

A CAPACIDADE DE JULGAR EM POLÍTICA

Silvana Winckler.¹

Resumo: O texto trata da faculdade do juízo em relação à política no pensamento de Hannah Arendt. Examina os fragmentos deixados pela autora acerca da capacidade de julgar como condição indispensável ao pensamento político, escritos que tomaram como fundamento a obra *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant. Expõe a conflitiva relação entre filosofia e política, da qual a filósofa se ocupou ao longo de sua vida. Por fim, explora a reflexão como exercício necessário à compreensão dos acontecimentos políticos. A compreensão, para a autora, era condição para a preservação do mundo comum.

Palavras-chave: Filosofia. Hannah Arendt. Juízo. Pensamento. Política.

Abstract: The text deals with the faculty of the judgment in relation to the politics in the thought of Hannah Arendt. It examines the fragments left by the author about the capacity to judge as indispensable condition to the political thought, writings that were based on the Critical work of the *Faculty of the Judgment* of Kant. It exposes the conflicting relationship between philosophy and politics, which the philosopher has occupied throughout her life. Finally, it explores reflection as a necessary exercise in understanding political events. Understanding, for the author, was a condition for the preservation of the common world.

Keywords: Hannah Arendt. Judgment. Philosophy. Politics. Thought.

¹ Doutora em Direito – Unochapecó. E-mail: <silvanaw@unochapeco.edu.br>.

Introdução

Hannah Arendt via na capacidade de julgar condição indispensável ao pensamento político. Lamentavelmente, o que nos chegou de suas formulações acerca da capacidade do juízo são alguns fragmentos de textos em elaboração. Trata-se, sobretudo, de considerações acerca do papel dos juízos e dos pré-juízos em política e de um estudo sobre a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant (1995). Pode-se deduzir que Arendt pretendia elaborar uma crítica da razão política a partir do conceito kantiano de *juízo*².

À parte dos fragmentos mencionados, que foram publicados sob o título *O que é a política?*³, pode-se encontrar na obra *A vida do espírito* (2000)⁴, especialmente no segundo capítulo e no apêndice, que contêm o já mencionado estudo sobre a filosofia política de Kant, elementos desde os quais é possível deduzir as relações entre o pensar, a compreensão e a capacidade de julgar no pensamento de Arendt. Para esta autora, Kant foi o primeiro, e segue sendo o último, dentre os grandes filósofos que se ocupou do juízo como uma das atividades básicas do espírito.

Ao falecer, Arendt estava a ponto de começar a escrita da última parte de *A vida do espírito*, dedicada precisamente ao tema do julgar. Neste texto, faz-se um esforço de busca dos elementos de análise que a filósofa havia reunido até aquele momento.

O problema da conflituosa relação entre filosofia e política foi tema que preocupou intensamente Hannah Arendt durante boa parte de sua vida⁵. Em muitas de suas reflexões, reconduziu o conflito entre filosofia e política a uma contraposição fundamental entre a atividade de pensar e a ação.

A vivência pessoal que ativou originariamente essa preocupação foi a aliança pública com os nazistas de quem havia sido seu mestre e amante, Martin Heidegger. Esse evento a colocou ante o desafio de compreender de que modo uma pessoa como Heidegger podia ser, ao mesmo tempo, um grande filósofo e um “idiota político”. Após a “reconciliação”⁶ com o

² Essa mesma intenção pode ser atribuída a Lyotard, como afirma Fina Birulés na introdução à obra *¿Qué es la política?* Birulés recomenda, para um estudo das similitudes da leitura da *Crítica do Juízo* em Arendt e Lyotard, os seguintes trabalhos: FORTI, Simona. **Vita della mente e tempo de la polis**. Hannah Arendt tra filosofia e política. Milán: Franco Angeli, 1996; INGRAN, D. The Postmodern Kantism of Arendt and Lyotard. In: BENJAMIN, A. (Comp.). **Judging Lyotard**. New York: Routledge, 1992.

³ Os materiais foram compilados por Ursula Ludz e publicados com o título *Was ist Politik?* (München: Piper BmbH & Co KG, 1995). Utiliza-se, neste trabalho, a edição espanhola da obra.

⁴ Utiliza-se, neste texto, a edição espanhola da obra.

⁵ Nessa seção, adota-se fundamentalmente a análise de CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt – a reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 252-274.

⁶ Utiliza-se o termo “reconciliação” entre aspas porque se tratou, sobretudo, do renascimento de sua admiração intelectual por Heidegger após o encontro com este e a leitura de seus últimos escritos. Acerca desse

filósofo, no final dos anos cinquenta do século XX, foi a vez de o julgamento de Heichmann, no início da década de sessenta, reavivar as reflexões arendtianas em torno da relação entre filosofia e política.

A resposta inicial que Arendt deu à questão da contraposição entre política e filosofia tinha a ver com a natureza desta segunda como atividade solitária, que exigia um distanciamento do mundo e buscava alcançar verdades incontestáveis. Arendt não concebia essa natureza como a essência intrínseca da filosofia, mas como o que havia sido sua concepção hegemônica na cultura ocidental. De outro lado, a capacidade de pensar que a ação política requer não é a mesma e nem depende da capacidade de pensar filosoficamente.

Nas décadas de cinquenta e sessenta, Arendt encontrou três exemplos de pensadores cuja atitude a respeito da atividade de pensar podia servir para estender uma ponte que ligasse pensamento e ação e, portanto, a filosofia à política: Sócrates e a maiêutica, Jaspers e sua noção de *comunicação* e, por último, Lessing e sua maneira de conceber o diálogo. Nos três casos, tratava-se de concepções da reflexão como atividade compartilhada e não solitária, e cujo objetivo não era encontrar verdades incontestáveis.

Em particular, no que se refere às observações acerca de Lessing, há que sublinhar o fato de que Hannah Arendt considerava o diálogo, a discussão e o intercâmbio de pontos de vista algo valioso em si mesmo, como uma atividade humanizadora. Neste sentido, pode-se distinguir o seu ponto de vista daquele de outros pensadores, a exemplo de Habermas, que valorizam o diálogo como meio para alcançar um acordo ou um consenso legítimo. Essa afirmação se adéqua especialmente ao papel que Habermas atribui à discussão no âmbito político, tal como manifesta em sua obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (2003).

No entanto, nem Sócrates, nem Jaspers, nem Lessing possibilitaram a aproximação definitiva de filosofia e política. Sócrates, devido ao fato de que sua atitude filosófica ante os assuntos humanos convertia em duvidosos todos os temas, em instáveis todas as verdades; Jaspers, porque concebia a comunicação com base no modelo da amizade entre indivíduos; Lessing, porque não era um filósofo. Nenhum dos três podia servir de modelo para estender a desejada ponte que unisse em definitivo a reflexão filosófica à ação política.

Na primeira parte de *A vida do espírito*, Hannah Arendt ensaiou uma nova linha de reflexão, centrada na ideia de que os filósofos haviam tido uma noção equivocada acerca de

episódio, sugere-se a leitura da obra biográfica de Elizabeth Young-Bruehl *Hannah Arendt* (YOUNG-BRUEHL, 1993).

em quê consistia realmente a filosofia. A tradição dominante na cultura ocidental teria atribuído objetivos inadequados a esta. Concretamente, os filósofos teriam concebido a si mesmos, fundamentalmente, como pessoas empenhadas na busca da verdade, quando, na realidade, a tarefa da reflexão filosófica não poderia ser a busca da verdade, mas a busca do sentido. A filosofia nada pode dizer acerca de como é a realidade, porque a reflexão filosófica exige precisamente desvincular-se da realidade. Mas pode dizer muito acerca do significado que os homens atribuem a essa realidade.

Em todo caso, essa reconsideração da natureza da filosofia não eliminava seu caráter de atividade eminentemente solitária, razão pela qual não poderia servir de base definitiva para uma reconciliação completa com a política. Ainda em consonância com esta visão, a filosofia se baseia fundamentalmente na atividade do diálogo consigo mesmo, que designamos *reflexão*.

Nos trabalhos preparatórios para a terceira parte nunca elaborada de *A vida do espírito*, Arendt identificou na *Crítica do juízo* kantiana elementos que pareciam servir, se não para reconciliar filosofia e política, ao menos para responder à pergunta “Que significa pensar politicamente?” Arendt encontrou em Kant elementos sugestivos que evitavam que a política fosse desterrada ao campo da irracionalidade, e ao mesmo tempo permitiam identificar as características de um pensamento especificamente político.

A concepção arendtiana de *política* parece particularizar-se em três eixos principais: o fundamento da política é a capacidade de julgar; a compreensão dos acontecimentos é o que dá significado ao político; o sentido da política é a liberdade. Os dois primeiros eixos constituem a base do texto que ora se introduz⁷.

A capacidade de julgar como essência do pensamento político

Lisa Jane Disch (1996, p. 206) explica por que Hannah Arendt buscou na *Crítica do juízo* de Kant, e não na *Crítica da razão prática*, as bases para uma filosofia política:

Os projetos dos dois críticos neo-humanistas da modernidade mais proeminentes, John Rawls e Jürgen Habermas, começam com um intento de politizar a razão prática kantiana reconstruindo-a através das hipóteses da posição original e da situação ideal de fala respectivamente. [...] Por contraste, Hannah Arendt afirma que é um erro buscar na *Crítica da Razão Prática* um modelo generalizável de arrazoamento que possa servir às necessidades da vida pública, posto que não é uma filosofia política, e sim uma filosofia moral. Arendt considera que a sua tarefa não é reconstruir o universalismo moral e político e sim recuperar um fragmento desta tradição

⁷ Optou-se por traduzir, de forma livre, as citações que estavam em língua estrangeira.

que não foi apreciado em seu tempo e usá-lo para impulsionar uma nova conversação. Este fragmento é a compreensão do gosto na Crítica do Juízo de Kant que, conforme Arendt, detalha um modelo de racionalidade que é apropriada às condições da ação política.

Como já se mencionou, a capacidade de julgar é apontada por Arendt como a essência do pensamento político. A autora embasou suas reflexões na *Crítica do juízo* kantiana, colocando em evidência a proximidade observável entre os procedimentos que utilizamos para emitir um juízo político e um juízo estético. Embora Kant tenha começado a escrever sua terceira crítica como uma “crítica do gosto”, acabou por desenvolver uma crítica do juízo inspirada, sobretudo, na estética, cujo significado é menos privado do que o gosto pessoal – porque aparta as idiosincrasias – e mais intersubjetivo. Essa validade intersubjetiva cria os padrões estéticos, uma espécie de “ambiente em que se julga”, o qual se assemelha ao papel que o mundo comum cumpre como cenário da política.

A atividade de julgar está necessariamente vinculada a um ambiente ou lugar. Ser *um juízo entre outros* é um traço fundamental de todo juízo. Quando emitimos um juízo, submetemos este ao critério das demais pessoas. O juízo só será válido à medida que encontrar ressonância no meio em que se está a julgar. Em outras palavras, embora o juízo seja pessoal, seu significado está fora do sujeito que julga e depende do contexto em que se insere. Da mesma forma, a ação política só adquire significado quando o sujeito atua entre outros homens, quer dizer, quando estão assegurados a pluralidade humana e o espaço de aparição.

Para Arendt, a palavra *judgar* tem dois significados que normalmente se mesclam quando falamos. De um lado, significa subsumir o singular e particular a uma regra geral e universal já dada. Essa atividade de julgar tem a ver com o classificar, medir ou decidir o concreto mediante critérios previamente estabelecidos. Esses critérios já dados são pré-juízos, quer dizer, juízos que foram emitidos em outro tempo e não são postos em questão em cada nova operação. São juízos pretéritos que servem para *poder seguir julgando*. A esta maneira de julgar Arendt designa, seguindo Kant, *juízo determinante*.

De outro lado, está a atividade de julgar que se executa sem contar com uma regra dada de antemão, ou seja, “quando nos enfrentamos a algo que não vimos nunca e para o que não dispomos de nenhum critério” (ARENDR, 1995, p. 54). Esta forma de julgar não tem outro pressuposto que não “a capacidade humana do juízo”, sem a qual não podemos nos mover no campo da política. Trata-se do *juízo reflexivo* kantiano.

A renúncia a julgar sem critérios e o recurso aos pré-juízos são algo frequente e normal na vida social; “[...] não há propriamente nenhuma forma de sociedade que não se baseie mais ou menos nos pré-juízos, mediante os quais aceita determinados tipos humanos e exclui outros. Quanto mais livre está um homem de pré-juízos menos apropriado é para o trato puramente social.” (ARENDT, 1995, p. 53). A vida se tornaria muito difícil se não pudessemos contar com os juízos prévios, quer dizer, se tivéssemos de julgar de novo todas aquelas situações que se apresentam diariamente e que nos exigem uma posição clara e imediata. Isso requereria um alerta sobre-humano. Por isso, cumpre à política a tarefa de esclarecer e dissipar pré-juízos, embora sem ter a ilusão de eliminá-los completamente.

A pretensão de estar atento e aberto ao mundo determina o nível político e a fisionomia geral de uma época, mas não se pode pensar em época alguma em que os homens, em amplas esferas de juízo e decisão, não pudessem confiar e reincidir em seus pré-juízos. (ARENDT, 1995, p. 52).

Arendt advertia que essa renúncia a julgar resulta perigosa quando afeta o âmbito público. No espaço da política, não podemos nos mover sem juízos. O perigo do pré-juízo autêntico, isto é, daquele que uma vez foi um juízo válido, consiste em que, ao estar ancorado no passado, antecipa-se ao juízo e o impede, impossibilitando a vivência da experiência presente. Se queremos destruir os pré-juízos, temos de voltar ao passado e redescobrir os juízos que os contêm – esta é, para Arendt, a única maneira de dissipar os mal-entendidos e neutralizar seus efeitos no presente.

A faculdade de julgar está relacionada com a maneira específica de pensar que Arendt designou de “pensar sem corrimão”: consiste em lançar-se ao novo e desconhecido sem as travas dos conhecimentos supostos e das verdades conhecidas. É, por assim dizer, um pensar sem critérios, um livre pensar que anda em busca do novo, do particular e do singular. Por essa razão, é uma atividade que se diferencia, na maneira de proceder, da atitude que o sujeito adota quando o que busca é o conhecimento.

Por um lado, a distância que o sujeito que “pensa sem corrimão” e “julga sem critério” tem de tomar do objeto não é a mesma que a daquele que quer conhecê-lo. Este opera com o recurso analítico da abstração das qualidades do objeto, favorecendo sua catalogação e classificação a partir de critérios já dados. O objeto como um todo, na condição de particularidade, se perde, e o sujeito que analisa não pode viver uma experiência autêntica com ele. Por outro lado, a ativação do intelecto requer a “retirada do mundo” daquele sujeito que quer conhecer, com o que este perde também o contato com os demais homens. A atividade intelectual é solitária e ocorre fora do mundo comum.

O *pensar* a que se propôs Arendt em suas reflexões políticas está direcionado à compreensão do objeto como um todo, situado no mundo comum, em que se oferece à experiência. A relevância recai precisamente sobre a particularidade, a singularidade dessa experiência. A aproximação compreensiva do objeto transcende tanto a experiência sensorial quanto a intelectual e nos prepara para exercer a capacidade de julgar.

Essas características do juízo foram também mencionadas por Isaiah Berlin (1998)⁸, para quem a capacidade de julgar em política tem igualmente similitudes com o juízo estético – embora esse autor se reporte mais às artes literárias, às novelas em particular, enquanto Kant se inspirava nas artes plásticas, e Arendt, nas artes dramáticas.

Berlin põe em questão as opiniões dos cientistas da política que, ao largo da Idade Moderna, intentaram reduzir os princípios a partir dos quais os homens políticos atuam a uma ciência precisa, de maneira muito similar a como se estabeleceram um dia os princípios da biologia ou da mecânica (BERLIN, 1998, p. 77-96). O autor explica que as razões do fracasso dessas tentativas residem na própria natureza da política e do atuar e julgar no âmbito dos assuntos políticos. O discernimento em política não está ancorado no conhecimento de leis do comportamento humano e nem das experiências do passado.

Obviamente o que importa é entender uma situação particular em sua completa singularidade, os homens, acontecimentos e perigos particulares, as esperanças e os medos concretos que intervêm ativamente num determinado lugar em um momento dado: em Paris em 1791, em Petrogrado em 1917, em Budapeste em 1956, em Praga em 1968 ou em Moscou em 1991. Não precisamos atender sistematicamente ao que seja que tenham estas em comum com outros acontecimentos e outras situações, que podem se parecer em alguns aspectos, mas que pode ocorrer que lhes falte exatamente aquilo que marca toda a diferença em um determinado momento, em um lugar determinado. (BERLIN, 1998, p. 85).

Quando fala do agente político, Berlin se refere especificamente aos governantes e homens do Estado, não às pessoas comuns. Seus personagens estão mais próximos à figura do *gênio*, tal como aparece nos escritos de Arendt e Kant. O autor atribui o êxito de alguns governantes (Bismarck é o exemplo paradigmático) ao fato de que não pensam em termos gerais, como fazem os cientistas sociais, mas captam “a combinação única de características que constituem essa situação particular”:

O que se supõe que são capazes de fazer é compreender o caráter de um determinado movimento, de um determinado indivíduo, de um singular estado de coisas, de uma singular atmosfera, de uma particular combinação

⁸ Cabe mencionar que Isaiah Berlin dissente, de maneira geral, do pensamento de Arendt e é bastante crítico a respeito de sua obra.

de fatores econômicos, políticos, pessoais; e não acreditamos com facilidade que esta capacidade possa ser verdadeiramente ensinada. (BERLIN, 1998, p. 86).

Para Berlin, a capacidade de julgar em política é uma espécie de dom semelhante aos artistas e escritores criativos, algo “corrente, empírico e quase-estético no modo como funciona” (BERLIN, 1998, p. 87).

Elisabeth Young-Bruehl diz que Hannah Arendt encontrava dificuldades em explicar como o pensamento proporciona as condições para julgar. Numa das conferências que deu acerca do tema do pensar, Arendt disse que a pessoa fica vazia depois de pensar, porque o pensamento extrai à superfície todas as suas opiniões e os seus preconceitos. Uma vez estando vazios “de um modo que é difícil de expressar”, estamos preparados para julgar “por nós mesmos”.

Quer dizer, sem ter livro algum de regras sob as quais incluir um caso particular, a pessoa tem que dizer “isto é bom”, “isto é mau”, “isto é justo”, “isto é injusto”, “isto é bonito”, “isto é feio”. E a razão pela qual creio tanto na *Crítica do Juízo*, de Kant, não é porque eu esteja interessada na estética, mas porque acredito que o modo como dizemos “isto é justo, isto é injusto” não é muito diferente do modo como dizemos “isto é bonito, isto é feio”. Ou seja, agora estamos preparados para sair ao encontro do fenômeno, por assim dizer, de frente, sem nenhum sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio! (ARENDRT apud YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 571).

Acerca da natureza da capacidade de julgar, não há muita coisa escrita ainda hoje. Arendt tomou como base de suas reflexões a *Crítica do juízo* de Kant, que foi, segundo ela, o único dos grandes filósofos a incluir a importância de tal faculdade humana para a política:

Este julgar sem critério nos é bem conhecido no que diz respeito ao juízo estético ou do gosto [*Geschmacksurteil*], sobre o qual, como disse Kant, precisamente não se pode “disputar” mas sim discutir e chegar a um acordo; e também o vemos na vida cotidiana quando, ante uma situação ainda não conhecida, opinamos se este ou aquele teria sido um julgamento correto ou incorreto. (ARENDRT, 1997, p. 54).

Se nos remetemos às frequentes ocasiões em que Arendt se refere à experiência política da cidade-estado grega, podemos deduzir que a capacidade de julgar guarda correspondência com a *phronesis*, uma aptidão especificamente política que Aristóteles apontou como a virtude política por excelência⁹. Essa virtude se manifestava na atitude de recíproco convencimento e persuasão, que era “o autêntico comportamento político dos

⁹ A essa aptidão corresponde, possivelmente, a *prudentia* latina. Esta tinha o significado de não exceder os limites (no caso romano, não ultrapassar os limites fixados pelas leis).

cidadãos livres na polis”, e na capacidade de discernimento político do homem público. “Discernimento num contexto político não significa senão obter e ter presente a maior panorâmica possível graças às posições e pontos de vista desde os quais se considera e julga um estado de coisas”. (ARENDDT, 1997, p. 111-112).

Arendt afirmava que pouco se ouviu falar dessa virtude política cardinal até o surgimento da Idade Moderna. É em Kant que a reencontramos em primeiro lugar, em sua alusão ao sadio entendimento humano como uma faculdade da capacidade de julgar. O filósofo a chamou de *modo de pensar mais alargado* e a definiu explicitamente como *a capacidade de pensar desde a posição de qualquer outra pessoa*. Na filosofia kantiana, a faculdade política autêntica não é a razão, e sim a capacidade de julgar, como se verá adiante. Essa faculdade ou virtude política faz com que pensamento e compreensão confluam na ação, obedecendo ao impulso da vontade. Como disse Arendt, “A capacidade de juízo nos diz como atuar.” (ARENDDT, 1984, p. 520).

Sobre a Crítica do juízo de Kant

A *Crítica do juízo* – a terceira “crítica” kantiana – consiste num estudo dos pressupostos ou condições de possibilidade da faculdade de julgar. As duas críticas anteriores (*Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*) trataram, respectivamente, das faculdades cognitivas do espírito humano e das normas que orientam a conduta moral dos indivíduos.

A intenção de escrever uma crítica do juízo foi manifestada por Kant antes mesmo de que iniciasse a elaboração da *Crítica da razão pura*, o que ocorreu em 1770 (a elaboração dessa obra levou mais de dez anos). A ideia era, então, escrever uma crítica do gosto moral. Quando o filósofo retomou o propósito de escrever tal obra, denominou-a somente *Crítica do gosto*. Conforme Arendt, duas coisas aconteceram com o projeto original:

[...] por trás do gosto, tema favorecido em todo o século XVIII, [Kant] havia descoberto uma faculdade humana inteiramente nova, o juízo. Mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. (ARENDDT, 1984, p. 517).

Arendt menciona dois fatores que a levaram a crer que a *Crítica do juízo* poderia inspirar uma teoria política. De um lado, nessa obra, Kant não fala do homem, como ser inteligível ou cognitivo, mas dos homens, no plural, e da vida em sociedade, ou, então (na segunda parte da obra), da espécie humana. De outro lado, a faculdade do juízo se ocupa do concreto e particular (diferentemente do pensamento, que geralmente opera com o universal). Para a autora, o juízo acerca do particular (isto é belo, isto é feio; isto é verdadeiro, isto é

falso) não encontra lugar na filosofia moral de Kant, pois a atividade de julgar não opera com a razão prática:

O juízo não é razão prática; a razão prática “arrazoa” e me diz o que fazer e o que não fazer; estabelece a norma idêntica à vontade, e esta se expressa em mandatos, fala em imperativos. O juízo, pelo contrário, surge do “prazer meramente contemplativo ou do gozo inativo (untätiges Wohlgefallen)”. Este sentimento de prazer contemplativo se chama gosto, e a *Crítica do juízo* originalmente recebeu o nome de *Crítica do gosto*. (ARENDR, 1984, p. 518).

Como espectador, Kant aprovou com entusiasmo a Revolução Francesa, embora tenha condenado as ações daqueles que a levaram a cabo porque estavam em conflito com as exigências da justiça e da lei moral. Estas duas posições contraditórias são possíveis graças ao fato de que o espectador de Kant pode perceber o desígnio da providência ou da natureza que fica oculto ao ator. Para Arendt, no contexto da Revolução Francesa, pareceu a Kant que o ponto de vista do espectador carregava o significado último do acontecimento, embora esse ponto de vista não proporcionasse qualquer máxima para a ação.

A posição do espectador é privilegiada, já que somente ele pode contemplar e compreender o todo do espetáculo. A dedução que se pode derivar da distinção entre ação e compreensão é a de que, “como espectador, se pode compreender a ‘verdade’ daquilo que constitui o objeto do espetáculo; mas o preço que se haverá de pagar é a retirada de toda participação no mesmo” (ARENDR, 1984, p. 113).

O prazer de contemplar os acontecimentos sem ter que tomar partido é exclusivo dos espectadores, quer dizer, daqueles que não estão implicados diretamente no jogo e que seguem seu desenvolvimento com vivo interesse e apaixonada participação. No entanto, trata-se de um deleite inativo, um mero “prazer contemplativo”, para usar as palavras de Arendt. Foi assim que o filósofo acompanhou com um “prazer desinteressado” e uma “simpatia lindeira ao entusiasmo” os acontecimentos da Revolução Francesa, evento que teve grande impacto em suas reflexões sobre a faculdade de julgar (ARENDR, 1984, p. 115).

Além da separação entre o sujeito que atua e o sujeito que julga politicamente, pode-se ver refletida na atitude de Kant a distinção entre o sujeito que julga os acontecimentos singulares e aquele que estabelece normas morais gerais: entre quem julga e quem legisla. Para o filósofo, as revoluções eram em geral moralmente condenáveis, mas ao mesmo tempo reconhecia que a Revolução Francesa representava um avanço histórico para a humanidade.

Poder-se-ia pensar que Kant dissocia a posição de quem atua da posição de quem vê o sentido da ação desde a perspectiva da História da espécie, precisamente para que o ator não

possa justificar seus atos em nome do progresso da humanidade. Quer dizer, Kant parece sustentar a ideia de que quem está implicado não pode pretender ter uma perspectiva histórico-universal e, ao contrário, que, para ter a perspectiva do “cidadão do mundo”, é necessário não estar implicado.

Tratar-se-ia de impedir que a posição do agente e a posição de quem julga qual é o interesse da humanidade possam coincidir numa mesma pessoa no mesmo momento. Sustentar-se-ia, desta forma, que realmente existe uma perspectiva que permite julgar o que é melhor para a humanidade, e que quem atua politicamente não está em condições de adotar tal perspectiva – portanto, não está em condições de justificar os meios pelos fins.

A atividade de julgar sempre demanda a presença de outras pessoas (os demais espectadores, representativos da pluralidade humana) e a existência de um mundo comum. O exercício da faculdade humana do juízo requer que o espectador não esteja sozinho. Isto porque, diferentemente do *eu* que pensa, o *eu* que julga não se afasta do mundo. Sua retirada do mundo só se dá no breve instante em que exerce o juízo reflexivo (quando o pensamento opera com objetos que já não estão presentes), mas o retorno ao círculo dos espectadores é imediato. Nas palavras de Arendt:

A distância necessária para o que julga não é, evidentemente, igual à do filósofo. Aquele não abandona o mundo dos fenômenos, mas se subtrai de toda participação ativa, adotando uma posição de privilégio desde a qual contemplar o todo. Além disso, e talvez isto seja o mais significativo, os espectadores de PITÁGORAS são parte de um público e, por isso, são algo muito distinto do filósofo, que começa o seu *bios theoreticos* abandonando a companhia dos outros homens e suas incertas opiniões, suas *doxai*, que somente são capazes de expressar um “parece-me”. O veredito do espectador, embora imparcial e livre das pressões do interesse e da fama, não é independente das opiniões dos outros - ao contrário, deve, segundo KANT, ter presente uma “mentalidade ampliada”. (ARENDDT, 1995, p. 31).

O juízo político é sempre um juízo *a posteriori*, porque requer a compreensão, e esta só é possível depois que o espetáculo chega ao fim, como se verá na continuação.

Política e compreensão em Hannah Arendt

A obra política de Hannah Arendt é feita de “exercícios de reflexão política”, como lhe agradava dizer. A autora rechaçava a ideia de fazer filosofia política, preferia dizer-se uma teórica da política. De fato, a ação e o acontecimento estão situados no centro da reflexão

arendtiana, que se manteve sempre conectada à realidade. Seu objetivo principal era compreender¹⁰ a realidade do mundo moderno:

Não conheço qualquer outra reconciliação a não ser o pensamento. Esta necessidade é certamente mito mais forte em mim do que normalmente é nos teóricos da política, com sua necessidade de unir ação e pensamento. Porque, vocês sabem, eles querem agir, e eu penso que compreendo algo da ação precisamente porque a observei mais ou menos de fora. Agi em minha vida, umas poucas vezes, porque não pude evitar, mas este não é meu impulso principal. Admitiria quase sem discutir todas as lacunas que se poderia derivar dessa ênfase, porque penso ser muito provável que haja lacunas. (ARENDDT, 2010, p. 125).¹¹

Pode-se dizer, como Fina Birulés (na introdução a *¿Qué es la política?*, 1993), que os escritos políticos de Arendt consistem numa busca apaixonada por categorias teóricas que nos permitam compreender a novidade radical das experiências que nos tocaram viver no século XX e culminaram com o surgimento do totalitarismo.

A compreensão é o que dá sentido aos acontecimentos, e por essa razão é o único recurso do qual dispomos para evitar que o mundo se torne uma realidade estranha e incompreensível. Quando deixamos de compreender a realidade que nos é comum, o mundo deixa de estar *entre* nós. Quando pensamento e compreensão já não são capazes de gerar sentido, os homens deixam de ser “humanidade”, no sentido de que a comunicação entre eles se torna impossível.

No texto *Compreensão e política*¹², Arendt (2001) trata da necessidade de compreensão dos acontecimentos políticos como condição para a preservação do mundo comum. O problema do qual a autora parte é este: como compreender a terrível originalidade do totalitarismo se nossas categorias de pensamento político e de juízo moral perderam a validade?

Para Arendt (1995, p. 31-32), a originalidade do totalitarismo não deve ser buscada no campo das ideias. “Na esfera da pura teoria e dos conceitos isolados não pode haver nada novo sob o sol [...]”, dizia. A novidade aparece sempre no âmbito dos acontecimentos. As ações executadas sob a lógica totalitária romperam com todas as nossas tradições,

¹⁰ Nas palavras de Arendt (1995, p. 30): “O resultado da compreensão é o sentido, o sentido que nós mesmos originamos no processo de nossa vida, enquanto tratamos de reconciliar-nos com o que fazemos e padecemos.”

¹¹ Essas palavras foram pronunciadas por Arendt num debate acerca de seu pensamento político que ocorreu em novembro de 1972. As intervenções dos participantes e as respostas da autora foram publicadas em *On Hannah Arendt* (HILL, M. A. (Comp.). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public Word*. New York: St. Martin's Press, 1979). Utiliza-se, neste texto, a versão traduzida por Correia (2010).

¹² Utiliza-se, neste texto, a versão que integra a edição espanhola *De la historia a la acción* (ARENDDT, 1995).

pulverizando literalmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de juízo moral.

Desde logo, é necessário dizer que não se pode esperar que a compreensão ofereça uma orientação para a ação (nesse caso, a autora se referia a uma reação contra o totalitarismo). Mesmo que esteja dirigido à compreensão dos acontecimentos, o pensamento político não se destina a orientar a ação. A teoria política não tem como objetivo oferecer os fundamentos da práxis (esse é um aspecto central no pensamento arendtiano). A práxis é sempre a irrupção do novo, do inédito. Pretender privar a ação dessas características é pretender mudar a sua natureza.

De fato, considero que só se pode atuar concertadamente e que só se pode pensar por si mesmo. Trata-se de duas posições “existenciais” – por assim dizer – inteiramente distintas. E supor alguma influência direta da teoria sobre a ação, na medida em que a teoria é só um objeto do pensar, quer dizer, desenvolvida no pensamento, é supor algo que, de fato, não é e nem nunca foi assim. (ARENDDT, 1995, p. 141).

Com essa opinião, mantida durante toda a sua vida, Arendt tomou distância da filosofia política – que com seu desprezo pela ação intenta eludir a fragilidade dos assuntos humanos – e, também, das teses marxianas de que “[...] os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de distintos modos; trata-se de transformá-lo!” Como disse Fina Birulés, na opinião de Arendt,

[...] a busca de uma teoria política que nos diga como atuar significa, de um lado, obviar a fragilidade da ação, a incerteza de seu curso e, de outro, constitui um dos sintomas da desaparecimento do espaço público no mundo moderno, condição da ação e da liberdade. Assim, atribui à teoria política a tarefa de indicar-nos como compreender e apreciar a liberdade no mundo e não a de ensinar-nos como mudá-lo. Modificá-lo é coisa daqueles que amam atuar concertadamente e não do solitário trabalho dos teóricos. (BIRULÉS apud ARENDT, 1997, p. 30).

Além de não oferecer os fundamentos para a ação, a compreensão não tem propriamente um fim. A atividade de compreender “começa com o nascimento e finaliza com a morte”, e não produz nunca resultados definitivos. Assim, os juízos que possamos emitir durante toda a vida não têm nunca um caráter conclusivo, e jamais obrigam ao assentimento por meio de uma conclusão logicamente irrefutável.

Ainda assim, Arendt exalta a necessidade da compreensão, pois, “apesar de que nunca poderá inspirar diretamente a luta ou provê-la dos objetivos que lhe faltam, somente ela pode dar-lhe sentido e prodigar novos recursos ao espírito e ao coração humanos que

eventualmente só se colocarão de manifesto uma vez que a batalha tenha sido ganha” (ARENDR, 1995, p. 32).

Arendt não acreditava que se pudesse ter objetividade ao descrever os acontecimentos políticos. A autora utilizou como exemplo o surgimento dos campos de extermínio durante a dominação totalitária: não se pode descrever um acontecimento dessas características com objetividade, quer dizer, sem cólera, indignação, culpa, humilhação... Para driblar a emoção, necessitaríamos negar a natureza trágica do acontecimento (BIRULÉS apud ARENDR, 1997, p. 34).

Por esta razão, o critério mais adequado para interpretar a realidade é o da imparcialidade (virtude valorada na Antiguidade clássica): a imparcialidade dos espectadores que em Olímpia assistiam a um jogo ou festival com prazer desinteressado, sem ser parte ativa neles; a imparcialidade com que Homero narrou a grandeza de Heitor e de Aquiles, sem reconhecer mais glórias ao vencedor que ao vencido na batalha de Troia; a mesma imparcialidade com que Kant acompanhou, com vivo interesse de espectador, os acontecimentos da Revolução Francesa (ARENDR, 1996, p. 59-60; ARENDR, 1984, p. 519).

No entanto, Arendt advertia que o refrão *tout comprendre c'est tout pardonner* não é mais que um equívoco popular, já que “o perdão tem tão pouco a ver com a compreensão que não é nem sua condição e nem sua consequência”. O perdão é uma ação que culmina em um único ato e tem o poder de por fim às consequências de uma ação anterior (poder-se-ia dizer, inclusive, que o perdão é um dom). A compreensão, pelo contrário, não tem fim e, portanto, não pode produzir resultados definitivos. A compreensão “é o modo especificamente humano de viver, já que cada pessoa necessita reconciliar-se com o mundo em que nasceu como estrangeiro e em cujo seio permanece sempre como estranho por causa de sua irredutível unicidade” (ARENDR, 1995, p. 30).

Embora a ação e o acontecimento tenham uma mesma origem, já que ambos resultam de uma iniciativa humana no espaço público, o enfoque desde o qual devem ser compreendidos é distinto. Isso se deve a que a ação, apesar de ter um começo definido, nunca tem um fim que se possa predizer. Nas palavras de Birulés:

Toda ação cai em uma rede de relações e referências já existentes, de modo que sempre alcança mais longe e põe em relação e movimento mais do que o agente poderia prever. Assim, a ação se caracterizará por ser imprevisível em suas consequências, ilimitada em seus resultados e [...] irreversível. (BIRULÉS apud ARENDR, 1997, p. 19).

O acontecimento, ao contrário, é o desenlace de algo cujo começo é, em princípio, desconhecido. Como disse Arendt, “O acontecimento ilumina seu próprio passado e jamais pode ser deduzido dele.” Isso explica por que as ciências sociais não têm êxito quando tentam interpretar ou prever os acontecimentos políticos. Em política, nenhum fato pode ser explicado mediante a ideia de causalidade, pois “Não só o verdadeiro significado de todo acontecimento transcende sempre qualquer número de ‘causas’ passadas que lhes possamos assinalar [...] mas o próprio passado emerge conjuntamente com o acontecimento.” (ARENDR, 1995, p. 41).

Nas palavras de Fina Birulés, “acontecimento é o que sobrevém ou advém no tempo humano”. Assim, os acontecimentos não têm lugar no repetitivo trabalho e tampouco na fabricação, que é um processo totalmente previsível e reversível:

Só há acontecimento quando se introduz o sentido, ou, o que é o mesmo, não há acontecimento sem mundo comum; quer dizer, o acontecimento é inseparável da imprevisibilidade e da fragilidade da ação e das palavras que vinculam os indivíduos entre si. (BIRULÉS apud ARENDR, 1997, p. 32).

A compreensão se distingue do conhecimento e da mera informação. Para Arendt, “Conhecer e compreender não são o mesmo fenômeno, mas estão inter-relacionados; a compreensão está baseada no conhecimento e este não pode proceder sem uma preliminar e implícita compreensão.” (ARENDR, 1995, p. 32). A compreensão preliminar está na base de todo conhecimento. Trata-se de uma compreensão quase intuitiva, que se deve a nosso sexto sentido (o senso comum); é acrítica; e se expressa no vocabulário popular¹³. Essa compreensão preliminar é o que nos informa de que algo novo está acontecendo e merece ser observado com mais agudeza. A verdadeira compreensão, por sua vez, é aquela que transcende o conhecimento e lhe dá sentido.

O problema que Arendt coloca é, então, como enfrentarmos uma realidade que destruiu nossas categorias de compreensão? Quer dizer, as categorias que tradicionalmente serviram para interpretar os fatos políticos e os critérios que fundamentaram a atividade de julgar.

Esses problemas são ainda mais pertinentes porque não se limitam à nossa perplexidade ante a compreensão do totalitarismo. O paradoxo da situação moderna parece consistir no fato de que a nossa necessidade de transcender a compreensão preliminar e a

¹³ Para Arendt, “Enquanto expressão da compreensão preliminar, a linguagem popular abre passagem ao processo da autêntica compreensão, e sua descoberta deve permanecer sempre como o conteúdo da autêntica compreensão se não quer se perder nas nuvens da mera especulação, um perigo que sempre está presente.” (1995, p. 34).

aproximação estritamente científica procede da perda de nossas ferramentas de compreensão. Nossa busca de sentido é, ao mesmo tempo, estimulada por nossa incapacidade para gerar sentido.

Arendt se refere, nessa passagem, à perda progressiva do senso comum, apontada como uma característica do mundo moderno:

Os fenômenos totalitários que já não podem ser compreendidos em termos de senso comum e que desafiam todas as regras do juízo “normal”, isto é, do juízo utilitário, são tão somente as instâncias mais espetaculares da bancarrota da sabedoria que constitui nossa herança comum. Desde o ponto de vista do senso comum não necessitávamos o surgimento do totalitarismo para dar-nos conta de que vivemos em um mundo de pernas para cima, onde já não podemos orientar-nos guiando-nos pelas regras derivadas do que uma vez foi o senso comum. (ARENDDT, 1995, p. 36).

O que ocorre atualmente, segundo a autora, é a substituição do senso comum por uma lógica implacável que tem origem no pensamento totalitário. Embora a lógica não seja assimilável ao arrazoamento ideológico, essa equiparação foi feita na prática pelo totalitarismo:

Se a principal característica das ideologias foi tratar uma hipótese científica, por exemplo, a sobrevivência do mais forte na biologia ou sobrevivência da classe mais progressista na história, como uma “ideia” que podia ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos, então é próprio de sua transformação totalitária o perverter a “ideia” em uma premissa no sentido lógico, isto é, em algum enunciado autoevidente a partir do qual tudo pode deduzir-se com implacável coerência lógica. (ARENDDT, 1995, p. 39-40).

A equação entre verdade e lógica, isto é, a assimilação da noção de *verdade* com a de *coerência*, que passou a predominar na nova corrente filosófica que se desenvolveu a partir do pragmatismo, leva a uma ruptura entre conhecimento e senso comum. Isto significa uma ruptura com a realidade e a experiência da qual devém a possibilidade da compreensão. Nas palavras de Arendt:

A principal distinção política entre senso comum e lógica radica em que o primeiro pressupõe um mundo comum no qual todos temos nosso lugar e em que podemos viver juntos porque possuímos um sentido capaz de controlar todos os outros, enquanto a lógica, e toda a autoevidência da qual o raciocínio lógico procede, pode pretender uma segurança independente do mundo e da existência dos demais. (ARENDDT, 1995, p. 40).

Quando já não podemos contar com o senso comum, nosso *sentido político por excelência*, perdemos a capacidade de compreensão, o que quer dizer que perdemos a capacidade de gerar sentido. Nessas circunstâncias, diz Arendt, tornamo-nos propensos a aceitar a lógica em substituição ao senso comum, já que todos estamos igualmente dotados da

capacidade de raciocínio lógico. Mas esta capacidade é estritamente interna e funciona com independência do mundo e da experiência; só pode ser útil aos “sistemas”, e não ao mundo real, porque exclui as pessoas concretas.

O mundo moderno converteu-se num deserto político

É *deserto* especialmente porque já não está habitado por pessoas. Dissociados do mundo comum, perdemos nossa capacidade de fazer coisas com sentido. Mas o quadro é ainda mais grave: a lógica determinante nas sociedades atuais faz com que a própria questão do sentido perca relevância. Os “sistemas-mundo”, que nos dias de hoje ocupam o lugar das sociedades concretas de pessoas reais, operam com as categorias de meio e fim no interior de processos que não têm de estar justificados moral ou politicamente. Vivemos uma espécie de *limbo existencial* dominado por interesses sem qualquer transcendência: não buscam a paz, a justiça, a igualdade ou a liberdade (ARENDDT, 1995).

Obviamente, essa lógica sistêmica não consegue tudo abarcar. O mundo concreto e as pessoas reais seguem estando em toda parte, ainda quando não chegam a constituir um mundo comum e um corpo político. A natureza não está regida pela lógica sistêmica, e pode surpreender-nos a cada instante. As pessoas, porque são *começo*¹⁴, podem inaugurar novas práticas que contrariam qualquer previsibilidade. Os humanos só perdem a capacidade de atuar (o que quer dizer, precisamente, começar algo novo, inédito) quando são afetados em sua humanidade, como ocorreu nos campos de concentração e extermínio nazistas.

Partindo-se dos pressupostos de que a história não tem fim e de que o roteiro não é escrito por alguém, nenhuma lógica pode funcionar por si só e para sempre. Os sistemas não funcionam por conta própria, são mantidos e alimentados pelo comportamento e decisões humanas (conscientes ou não). Por isso, temos de regressar ao ponto em que perdemos ou deixamos de acreditar na necessidade de *viver com sentido*, isto é, de buscar o sentido das coisas e de atuar com sentido. Não se trata, desde logo, de uma questão individual. Por mais que os fatores de integração social que mantiveram viva nossa tradição durante séculos já não nos interessem, devemos retomar o interesse pela comunicação e pelo mundo comum.

Apesar de ter perdido as diretrizes de como pensar e julgar e de se encontrar num beco sem saída, como diz Arendt, “um ser cuja essência é iniciar pode ter em si mesmo suficiente

¹⁴ Arendt cita uma frase de santo Agostinho para expressar o sentido desse começo: “[*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (“para que houvesse um começo, foi criado o homem, antes do qual nada havia”).” Para a autora, esse começo não é o mesmo que o do mundo (ao qual o filósofo se referia com a expressão *principium*). “Não é o começo de algo, mas de alguém que é um principiante por si mesmo.” (ARENDDT, 1993, p. 201).

originalidade para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem aquele conjunto de regras consuetudinárias que constituem a moralidade” (ARENDT, 1995, p. 44).

As pessoas são capazes de atuar, e por essa razão sempre podem começar algo novo. Além disso, estão dotadas da faculdade da imaginação, a qual consegue dar conta da “peculiar densidade que envolve tudo o que é real” e da “particular obscuridade do coração humano”:

Só a imaginação nos permite ver as coisas com seu verdadeiro aspecto, colocar aquilo que está demasiado próximo a uma determinada distância de tal forma que possamos vê-lo como se nos fosse familiar. Este “distanciamento” de algumas coisas e este estender pontes a outras é parte do diálogo estabelecido pela compreensão com elas; a pura experiência instaura um contato demasiado estreito e o puro conhecimento erige barreiras artificiais. (ARENDT, 1995, p. 45).

A imaginação foi definida por Kant como a faculdade da intuição mesmo fora da presença do objeto; por Arendt, como o único e verdadeiro dom do espírito. A autora equipara a faculdade da imaginação ao dom de possuir um coração compreensivo, objeto da prece de Salomão a Deus: “Salomão pedia este dom particular porque, sendo rei, sabia que nem a pura reflexão, nem o simples sentimento, mas somente um ‘coração compreensivo’ nos faz suportável viver num mundo comum com outros que sempre são estranhos, e nos faz, do mesmo modo, suportáveis a eles.” (ARENDT, 1995, p. 450). Compreender é, assim, o que nos possibilita viver e orientarmo-nos no mundo.

Considerações finais

A política, para Hannah Arendt, é feita de acontecimentos. Por essa razão, a filósofa concebe o pensamento político como um exercício de pensar os acontecimentos e aponta dois motivos pelos quais a filosofia não logrou encontrar, até hoje, uma resposta válida para a pergunta “O que é a política?” A primeira razão é que a filosofia concebe o homem como *zoon politikon*, quer dizer, supõe que existe *no homem* algo político que pertence a sua essência. A autora sustenta que não existe qualquer substância propriamente política (nem no homem, nem fora dele). A política é *relação* e surge no espaço que se forma entre os homens quando atuam: “[...] o homem é apolítico. A política nasce no *Entre-os-homens*, portanto completamente *fora* do homem.” (ARENDT, 1997, p. 46).

O segundo motivo tem a ver com a representação monoteísta de Deus, a cuja imagem e semelhança deve ter sido criado o homem. A partir desse pressuposto, diz Arendt, só pode existir *o homem*, no qual se reproduz a solidão de Deus, já que, segundo o mito ocidental da

criação, *os homens* são simplesmente uma repetição do homem criado à imagem e semelhança de Deus. Essa visão não leva em consideração a pluralidade humana.

Como se expôs neste texto, a concepção arendtiana de *política* parece particularizar-se em três eixos principais: o fundamento da política é a capacidade de julgar; a compreensão dos acontecimentos é o que dá significado ao político; o sentido da política é a liberdade. Tratou-se, aqui, dos dois primeiros eixos. O terceiro eixo é desenvolvido fundamentalmente na obra *O que é a política?*, em que a filósofa descortina novos sentidos para o termo *liberdade*, associando-o não à pessoa, mas ao espaço público.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. ¿Qué es la política? Trad. Rosa Sala Carbó. Introducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1997.

ARENDT, Hannah. A vida do espírito. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. Lições sobre a filosofia política de Kant. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. Was ist Politik? Munich: Piper BmbH & Co KG. München, 1993.

ARENDT, Hannah. O que é Política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

ARENDT, Hannah. De la historia a la acción. Traducción de Fina Birulés. Introducción de Manuel Cruz. Barcelona: Paidós, 1995.

ARENDT, Hannah. Compreensão e política e outros ensaios: 1930-1954, Lisboa, Anthropos/Relógio D'Água, 2001.

ARENDT, Hannah. Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política. Traducción de Ana Luisa Pljak Zorzut. Barcelona: Península, 1996.

ARENDT, Hannah. La condición humana. Traducción de Ramón Gil Novaes. Barcelona: Paidós, 1993.

ARENDT, Hannah. La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política. Traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. Inquietude, Goiânia, v. 1, n. 2, ago./dez. 2010.

BERLIN, Isaiah. El sentido de la realidad. Madrid: Taurus, 1998.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt – a reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DISCH, Lisa Jane. Hannah Arendt and the Limits of Philosophy. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1996.

FORTI, Simona. Vita della mente e tempo de la polis. Hannah Arendt tra filosofia e política. Milán: Franco Angeli, 1996.

HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HILL, M. A. (Comp.). Hannah Arendt: The Recovery of the Public Word. New York: St. Martin's Press, 1979.

INGRAN, D. The Postmodern Kantism of Arendt and Lyotard. In: BENJAMIN, A. (Comp.). Judging Lyotard. New York: Routledge, 1992.

KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade do Juízo. Trad. V. Rohden & A. Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

YOUNG-BRUHEL, Elisabeth. Hannah Arendt. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim/Generalitat Valenciana, 1993.