

HANNAH ARENDT LEITORA DE KANT: IMAGINAÇÃO, COMUNICABILIDADE, SENTIDO, LINGUAGEM

José Miranda Justo¹
Universidade de Lisboa

[...] Arendt [...] está convencida de que o pensamento dos pensadores só se deixa realmente apreender quando se alcança o que há de impensado no seu pensamento, impensado esse que, no entanto é o que torna possível o que eles chegaram a pensar, mas que, por vezes, só se deixa ver mediante uma hermenêutica algo violenta [...].

Leonel Ribeiro dos Santos²

Num volume de homenagem a Hannah Arendt, editado por ocasião do centenário do seu nascimento, Leonel Ribeiro dos Santos publicou um luminoso texto acerca da recepção de Kant por parte da pensadora. No presente estudo, partirei de algumas observações fundamentais desse texto para desenvolver o tópico da relação entre imaginação e comunicabilidade em Arendt à luz de questões cruciais da terceira *Crítica* kantiana, sem perder de vista a ligação necessariamente íntima entre a reflexão arendtiana sobre a comunicação e a problemática da linguagem.

1.

1.1.

Em «Da estética como filosofia política», Leonel Ribeiro dos Santos não só produz um aprofundado estudo do trajecto da recepção de Kant em Arendt, como apresenta uma fina aná-

lise dos factores em jogo na derradeira fase dessa recepção, aquela que procura extrair da *Crítica da Faculdade do Juízo* uma filosofia política kantiana. Num primeiro momento, deter-me-ei no trajecto arendtiano e, num segundo momento, procurarei centrar-me na análise de tópicos que se entrelaçam com esse trajecto, designadamente questões como a imaginação e a comunicabilidade, a linguagem e a metáfora.

Para Ribeiro dos Santos, «a intensificação do diálogo com a filosofia de Kant vai a par do desenvolvimento do programa filosófico pessoal da autora de *The Life of the Mind*.»³ Começando com *The Human Condition*, publicado em Chicago em 1958, o nosso comentador assinala «uma leitura prevalentemente negativa da filosofia kantiana, nomeadamente, da filosofia ou antropologia moral kantianas.»⁴ Na verdade, Arendt, na secção 21 de *The Human Condition*, intitulada «A instrumentalidade e o *homo faber*», no âmbito da parte da obra dedicada ao fabrico ou produção ou obra (*Work*), afirma: «O utilitarismo antropocêntrico do *homo faber* encontrou a sua máxima expressão na fórmula kantiana de que nenhum homem pode alguma vez tornar-se um meio para um fim, de que todo o ser humano é um fim em si mesmo.»⁵ Arendt prossegue um pouco mais adiante a sua crítica daquilo que, na sua óptica, é o «utilitarismo» kantiano nos seguintes termos:

Porque a mesma operação que estabelece o homem como o “fim supremo” permite-lhe, “se puder, subordinar-lhe o todo da natureza”⁶, isto é, degradar a natureza e o mundo a meros meios, subtraindo a ambos a sua dignidade independente. Nem sequer Kant pôde resolver a perplexidade ou iluminar a cegueira do *homo faber* com respeito ao problema do sentido [*problem of meaning*] sem se virar para o paradoxal “fim em si mesmo”, e esta perplexidade reside no facto de que, enquanto só a fabricação com a sua instrumentalidade⁷ é capaz de construir um mundo, este mesmo mundo se torna tão sem-valor como o material empregado, um mero meio para fins subsequentes, se aos padrões que governaram o seu vir-à-existência é permitido governá-lo após o seu estabelecimento.⁸

Procuraremos ver em momento posterior qual pode ser a interpretação a dar à expressão «problema do sentido», só aparentemente estranha neste contexto.

Mas, ainda no mesmo âmbito, pode ler-se mais adiante no texto de Arendt:

A questão em jogo, claro está, não é a instrumentalidade enquanto tal, o uso de meios para alcançar um fim, mas sim a generalização da experiência de fabricação, na qual o proveito e a utilidade são estabelecidos como os padrões últimos para a vida e o mundo dos homens. Esta generalização é inerente na actividade do *homo faber* porque a experiência de meio e fim, tal como está presente na fabricação, não desaparece com o produto acabado, antes se estende ao seu último destino que é servir como um objecto de uso. A instrumentalização do todo do mundo e da terra, esta ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, este processo crescente de destituição de sentido em que cada fim é transformado num meio, e que só pode ser parado tornando o próprio homem o senhor e o dono de todas as coisas, não surge directamente a partir do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade durável independente com uma existência própria, tanto quanto o homem é um fim em si mesmo na filosofia política de Kant.⁹

As passagens citadas evidenciam com clareza liminar o ponto de desentendimento de Arendt com a filosofia prática e, por extensão, com o pensamento político de Kant. Reduzindo a ética kantiana, na base da «categoria meios-fim», à ideia de que «o proveito e a utilidade são estabelecidos como os padrões últimos para a vida e o mundo dos homens», Arendt julga poder

reconhecer em Kant não somente um posicionamento eminentemente utilitarista mas também uma perspectiva antropocêntrica radical.

Leonel Ribeiro dos Santos, num texto mais antigo intitulado «Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico»¹⁰, desmontou de modo cabal as acusações de antropocentrismo que recaem sobre o pensamento de Kant. Fê-lo em relação a Hannah Arendt, mas também a Hans Jonas e Ronald Beiner. A resposta de Ribeiro dos Santos a estes críticos de Kant articula-se em três momentos fundamentais: 1. A demonstração da fecundidade da ideia kantiana de Humanidade no plano jurídico-político e na filosofia da história e da cultura, com a valorização da distinção kantiana entre *homo noumenon* e *homo phaenomenon* e a indicação do sentido em que deve tomar-se a afirmação kantiana da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* segundo a qual «a natureza racional existe como fim em si mesma», sublinhando-se que apenas enquanto ser moral, e não enquanto ser sensível, o homem surge como fim absoluto para si mesmo e para a natureza. 2. A distinção entre fins e meios, tal como surge em Kant, é um ganho fundamental relativamente ao instrumentalismo e utilitarismo modernos, já que o pensamento estético que acompanha tal distinção, no belo e no sublime, resgata a natureza da dominante utilitarista, mecanicista e arbitrária, elevando-a à condição de «objecto de contemplação desinteressada, de veneração e de estima, mesmo contra o interesse humano.»¹¹ 3. O sentimento do sublime, longe de ser «uma autocomplacência antropocêntrica e narcisista do sujeito»¹², é antes um «prazer negativo», da ordem do da «admiração e do respeito», «tanto perante a natureza como perante si próprio»¹³.

1.2.

Antes de prosseguir no acompanhamento do trajecto da recepção de Kant por Arendt, tal como ele é descrito por Leonel Ribeiro dos Santos, quero dedicar algumas linhas deste trabalho ao *problema do sentido* que vimos surgir acima em duas das passagens citadas de *The Human Condition*, primeiro enunciado precisamente como «problema do sentido», sem que seja explícito qual é o genitivo a que se poderia agregar este sentido (ou seja, sentido de quê?), depois enunciado como «processo crescente de destituição de sentido», sendo que esta destituição é associada a uma «ilimitada desvalorização de tudo o que é dado». As considerações que se seguem sobre a questão do sentido, como veremos, têm implicações profundas quanto à concepção arendtiana da linguagem e virão a ser-nos úteis num momento mais adiantado deste artigo, quando examinarmos a recepção do conceito kantiano de comunicabilidade por parte da pensadora.

Antes de mais é necessária uma precisão terminológica. Em ambas as situações apontadas, a palavra usada em inglês por Arendt é «meaning»: «problem of meaning» e «process of growing meaninglessness». «Meaning» poder-se-ia entender como «significação», mas há razões para entrever nestes contextos um uso mais fortemente hermenêutico do termo. Primeiro, porque é essa a única leitura que nos permite encontrar uma interpretação plausível para ambas as passagens e para toda uma teorização do sentido ou da repleção de sentido, por oposição à utilidade, que precede as passagens por ora citadas. Em segundo lugar, porque a própria

Hannah Arendt, na sua auto-tradução alemã da obra, utiliza o termo «Sinn»: «Sinnproblem» e «Anwachsen der Sinnlosigkeit»¹⁴.

No livro a que nos reportamos, a primeira ocorrência da ideia de sentido surge, no entanto, no Prólogo. Usando uma aceção geral do sentido, Arendt escreve:

Os homens, no plural, os homens enquanto vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar uma repleção de sentido [*meaningfulness*] porque são capazes de falar entre si e de fazer sentido [*make sense*] uns para os outros e para si próprios.¹⁵

Há algumas conclusões liminares a extrair desta passagem. Por um lado, torna-se aqui claro que Arendt não fala propriamente do sentido de alguma coisa, mas antes daquilo a que podíamos desde já chamar uma constituição de sentido, um acto profundamente hermenêutico, na aceção mais produtiva (e não meramente receptiva) do movimento hermenêutico. Em segundo lugar, essa constituição de sentido é de natureza eminentemente dialógica. O fazer sentido sucede no âmbito do diálogo dos homens uns com os outros, e, mesmo quando esse fazer sentido é subjectivo, ele depende do diálogo. Em terceiro lugar, a instância do dialógico e, por maioria de razão, a categoria do sentido são postas em relação directa com a faculdade da linguagem. Vejamos cada um destes aspectos no que neles há de mais significativo.

Assim, as passagens da secção 21 acima citadas, em que ocorrem as expressões «problema do sentido» e «destituição de sentido», esclarecem-se por si mesmas, mesmo antes de as integrarmos na teorização que as antecede. Afinal o problema do sentido é o da constituição de uma visão das coisas, designadamente do mundo e das suas relações internas significativas para os homens. Constituição de sentido significa responder ao défice de sentido circundante por intermédio de mecanismos capazes de encontrar uma orientação e de tornar vivível o invivível da experiência bruta. Por seu turno, a «destituição de sentido» é o destruir dessa orientação e o regresso à experiência informe e inarticulada, pré-organizativa, de um viver inconsequente e propriamente impossível de ser levado a cabo com verdadeira satisfação das necessidades mentais dos homens.

Ora, essa produção de orientação e de vivibilidade da experiência só pode acontecer no plano do dialógico. Em certa medida, pode mesmo dizer-se que a própria experiência do défice de sentido, que precede a constituição de sentido, é já uma experiência conjunta, dos homens uns com os outros. Não há uma associabilidade prévia aos fundamentos da constituição de sentido, e o drama do sem-sentido mais arcaico, que há-de impulsionar para a emergência da produção de sentido, é experienciado no seio de relações interpessoais. Partindo deste pressuposto, podemos então compreender o lugar do dialógico na constituição de sentido. Esse lugar é duplo: por um lado, envolve o nascimento de blocos de sentido e a respectiva eficácia; por outro lado, diz respeito à legitimação ou não-legitimação desses blocos e da sua agregação em formas totalizantes do sentido. Quanto ao primeiro aspecto, bastará pensar que mecanismos tão fortemente participantes na constituição de sentido, como é o caso da interrogação ou da analogia, não poderiam funcionar se tal não acontecesse no âmbito do diálogo entre os indivíduos, o mesmo sendo obviamente válido para a eficácia do sentido assim constituído, já que a aplicabilidade de cada bloco de sentido na ordenação de uma parte do mundo acon-

tece imediatamente no decurso e no pós-decurso do diálogo. Quanto ao segundo aspecto, importa ter presente que o sentido requer uma aquiescência – que só por si vem ajudar à sua legitimação – ou uma resistência, uma negação, da qual pode resultar uma de duas coisas: ou a aceitação por parte do indivíduo sujeito da invalidação do sentido ou então um perseverar no sentido construído, apesar das oposições encontradas. Em qualquer dos casos, o que se verifica é de uma ordem eminentemente dialógica: a aquiescência legitimante, a negação aceite – que obriga a uma mudança de direccionamento – ou a negação que reforça o sentido pessoalmente edificado são todas elas factos acontecidos na relação de diálogo com o outro. Tal acontece na produção individual de blocos mais ou menos isolados de sentido, como acontece nas formas mais complexas, supra-individuais e totalizantes, do sentido.

Contudo, como salta à evidência, não há lugar para o dialógico se não tivermos em conta a faculdade por intermédio da qual a instância do dialógico chega a estabelecer-se. Essa faculdade é a da linguagem. Mas tal não significa, obviamente, que a linguagem seja anterior ao dialógico. A linguagem e o dialógico são, em rigor, simultâneos na sua emergência. Simplesmente acontece que a passagem do pré-verbal ao verbal não poderia acontecer sem a participação profunda do dialógico e é somente nessa acepção que se pode falar de um papel do dialógico na fundamentação do linguístico, tomado este último como idêntico ao verbal.

Porém, o facto de Arendt desenrolar ao longo das secções 24 e 25 de *The Human Condition* um conjunto de considerações directamente relevantes para o tratamento do problema da linguagem leva-me a abordar este ponto de maneira mais intimamente ligada à letra do texto arendtiano, sendo conveniente precisar que as duas secções mencionadas são as primeiras da parte da obra dedicada à «Acção».

Antes de mais importa registar que a filósofa não usa nas secções em causa o termo «language», mas sim «speech» («das Sprechen», na auto-tradução alemã). «Language», em inglês, tal como «Sprache», em alemão, pode significar linguagem ou língua. O equívoco seria esmagador¹⁶, precisamente porque não se trata minimamente de falar acerca de uma língua, ou seja, de um código estratificado e estabelecido, mas antes da faculdade da linguagem, portanto da capacidade de falar que assiste aos homens e que, num sentido rigoroso, precede toda a cristalização num dado sistema linguístico, que é sempre uma coagulação parcial e transitória da fala. Deste modo, nas passagens abaixo citadas, traduziremos sistematicamente «speech» por «fala», sem perder de vista que é sempre a uma faculdade ou capacidade que essas passagens se referem.

A secção 24 intitula-se «A revelação do agente na fala e na acção», o que nos coloca imediatamente perante dois factos: o primeiro é o do tratamento profundamente interconectado de fala e acção; o segundo é o da inserção da questão da linguagem no âmbito da problemática da acção, o que significa que a questão não diz respeito ao *animal laborans* nem ao *homo faber*, mas sim à «condição humana da pluralidade», ao facto de «os homens, não o Homem, viverem na Terra e habitarem o mundo», e de nos encontrarmos num domínio de actividade que «decorre directamente entre os homens sem o intermediário das coisas ou da matéria»¹⁷.

Uma vez que nas secções 24 e 25 não há praticamente nenhuma referência à fala que não venha encaixada no par fala/acção, será útil começar pelos pontos em que alguma coisa é dita sobre a relação entre os dois factores. Assim, vejamos a seguinte passagem:

A acção e a fala estão tão estreitamente ligadas porque o acto primordial e especificamente humano tem de ao mesmo tempo conter a resposta à questão posta a todo aquele que acaba de chegar: “Quem és tu?” Esta revelação de quem alguém é está implícita tanto nas suas palavras como nos seus actos; contudo, obviamente, a afinidade entre fala e revelação é muito mais estreita do que a que há entre acção e revelação, tal como a afinidade entre acção e começo é mais estreita do que a que há entre fala e começo, embora muitos actos, mesmo a maior parte, sejam executados na maneira de fala.¹⁸

É significativo que ao falar da relação íntima entre fala e acção Arendt diga que «o acto primordial e especificamente humano» tem de conter a resposta à pergunta «Quem és tu?». Esta pergunta é dirigida a todo e qualquer «newcomer». Ora, aquilo a que Arendt se refere é a um acto eminentemente dialógico, uma interrogação, que suscita outro acto dialógico, uma resposta. Essa resposta está contida no acto primordial especificamente humano. O que significa que a dupla relação dialógica, expressa na fala, não só é especificamente humana, mas envolve igualmente uma primordialidade que é responsável por tudo aquilo que dela decorre no plano da fala e no plano da acção. Sem a instância do dialógico nada aconteceria na fala e na acção. Mas há mais. A resposta é uma revelação (*disclosure*) de quem alguém é. Esta revelação está implícita não apenas na fala, mas também nos actos daquele que fala. Contudo, «a afinidade entre a fala e a revelação» é mais importante do que a afinidade entre os actos e a revelação. Assim, Arendt escreve:

Sem o acompanhamento da fala [...] a acção não só perderia o seu carácter revelatório, mas, e por isso mesmo, perderia, por assim dizer, o seu sujeito [...]. A acção destituída de fala já não seria acção porque já não haveria um actor, e o actor, o fazedor de actos, só é possível se ele for ao mesmo tempo aquele que diz palavras. [...] Nenhum outro desempenho humano exige a fala no mesmo grau que a acção.¹⁹

Ou seja, a faculdade da linguagem é aqui nitidamente colocada numa posição de comando relativamente à acção. Sem fala não há sujeito da acção; e sem sujeito da acção não há acção. Que quer dizer Arendt quando diz que sem fala não há sujeito da acção? Obviamente que um sujeito como aquele que a acção requer – ou seja, um sujeito fundamentalmente diferente do *animal laborans* e do *homo faber* – não existe sem fala. A fala é, pois, absolutamente constitutiva do sujeito, se este for entendido como sujeito entre outros sujeitos, isto é, inserido em relações de tipo dialógico, e consequentemente como sujeito da acção. Temos assim a relação fundamental entre a fala, o dialógico e a acção, sendo que nesta tríade o factor fundamental é o dialógico e o factor constitutivo é a fala.

A partir daqui pode compreender-se com clareza o que na secção 25 se diz acerca da «teia de relações» e das «histórias representadas (*enacted*²⁰)». Aí pode ler-se o seguinte:

A acção e a fala decorrem entre os homens tanto quanto são dirigidas a eles, e retêm a sua capacidade de revelação do agente mesmo se o seu conteúdo for exclusivamente “objectivo”, relacionado [...] com interesses do mundo. Estes interesses constituem, na significação mais literal da palavra, algo que *inter-est*, que reside entre as pessoas e que, portanto, pode relacioná-las e uni-las entre si.

A maior parte da acção e da fala ocupa-se deste entre, de tal modo que a maior parte das palavras e dos actos são *acerca* de alguma realidade objectiva do mundo, para além de serem uma revelação do agente actuante e falante. Uma vez que esta revelação do sujeito é uma parte integrante de todo o comércio, mesmo do mais “objectivo”, o entre físico, relativo ao mundo, juntamente com os seus interesses, está entremeadado e, por assim dizer, recoberto por um entre completamente diferente que consiste em actos e palavras e fica a dever a sua origem exclusivamente ao agir e falar dos homens directamente uns *para* os outros.²¹

A este segundo entre, subjectivo e intangível, mas real, Arendt vai chamar de seguida a «teia» dos relacionamentos humanos, explicitando que esta metáfora pretende precisamente indicar a qualidade intangível da dita teia.

Ora, esta teia mantém, como se verifica, uma relação fundamental com a linguagem e com a acção. Mas, nalgum sentido, a relação com a fala continua a ser crucial. Na verdade, se a instância do dialógico surge num primeiro momento, o da «objectividade», distribuída pela fala e a acção, num segundo momento, aquele que diz propriamente respeito à teia de relacionamentos e à sua simultânea realidade e intangibilidade, essa distribuição, se bem que reafirmada, é-o numa modalidade diferente: o segundo entre, ou seja, a teia, deve a sua «origem [...] ao agir e falar dos homens directamente uns *para* os outros.» Ora, qual pode ser o significado do itálico deste «para» e do advérbio «directamente», senão o de que é sobretudo a fala, e não tanto a acção, que é responsável precisamente pela intangibilidade da teia? É certo que a expressão «a acção e a fala» é, de algum modo, tautológica, já que a fala é acção. Mas, apesar disso, ou exactamente por causa disso, a fala tem um lugar especial dentro do conjunto da acção e é esse lugar especial que explica a constituição do segundo entre.

Aliás, a importância seguidamente atribuída por Arendt às «histórias» nascidas no seio de uma teia já existente vem ao encontro do carácter crucial da fala. Escreve a autora:

A revelação do “quem” através da fala, e o despoletar de um novo começo através da acção, caem sempre dentro de uma teia já existente onde as suas consequências imediatas podem ser sentidas. Em conjunto, começam um novo processo que eventualmente emerge como a história única de vida do recém-chegado, afectando de modo único as histórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contacto.²²

Mas a história de vida do recém-chegado, aquele a quem se pergunta «Quem és?» e que responde com essa história, tal como as histórias de vida dos outros «com quem ele entra em contacto», são narrativas. E as narrativas – por muito que estejam intimamente ligadas à acção, e por muito que possamos entender a ideia arendtiana de que estas histórias revelam um agente, mas não têm um autor – são algo que se constitui eminentemente na linguagem. Sem acção não há histórias, porque lhes faltaria o conteúdo; mas sem fala não há histórias num sentido mais profundo, ou seja, faltar-lhes-ia o *como* da sua constituição.

Neste momento, posto que vimos a relação entre fala e acção e a consequência dessa relação naquilo a que Arendt chama as «histórias», aspectos estes que constituem uma espécie de pano de fundo sobre o qual poderemos numa fase mais adiantada deste artigo analisar a recepção arendtiana tardia da ideia kantiana de comunicabilidade, podemos agora encaminhar a presente secção para o seu final regressando à questão do sentido. Voltemos, pois, à secção 21

de *The Human Condition*, para aí observarmos a já mencionada teorização acerca do sentido que antecede as passagens acima citadas.

Depois de concluir que, «num mundo estritamente utilitário, todos os fins estão sujeitos a serem de curta duração e a serem transformados em meios para quaisquer fins subseqüentes», Hannah Arendt prossegue:

Esta perplexidade, inerente a todo o utilitarismo consistente, a filosofia por excelência do *homo faber*, pode ser diagnosticada como uma incapacidade inata de entender a distinção entre utilidade e repleção de sentido, que expressamos linguisticamente distinguindo entre “em ordem a” e “por mor de”²³. Assim, o ideal de utilização que permeia uma sociedade de artífices – como o ideal de conforto numa sociedade de laborantes ou o ideal de aquisição que rege as sociedades comerciais – já não é, de facto, uma questão de utilidade, mas sim de sentido. É “por mor da” utilização em geral que o *homo faber* julga e faz tudo em termos de “em ordem a”²⁴.

É no âmbito da discussão acerca do utilitarismo que surge esta abordagem da questão do sentido. A repleção de sentido é liminarmente colocada em oposição à utilidade. Mas esta oposição não é uma mera dicotomia traduzida numa disjunção exclusiva. Assim, por um lado, a perplexidade (ou aporia²⁵) referida no início da citação é já uma falta de sentido da utilidade que, na verdade, não chega a ser colmatada por uma constituição de sentido. Por outro lado, o sentido substitui-se à própria utilidade na medida em que o «ideal de utilização» deixa de ser «uma questão de utilidade» e passa a ser uma questão «de sentido». Mas este sentido que se substitui à utilidade – ou que procura entrever-lhe um princípio justificativo – é um sentido fraco. Arendt escreve:

A perplexidade do utilitarismo é que ele fica prisioneiro na cadeia interminável de meios e fins sem alguma vez chegar a algum princípio que pudesse justificar a categoria de meio e fim, isto é, da própria utilidade. O “em ordem a” tornou-se o conteúdo do “por mor de”; por outras palavras, a utilidade estabelecida como sentido gera a destituição de sentido.²⁶

Em boa verdade, este sentido fraco não se confunde com aquele de que Arendt fala seguidamente:

O sentido, pelo contrário [isto é, ao contrário do que se passa com os fins, que se transformam em objectos], tem de ser permanente e nada perder do seu carácter, quer seja conseguido ou, antes, encontrado pelo homem ou seja insuficiente para o homem e lhe escape. O *homo faber*, na medida em que mais não é do que um fabricante e pensa apenas em termos de meios e fins que resultam directamente da sua actividade de produção, é tão incapaz de entender o sentido como o *animal laborans* é incapaz de entender a instrumentalidade.²⁷

Aqui fala-se de sentido numa acepção forte, de acordo com a qual o *homo faber* nem sequer chega a alcançá-lo, ou seja, a ser capaz de constituir um verdadeiro sentido a partir de uma situação de não sentido, como atrás vimos que é fundamental para um entendimento rigoroso do problema. O *homo faber*, relativamente à sua situação enquanto tal, não chega a experienciar o não-sentido e está-lhe, portanto, vedada a experiência do singular que poderia desembocar numa constituição de sentido. A perplexidade de que fala Arendt, e que é uma falta de sentido, não é do *homo faber*, mas sim do filósofo que procura pensar a partir da situação do *homo faber*, ou seja, na via do utilitarismo moderno.

2.

Retomemos, pois, o trajecto arendtiano de recepção de Kant, tal como é descrito e analisado por Leonel Ribeiro dos Santos em «Da estética como filosofia política». Em 1960 surgem dois artigos que revelam já o início de uma viragem assinalável. São eles «Freedom and Politics: A Lecture», publicado inicialmente na *Chicago Review*²⁸, e «Society and Culture», publicado na *Daedalus*²⁹ e ampliado no ano seguinte, com o título «The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance», incluído então na recolha *Between Past and Future*³⁰.

Em «Freedom and Politics» surge já a ideia de que há duas filosofias políticas kantianas, uma exposta na *Crítica da Razão Prática* e geralmente acolhida como a filosofia política de Kant, a outra detectável na *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde a liberdade é tida por característica da força da imaginação e não da vontade, e a força da imaginação surge profundamente ligada ao modo alargado de pensar que se revela no pensamento político, ao dar-nos a possibilidade de «nos colocarmos a nós mesmos na mente dos outros homens»³¹.

Quanto ao ensaio «The Crisis of Culture», desenvolve de maneira relativamente mais aprofundada esse mesmo quadro de apreciação de uma filosofia política de Kant contida na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Leonel Ribeiro dos Santos enumera e analisa circunstanciadamente cinco tópicos mais salientes dessa apreciação neste artigo. Para evitar longas repetições da argumentação do nosso homenageado, procederei a uma síntese abreviada das observações kantianas de Hannah Arendt no artigo em causa, no qual, aliás, apenas 4 das 28 páginas são directamente respeitantes a Kant.

Neste artigo, basicamente dedicado ao problema da cultura, Arendt mostra-se interessada nas fronteiras entre o saber e o belo, a filosofia e a arte, e aponta a arte e a política como dois fenómenos que necessariamente acontecem no espaço público. É neste contexto que Kant e, em particular, a primeira parte da terceira *Crítica* são chamados a dar o seu testemunho acerca do gosto, «entendido como uma relação activa com aquilo que é belo»³². Traça-se então a diferença fundamental entre uma filosofia política assente na faculdade legisladora da razão, por sua vez baseada na necessidade de concordância do pensamento racional consigo mesmo, a filosofia política da *Crítica da Razão Prática*, e uma outra filosofia política assente numa maneira diferente de pensar: para esta outra maneira de pensar não é suficiente estar em concordância consigo mesmo, antes se trata de «ser capaz de “pensar no lugar de todos os demais”», e por isso Kant «chamou-lhe uma “maneira de pensar alargada” (*eine erweiterte Denkungsart*).»

O poder do juízo assenta num potencial acordo com os outros, e o processo de pensar que está activo no julgar de alguma coisa não é, ao contrário do processo de pensamento da razão pura, um diálogo entre mim e eu próprio, antes se encontra sempre e primariamente, mesmo quando estou inteiramente só nas minhas decisões, numa comunicação antecipada com os outros com os quais sei que finalmente tenho de chegar a algum acordo. O juízo deriva a sua validade específica desta concordância potencial.³³

Notemos que Arendt introduz aqui desde já, na base da «maneira de pensar alargada» da terceira *Crítica*, a ideia de uma «comunicação antecipada», que mais tarde será crucial nos desenvolvimentos que irá dar à sua recepção de Kant. Mas notemos também que esta temática se

aproxima fortemente do que antes dissemos acerca da instância do dialógico tal como ela surge em *The Human Condition*; há, portanto, quanto a este aspecto, uma linha de continuidade no pensamento arendtiano.

Arendt está sobretudo interessada na «qualidade pública do belo», que faz com que o domínio do estético e o domínio do político mantenham uma profunda afinidade na terceira *Crítica*. Assim, depois de um veemente sublinhado da novidade da perspectiva kantiana, Arendt escreve:

Kant inquietava-se com a declarada arbitrariedade do *de gustibus non disputandum est* (que, sem dúvida, é inteiramente verdadeiro no que toca às idiosincrasias privadas), porque esta arbitrariedade ofendia o seu sentido político e não o estético. Kant, que certamente não era ultra-sensível em relação às coisas belas, estava altamente consciente da qualidade pública do belo; e era por causa da respectiva relevância pública que insistia, por oposição ao lugar-comum do adágio, em que os juízos do gosto estão abertos à discussão porque “desejamos que o mesmo prazer seja partilhado pelos outros”, e em que o gosto pode estar submetido a disputa, porque “espera concordância de todos os outros”.³⁴

Deste modo, na base da compreensão kantiana do juízo do gosto, Arendt pode aproximar decididamente cultura e política:

A cultura e a política [...] pertencem juntas porque não é o conhecimento ou a verdade que está em causa, antes o juízo e a decisão, a judiciosa troca de opinião acerca da esfera da vida pública e do mundo comum, e a decisão sobre que modo de acção há-de ser tomado nele, tanto quanto sobre como ele há-de parecer daqui em diante e sobre que tipo de coisas hão-de aparecer nele.³⁵

No artigo a que me refiro entrevê-se desde já até que ponto são certas as palavras de Leonel Ribeiro dos Santos que coloquei em epígrafe no presente texto: Arendt lê Kant deliberadamente para lá de Kant. O que aliás não tem mal, porque só assim a filosofia faz caminho.

3.

Os passos seguintes da recepção arendtiana de Kant passam por vários cursos – dos quais se destacam as Lectures on Kant’s Political Philosophy, proferidas inicialmente na New School for Social Research, no semestre de Outono de 1970³⁶ –, mas, na verdade, esses materiais acabam por desembocar em *The Life of the Mind*, o livro inacabado, postumamente publicado em 1978, em dois volumes, pela amiga e executora testamentária Mary McCarthy. Assim, no que se segue, abordarei alguns tópicos mais salientes das Lectures de forma a preparar a abordagem final de alguns aspectos fundamentais da referida obra inacabada.

*The Life of the Mind*³⁷ é o resultado de duas séries de conferências, as Gifford Lectures, apresentadas na Universidade de Aberdeen, nas quais a autora pretendia dar continuidade a *The Human Condition*, ocupando-se «do que se prometia nas últimas páginas daquela obra: uma meditação sobre a dimensão pensante e contemplativa do homem, [...] dedicando a primeira série ao “Pensar” (*Thinking*) e a segunda ao “Querer” (*Willing*).»³⁸ Arendt não pôde, devido a um primeiro ataque da doença cardíaca que lhe roubaria a vida em finais de 1975, terminar a segunda série de conferências, e muito menos escrever a terceira parte de *The Life of the Mind*,

que deveria ser dedicada ao «Julgar» (*Judging*), o que significa que ficou por escrever uma parte da obra que seria certamente um desenvolvimento crucial na recepção da *Crítica da Faculdade do Juízo*. À falta desta terceira parte, Mary McCarthy publicou em apêndice ao segundo volume de *The Life of the Mind* extractos das Lectures on Kant's Political Philosophy.

O primeiro aspecto que me interessa desenvolver no que toca à primeira parte de *The Life of the Mind* diz respeito ao tópico da imaginação, mormente na sua relação com a questão da linguagem.

Nas Lectures on Kant's Political Philosophy encontram-se algumas passagens em que a questão da imaginação é referida num quadro kantiano. Assim, na Sétima Sessão, pode ler-se:

O “alargamento da mente” [ou seja, o “modo de pensar alargado” do § 40 da terceira *Crítica*] desempenha um papel crucial na *Crítica do Juízo*. É realizado “comparando o nosso juízo com os possíveis juízos, em vez dos reais, dos outros e colocando-nos a nós mesmos no lugar de qualquer outro homem”. A faculdade que torna isto possível é chamada imaginação. [...] O pensamento crítico é possível somente onde os pontos de vista de todos os outros estão abertos à inspecção. Assim, o pensamento crítico, sendo ainda uma tarefa solitária, não se separa de “todos os outros”. É certo que ainda se desenrola em isolamento, mas pela força da imaginação torna os outros presentes e por isso desloca-se para um lugar que é potencialmente público, aberto por todos os lados; por outras palavras, adopta a posição do cidadão kantiano do mundo. Pensar com uma mentalidade alargada significa que se treina a nossa imaginação para ir em visita.³⁹

Muito justamente, Leonel Ribeiro dos Santos considera que deste modo Arendt atribui «à imaginação um importantíssimo papel como faculdade política, associando-a ao juízo e concebendo-a precisamente como aquela faculdade que torna possível o “alargamento do espírito” [...], o que ela [a imaginação] faz colocando-se em todos os pontos de vista possíveis ou relevantes»⁴⁰. Deste modo, Arendt chama a imaginação a desempenhar um papel crucial na criação do espaço público, o qual, como veremos é também o espaço da comunicabilidade.

Começamos assim a entrever, precisamente nas Lectures de 1970, o que pode estabelecer a ligação entre imaginação e comunicabilidade, mais tarde, em *The Life of the Mind*. Mas para chegarmos a compreender essa ligação é preciso lançar uma ponte entre a concepção de imaginação que acabámos de ver e aquela outra, aparentemente muito diversa, que emerge precisamente na primeira parte de *The Life of the Mind*. Aí podemos ler:

a capacidade de transformar objectos dos sentidos em imagens é chamada “imaginação”. Sem esta faculdade, que torna presente, numa forma des-sensibilizada [*de-sensed form*], aquilo que está ausente, nenhum processo de pensamento e nenhum encadeamento de pensamentos seriam de todo possíveis.⁴¹

Ora, à primeira vista, parece que esta «des-sensibilização» dos objectos se afasta decididamente da concepção kantiana da imaginação, numa das vertentes da qual se trata precisamente de tornar presente aos sentidos aquilo que está ausente. Também quando trata da «imaginação produtiva» e da «imaginação reprodutiva» Arendt repete a formulação da «des-sensibilização»:

a imaginação *produtiva* [...] está de facto inteiramente dependente da imaginação reprodutiva; na imaginação “produtiva” há elementos do mundo visível que são reorganizados e isto é possível porque os elementos, agora assim manipulados livremente, atravessaram já o processo des-sensibi-

lizador do pensamento. [...] Ao repetirmos na imaginação des-sensibilizarmos seja o que for que tenha sido dado aos nossos sentidos.⁴²

Porém, se regressarmos às Lectures de 1970, o sentido desta «des-sensibilização» aparentemente não kantiana torna-se mais claro. Aí, designadamente na Décima-primeira Sessão, podemos ler:

A imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objecto em algo com que não tenho de estar directamente confrontado mas que, em algum sentido, interiorizei, de tal modo que posso agora ser afectado por ele como se ele me fosse dado por um sentido não-objectivo. Kant diz: “É belo o que agrada no mero acto de o julgar”. Ou seja: não é importante saber se agrada ou não na percepção; aquilo que agrada meramente na percepção é gratificante, mas não belo. Agrada na representação, porque agora a imaginação o preparou de modo a que eu possa reflectir sobre ele.⁴³

Verifica-se assim que a «des-sensibilização», embora ainda não surja aqui designada como tal, é afinal o que precisamente possibilita o exercício de um «sentido não objectivo», o qual só se exerce porque a imaginação preparou o terreno para que tal aconteça. Mais explicitamente ainda, Arendt refere-se a este tópico no início da Décima-segunda Sessão:

Há duas operações mentais no juízo. Há a operação da imaginação, na qual se julgam objectos que já não estão presentes, que estão retirados da percepção sensível imediata e que por isso já não nos afectam directamente, e contudo, apesar de o objecto estar retirado dos nossos sentidos exteriores, ele torna-se agora objecto para os nossos sentidos interiores. Quando nos representamos para nós mesmos alguma coisa que está ausente, fechamos, por assim dizer, aqueles sentidos pelos quais os objectos nos são dados na sua objectividade. O sentido do gosto é um sentido no qual, por assim dizer, nos sentimos a nós mesmos; é um sentido interior. Assim: a *Crítica do Juízo* nasce da *Crítica do Gosto*. Esta operação da imaginação prepara o objecto para “a operação de reflexão”. E esta segunda operação – a operação da reflexão – é a verdadeira actividade de julgar alguma coisa.⁴⁴

A «des-sensibilização», que aqui é vista por enquanto como um «fechamento», uma suspensão dos sentidos externos, é a condição para o exercício dos sentidos interiores, designadamente o gosto; e a imaginação tem por tarefa a preparação do objecto para a reflexão.

Ora, a imaginação, na recepção arendtiana da *Crítica da Faculdade do Juízo*, confina com a temática da comunicabilidade e do «senso comum»⁴⁵. Vejamos como. Na mesma Décima-segunda Sessão das Lectures, a dupla operação que acabámos de ver estabelece a condição capital de todos os juízos, «a condição da imparcialidade, do “prazer desinteressado”.» Ao desviarmos do exercício dos nossos sentidos externos, ao «fecharmos os olhos», como diz Arendt, o indivíduo torna-se espectador desinteressado. Ao mesmo tempo, ao transformarmos os objectos sensíveis em objecto do nosso sentido interior, «comprimimos e condensamos a multiplicidade do dado sensível» e ficamos em condições de «“ver” por intermédio dos olhos da mente, i.e. de ver o todo que dá sentido aos particulares»⁴⁶. Ora, a questão que surge de seguida é a de saber quais são os padrões da operação de reflexão. O sentido interior é discriminatório, discrimina o que agrada e o que não agrada, ou seja, escolhe. Porém, «esta escolha está [...] sujeita a uma outra escolha»: o facto de algo agradar está sujeito a aprovação ou desaprovação. Como se escolhe então entre aprovação e desaprovação? O critério mais óbvio é o «da comunicabilidade

ou do carácter público (communicability or publicness)»; enquanto isto, o padrão de decisão é o «senso comum»⁴⁷. Por outras palavras, a aprovação é dada por nós quando sabemos que o agrado é geralmente bem acolhido, ao passo que a desaprovação acontece quando sabemos que o agrado será manifestamente mal acolhido. Mas quem acolhe, bem ou mal, são todos aqueles que se encontram numa relação de comunicação connosco. A comunicabilidade é, portanto, o critério essencial neste contexto.

Quanto ao senso ou sentido comum, é preciso entendê-lo não tanto como um sentido como os outros sentidos que todos os homens têm, mas como Kant diz, usando a expressão latina, enquanto *sensus communis*, ou seja, um sentido suplementar «que nos enquadra numa comunidade». «É a própria humanidade do homem que está manifesta neste sentido.»⁴⁸

Ora, entendendo o *sensus communis* nestes termos, é inevitável relacioná-lo com a comunicação e a linguagem. Arendt diz-nos: «O *sensus communis* é o sentido especificamente humano porque a comunicação, i.e. a fala, depende dele.»⁴⁹ Para dar expressão às suas necessidades ou para exprimir sentimentos de medo ou de alegria, o homem não precisaria de linguagem. Haveria outras formas de expressão. Porém, «[a] comunicação não é expressão.» Esta distinção é de extrema importância, porque situa a fala do lado da comunicação, por oposição à expressão. A linguagem humana não só não se confunde com a mera expressão, como tem o seu lugar próprio no contexto da comunicabilidade, enquanto consequência – acrescente-se: consequência lógica e não necessariamente histórica – do *sensus communis*.

Em *The Life of the Mind*, Hannah Arendt dedica duas secções da primeira parte à questão da linguagem e da metáfora: as secções 12 e 13, respectivamente intituladas «Linguagem e metáfora» e «A metáfora e o inefável». Curiosamente, ao longo destas duas secções há apenas uma referência explícita ao tópico da imaginação, e mesmo essa em termos distintos daquilo que vimos acima e que precede imediatamente as duas secções em causa. No entanto, procurarei mostrar que a ideia de imaginação como «des-sensibilização» está mais presente do que à primeira vista possa parecer. Para o fazer, contudo, começarei por sublinhar o profundo contexto kantiano em que se inscreve a reflexão arendtiana.

Com efeito, na secção 12, o § 59 da *Crítica da Faculdade do Juízo* é chamado a desempenhar um importante papel. Num contexto em que aproxima a metáfora da concepção aristotélica da analogia, Arendt prossegue nestes termos:

este falar em analogias, em linguagem metafórica, segundo Kant, é a única via pela qual a razão especulativa, a que aqui chamamos o pensar, pode manifestar-se. A metáfora fornece ao pensamento “abstracto”, sem imagem, uma intuição extraída do mundo das aparências cuja função é “estabelecer a realidade dos nossos conceitos” e, portanto, por assim dizer desfazer a retirada do mundo das aparências que é a pré-condição das actividades mentais.⁵⁰

Comentarei adiante a parte desta citação que é significativa para o tratamento da questão da imaginação, mas por enquanto interessa-me prosseguir no uso que Arendt faz do § 59 da terceira *Crítica*. Depois de invocar o conhecido exemplo kantiano da «metáfora bem sucedida» que está contida na «descrição» do estado despótico em termos de um moinho manual, Arendt cita Kant:

“A nossa linguagem está cheia de apresentações indirectas deste tipo”, uma questão que “até agora não foi suficientemente analisada, tanto mais que merece uma investigação mais aprofundada.” As penetrações da metafísica são “obtidas pela analogia, não no sentido de uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas de uma *perfeita semelhança de duas relações entre coisas totalmente dissemelhantes*.” [Esta última citação é do § 58 dos *Prolegomena*.] Na linguagem frequentemente menos precisa da *Crítica do Juízo*, Kant também chama simbólicas a estas “representações em concordância com uma mera analogia”.⁵¹

Este enquadramento kantiano da questão da metáfora revela-se fundamental para toda a secção 12 da primeira parte de *The Life of the Mind* e, pelo menos parcialmente, para a secção 13. Porque é aquilo a que Kant, ao tratar o exemplo do estado despótico e do moinho manual, chama a «semelhança nas *regras* de acordo com as quais reflectimos acerca destas duas coisas e da sua causalidade» (itálico meu) que é determinante nesta concepção do metafórico que ultrapassa completamente a mera semelhança para entrar no domínio da perfeita semelhança entre as *relações* que existem entre coisas completamente dissemelhantes. Quando Arendt prossegue imediatamente a seguir com a ideia de que «[t]odos os termos filosóficos são metáforas, por assim dizer, analogias congeladas», é à concepção kantiana da metáfora que vai dar continuação designadamente com toda uma reflexão sobre a linguagem da filosofia.

A concepção arendtiana da linguagem em *The Life of the Mind* surge directamente ligada à ideia de pluralidade do humano e, por essa via, ao tema da comunicabilidade:

De todas as necessidades humanas só “a necessidade da razão” não poderia ser nunca adequadamente satisfeita sem o pensamento discursivo, e o pensamento discursivo é inconcebível sem palavras já plenas de sentido [...]. A linguagem, sem dúvida, serve também para a comunicação entre os homens, mas aí ela é precisa somente porque os homens são seres pensantes e, enquanto tal, precisam de comunicar os seus pensamentos; os pensamentos não têm de ser comunicados para ocorrerem, mas não podem ocorrer sem serem falados [...]. E não é porque o homem é um ser pensante, mas sim porque existe somente no plural, que também a sua razão quer comunicação e é susceptível de se extraviar se for privada dela; porque a razão, como observou Kant, de facto, “não é própria para se isolar, antes para comunicar.” [Esta citação é das «Reflexionen zur Anthropologie», n.º 897.]⁵²

Arendt adopta uma posição aristotélica no que respeita à não prioridade da linguagem sobre o pensamento ou do pensamento sobre a linguagem. Mas, ao mesmo tempo, inclina-se para um privilégio da pluralidade do humano sobre a comunicação: porque o homem é plural, a razão humana exige comunicar e comunicar-se, não num direccionamento único e unilateral, mas precisamente em todas as direcções, entre todos os indivíduos, pois que ela é tão plural quanto o homem.

Regressemos ao problema da imaginação. Ficou dito acima que nas secções 12 e 13 da parte primeira de *The Life of the Mind* Arendt praticamente não refere a imaginação, designadamente na sua característica de «des-sensibilização», argumentada poucas páginas antes. Porém, se o termo «des-sensibilização» (ou os seus cognatos) não ocorre, a verdade é que a problemática está presente. Cito de novo: «A metáfora fornece ao pensamento “abstracto”, sem imagem, uma intuição extraída do mundo das aparências cuja função é “estabelecer a realidade dos nossos conceitos” e, portanto, por assim dizer desfazer a retirada do mundo das aparências que é a pré-condição das actividades mentais.» Ora, esta «retirada (*withdrawal*) do mundo das

aparências» é de facto uma outra maneira de referir a «des-sensibilização» dos objectos dos sentidos efectuada na imaginação. O que agora se acrescenta é que a metáfora vem «desfazer (*undo*)» essa «retirada». Assim, a metáfora torna-se verdadeiramente crucial para o pensar, na medida em que «estabelece a realidade dos nossos conceitos» mediante «uma intuição extraída do mundo das aparências», ou seja, do mundo daquilo que aparece – já que o termo «appearance» corresponde directamente ao alemão «Erscheinung». Mas, ao mesmo tempo, a metáfora concorre com a imaginação, na medida em que o que ela fornece é uma espécie de imagem de segunda geração, algo que, tal como a imagem, afecta o sentido interior precisamente porque se transporta para a ordem das aparências, e, como diz Arendt, «[a] metáfora realiza o “transportar” – *metapherein* – de uma genuína e aparentemente impossível *metabasis eis allo genos*, a transição de um estado de existência, o do pensar, para um outro, o de ser uma aparência entre aparências, e isto só pode ser feito pelas *analogias*.»⁵³

Terminarei este meu périplo com algumas considerações acerca da secção 13 de *Pensar*, ou seja, sobre a metáfora e o inefável. Aí podemos ler o seguinte:

O pensar [...], em contraste com as actividades cognitivas que podem usar o pensar como um dos seus instrumentos, precisa da fala não apenas para soar e se tornar manifesto; precisa dela para ser activado de todo. E, uma vez que a fala é desempenhada em sequências de frases, o fim do pensar nunca pode ser uma intuição; nem pode ser confirmado por uma qualquer espécie de auto-evidência observada numa contemplação sem fala [...].⁵⁴

Uma vez mais Arendt usa Kant para, a partir dele, enveredar por caminhos próprios. A distinção inicial desta passagem, aquela que separa o pensar e o conhecer, é kantiana. Porém, a concepção de um pensar que é necessariamente activado pela fala ultrapassa a distinção kantiana para se colocar numa posição que nega simultaneamente a intuição e a muda contemplação como horizonte último do pensar. Contudo, o que Arendt faz nesta passagem é apenas introduzir uma dificuldade premente:

a principal dificuldade aqui parece ser o facto de que para o próprio pensar – cuja linguagem é inteiramente metafórica [...] – não existe metáfora alguma que pudesse iluminar plausivelmente esta especial actividade da mente, na qual algo de invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo.⁵⁵

O pensar encontra-se assim colocado perante uma aporia decisiva: o seu carácter eminentemente metafórico choca-se frontalmente com a ausência radical de uma metáfora para uma sua actividade crucial, que se lhe coloca precisamente quando se acerca dos terrenos onde vai mais longe: os terrenos em que o invisível em nós quer lidar com os invisíveis do mundo. A aporia decorre tão simplesmente do facto de as metáforas derivarem dos sentidos, mas de nenhum dos nossos sentidos poder adequar-se aos mencionados invisíveis do mundo, que não são apenas invisíveis, mas também inaudíveis, impalpáveis e imperceptíveis ao paladar e ao olfacto. Senso assim, Arendt fala de uma situação em que o pensar fica «escangalhado», «fora de ordem» (*out of order*). É neste contexto que vai surgir uma última possibilidade de metáfora para apreender o inefável:

O pensar está escangalhado porque a demanda de sentido não produz nenhum resultado último que sobreviva à actividade, que faça sentido depois de a actividade ter chegado ao seu fim. Por outras palavras, a delícia de que Aristóteles fala, embora manifesta para o ego pensante, é inefável por definição. A única metáfora possível que se pode conceber para a vida da mente é a sensação de estar vivo. *Sem o hálito da vida o corpo humano é um cadáver; sem o pensar a mente humana está morta.*⁵⁶

Arendt dirá de seguida, praticamente a terminar a secção 13, que o próprio movimento circular em que o pensar se vê assim envolvido «é uma metáfora extraída do processo de vida, o qual, apesar de se desenrolar do nascimento até à morte, também gira em círculos enquanto o homem estiver vivo.»⁵⁷

Arendt não se refere a Nietzsche neste contexto, mas é afinal a *vida*, uma metáfora marcadamente nietzschiana, que vem dar resposta à última questão relativa ao pensar e resolver o problema do inefável do próprio pensar, que ele mesmo, na sua natureza metafórica, gerara perante o nosso estupefacto e impotente olhar.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago-London: The University of Chicago Press.

_____ (1961), *Between Past and Future*, New York: The Viking Press.

_____ (1967), *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag.

_____ (1978), *The Life of the Mind*, San Diego-New York-London: Harcourt, Inc.

_____ (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (2006), *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, London-New York-etc.: Penguin Books.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos (2003), «Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico», in Cristina Beckert (ed.), *Ética Ambiental uma ética para o futuro*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 167-212.

_____ (2007), «Da estética como filosofia política: Hannah Arendt e a sua interpretação da *Crítica do Juízo* de Kant», in Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Cristina Beckert, Margarida Amaral (eds.), *Hannah Arendt: luz e sombra*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 157-192.

ABSTRACT: In her *The Human Condition* Hannah Arendt is particularly critic towards what she considers to be Kant's «utilitarianism» and «anthropocentrism». Later, however, Arendt will draw on Kant's *Critique of Judgment* to construct her political theories and to discuss themes such as imagination, communicability, sense, language and especially metaphor.

KEYWORDS: Arendt – Kant – imagination – communicability – language – metaphor

NOTAS / NOTES

1 **José Miranda Justo** (PhD in History of the Philosophy of Language, University of Lisbon, 1990) is Associate Professor at the University of Lisbon and member of the Centre for Philosophy at the University of Lisbon (CFUL). He publishes and lectures on themes such as Philosophy of Language, Hermeneutics, Philosophy of History, Aesthetics, Philosophy of Art and Translation Studies.

2 SANTOS (2007), p. 169.

- 3 SANTOS (2007), p. 159.
- 4 SANTOS (2007), p. 159.
- 5 ARENDT (1958), p. 155. (Todas as traduções apresentadas ao longo deste artigo são da minha responsabilidade.)
- 6 Em nota, Arendt identifica esta citação como sendo extraída da *Crítica da Faculdade do Juízo*. KU, B 398.
- 7 É curioso notar que a expressão inglesa «only fabrication with its instrumentality» se radicaliza na tradução alemã feita pela própria Arendt em «nur das Herstellen und sein Zweck-Mittel-Denken» (só a fabricação e o seu pensamento de meios e fins); vd. ARENDT (1967), p. 143.
- 8 ARENDT (1958), p. 156.
- 9 ARENDT (1958), p. 157.
- 10 SANTOS (2003).
- 11 SANTOS (2003), p. 171.
- 12 SANTOS (2003), p. 172.
- 13 SANTOS (2003), p. 172.
- 14 ARENDT (1967), p. 143.
- 15 ARENDT (1958), p. 4. Na auto-tradução alemã, em ambos os casos em que usámos «sentido» na nossa tradução, a palavra usada é «Sinn»; cf. ARENDT (1967), p. 11.
- 16 Contudo, mais tarde, em *The Life of the Mind* (pp. 98 e sgs.), Arendt vai utilizar sem outras precauções o termo «language».
- 17 ARENDT (1958), p. 7.
- 18 ARENDT (1958), p. 178.
- 19 ARENDT (1958), p. 178-179.
- 20 Na sua auto-tradução, Arendt usa a expressão «dargestellten Geschichten»; cf. ARENDT (1967), p. 171.
- 21 ARENDT (1958), p. 182-183.
- 22 ARENDT (1958), p. 184.
- 23 As expressões inglesas «in order to» e «for the sake of» tornam-se porventura mais transparentes na auto-tradução alemã, onde surgem respectivamente como «Um-zu» e «Um-willen»; cf. ARENDT (1967), p. 140.
- 24 ARENDT (1958), p. 154.
- 25 «Aporie» é o termo alemão usado na auto-tradução como correspondente de «perplexity»; cf. ARENDT (1967), p. 143.
- 26 ARENDT (1958), p. 143.
- 27 ARENDT (1958), p. 155.
- 28 *Chicago Review*, XIV, n.º 1 (1960), p. 28-46.
- 29 *Daedalus*, LXXXII, n.º 2 (1960), p. 278-287.
- 30 ARENDT (1961), Hannah, *Between Past and Future*, New York: The Viking Press. Adiante, citamos o artigo em causa, contido nesta obra, a partir da reedição dos Penguin Classics, de 2006.
- 31 Cf. SANTOS (2007), p. 161.
- 32 ARENDT (2006), p. 216.
- 33 ARENDT (2006), p. 217.
- 34 ARENDT (2006), p. 218.
- 35 ARENDT (2006), p. 219-220.
- 36 Vd. ARENDT, Hannah (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.
- 37 Adiante cito esta obra com base na seguinte edição em um único volume, mas com a paginação separada pelos dois volumes originais: ARENDT, Hannah (1978), *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London: Harcourt, Inc.

- 38 SANTOS (2007), p. 167.
- 39 ARENDT (1992), p. 42-43.
- 40 SANTOS (2007), p. 167-168.
- 41 ARENDT (1978), I, p. 85.
- 42 ARENDT (1978), I, p. 86-87.
- 43 ARENDT (1992), p. 66-67.
- 44 ARENDT (1992), p. 68.
- 45 Acerca destas temáticas são incontornáveis as reflexões de Leonel Ribeiro dos Santos em «Da estética como filosofia política»; cf. SANTOS (2007), p. 184-188.
- 46 ARENDT (1992), p. 68.
- 47 ARENDT (1992), p. 69.
- 48 ARENDT (1992), p. 70.
- 49 ARENDT (1992), p. 70.
- 50 ARENDT (1978), I, p. 103.
- 51 ARENDT (1978), I, p. 104.
- 52 ARENDT (1978), I, p. 99.
- 53 ARENDT (1978), I, p. 103.
- 54 ARENDT (1978), I, p. 121.
- 55 ARENDT (1978), I, p. 123.
- 56 ARENDT (1978), I, p. 123.
- 57 ARENDT (1978), I, p. 124.

Recebido / Received: 12.12.16

Aprovado / Approved: 04.02.17