

## *Juízo em política: respostas à insegurança internacional a partir de Hannah Arendt e Immanuel Kant\**

Gábor Gángo\*\*

### **Resumo:**

Meu artigo compara algumas das principais questões da abordagem de Hannah Arendt e de Immanuel Kant sobre insegurança internacional, revisitando a leitura controversa que ela realizou dos §§ 40-41 de *A crítica da faculdade de julgar*. O artigo, ao examinar atentamente as intuições paralelas dos dois autores a respeito da insegurança inerente ao nível supranacional da política, chamado por Arendt de “o mundo” e por Kant de “comunidade cosmopolita da humanidade”, defende a tese de Arendt sobre a alta relevância política da teoria do juízo, baseada naquilo que Kant classificou de *sensus communis* em sua estética. Kant sustentou que a estabilidade política, nas comunidades políticas nacionais, é parte, parcela do surgimento vindouro de um estado de direito universal em escala global, enquanto Arendt demonstrou, de modo convincente, que o totalitarismo (a experiência formativa de seu pensamento sobre a coexistência humana, qualquer que seja) é uma forma de governo completamente nova e sem precedentes, que difere substancialmente de qualquer outra. Ela também assinalou que essa diferença qualitativa não cria um mundo diferente. A vulnerabilidade elevada de outras formas de governo mais tradicionais se deve ao advento da política totalitária exatamente em função dessa unidade no mundo humano.

### **Palavras-chave:**

Hannah Arendt; Immanuel Kant; juízo; despotismo; desinteresse; mundo compartilhado.

## *Judgement in politics: responses to international insecurity from Hannah Arendt and Immanuel Kant*

### **Abstract:**

My paper compares a few of the key issues of Hannah Arendt's and Immanuel Kant's account on IR by revisiting the controversial reading she offered on §§ 40-41 of the *Critique of the power of judgment*. It claims that by focusing closely on their parallel insights concerning the insecurity inherent to the supranational level of politics which was called by Arendt “the world” and by Kant “the cosmopolitan community of mankind”, one can argue for her thesis on the high political relevance of the theory of judgement based on what Kant labelled as *sensus communis* in his aesthetics. Kant held that political stability in national political communities is part and parcel of the upcoming emergence of an overall rule of the law on the global scale, while Arendt convincingly proved that totalitarianism (the formative experience of her thinking on human co-existence whatsoever) is a completely new and unprecedented form of government which substantially differs from other forms of governance. She also pointed out that this qualitative difference does not create a different world. The vulnerability of other, more traditional forms of governance is heightened by the advent of totalitarian politics exactly because of this unity in humans' world.

### **Key words:**

Hannah Arendt; Immanuel Kant; judgement; despotism; disinterestedness; shared world.

---

\* Tradução de Leonardo Gomes de Deus.

\*\* Doutor em letras e em filosofia pela Universidade de Budapeste. Pesquisador da Academia de Ciências da Hungria. Escrevi este artigo na condição de Visiting Research Fellow do Institute for Advanced Studies in the Humanities na Universidade de Edimburgo, em 2010.

## Introdução

A *Crítica do juízo* é o único grande escrito (de Kant) em que seu ponto de partida é o mundo e os sentidos e capacidades que fizeram os homens (no plural) aptos a serem seus habitantes. Isso talvez ainda não seja filosofia política, mas é certamente sua *sine qua non*. Se pudesse ser encontrado um princípio *a priori* nas capacidades e intercâmbio e interrelação regulatórios entre os homens que se encontram vinculados entre si pela posse comum de um mundo (a Terra), então ficaria provado que esse homem é essencialmente um ser político. (Arendt, *apud* Beiner; Nedelsky, 2001a, viii)

Como a citação acima de *Lectures on Kant's political philosophy* [*Lições sobre a filosofia política de Kant*] revela, a essência da interpretação dos ensinamentos políticos de Kant, feita por Hannah Arendt, é que a fundamentação da política reside no olhar desinteressado envolvendo o mundo compartilhado. Essa ideia principal descoberta em Kant mostrou-se consistente com a teoria de Arendt.

Busco esclarecer, neste artigo, que sua interpretação é uma das tentativas mais convincentes de aplicar a visão pré-modernista de Kant sobre sociedade e política a um contexto posterior ao modernismo. Na visão de Arendt, a principal diferença entre Kant e a corrente liberal dominante no século XIX consistiu em sua atitude frente ao mundo. Os liberais do século XIX tinham um olhar “tático”, que expressava sua atitude basicamente apropriadora em relação ao mundo, o que resultou na subordinação da política ao sistema geral de apropriações, quer dizer, à economia como Hegel e Marx a descreveram. A atitude de aquisição-aniquilamento, como Hegel ressaltou, é mais autêntica do que a cultural-contemplativa, “a transformação do apetite ele mesmo em pensamento” (Bakan, 1979, p. 53). Foi a obra de Marx que abriu os olhos de Arendt para o ser humano como “ser consumidor” que, como Bikhu Parekh escreveu, “constrói o mundo apenas para desmantelá-lo e recriá-lo, para atender a suas necessidades constantemente em mudança.” (Parekh, 1979, p. 75) Ao contrário deles, Kant insistiu no que chamou, em sua *Crítica da faculdade do juízo*, de “desinteresse” e, em seu ensaio sobre a *Paz perpétua*, de “o direito de visita” como uma fundamentação desejável e concebível de qualquer intersubjetividade.

Assim, uma tese a complementar a leitura generosa da interpretação arendtiana de Kant pode ser a seguinte: se o mundo dos humanos é constituído principalmente pela ação política, então ele seria possível também com base nas premissas protoliberais de Kant e de sua visão sobre história e esfera pública, para oferecer uma teoria da ação que não é orientada pelo interesse e pela apropriação, independente do fato de que Kant realmente escolheu outra fundamentação para sua teoria política na tese da autonomia do indivíduo. Arendt notou que a teoria oferecida por Kant sobre a relação entre humanos e seu mundo também compreendeu uma teoria da comunicabilidade dessa mesma relação, que é baseada na contemplação em lugar da apropriação do mundo – aquele do vislumbre estético (Cf. Beiner; Nedelsky, 2001a, p. x). A oposição entre o “belo” e o “eu gosto” como uma manifestação do “direito ao olho não possessivo” tem uma única função, que é o apelo ao juízo e ao consentimento.

As visões de Arendt sobre cultura provam que a oposição entre atitude apropriativa e desinteressada a intrigaram. Essa oposição conceitual é a noção central da filosofia da cultura de Arendt: em seu *Crise da cultura*, ela distinguiu entre atitude de consumo e de não-consumo da cultura. Ela viu “má” política, sociedade de massa e cultura de consumo como interconectadas com a possível antítese de “boa” política, sociedade saudável e fruição não-apropriativa da cultura. A razão subjacente é que os deleites da sociedade de massa são destinados apenas ao “passatempo” (Arendt, 2001, p. 9), ou seja, tempo livre, que deveria ser a base de qualquer ação política, perde seu papel central na vida dos indivíduos:

A cultura de massa passa a existir quando a sociedade de massa se apodera dos objetos culturais e seu risco é que o processo vital da sociedade (...) literalmente consumirá os objetos culturais, os comerá e destruirá. É evidente que não me refiro à distribuição de massa. Quando livros e pinturas em reprodução são lançados no mercado a baixo preço e atingem vendas elevadas, isso não afeta a natureza dos objetos em questão. Mas sua natureza é afetada quando esses objetos mesmos são modificados – reescritos, condensados, reduzidos ao *kitsch* na reprodução, ou na preparação para o cinema. (Arendt, 2001, p. 10)

Esse diagnóstico da sociedade de massa destruidora, consumidora de cultura torna claro que Arendt pretendia captar o significado de “consumo” cultural em sua aparência reificada, exterior e não como característica fundamental da civilização. Ao contrário, verdadeira cultura, que é durável e não caracterizada por sua funcionalidade, pertence ao mundo. Ela estabeleceu uma analogia entre dicotomias cultural e política, dizendo que a cultura se isola do mundo do consumo, como a esfera pública daquela das necessidades. O enunciado arendtiano de que o traço comum de arte e política é sua visibilidade aparece junto com sua postulação a respeito de a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant como sua real filosofia política. Isso revela a maneira como ela ligou estética a política, com menos ênfase, como coloca Ronald Beiner, no denominador comum de Kant dessas esferas, a saber, autonomia (Cf. Beiner, 2001, pp. 95-6).

Ela era da opinião de que o destino e futuro da moralidade no mundo eram incertos, embora preservar o

desinteresse pudesse proteger a humanidade de governantes totalitários. No que concerne à relação entre política e moralidade, Arendt pensava que seria desejável que a moralidade da política devesse ser uma moralidade “interior” (Villa, 2000a, p. 14) num sentido de que não poderia ser conduzida por autointeresse no que concerne ao uso do espaço público. De acordo com a visão de Arendt, os agentes aparecem na esfera pública sem tirar vantagem dela (com política simbólica). Ainda assim, é difícil acreditar que Arendt não soubesse que a política grega também era contaminada pela moralidade racionalmente orientada e que mantivesse ilusões sobre a ocupação simbólica do espaço público na política moderna. No entanto, é plausível defender seus esforços por preservar, no mínimo, uma parte da esfera pública como o *playground* de expressão da moralidade “interior”, como o lugar da liberdade, onde o espectador “desinteressado” pode-se tornar visível. Sem essa reserva da moralidade “interior”, o uso simbólico, apropriativo da esfera política ameaça se tornar total e Arendt poderia reconhecer, nessa ameaça, um dos primeiros passos que conduzem ao totalitarismo. Ela não ansiava pela volta à democracia grega, mas advertia que, pela destruição desse *playground* normativo, a moderna democracia dava o primeiro passo em direção à autodestruição.

Arendt não negou a possibilidade do consenso político concernente ao uso do espaço público junto com os interesses e princípios morais orientados, embora ela nunca tenha deixado de enfatizar a importância ligada àquela parte da esfera pública na qual o consenso não é alcançado com base no interesse, mas com base no juízo. Esse gênero de uso da esfera pública não visa à apropriação, mas reflete sobre a política enquanto a deixa intacta e, mais ainda, confirma sua autonomia. Isso pode ser denominado “estetização da política”, se reflexão é a ação dum olhar desinteressado, mas isso também prova que essa “estetização”, em oposição à postulação de Dana Villa, vai muito além de um uso amplo da metáfora do *theatrum politicum* (Cf. Villa, 1996, p. 12).

Não há prova qualquer que seja de que Arendt considerou seriamente o possível papel desse olhar desinteressado na política. Seu retorno a Kant é decisivo, quando ela dirige a questão a Kant: se o prazer desinteressado é possível na estética, ele pode ser possível na política também. A resposta à questão depende, é claro, da interpretação que atribuímos ao conceito de juízo. Muitos pensam que a natureza de nossos juízos não é similar à reflexão julgadora de uma mente imparcial confrontada de repente com seu objeto. Essa atitude que não é em absoluto estranha a Kant é, talvez, totalmente ligada a uma psicologia presumivelmente ideal da arte de fruir.

O resultado do desinteresse é um mundo compartilhado em lugar de um mundo dividido: Arendt e Kant concordam nesse ponto. A comunicação irrestrita é um pré-requisito para a supressão do *sensus privatus* e para a autoridade da razão, pública, quer dizer, intersubjetiva (O’Neill, 2001, p. 74). Essa é a principal questão da leitura de Kant por Arendt: a salvaguarda dum mundo comum, compartilhado, sem ter de postular uma natureza humana “objetiva” (Beiner, 2001, p. 92). A ideia básica que moldou a atitude do liberalismo do século XIX, o período entre guerras e a Guerra Fria foi aquela do mundo originalmente dividido, em lugar de compartilhado. Aos olhos de Arendt, a abordagem kantiana do juízo não repousa na teoria que ele esboçou em seu ensaio “Resposta à questão: o que é Iluminismo?”, mas está envolvida numa teoria mais ampla (Cf. Villa, 1996, p. 65).

### *Hannah Arendt – uma pensadora do pós-totalitarismo*

Nesta parte do artigo, explicitarei que o modelo arendtiano, que eventualmente chega a suas conclusões, começou com sua experiência pessoal do totalitarismo. Hannah Arendt é uma pensadora cuja teoria não foi tanto “sobre” quanto “pós” totalitarismo (Cf. Villa, 2000a, p. 4). Antes de tudo, estou interessado no modo como a experiência dos regimes totalitários penetrou seu pensamento em seus objetivos, assuntos e métodos. Então, fazendo do próprio totalitarismo um fenômeno histórico, pode-se estabelecer que ele é a total negação da inconstância do mundo, i. e., da ação. No entanto, ao mesmo tempo, ele é o fenômeno que impulsiona os indivíduos à ação, ao despertar seu senso de moralidade. O objetivo deste escrito é evidenciar que a lição de Kant, na interpretação de Arendt, pode-se mostrar útil nessas situações de fronteira. A exposição à ditadura totalitária instigou Arendt a se voltar para a questão do juízo, o que, aliado à ideia de desinteresse, a conduziu à terceira *Crítica* kantiana.

Ditadura permaneceu um tema recorrente na escrita de Arendt. Seu momento-chave surgiu com o julgamento de Adolf Eichmann, quando ela se voltou para o problema do juízo (Cf. Beiner, 1982, p. 99; Benhabib, 2000, p. 75). Seu ensaio *Responsabilidade pessoal sob ditadura* lança luzes em seu caminho da experiência pessoal dos regimes totalitários até as reflexões sobre a natureza do juízo na política. A completa ausência de juízo é inaceitável e o mesmo vale para qualquer tipo de juízo coletivo (como, por exemplo, a ideia de culpa coletiva dos alemães “de Lutero a Hitler” [(Arendt, 2003, p. 21)], porque o juízo pertence exclusivamente aos indivíduos:

O que na prática se tornou um acobertamento altamente efetivo de todos aqueles que realmente fizeram algo, pois, onde todos são culpados, ninguém é. (...) Não existe tal coisa como culpa coletiva ou inocência coletiva; culpa e inocência só fazem sentido se aplicadas a indivíduos. (Arendt, 2003, p. 29).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tal como ela escreveu em seu ensaio “Responsabilidade coletiva”, de 1968, “Culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre se destaca; ela é estritamente pessoal. Ela se refere a um ato, não às intenções ou potencialidades” (Arendt 2003b, p. 147).

Pode-se acrescentar que a noção de culpa coletiva parece pressupor juízo coletivo e, assim, tenta criar um consenso ou preconceito social, não necessariamente existente de outro modo. No entanto, juízo é, e de fato deveria ser, em qualquer aspecto, um ato mental individual: os indivíduos têm de emitir juízos sobre fatos de indivíduos, mas de modo que seu juízo deveria formar uma estrutura moralmente coerente e comunicável. Essa intuição não tem apenas uma significância retrospectiva: a impessoalidade do juízo coletivo ameaça reproduzir a sociedade massificada sem face, cuja aparência levou à catástrofe. Assim, recuperar e usar sua faculdade de julgar permite aos indivíduos formular a questão da responsabilidade (Cf. Arendt, 2003, pp. 30-1).

A narrativa de Arendt do processo de aniquilação do poder de julgar é baseada em sua experiência na Alemanha nacional-socialista. O primeiro passo foi “a intrusão da criminalidade no domínio público” (Arendt, 2003, p. 24), mas o problema moral foi posto pelo “impedimento” pressuposto do *telos* histórico: “essa avidez muito precoce de não perder o trem da História” (Arendt, 2003, p. 24). A maioria dos alemães, ela escreveu,

(...) não eram responsáveis pelos nazistas, eles ficaram apenas impressionados com o sucesso nazista e foram incapazes de lamentar seu próprio juízo frente ao veredito da História, como eles o leram. Sem levar em consideração o colapso quase universal não da responsabilidade pessoal, mas do *juízo* pessoal nos estágios iniciais do regime nazista, é impossível entender o que realmente aconteceu. (Arendt, 2003, p. 24)

Suas *Lições sobre a filosofia política de Kant* uniu os temas kantianos – desinteresse e juízo – com aquele dos regimes despóticos. Ela ligou a experiência do totalitarismo com o fato de que a conduta de outrem se torna completamente imprevisível, quando ela destacou: “se você vivencia uma situação como tal [como o totalitarismo], a primeira coisa que você sabe é a seguinte: você *nunca* sabe como alguém vai agir.” (Arendt, 1982, p. 115) Assim, uma das primeiras consequências do totalitarismo é minar a sociabilidade. Isso também explica por que Arendt aplaudiu os sinais de solidariedade social no levante húngaro de 1956 (Cf. Gángó, 2009).

Existe um claro consenso entre Arendt e Kant, o filósofo da História, sobre a necessidade de tomar uma posição de julgar diferente daquela rotineiramente utilizada, que, entretanto, permanece no interior da historicidade. Espectadores com capacidade de julgar não deveriam aplicar uma perspectiva moral atemporal a certos processos na história. Arendt rejeitou essa solução kantiana, como Kant a rejeitou ao final de longas décadas de reflexão sobre a relação entre moral e política. O ponto é que indivíduos que julgam têm de escolher outra perspectiva histórica para aplicar a esses eventos: diferente em vários aspectos (escala cronológica, ponto de observação) de sua perspectiva cotidiana. Então, essa perspectiva diferente, que é o resultado de abstração e, como tal, a essência do juízo autônomo, tem de ser compartilhada com outros. Isso é um problema eminentemente kantiano, e também o maior argumento a justificar a opinião de que a interpretação crítica de Arendt, baseada na *Crítica da faculdade de julgar*, não foi direcionada contra a totalidade da doutrina política de Kant, mas apenas contra sua conclusão utópica.

Essa é a razão pela qual Arendt questionou: “Como você pode pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como você pode julgar sem se apegar a padrões preconcebidos, normas e regras gerais aos quais os casos particulares e instâncias podem se subsumir?” (Arendt, 2003, p. 26) É apenas a experiência histórica de todo dia que nos fornece esses “padrões preconcebidos” e apenas a abstração desses padrões que deve ser pressuposta e é por isso que Arendt responde como segue: “Pois somente se assumimos que existe uma faculdade humana que nos permite julgar racionalmente, sem ser movida seja pela emoção, seja por autointeresse, (...) podemos nos arriscar nesse solo moral escorregadio com alguma esperança de encontrar terra firme.” (Arendt, 2003, p. 27)

O adjetivo “preconcebido” parece fazer sentido historicamente, como se a estrutura categorial de nossos conceitos do entendimento pudessem ser matéria de hábito:

À luz dessas reflexões, nosso impulso para compreender algo que arruinou nossas categorias de pensamento e nossos padrões de julgamento parece menos assustador. Embora tenhamos perdido parâmetros pelos quais medimos, e regras sob as quais subsumimos aquele particular, um ser cuja essência esteja a começar pode ter o suficiente de origem em si mesmo para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem o conjunto de regras costumeiras que é a moralidade. (Arendt, *apud* Passerin D’Entrèves, 1994, p. 106)

Assim, Arendt enfatizou o lado prudencial da teoria kantiana: ela o considerou a estrutura da real filosofia política de Kant em oposição à sua doutrina da moralidade. Arendt também sugeriu que, devido à impossibilidade de se alcançar a moralidade, os humanos têm, em vez disso, de se reconciliar com a coexistência baseada na prudência. (Uma comunidade com base nos princípios morais seria, de acordo com Kant, uma comunidade religiosa: Arendt colocou essa possibilidade de lado e, ao contrário, acentuou a essência privada da religião [Cf. Gángó, 2010]) Com sua tese sobre a filosofia política kantiana não escrita, Arendt sugeriu que a intenção de Kant era encontrar uma comunidade baseada na prudência, mas ela também sugeriu que sua filosofia política escrita pretendia algo mais, a saber, a comunidade baseada na moralidade.

A leitura de Arendt enfatiza um especial aspecto da política, ou seja, que o ator e o espectador se confundem de modo que não podem ser separados completamente (Cf. Hutchings, 1996, p. 97). De acordo com Arendt, algo

similar ocorre na vida dos indivíduos sob governo totalitário, quer dizer, ninguém pode evitar tornar-se uma parte do sistema, nem pode vencê-lo ou contorná-lo de qualquer modo. Kimberly Hutchings chamou a atenção para a leitura arendtiana do conceito de Kant do espectador que julga a história: “Arendt baseia sua postulação da natureza essencialmente política do juízo em sua leitura do papel do *sensus communis* na *Crítica do juízo estético*, e em sua leitura da figura do espectador no juízo filosófico, que emerge dos ensaios kantianos sobre iluminismo, paz, história e o conflito das faculdades” (Hutchings, 1996, p. 93).

### *Juízo e comunicação social na Crítica da faculdade de julgar de Kant*

Embora, na terceira *Crítica*, Kant discuta as qualidades do gosto – individual ou social – Arendt pretende ter encontrado o germe de sua filosofia política ali, quer dizer, nos §§ 40-41. Na parte seguinte de meu artigo, coloco em escrutínio a proposição de Arendt, por meio de uma leitura atenta dos parágrafos em questão.

A proeminência dada ao pensamento coletivo sobre sociabilidade e à natureza digressiva desses parágrafos sustenta a tese arendtiana. Esses dois parágrafos são uma digressão evidente no texto e, mais ainda, eles contêm um grande número de digressões mais amplas que, é claro, poderiam indicar, para um leitor ainda menos perspicaz do que Arendt, que algo de maior importância deveria ser discutido ali, se Kant continuasse a retornar a eles, a despeito de sua aparente irrelevância em relação a seu tema principal. De fato, há política na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, mesmo que apenas marginalmente, e ela está contida nas digressões desses dois parágrafos.

Primeiro, devo explorar a ideia kantiana de *sensus communis* para avaliar corretamente a interpretação de Arendt. Ela deve ter notado que Kant, para quem o pensamento é normalmente uma atividade solitária, ao mesmo tempo em que considera a *Crítica do Juízo* como atividade social, não pressupôs que pensamento em companhia possa ocorrer somente num mundo compartilhado – num mundo dividido, a possibilidade de copensamento é negada aos humanos.

De acordo com o § 40 da *Crítica da faculdade de julgar*, *sensus communis* não é a faculdade cognitiva mais elevada, mas uma maneira de pensar: a faculdade de formar o juízo de um ponto de vista universal. Como o título do parágrafo indica, Kant considerava gosto como “uma espécie de” (AA 5: 293; Kant, 2000, p. 173) *sensus communis*: ele estabeleceu uma analogia fraca entre eles. A insistência, aparentemente sem propósito de Kant, ao encontrar analogias morais para o *sensus communis*, indica a importância de atingir esse ponto de vista universal. O paralelo entre o senso de comunidade e o senso de justiça conduz a um ponto de vista universal, ao deixar para trás a perspectiva pessoal do que é justo e agradável. O argumento de Kant é similar ao de Arendt: ultrapassar a perspectiva egoísta e colocar a si mesmo no lugar de seu próximo ajudam a alcançar esse ponto de vista universal: “colocar-se a si mesmo na posição de todos os demais, simplesmente abstraindo as limitações que vinculadas contingentemente ao nosso julgamento.” (AA 5: 294; Kant, 2000, p. 174). Essa posição significa apenas a abstração dos limites e contingências de nossa posição: numa palavra, a abstração de nosso desinteresse.

Além disso, ele lida com bom senso no sentido de “entendimento humano comum” (AA 5: 293; Kant, 2000, p. 173). Ali, Kant falou sobre a viabilidade de alguém se colocar na posição de outrem, mantendo sua atitude aberta: essa propaganda do Iluminismo claramente reitera o ponto de seus escritos políticos e espelha sua doutrina escrita. Bom senso significa assumir a posição de outro indivíduo, isto é: tentar antecipar as ações de outras pessoas. Por meio de uma série de analogias, Kant elucidou a similaridade entre bom gosto e bom senso: “Pode-se designar gosto como *sensus communis aestheticus*, entendimento humano comum como *sensus communis logicus*.” (AA 5: 295; Kant, 2000, p. 175) Eles são universais, são comunicáveis e estão enraizados na sociabilidade, e apenas o primeiro pertence à faculdade de julgar, enquanto o último, ao entendimento.

No que diz respeito à própria digressão, a última seção em AA 5: 293 deixa claro que o autor estava ciente de se afastar de seu ponto principal: “As máximas a seguir, do entendimento humano comum, não pertencem a esta parte.” (AA 5: 293; Kant, 2000, p. 174) Depois de debater o significado do bom senso, Kant ofereceu a seguinte conclusão: o gosto pode ser chamado de bom senso com mais justiça do que o bom senso como tal, presumivelmente porque a troca de posições é apenas uma das características do último, enquanto é a única e principal característica do primeiro. Consequentemente, a definição de gosto gira em torno da comunicabilidade: “Gosto é, assim, a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são combinados com uma dada representação (sem a mediação do conceito).” (AA 5: 296; Kant, 2000, p. 176)

No § 41, Kant lida primeiro com a interligação de gosto e sociabilidade. Gosto, de acordo com Kant, tem muito em comum com comunicação social, refinamento e humanidade: portanto, gosto pertence à esfera da “ética impura” (Cf. Loudon, 2000). Kant identificou até mesmo gosto com refinamento (AA 5: 291; Kant, 2000, p. 171). Porém, está ainda muito longe da política: aqui, Arendt tem de nos auxiliar na transposição entre ética impura e política. Esse salto é compreensível se levamos em consideração a experiência pessoal de Arendt, ou seja, a emergência da esfera do social, sua conexão com a sociedade política, assim como com a sociedade de massa (um fenômeno desconhecido para Kant) na esfera pública, e o surgimento da irracionalidade na política. Mas tudo isso é apenas outra digressão da parte de Kant, já que a relação de gosto com sociabilidade é de natureza empírica e,

portanto, apenas indiretamente toca a matéria, quer dizer, juízos *a priori* de gosto. A transição do agradável para o bom é considerada “ambígua” (AA 5: 298; Kant, 2000, p. 177), apenas em relação à ética impura do refinamento, que também leva em consideração as inclinações.

Mais adiante, Kant articulou a ideia de que o juízo de gosto permitiu aos humanos compartilharem, como seres sociais, seus sentimentos igualmente com seus pensamentos. Sociabilidade, desse ponto de vista, significa uma comunidade de comunicação, concebida muito restritamente, dotada de um acordo geral. Esse é um corolário do desinteresse e sua consequência é uma sociabilidade surpreendentemente “social” da *Crítica da faculdade de julgar*: ao mesmo tempo, sociabilidade antissocial começa onde interesses e sociedade competitiva assumem a comunhão de indivíduos que se socializam.

Então, o § 41 oferece uma descrição da gênese da cultura. Kant argumenta que os aspectos sociais do gosto podem ser investigados somente considerando o interesse “empírico” (AA 5: 296; Kant, 2000, p. 176). Ele elaborou a resposta à questão de por que a comunidade do gosto, dessa perspectiva, era necessariamente a comunidade de comunicação. Porque, Kant diz, ela cria um gênero de contrato original, quer dizer, um passo precedente ao *pactum associationis*: gosto ampliado pelo interesse é o fundamento necessário de qualquer civilização e refinamento. No entanto, essa reflexão é evidentemente denominada uma digressão:

Entretanto, esse interesse, indiretamente ligado ao belo, por meio duma inclinação à sociedade, e portanto empírico, não é aqui importante para nós, pois temos de encontrar aquela importância apenas no que possa se relacionar com o juízo de gosto *a priori*, mesmo que apenas indiretamente. (AA 5: 297; Kant, 2000, p. 177)

Existem argumentos posteriores para a leitura política da terceira *Crítica*, mas Arendt, que nunca demonstrou qualquer interesse pelos problemas eminentemente estéticos do sublime e do belo, escolheu não explorá-los. Nem o belo, nem o sublime têm algo a ver com seu pensamento; ela nem considerava obras de arte como partes essenciais do mundo, nem seu conceito de mundo correspondia com aquele de natureza limitada: seu mundo é o globo habitado pelos humanos. Kant, por sua vez, geralmente desconfiou da retórica política, que usa o belo prudencialmente, para alcançar seus (próprios) objetivos (AA 5: 327-8; Kant, 2000, p. 205). No capítulo metodológico, suas reflexões sobre uma “sociabilidade leiga” se referem a eventuais conotações políticas (AA 5: 355, Kant, 2000, p. 229). Além disso, ele utilizou metáforas políticas na analítica do sublime. No caso do dinamicamente sublime, a natureza mostra força e é sublime porque desperta os humanos para sua vocação sobre a natureza: “Assim, a natureza é aqui chamada sublime meramente porque ela eleva a imaginação ao ponto de apresentar aqueles casos em que a mente pode tornar palpável para si mesma a sublimidade de sua própria vocação, mesmo acima da natureza.” (AA 5: 262; Kant, 2000, p. 145) Eis por que o general, e não o estadista, é a metáfora certa do juízo estético: “guerra, se é conduzida com ordem e reverência pelos direitos dos civis, tem algo de sublime.” (AA 5: 262-3; Kant, 2000, p. 146)

Em síntese: a opinião de Arendt de que o tema principal dos §§ 40-41 é o copensamento num mundo compartilhado se mostrou, em geral, correta. A importância dessas digressões não deveria em absoluto ser subestimada: ainda assim, Arendt não conseguiu delinear a trama de todo o mundo intersubjetivo da terceira *Crítica* e aquela de sua teoria política. Tudo que fez foi decifrar o significado de uma digressão. Com sua extrema sensibilidade para com o problema do juízo, Arendt deveria ter notado que, na terceira *Crítica*, Kant via o pensamento como uma atividade social, o que implicava que só poderia ocorrer num mundo compartilhado, já que um mundo dividido negava aos humanos a possibilidade do copensamento. Além disso, a insensibilidade de Arendt em relação ao problema do belo também atuou em sua leitura da estética de Kant.

### *Kant sobre relações internacionais*

A ideia do uso desinteressado do mundo compartilhado, especialmente no nível supranacional, está presente nos ensaios de Kant. Arendt tem uma dívida maior com a ideia principal subjacente a esses escritos do que jamais reconheceu em seus textos. Kant lidou com relações internacionais no capítulo 7 de sua *Ideia de história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ele sustentou que os humanos ainda não podem ver o final de sua estrada pela história, mas ele estava convencido de que o progresso poderia ser salvo por um sistema finamente balanceado de autointeresses, que poderiam se mostrar beneficiários a longo prazo (Cf. Kant, 1990a, p. 50-1). Em *A paz perpétua*: um projeto filosófico, ele postulou o comportamento possessivo como o aspecto básico da natureza humana: com isso, os estados, que são compostos por humanos, tendem cem vezes a essa conduta falha. Mesmo assim, Kant estava convencido de que existiria uma saída para a real relação interestados, que é marcada pela “malevolência da natureza humana” (AA 8: 355; Kant, 1996a, p. 326). Tendo escapado, por pouco, dos horrores do século XX, Arendt mantinha opinião diferente. Em sua visão, a ideia de progresso real parecia ser desesperadamente errada.

A proibição do uso de outras pessoas como um meio, essa intuição profunda da *Fundamentação da metafísica dos costumes* kantiana permanece válida não apenas em sua filosofia da história (Cf. Kant, 1990b, p. 225-6), mas é analogamente expandida em sua filosofia política. Um estado é e deve ser autônomo como um indivíduo e, como

Kant escreveu em seu *A paz perpétua*, “anexá-lo a outro estado como um enxerto é eliminar sua existência como uma pessoa moral numa coisa.” (AA 8: 344; Kant, 1996a, p. 318) Kant se opôs à relação possessiva no nível das relações internacionais, enquanto Arendt discordou igualmente de qualquer aliança internacional do gênero satélite, com Rússia ou EUA em seu centro (Cf. Gángó, 2009). Buscando os princípios de “qualquer constituição legítima”, Kant considerou os indivíduos, as relações supranacionais, e o mundo habitado, respectivamente, como os “indivíduos dentro do povo”, os “estados em relação uns com os outros”, e “cidadãos dum estado universal da humanidade” (AA 8: 349; Kant, 1996a, p. 322). O argumento central de Kant a respeito da livre habitação dos humanos na Terra, o direito de visita é baseado na crença naquilo que, quase dois séculos mais tarde, Arendt chamaria de “mundo compartilhado”:

(...) esse direito, de estar presente na sociedade, pertence a todos os seres humanos em virtude do direito de posseção comum da superfície terrestre, sobre a qual, como uma esfera, não se podem dispersar infinitamente, mas devem, finalmente, suportar estar perto uns dos outros; originalmente, porém, ninguém tem mais direito do que os demais de estar num lugar sobre a Terra. (AA 8: 358; Kant, 1996a, p. 329; Cf. AA 6: 305-6; Kant, 1996b, p. 450)

Entretanto, “estados comerciantes”, que exibem conduta inospitaleira, adotam, “causando assombro”, uma atitude possessiva frente a povos estrangeiros (AA 8: 358; Kant, 1996a, p. 329). Os meios de comunicação em desenvolvimento causaram nova sensação, em primeiro lugar, nos povos da Europa: “uma violação do direito em um lugar da Terra é sentida em todos” (AA 8: 360; Kant, 1996a, p. 330). Com isso, Kant trabalhou em direção a uma solução prática para o problema causado pela crescente injustiça e pela consciência geral de insegurança. A solução proposta visava ao mesmo objetivo do projeto de Arendt: transformar os humanos, “com suas inclinações interesseiras”, em bons cidadãos sem a exigência da perfeição moral (AA 8: 366; Kant, 1996a, p. 335). Embora os legisladores não possam alcançar esse objetivo: “já que a posse do poder inevitavelmente corrompe o livre julgamento da razão” (AA 8: 369; Kant, 1996a, p. 338).

Para resumir: ambos se posicionam em solo bastante utópico. Os campos em que trabalharam Arendt e Kant, o filósofo da história, tinham aspectos correspondentes, mas os objetivos e conclusões de Kant eram diferentes: ele pretendia reconciliar a natureza humana malévola, por um lado, com o progresso histórico geral da moralidade; por outro, com a legalidade na política. Ao enfrentar a escolha entre prudência política e moralidade, Kant preferiu a segunda, na esperança de que promoveria o objetivo último (quer dizer, governo legítimo e paz perpétua) (Cf. AA 8: 378; Kant, 1996a, p. 344). Kant sustentou que os princípios morais, pois “o povo no estado assim como os estados em suas relações” deveriam prevalecer, “a despeito de quaisquer objeções que a política empírica possa oferecer contra eles” (AA 8: 380; Kant, 1996a, p. 346-7). Essa a razão por que ele exortou a federação entre estados como garantia de sua construção. Em Kant, a fundação do estado (i.e., da política) não é publicidade, mas legalidade. Sua doutrina tinha por base esse princípio não apropriativo, com o qual ele queria dizer a proibição de aquisição, a necessidade de federação e o tratamento justo de seu próximo, sem ser influenciado por autointeresse, enquanto Arendt subsumiu esses conceitos à noção abrangente de desinteresse. Esse solo utópico comum da moralidade, reconciliável, por um lado, com prudência; por outro, com desinteresse, é o elo entre as duas teorias.

## *Conclusão*

É fato bem conhecido que a leitura de Arendt da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant necessitava de correção e acabamento: aquilo que foi a intenção deste artigo, também. No período posterior à modernidade, Hannah Arendt estava entre os primeiros a se voltarem para a obra kantiana, a desafiar seus pontos de vista sobre política e sociabilidade. No entanto, o escopo de seu interesse foi, de certo modo, limitado pelas potenciais implicações da terceira *Crítica* e pelo caráter sempre mutável da noção de sociabilidade. Posteriormente, essa visão foi ampliada por Ronald Beiner, que corrigiu a interpretação arendtiana em questões fundamentais. Ele enfatizou o aspecto prudencial do juízo (Beiner, 1982, p. 104), assim como o fato de que a “mentalidade ampliada”, como solo do pensamento social, é o pressuposto de qualquer julgamento. Ernst Vollrath completou ainda mais esse quadro, assinalando que, na política, por trás da aparência, não havia “coisa em si” e que a faculdade do juízo poderia ser substituída por uma ação em sentido negativo: humanos dotados da faculdade de juízo podem impedir o surgimento de um governo despótico. Isso significa que Arendt nunca cessou de esperar e temer a ascensão do governo despótico em qualquer parte do mundo, ela cuidou de ser continuamente vigilante. Possuir bom senso parecia uma boa proteção contra se enganar pela aparência política: “Aqueles que possuem gosto, que discernem entre coisas belas e feias, boas e más terão menos chances de ser surpreendidos em tempos de crise política.” (Beiner, 1982, p. 111)

Sublinhei a importância da experiência do totalitarismo com o propósito de compreender melhor a relação de Arendt com a obra de Kant. Arendt considerou passividade como resistência suficiente contra regimes

totalitários. No entanto, sua visão depende exclusivamente da maturidade da faculdade do juízo por parte dos indivíduos envolvidos na questão e também de ditadura madura, por outro lado. Arendt, ao se voltar primariamente para o playground político (adequado para adultos com juízo moral), perdeu de vista o outro lado da vida e não levou em conta a possibilidade de se nascer num tal regime, portanto, de se ter acostumado com ele bem antes da formação de qualquer juízo. A perspectiva de Arendt foi abertamente predeterminada pela experiência de sua própria geração: uma geração jovem, moralmente apta, em sua plena faculdade de juízo, repentinamente confrontada com a ditadura.

Tanto Kant quanto Arendt buscavam formas práticas da coabitação humana, mas seus pontos de partida eram profundamente diferentes. Kant considerou, antes de tudo, o aspecto individual, Arendt, o comunitário. Kant descreveu modos viáveis de juízo e conduta do indivíduo ideal, o que conduz ao sistema de normas civis de comunidades menores. Para Arendt, o lugar privilegiado da interação humana e da atividade política é a política, que, ao excluir vínculos de sangue, é aberta aos adultos para discussão e decisão. A política para Kant é consequência de interação humana, enquanto, para Arendt, é a condição primária para ela. Porém, os pontos de vista de Arendt se defrontaram com o desafio radical apresentado pelos sistemas totalitários desumanizantes e uma nova raça de humanos: homens da massa. Apesar de tudo isso, ela nunca desistiu da ideia da política em que humanos possam encontrar dignidade e comunicação.

A despeito da enorme diferença em suas experiências pessoais e pontos de partida, suas visões a respeito do nível das relações internacionais são surpreendentemente similares. Ambos defendem que ele deve envolver estados independentes e livres (similares aos indivíduos independentes) e que essas relações devem ser baseadas em juízo sensato, razão e legalidade. Kant defendeu uma federação de estados governada pela lei, enquanto Arendt advertiu contra o domínio das superpotências.

A similaridade mais profunda entre eles consiste em sua visão de um mundo compartilhado. Esse aspecto e não sua visão comum sobre política que tornou possível a leitura de Arendt. Kant e Arendt compartilham uma visão similar do percurso histórico da humanidade entre progresso e declínio (Cf. Benhabib, 1992, p. 91) e essa visão permanece em segundo plano na sua descrição do *homo politicus*. A diferença principal entre os dois autores consiste no fato de que, para Arendt, essa visão se completa com a teoria da esfera pública que existe em dois níveis: como a esfera aberta da comunidade política, formada pelos indivíduos, por um lado; e como a esfera supranacional formada por comunidades políticas, por outro. Em Kant, em harmonia com sua filosofia moral, é a doutrina do estado de direito (*Rechtsstaat*) que emerge dessa visão. As teorias arendtiana e rawlsiana da política estão igualmente enraizadas na filosofia política kantiana, mas a teoria de Arendt emerge das condições aleatórias, históricas e antropológicas, enquanto a teoria de Rawls deriva das implicações latentes ou não completamente desenvolvidas do projeto crítico. Arendt, a narradora (Cf. Hill, 1979a, p. 287n), pode ser comparada a Kant, o narrador, que, em seus ensaios sobre a filosofia da história, apresentou a história do mundo como uma estória. Os humanos têm de usar sua faculdade de julgar a despeito de seu óbvio envolvimento nos acontecimentos reais da história, que os impedem de assumir uma perspectiva exterior ao processo histórico no tempo.

A ligação que Kant estabeleceu entre história e seres humanos julgando a história provou-se inspiradora para Arendt. Ela deu prosseguimento ao modelo kantiano, completando a estória com o capítulo político. De acordo com a teoria arendtiana, qualquer constelação dada do espaço público só pode ser compreendida com seus precedentes no tempo, e o político, como o historiador kantiano, com intuição filosófica, não pode assumir um ponto de vista, negligenciando o peso da experiência histórica: seu juízo deve ser caracterizado simultaneamente pela consciência da experiência e pela atitude reflexiva frente a essa experiência. Kant não vinculou a política à historicidade: de acordo com ele, comunidades políticas são baseadas, dentro de certa teoria do contrato social, na autonomia (liberdade) dos indivíduos como um princípio *a priori*.

### Referências bibliográficas

ARENDRT, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. Chicago, University of Chicago Press, 1982

\_\_\_\_\_. The crisis in culture: Its social and its political significance, In: BEINER, R.; NEDELSKY, J. (eds). *Judgment, imagination, politics*. Themes from Kant and Arendt. Lanham-Boulder-New York/ Oxford, Rowman & Littlefield, p. 3-25, 2001.

\_\_\_\_\_. *Responsibility and judgment*. Ed. Jerome Kohn. New York, Schocken Books, 2003.

\_\_\_\_\_. Personal responsibility under dictatorship. In: ARENDT, H. *Responsibility and judgment.*, New York, Schocken Books ,2003, 17-48, (2003a [1964]).

\_\_\_\_\_. Collective responsibility. In: ARENDT, H. *Responsibility and judgment.* Ed. Jerome Kohn. New York, Schocken Books, 2003, p. 147-58 (2003b [1968]).

BAKAN, M. Hannah Arendt's concepts of labor and work. In: HILL, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: The recovery of the public world.* New York, St. Martin's, p. 49-65, 1979.

BEINER, R. Hannah Arendt on judging. In: ARENDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy.* Ed. By Ronald Beiner. Chicago, University of Chicago Press, p.89-156, 1982.

\_\_\_\_\_. Rereading Hannah Arendt's Kant lectures'. In: BEINER, R.; NEDELSKY, J. (eds.) *Judgment, imagination, politics.* Themes from Kant and Arendt Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield, p. 91-101, 2001.

BEINER, R. NEDELSKY, J. (eds.). *Judgment, imagination, politics.* Themes from Kant and Arendt., Lanham – Boulder – New York/ Oxford, Rowman & Littlefield, 2001.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: BEINER, R.; NEDELSKY, J. (eds.) *Judgment, imagination, politics.* Themes from Kant and Arendt. Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield, p. 7- 26, 2001.

BENHABIB, S. Arendt's Eichmann in Jerusalem. In VILLA, D. (ed.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt.* Cambridge, Cambridge UP, p. 65-85, 2000.

\_\_\_\_\_. Models of public space. In *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics.* London, Routledge, p. 89-120, 1992.

GÁNGÓ, Gr. Kann ein Planet seine Bahn verlassen? Hannah Arendt und Siegfried Kracauer über Ungarn und die Satellitenstaaten um, 1956. In: *Kakanien Revisited*, November 2009. Disponível em: <<http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/GGango1/>>. Acesso em: 13 mar. 2011.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt and the problem of public religion. In: Péter Losonczi – Aakash Singh, eds., *From political theory to political theology: religious challenges and the prospects of democracy.* London / New York, Continuum, 2010, p. 47–59.

HILL, M. A. (ed.) *Hannah Arendt: the recovery of the public world.* New York, St. Martin's, P, 1979.

\_\_\_\_\_. The fictions of mankind and the stories of men. In HILL, Melvin A. (ed.) *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, New York, St. Martin's, p. 275-300, 1979.

HUTCHINGS, K. *Kant, critique and politics.* London and New York, Routledge, 1996.

KANT, Immanuel. Political writings. Ed. with an Introd. and Notes by Hans Reiss. *Cambridge texts in the history of political thought.* Series editors Raymond Geuss, Quentin Skinner, Richard Tuck.). Cambridge, Cambridge UP, 1990.

\_\_\_\_\_. Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose. In KANT, Immanuel . Political writings. Ed. With an introd. And notes by Hans Reiss. *Cambridge texts in the history of political thought*. Series editors Raymond Geuss, Quentin Skinner, Richard Tuck. Cambridge, Cambridge UP, p. 41-53, 1990(1990a).

\_\_\_\_\_. Conjectures on the beginning of human history. In: KANT, Immanuel. Political writings. Ed. With an introd. And notes by Hans Reiss. *Cambridge texts in the history of political thought*. Series editors Raymond Geuss, Quentin Skinner, Richard Tuck. Cambridge, Cambridge UP, p. 221-34. 1990 (1990b).

\_\_\_\_\_. Practical philosophy. Transl. and ed. by Mary J. Gregor, general introd. by Allen Wood. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. General Editors: Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge, Cambridge UP, 1996.

\_\_\_\_\_. Toward perpetual peace: A philosophical project. In: KANT, *Practical philosophy*. Transl. And ed. By Mary J. Gregor, general introd. By Allen Wood. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. General Editors: Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge UP, p. 311-51,1996 (1996a).

\_\_\_\_\_. The metaphysics of morals. In: KANT, Practical philosophy. Transl. And ed. By Mary J. Gregor, general introd. By Allen Wood. In: *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. General editors: Paul Guyer and Allen w. Wood. Cambridge, Cambridge UP, p. 353-603,1996 (1996b).

\_\_\_\_\_. Critique of the power of judgment. Ed. by Paul Guyer, transl. by Paul Guyer and Eric Matthews. *The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. General editors: Paul Guyer and Allen W. Wood.). Cambridge, Cambridge UP, 2000.

LOUDEN, R. B. *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings*. New York / Oxford, Oxford UP, 2000.

O'NEILL, O. The public use of reason. In: BEINER, R., NEDELSKY, J. (eds.) *Judgment, imagination, politics*. Themes from Kant and Arendt. Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield, p. 65-88, 2001.

PAREKH, B. Hannah Arendt's critique of Marx. In: HILL, Melvyn A. (ed.) *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York, St. Martin's, p. 67-100, 1979.

PASSERIN D'ENTRÈVES, M. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London / New York, Routledge, 1994.

VILLA, D. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton NJ, Princeton UP, 1996.

\_\_\_\_\_. Introduction: the development of Arendt's political thought. In: VILLA, Dana (ed.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. p. 1-21, 2000 (2000a).

VILLA, D. (ed.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge UP, 2000.