UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Filosofia

Igor Vinícius Basílio Nunes

DO "LUGAR NENHUM" AO MUNDO: *PENSAR* [,] POLÍTICA E ÉTICA NAS REFLEXÕES DE HANNAH ARENDT

GOIÂNIA
2012

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: [X] **Dissertação** [ ] **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	IGOR VINICIUS BASÍLIO NUNES.
E-mail:	ivbnunes@hotmail.com
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? [X]Sim [ ] Não	
Vínculo empregatício do autor	ESTUDANTE - BOLSISTA.
Agência de fomento: CNPQ	Sigla: CNPQ
País: BRASIL	UF: GO CNPJ: 33654831-0001/36
Título: DO "LUGAR NENHUM" AO MUNDO: PENSAR [,] POLÍTICA E ÉTICA NAS REFLEXÕES DE HANNAH ARENDT	
Palavras-chave:	PENSAMENTO; ÉTICA; POLÍTICA; TRADIÇÃO; MUNDO.
Título em outra língua:	FROM "NOWHERE" TO THE WORLD: THINKING [,] POLITICS AND ETHICS IN HANNAH ARENDT'S REFLECTIONS
Palavras-chave em outra língua:	THINKING; ETHICS; POLITICS; TRADITION; WORLD.
Área de concentração:	FILOSOFIA POLÍTICA E ÉTICA.
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	31/08/2012.
Programa de Pós-Graduação:	FILOSOFIA.
Orientador (a):	PROF. DR. ADRIANO CORREIA SILVA.
E-mail:	correiadriano@yahoo.com.br
Co-orientador (a):*	
E-mail:	

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Igor Vinícius Basílio Nunes

Assinatura do (a) autor (a)

Data: 25/01/13

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Igor Vinícius Basílio Nunes

DO "LUGAR NENHUM" AO MUNDO: *PENSAR* [,] POLÍTICA E ÉTICA NAS REFLEXÕES DE HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, *Fafil* – UFG, sob orientação do professor Dr. Adriano Correia Silva, para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política

Orientador: Adriano Correia Silva

GOIÂNIA
2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

Nunes, Igor Vinícius Basílio.
N972d Do "lugar nenhum" ao mundo [manuscrito] : pensar [,] política e ética nas reflexões de Hannah Arendt / Igor Vinícius Basílio Nunes. - 2012.
177 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2012.
Bibliografia.

1. Pensamento político - Tradição. 2. Política – Ética.

CDU: 321.01:177

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE IGOR VINICIUS BASILIO NUNES, REALIZADA NO DIA 31 DE AGOSTO DE 2012

Aos 31 dias do mês de agosto de 2012, nas dependências da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando IGOR VINICIUS BASILIO NUNES do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, matriculado sob o número 2010/0190, intitulada: Do "Lugar nenhum" ao mundo: pensar [,] política e ética nas reflexões de Hannah Arendt. Após a abertura da sessão, o professor Adriano Correia Silva/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Adriana Delbó Lopes/UFG e Odilio Alves Aguiar/UFC. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviu-se a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do mestrando. Ao final, a banca, reuniu-se em separado para avaliação e atribuição da nota ao mestrando. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando foi ele considerado aprovado, com a nota 10,0 e respectivo conceito A. O candidato foi declarado mestre pelo presidente da banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Adriano Correia Silva

Prof. Adriano Correia Silva/UFG

Adriana Delbó

Profa. Adriana Délbo Lopes/UFG

Odilio Alves Aguiar

Prof. Odilio Alves Aguiar/UFC

AGRADECIMENTOS

A quem conheceu este trabalho como que por meio da recôndita morada dos meus próprios pensamentos, Huldinha, que o (e me) acompanha há muito. Sem ela, nem eu e nem ele seríamos os mesmos. Leitora, revisora, digitadora e editora, em grande parte, por cima dos meus ombros.

A quem, aqui, não chamo simplesmente de amigo para tentar manter algumas formalidades, professor Adriano Correia, cujas aulas ministradas não só me orientaram na direção de alguns caminhos, mas que traduziram, para mim, a própria reflexão filosófica, como que num convite ao movimento crítico do "pensar" à altura da autora que estuda; e cuja convivência não só me inspirou um profundo respeito pelo seu profissionalismo, mas também bastante apreço pessoal.

Ao João Neto, que deve ser um "Basílio Nunes" perdido por Itumbiara, a quem dedico a epígrafe do tópico 1.3.1 deste texto. Companheiro de boinas, boemias e Vasco.

À "minha filósofa, que faz bico de jornalista, predileta" (que me perdoe a Hannah Arendt): Nádia, a "Grandinha". Diz ser minha primeira "orientanda", mas nem a mim mesmo eu oriento...

À le plus cher de mes professeurs de français, Pierre Henry Labaig, à qui je dois une visite et qui va sûrement être déçus d'apprendre que je viens d'utiliser le traducteur google.

Ao André "piloco", da linda Ubatuba, que provavelmente nunca irá ler isso aqui, mas que, justamente por isso, é uma figura da qual me lembro facilmente e pela qual prezo bastante.

Ao Eder "Barão", uma exceção à regra de que a filosofia teria inclinações depressivas.

A quem me fez acostumar com a segunda colocação, Magali, digo, Marcela, "celinha" (tô brincando), a rival mais companheira que alguém poderia ter. Minha segunda melhor amiga... porque a primeira é a Clarinha.

Ao sergipano-nietzscheano-foucaultiano mais cabra da peste que conheço, Aelton, com quem compartilhei esse enorme "sofrimento" de escrever uma dissertação entre um copo e outro.

Aos outros colegas da graduação e da pós – Andréia, Jungmann, Maria Rita, Joyce, Polyelton, Jadson e tantos outros –, pelas conversas, dicas e apoio.

A quem eu estava devendo um agradecimento decente, professora Adriana Delbó, que deve estar mais do que enjoada deste texto, o qual sei estar aquém da qualidade de sua leitura e não fazer jus às suas participações em minhas bancas de monografia e de qualificação.

A quem eu tenho como que se fosse a co-orientadora do primeiro capítulo desta dissertação, professora Carmelita Brito, uma leitura da qual não abrirei mão para os outros capítulos.

Agradeço também à professora Helena Esser dos Reis, pela participação na qualificação deste trabalho e por todas as suas intervenções, que contribuíram sobremaneira para essas discussões.

Aos recém-amigos do *Encontro Hannah Arendt*, agradeço pelas conversas, trocas de ideias, de estudos, de informações e, principalmente, pelo acolhimento. Em nome de todos, agradeço ao professor Odílio Aguiar, por aceitar compor a banca tão prontamente e por demonstrar o quanto é aprazível conhecer as pessoas por trás dos textos que nos inspiram e com os quais dialogamos.

Aos "antigos" Renatão, Diego e Vinícius(s), porque eu não preciso de motivos.

Àquelas que nunca me deixam esquecer que o saber extrapola, de longe, os corredores acadêmicos: minhas avós, Benedita Ribeiro de Jesus e Maria Júlia Barbo da Silva. Também àqueles que delas vieram, Antônio José Nunes e Elizabeth Batista Machado, por apostarem sem quaisquer receios em minha formação e de meus irmãos, Carla Carolina Batista Machado e Ítalo Nunes.

Ao CNPq, pela bolsa concedida de 2010 a 2012.

À minha tireoide, que tanto se "esforçou" para que este trabalho não saísse.

Tô estudando pra saber ignorar.

Tom Zé (Estudando o samba, faixa 4, Tô).

Chegamos a conhecer o que significa pensar quando nós mesmos tentamos pensar. Se a empreitada for bem sucedida, devemos estar preparados para aprendê-lo. Tão logo nos permitimos envolver em tal aprendizado, temos de admitir que ainda não somos capazes de pensar [...] Pensar é pensar quando isso responde ao que mais provoca o pensamento. O que mais desafia o pensamento em nossa época de desafio de pensamento é que ainda não começamos a pensar.

Martin Heidegger (What is called thinking? Tradução minha).

RESUMO

Este trabalho dissertativo tem a intenção de reestruturar a noção de *atividade do pensamento*, desenvolvida no quadro conceitual de Hannah Arendt, em contato direto com o que a autora entende a respeito do domínio dos assuntos políticos e morais que se desenrolam no mundo humano. No percurso sugerido por este texto, primeiramente, leva-se em consideração as articulações advindas das distintas posições ocupadas pelos homens, ora como atores e ora como espectadores, em um espaço público de aparências. Ainda nesse contexto, analisa-se as interações possíveis entre o engajamento ativo no mundo e o retraimento na vida espiritual (*mind*), destacando-se disso a repercussão histórica e teórica tanto para a política quanto para a filosofia. Em um segundo momento, interessa demonstrar como a constatação da ruptura do fio da tradição do pensamento político ocidental – que, para a autora, teve sua gênese no fatídico julgamento de Sócrates e nos consequentes ensinamentos de Platão e Aristóteles – proporcionou a Arendt uma nova forma de reflexão a respeito dos assuntos humanos e, não obstante, a construção de um novo significado fenomenológico para as atividades do espírito; aqui, "o pensar" em especial. Por fim, a tentativa é revelar que o estudo arendtiano sobre as catástrofes políticas e morais do século XX, representadas em grande medida pela dominação totalitária, empenha-se na tarefa de compreensão dos nossos tempos sem recorrência a quaisquer tipos de fundamentos últimos ou tradicionais e, desse modo, desenvolve-se como um indício de comprometimento do pensamento, da própria autora, com o mundo. Nesse ínterim, ressalta-se o alerta de Arendt à potencialidade da simples reflexão, seja ela teórica ou não, fazer-se relevante para as discussões e as realizações que pertencem aos contextos da política e da ética, principalmente em tempos denominados por ela como "sombrios".

Palavras-chave: Pensamento; Ética; Política; Tradição; Mundo.

ABSTRACT

This work intends to restructure the notion of thinking activity, developed in Hannah Arendt's conceptual framework, strictly related with what the author believes about the field of moral and political issues that unfold in the human world. On the course suggested by this paper, firstly, it is taken into account the resulting connections from the different positions occupied by men, either as spectators or as actors in a public space of appearances. In this context we also analyze the possible interactions between the active engagement in the world and retreat into the spiritual life (mind), pointing out the impact on history and theory both for politics and for philosophy. Secondly, it is interesting to demonstrate how the findings of rupture of the thread tradition of the Western political thought – that for the author, had its genesis in the fateful trial of Socrates and the subsequent teachings of Plato and Aristotle – has provided a new way to Arendt thinking about human affairs, and yet, the construction of a new phenomenological significance for the activities of the spirit, here, "thinking" in particular. Finally, the attempt is to demonstrate that Arendt`s studies on the political and moral disaster of the twentieth century, represented largely by the totalitarian domination, engages in the task of understanding our times without recurrence to any type of ultimate or traditional foundations and thus it develops as an indication of the impairment between the author's thought and the world. In the meantime, it is emphasized Arendt's warning of the potential of simple reflection, whether theoretical or not to be relevant to the discussions and achievements that belong to the contexts of politics and ethics, especially in times referred by her as "dark".

Key words: Thinking; Ethics; Politics; Tradition; World.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **9**

CAPÍTULO I – O MUNDO COMUM E A ATIVIDADE ESPIRITUAL DO PENSAMENTO . **17**

1.1 – A condição humana constituinte da vita activa e da vida contemplativa **17**

1.1.1 – O ego pensante em uma realidade fenomênica de aparências **28**

1.2 – Atores e espectadores: a teia de relações e o grande festival mundano **35**

1.2.1 – A concepção moderna de História e a influência do pensamento-processo **45**

1.3 – A metafísica e o surgimento de um novo modo de vida: bíos theoretikós **50**

1.3.1 – Pensar em meio ao suposto fim da própria capacidade de pensamento **56**

1.4 – Filosofia e Política: a tradição do pensamento político ocidental **63**

CAPÍTULO II – O TOTALITARISMO E A RUPTURA DA TRADIÇÃO **72**

2.1 – "Tempos Sombrios": herança sem testamento e o tesouro do passado redescoberto ***72***

2.2 – Uma nova dominação: ideologia, terror e os campos de concentração ***82***

2.2.1 – A imagem do Inferno sobre a Terra ***92***

2.2.2 – Entre o mal radical e a banalidade do mal – a figura de Adolf Eichmann ***94***

2.2.3 – Ausência de pensamento ***103***

2.2.4 – Colapsos morais, ocaso político e responsabilidade pessoal: incapacidade de julgar ***111***

CAPÍTULO III – O PENSAMENTO E OS ASSUNTOS HUMANOS **128**

3.1 – O "lugar nenhum" como o presente intemporal entre passado e futuro: as condições de possibilidade do pensamento desdoutrinado ***128***

3.2 – Sair em visita; liberar o juízo; dizer "não" – Kant e Sócrates: pensar, política e ética ***137***

3.3 – O mundo como nossa casa natal: compreensão, perdão e punição ***159***

CONCLUSÃO **170**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **173**

INTRODUÇÃO

Pensar sobre política e ética, refletir a respeito dessas questões exclusivamente humanas, de modo a pretender construir sistemas e conceitos teórico-práticos que as contemplem, não pode ser confundido com a tentativa de compreender prováveis influências da própria *atividade do pensamento* (ou perceber consequências do fato de os homens pensarem) para os assuntos políticos e morais. Uma coisa é tomar um objeto para reflexão; outra coisa é indagar de quais maneiras, se é que elas existam, essa reflexão já traz em si potencialidades não só para definições e significações, mas para interferência no modo como se dá o próprio objeto. No conjunto de suas obras filosóficas e de teoria política, é lícito afirmar que a pensadora judia Hannah Arendt aborda essas duas formas de problemática reflexiva: da mente que se debruça sobre os eventos do mundo; e da mente que volta sobre si mesma, mas sem prescindir da realidade externa e mundana. O intuito desta dissertação é transitar entre esse duplo-movimento arendtiano que, por um lado, toma as experiências vivas daquilo que deve sua existência ao reino da ação e da pluralidade dos homens – aos denominados *negócios mundanos* – como material que pode preencher o pensamento humano; e que, por outro lado, percebe o próprio *pensar* enquanto uma experiência.

Apesar de ser amplamente conhecida e reconhecida como uma teórica da política, extremamente compromissada e inflexivelmente rigorosa com a dignidade do espaço público, Arendt era uma mulher reservada, que se dizia intimidada com a esfera das aparências, e, não obstante, suas reflexões também levavam em conta esse outro lado: o do recolhimento, o da discrição do *estar só* – características intrínsecas, aliás, da própria atividade do pensamento. Como se sabe, além de ter estudado teologia e grego, Arendt doutorou-se em filosofia aos 23 anos, orientada por Karl Jaspers, em Heidelberg, com uma tese sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*. O seu começo de formação intelectual e filosófica, portanto, foi bastante convencional e, não muito longe disso, tudo parecia indicar que Arendt apenas seguiria a catedrática tipicamente alemã de alguns de seus mestres, como Martin Heidegger. Todavia, seria bastante ingênuo supor que, em sua juventude universitária, a autora era totalmente alheia à política, embora ela tenha dito em uma carta a Gershom Scholem que ainda não se interessava por ou ainda não se informava de modo suficiente sobre o assunto[1]. O caso é que, além de nunca ter sido uma pessoa própria à ação, a espectadora Arendt simplesmente não encontrava nos eventos políticos a inspiração para as suas reflexões autônomas – até então, a

[1] Cf. *apud* ARENDT, H. "Só permanece a língua materna". In: *A Dignidade da Política*, p. 125.

sua inclinação era tratar não de filosofia prática, mas de ontologia e fenomenologia puras, por assim dizer. O curso disso fora tão brutalmente alterado quanto a força do acontecimento motivador da mudança: a assunção do nazismo ao poder na Alemanha, isso somado à origem judaica de Arendt. Ora, quando a mera espectadora desinteressada foi atingida pela própria contingência das ocorrências mundanas, levando-a ao ponto do engajamento político (mesmo que isso não tenha sido algo muito diferencial), nada se fazia mais latente à sua necessidade de compreender, senão aquilo que estava formando a história de sua própria época, evento que ela viria a caracterizar de a maior catástrofe do mais sombrio de todos os tempos, porém, que não deixava de ser interessante ao pensamento. Como Arendt certa vez declarou em um poema, a partir desses acontecimentos era como se os pensamentos viessem a ela; não se sentia mais estranha a eles, pelo contrário, crescia neles. Anos depois, em uma entrevista concedida a uma emissora de televisão alemã, Arendt já podia afirmar: "Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é 're-pensado': ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências"[2].

Não se pretende, aqui, apontar que a interpretação exegética das obras de um autor dependa de modo exclusivo do conhecimento da sua biografia, como se o julgamento a respeito da produção intelectual de um pensador fosse inseparável do critério da análise das condições históricas, culturais, psicológicas e/ou sociais que o cercam. Contudo, no caso de Arendt, é inevitável perceber que o totalitarismo foi marcante não só para uma guinada em seus temas filosóficos, mas também para a sua experiência de vida pessoal – questões que se relacionam de maneira direta. Desde tal momento, Arendt concentrou sua atenção, típica daqueles que presenciam um espetáculo, ao domínio dos negócios que se dão entre os homens e, não obstante, confessava o seu desapontamento com o ambiente acadêmico e com a maioria dos intelectuais teóricos com os quais convivera, até que eles aderiram ao movimento nazista e caíram, de acordo com ela, nas armadilhas de suas próprias ideias grotescas. Aliás, com seus exames sobre as atividades da condição humana e sobre o contexto público do agir em meio à pluralidade, por exemplo, Arendt passa a rechaçar aquilo que, segundo ela, mais detratava a política: a tradicional posição contemplativa dos filósofos.

Em todo caso, como se mostrará neste trabalho, foram as mesmas preocupações constituintes de sua "ciência política" que conduziram Arendt de volta aos "temas espantosos" da filosofia, em particular, às questões formadoras da vida do espírito – o pensar,

[2] ARENDT, H. "Só permanece a língua materna". In: *A Dignidade da Política*, p. 141.

o querer e o julgar –, em sua concepção. Nesse momento de suas investigações, Arendt estava absorta em preocupações sobre a moralidade e sobre a ligação do mal com uma suposta ausência de pensamento – que ela teria diagnosticado no burocrata nazista Adolf Eichmann (cujo julgamento penal ela tinha presenciado no início da década de 1960). Voltar suas considerações ao que seria "o pensar", portanto, tornou-se indispensável. "Me perturba é que seja *eu* a tentar, pois não pretendo nem ambiciono ser um 'filósofo' [...] Seja como for, o assunto não pode mais ser deixado aos 'especialistas', como se o pensamento, à maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada"[3]. A título de um paralelismo que talvez possa exemplificar essas alterações de objetos de estudo, pode-se indicar o quanto é curioso que *The Human Condition*, obra de 1958, tenha como proposta central refletir sobre "o que estamos fazendo"[4], enquanto que, cerca de quinze anos depois, em *The life of the mind*, último e inacabado livro de Arendt, a questão pujante inicial já é "o que estamos fazendo quando nada fazemos a não ser pensar"[5]. Ora, não é por acaso que Arendt começa por dar significado ao "*pensar*" a partir da perspectiva da realidade mundana e aparente, contrastando-o com aquilo que é público, sobretudo porque o pensamento viveria oculto no internato do processo mental de cada indivíduo e não estaria disposto à inspeção geral dos sentidos cognitivos comuns.

Ao ter em conta que o *pensamento* é entendido como uma *atividade pura* que só poderia ser bem caracterizada, num sentido lato, enquanto uma retirada do mundo das aparências com direção à região do espírito, esta dissertação, em seus dois primeiros tópicos, estabelece comunicação entre a *vita activa* e *vida contemplativa*, assim como desenvolvidas por Arendt, sob o prisma da categoria da condição humana sobre a Terra. O que se retira disso para os tópicos seguintes do primeiro capítulo deste trabalho, *grosso modo*, é uma dualidade agonística entre o pensar e o agir, entre a posição do espectador e a do ator, ou, em última instância, entre a própria filosofia e a própria política. Dualidades estas que se tornam a tônica de inúmeros textos arendtianos e que, não obstante, indicarão que ao mesmo tempo em que o espaço do ator se opõe ao espaço do espectador, pois pensamento e ação não são a mesma coisa, nenhum dos dois completa o seu significado na ausência da necessária relação entre ambos. Essas questões envolvem, sobremaneira, a interpretação de Arendt a respeito da tradição do pensamento político ocidental, erigida desde Platão e Aristóteles, que realçaria a hostilidade ainda atual daqueles que se dedicam ao pensar como modo de vida para com

[3] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 17 e p. 29.
[4] Op. cit., p. 06.
[5] Op. cit., p. 22.

aqueles que se dedicam à ação. De um modo geral, o que se pode destacar desse diálogo de Arendt com o passado tradicional, é que a autora, a despeito de seu próprio intento, dedica-se a construir uma "filosofia política" que, sob o signo desta expressão, não mais represente uma contradição em termos (como, para ela, seria o caso até então). As preocupações de Arendt, nesse sentido, vão de encontro às categorias e às prescrições que a filosofia constantemente tenta impor ao domínio político. Isso também quer dizer que as reflexões da autora não se resumem à mera abstração, ou ao simples obscurantismo intelectual, mas tentam despertar a si e aos outros para o exercício do pensamento enquanto uma tarefa política, pois é algo que diz respeito a todos os homens que queiram compreender a sua própria atualidade, o seu próprio mundo, ainda que sem se prender a sua única realidade temporal e ainda que não se trate de uma postura de doutrinação militante ou partidária, por exemplo[6].

Sempre que lhe era oportuno, Arendt dizia que, no seu trato com os negócios políticos, a sua vantagem enquanto estudiosa era observar algo pelo lado de fora, e até a ela mesma a partir de fora. Não é por acaso que se considerava herdeira muito mais de Heródoto do que de Péricles, por exemplo, e que acreditasse ser "perfeitamente possível compreender e pensar sobre a política sem ser um dos chamados animais políticos"[7]. Por certo, desde meados da década de 1940, quando foi "tomada" pelas questões sobre as origens e os elementos do totalitarismo, até o início dos anos 70, essa característica pode ser constatada nos próprios temas com os quais a pensadora se ocupa e pelos quais sua carreira profissional, por assim dizer, seria definida. Os seus estudos publicados em mais de uma dezena de livros, em mais de uma centena de artigos, ensaios e conferências, exemplificam a capacidade de compreender do espectador que a própria pensadora tanto atestou em suas reflexões sobre a política. Contudo, com o assunto da *atividade do pensamento*, Arendt se posta de modo diferente. Ela alega uma ponderação inicial: "Aqui estou imediatamente nele e, em vista disso, estou totalmente em dúvida se conseguirei ou não"[8]. Por uma fatalidade, Arendt não finalizou *A Vida do Espírito*, falecendo antes de escrever o último capítulo da obra, mas o volume sobre "o pensar" faz parte do seu legado concluído.

---

[6] Em um debate acadêmico realizado no Canadá, ao ser interrogada sobre como se definiria dentro das possibilidades contemporâneas do conservadorismo e do liberalismo político, Arendt responde: "Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê. Devo dizer que não me importo. Não penso que as verdadeiras questões deste século recebam qualquer tipo de iluminação por esse tipo de coisa" ("Sobre Hannah Arendt". In: *Inquietude*, p. 157). De fato, até mesmo pelos seus textos, e pelas as discussões que ela trava com outros autores, percebe-se que Arendt realmente não almeja pertencimento a nenhum tipo de categoria, muito menos a filosófica.

[7] ARENDT, H. "O grande jogo do mundo". In: *A Dignidade da Política*, p. 173.

[8] ARENDT, H. "Sobre Hannah Arendt". In: *Inquietude*, p. 128.

Já se pode notar, diante do exposto, que este trabalho tem um quê metalinguístico, um teor de metarreflexão ou metapensamento, ao tentar seguir um pensamento que reflexiona a respeito da própria faculdade de pensar, que dobra sobre si. Ou melhor, este texto tenta seguir as indagações de uma autora que investiga sobre aquilo que ela diz não encerrar em si mesma, uma vez que seres humanos são seres pensantes, até que se prove o contrário, para além do que se entende por filosofia (que faz dessa capacidade a sua profissão).

Ao longo dos capítulos deste trabalho, portanto, são destacadas quatro questões, derivadas do modo como Arendt define a atividade espiritual do pensamento, e que serão analisadas aqui como os pontos cardeais que ligariam o próprio ego pensante, mesmo que de maneira indireta, ao contexto da política e da ética. Os quatro pontos são: a significação; a compreensão; a atualização da personalidade ética/moral; e a liberação do juízo. Tais teses são distribuídas por três movimentos gerais, de modo não muito sistemático e divididos aqui para simples fins metodológicos, que se entrecruzam não só no desenvolvimento deste texto dissertativo, mas também nas obras e em toda produção teórica de Arendt. A seguir, então, tenta-se introduzir as principais interações entre o que se pode pinçar desses quatro elementos capitais e os três movimentos que dão título aos capítulos aqui apresentados: a) "O mundo comum e a atividade espiritual do pensamento"; b) "O totalitarismo e a ruptura da tradição"; c) "O pensar e os assuntos humanos".

Os dois primeiros pontos acima listados são tidos como as prerrogativas do *pensar*, quais sejam: significar e compreender. Isto é, Arendt começa por discordar sobre a tradicional indistinção metafísico-filosófica entre pensamento e conhecimento, entre a ligação do pensamento à verdade imutável. Para ela, pensar ofereceria sentido e significado às coisas e aos seus conteúdos, que podem ser intercambiáveis entre os homens, mas que jamais produziria conhecimento verificável sobre o que quer que seja. Com essa posição a autora pretende, por um lado, não conceber o pensamento como algo acabado, fechado em si e submetido a fórmulas de doutrinas, ou como capacidade epistemológica de sistema de conceitos para estoque cultural, ou como um processo preso à lógica; e, por outro lado, também intenta se afastar da imagem tradicionalmente filosófica de que o pensamento deveria se construir à revelia da realidade. O maior embuste do pensamento que alega sua suposta autonomia extramundana, que procura pela completa independência em relação às experiências vivas, seria substituir o *mundo* pela *significação do mundo*, bem como perder de vista justamente o que se oferece como objeto para a reflexão. Em resumo, inseridas em um contexto no qual se pergunta pelo papel do pensamento num tempo em que os temas

filosóficos caíram em descrédito, essas questões permeiam, sobremodo, o primeiro capítulo desta dissertação e encerram o primeiro grande movimento deste trabalho com um objetivo específico: não deixar de lado o carro-chefe das reflexões arendtianas, a saber, o espaço público e político. Em outros termos, a ideia é expressar como Arendt pôde compreender a vida do espírito, especialmente o "pensar", em seu inevitável recolhimento diante do mundo, sem que isso, no entanto, significasse ignorar ou aviltar o próprio âmbito mundano.

O segundo movimento geral deste trabalho pode ser concebido como o pano de fundo sobre o qual Arendt constrói todo o seu pensamento político e moral. A ideia é demonstrar como os próprios acontecimentos mundanos lhes serviram de objeto concreto para as suas reflexões abstratas, a começar pelos eventos totalitários em particular – um fato de indispensável atenção para aqueles que desejam compreender o mundo do século XX. Isso ilustra, em suma, como a autora foi capaz de interpretar filosoficamente aquilo que constituiria a política de sua época. De modo específico, o intuito é registrar que a percepção de que o fio da tradição do pensamento ocidental havia sido rompido, principalmente em seus vieses político e ético – ou seja, a percepção de que a sabedoria do passado não se ligava mais de modo plausível ao futuro –, colocou Arendt em constante diálogo crítico com o que ela denominava por "tradição" e, ao mesmo tempo, colocou-a em uma procura incansável pelos "restos", pelos "fragmentos", pelas "pérolas" que o passado ainda resguardava e que poderiam lhe servir para pensar sobre o presente. Em resumo, o primeiro tópico do segundo capítulo deste trabalho trata dessas questões, sob as quais Arendt delineia suas interpretações em relação ao surgimento do totalitarismo, bem como aos colapsos morais e à banalidade do mal dali advindos – temas com os quais se ocupam os tópicos subsequentes do Capítulo II. Nesse sentido, Arendt pretende apontar os equívocos de uma mentalidade estagnada e, para isso, tenta se locomover no interior dessa lacuna aberta entre os padrões desgastados do passado e a incerteza espiritual do futuro. Isso explica um pouco de sua negação e concomitante inspiração diante dos clássicos da filosofia grega, aos quais Arendt recorre para explicar o que entenderia por *experiência* de pensamento, por exemplo, e em relação aos quais a pensadora não deixa de se distanciar para comentar sobre os assuntos da *pólis*.

A primeira e indiscutível ponderação que se faz necessária retirar desta exposição introdutória, que já se faz saliente até esse segundo movimento de explanação, é que o caminho sugerido por este trabalho se mostra um tanto extenso, sobretudo para uma dissertação de mestrado. Não se pode negar, também, (e aqui peço licença para falar na 1ª pessoa do singular), que a preocupação metodológica da delimitação dos assuntos, apesar de

ter sido levada em conta, seguiu-se em conciliação com o meu desejo e contentamento pessoal de elaborar algo que conseguisse abarcar o trajeto filosófico de Arendt como um todo. O interesse, contudo, não é oferecer respostas originais a cada um dos temas que despontam nesse oriente de discussões. Na verdade, a proposta é partir de uma questão bem específica, bem delimitada no último livro de Arendt, e não fugir aos problemas gerais que isso deixa entrever quando tal questão é analisada dentro do conjunto das formulações teóricas da autora. Em termos precisos: examinar o *pensar* enquanto uma atividade do espírito humano, e estender isso à preocupação geral das obras arendtianas no que se refere à política, de forma mais evidente a partir de 1951, e, posteriormente a 1960, no que se refere também à moralidade. Dessa maneira, é importante destacar que, além do *significado* e da *compreensão*, que percorrem este trabalho como um todo, os dois outros pontos principais que sustentam o mosaico dos assuntos aqui abordados se relacionam basicamente à potencialidade da conduta moral e à capacidade humana de distinguir entre o certo e o errado. Para começar a entendê-los, antecipa-se mais algumas considerações a respeito das caracterizações e do funcionamento da atividade de *pensar*, para Arendt.

Duas interrogações – "O que nos faz pensar?" e "Onde estamos quando pensamos?" – que dão título aos dois capítulos finais da primeira parte de *A Vida do Espírito*, oferecem a Arendt a convicção de que, para respondê-las, é preciso ter em conta, antes de tudo, que o pensamento possui o seu fim em si mesmo. Esta é uma premissa basilar e irrevogável. Pensar é uma atividade incluída entre aqueles tipos de capacidades que, por si sós, não deixam nenhum substrato ou qualquer produto tangível no mundo. Pensar faz parte daquelas *energeiai* espirituais que não dependem antecipadamente de uma finalidade extrínseca a elas próprias para se justificarem (como o ato de tocar flauta, ou o ato de ler um livro) e que, por isso, apenas são algo enquanto dura a atividade que as colocam em movimento e encerram-se sem nada externar, na medida em que não deixam vestígios espontâneos que comprovem a ocorrência daquilo que está, ou esteve, ativo. Mas as indagações colocadas de início também apontam, à autora, que a atividade do pensamento se mostra como uma necessidade supostamente coetânea do remoto e não-datável surgimento da vida humana sobre a Terra. Afinal, desde que se tem determinada consciência da presença de seres humanos viventes no mundo, de modo concomitante, tem-se direito de supor que pensar sempre se fez percebido.

Tendo em vista essas primeiras afirmações, Arendt julga poder escapar das respostas referentes às causas e aos supostos fins do pensamento – problemas estes subjacentes à questão que diz respeito ao que faria com que os homens pensassem, por exemplo. Arendt

justifica isso dizendo que, uma vez que a progenitura da atividade de pensar só pode ser relacionada de modo metafórico à sensação de se estar vivo, "disso resulta que todas as perguntas sobre o objetivo ou propósito do pensamento são tão irrespondíveis quanto as perguntas sobre o objetivo ou propósito da vida"[9]. Mesmo que as investigações arendtianas sobre o que seria "o pensar" – assunto que consome os últimos anos de sua vida intelectual – não tenham preocupações causais e/ou teleológicas, Arendt não deixa de perceber que há algo de pragmático, e que não pode ser totalmente evitado, em algumas das questões que ela se coloca ao trilhar por esse âmbito teórico. Entre elas: por quais motivos temos necessidade de engajamento efetivo em tal atividade? Quais são as consequências tanto históricas quanto imediatas, individuais ou comunitárias, do fato de pensarmos? O pensamento pode nos dotar de sabedoria prática? E de que modo essa atividade teria influências políticas e éticas?

Tenta-se evidenciar que as repostas a tais questões, a despeito de não serem solucionadoras por completo (até porque isso iria contra as pretensões da própria Arendt), são buscadas na disposição completa conforme este trabalho foi construído. Mas, de modo mais específico, pode-se mencionar que os dois primeiros capítulos funcionariam como uma espécie de pré-requisito argumentativo para o que se expõe no terceiro movimento geral desta dissertação, qual seja: o modo como Arendt organiza teoricamente a relação do ego pensante com a política e com a moral e, por conseguinte, a relação da faculdade de *pensar* com a faculdade de *julgar*. Enfim, a ideia é demonstrar que a vida do espírito do homem participa de um cuidado com o "eu" ético, além de ser capaz de ajuizar acontecimentos únicos sem subsumi-los a regras universais e, assim, possibilita que o mundo se mostre como um verdadeiro lar aos seres humanos – fatos que, de diferentes modos, interagem com o cuidado com o mundo público, sustentado pela ação em conjunto.

[9] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 219.

CAPÍTULO I – O MUNDO COMUM E A ATIVIDADE ESPIRITUAL DO PENSAMENTO

1.1 – A condição humana constituinte da vita activa e da vida contemplativa

Em suas reflexões pontualmente filosóficas, bem como em seus estudos de maior teor político, Hannah Arendt constantemente recoloca em jogo que natalidade e mortalidade, apesar de serem as balizas que condicionam o finito intervalo vital de qualquer existência animal, são compreendidas de modo único pelos homens por aludirem a um mundo[10]. Que esse inconfundível fato de a vida se iniciar pelo eventual nascimento e ter seu presumível fim com a morte seja algo supostamente trivial, não representou barreira para o *espanto* formador da maioria das filosofias. Nos termos de Arendt, não obstante, o mundo no qual "chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum"[11], justamente por nos preceder e a nós sobreviver, "transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro"[12] e acolhe os recém-chegados como estranhos que, nesse habitat, encontram as potencialidades para a plena realização de suas atividades humanas. Para além disso, cada novo ser vivo se mostra adequadamente equipado para perceber as coisas e os outros seres que lhe aparecem e lhe rodeiam, pois, na concepção da autora, como explicar-se-á, este mundo não seria comum a todos e a realidade sequer existiria sem a pressuposta presença de espectadores que são, de modo simultâneo, aparências para os outros.

Não meramente *estar*, mas *ser* inescapavelmente do mundo – a ponto de jamais conseguir abandoná-lo ou transcendê-lo de modo completo, senão espiritualmente – é o que acompanha as formulações de Arendt, a respeito do homem e das circunstâncias delineadoras de suas relações e capacidades, de diversas maneiras, desde a sua primeira obra publicada, *The Origins of Totalitarianism*, até o último de seus escritos, *The life of the mind*, editado postumamente. Influenciada pelo conceito de "ser-no-mundo" de Martin Heidegger, a partir de meados da década de 1950, a preocupação arendtiana com um mundo de homens e de coisas feitas pelos homens abriu espaço para a reconsideração histórico-filosófica das

---

[10] Cf. ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 119: "O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas *referem-se a um mundo* no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares [...]" (grifos meus). No pensamento arendtiano, a presença de um mundo, que não se confunde com a Terra ou com a natureza, é a chave interpretativa para distinguir as possibilidades da vida humana em relação à vida orgânica em geral, pois o mundo é aquilo que depende do artefato e dos assuntos que ocorrem entre os homens, enquanto que natureza e Terra, apesar de influenciarem a condição de vida dos homens, subsistiriam sem a presença destes. Isso será analisado mais detidamente adiante ainda neste capítulo.

[11] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 35.

[12] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 67.

atividades fundamentais da *vita activa* e componentes elementares da condição humana – o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Pode-se dizer que a analítica fenomenológica de tais atividades, realizada com maior fôlego em *The Human Condition*, consistia não só na tentativa de entender "o que fazemos quando estamos ativos"[13], mas também na avaliação da sociedade ocidental ao pensar, de maneira geral e à luz das experiências e temores advindos da recente era moderna iniciada no século XVII, "o que estamos fazendo" que ofereceria justificativa para a alienação mundana e para a consequente perda do espaço público. Todavia, para não antecipar a crítica de Arendt à moderna compreensão da política, por ora, destaca-se as considerações a respeito das três atividades básicas sob as quais, na opinião da pensadora, a condição humana na Terra é articulada e mediante as quais respondemos à conservação da vida e do mundo que nos são legados[14]. Posteriormente, ainda neste tópico, inicia-se a averiguação das atividades espirituais enquanto formas de alheamento do mundo.

Nas primeiras páginas de *A Condição Humana*, Arendt sustenta que a única convicção que se pode retirar quanto à "natureza humana" é que os homens são seres condicionados, seja por aquilo que é dado na Terra seja por aquilo que eles mesmos criam, "porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência"[15], mas nada os condiciona de maneira absoluta. Com isso, Arendt diz tentar evitar mal-entendidos, pois o que vai defender é que a condição humana não pode ser equiparada a algo como "natureza humana", ou seja, a algo como uma essência que defina sem reservas o que é o homem[16]. Para evitar essa questão (seja ela antropológica, psicológica,

[13] ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, p. 175. Muito embora o texto citado – *labor, work, action* – tenha sido escrito em meados de 1960, os primeiros exames de Arendt sobre os conceitos de trabalho, obra e ação aparecem em conferências e artigos apresentados pela autora no ano de 1953, como nos casos de: "O conceito do homem como trabalhador"; "A grande tradição e a natureza do totalitarismo"; "Ideologia e terror: uma nova forma de governo", entre outros. Este último foi incorporado em 1958, como último tópico da parte III, à segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, obra originalmente editada em 1951. Sobre esse assunto, Cf. CORREIA, A. "Apresentação à nova edição brasileira". In: *A Condição Humana*; CORREIA, A. Apresentação a *Trabalho, obra, ação*; e também Cf. KOHN, J. Introdução de *A Promessa da Política*.

[14] No prólogo de *A Condição Humana*, Hannah Arendt já principia algumas distinções conceituais importantes: "A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo o ambiente meramente animal, mas a vida mesma permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos" (ARENDT, 2010, p. 2). Justamente por pensar assim, e tendo em vista também a enorme capacidade do avanço tecnológico espacial, Arendt comenta que não somos criaturas meramente terrenas, mas, sim, criaturas mundanas.

[15] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 10.

[16] Nesse contexto, Arendt recorre à *quaestio mihi factus sum* ("a questão que me tornei para mim mesmo"), que permeia o início da segunda parte das *Confissões* de Agostinho, para comentar que o problema da natureza humana parece insolúvel. Procurar por uma quididade do ser humano é uma tentativa de definir substancial e necessariamente o próprio homem a partir de uma concepção determinante que predique todos os seus iguais. Por isso, essa interpretação de cunho metafísico difere certamente do que Arendt denomina por condição

biológica, filosófica etc.), segundo a pensadora aparentemente sem resposta, Arendt acaba por considerar a natalidade, a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade, a Terra e a própria vida como as experiências gerais e condicionantes da existência humana. Todos esses termos se relacionam intimamente às atividades que formam a *vita activa*, mas, de modo algum – nem se analisadas junto a outras atividades e capacidades, como o pensamento, o raciocínio, a vontade, o juízo etc. – conseguem explicar definitivamente o que somos. A despeito disso, alguns binômios *condição/atividade* são ressaltados: a *vida* é a condição correspondente ao *trabalho*, este que sustenta as exigências inexoráveis e orgânicas do ciclo-vital; a *mundanidade* é a condição associada à *obra ou fabricação*, ou seja, à produção física e artificial de objetos que constituem a morada dos homens sobre a Terra; e a *pluralidade* é a condição da *ação* que se dá somente entre os homens, sem quaisquer mediações materiais e, portanto, é o que fundamenta o aparecimento da política nos termos arendtianos.

Ainda que sem a pretensão de realizar um levantamento exaustivo das atividades da *vita activa* e de suas respectivas articulações, Arendt formula um quadro teórico, ancorado muito mais em conceitos abstratos do que em exemplos práticos[17], que lhe permite percorrer o modo como o engajamento ativo dos homens no mundo se deu em diferentes épocas históricas, examinar os diferentes espaços (público ou privado) que as atividades ocuparam ao longo de períodos temporais distintos e elencar o desenvolvimento hierárquico entre elas. Sem perder isso de vista, Arendt se propõe a "examinar estas atividades elas mesmas"[18] e, de algum modo, determinar o seu significado político. Para tanto, julga ser necessário tomar o ponto de vista da pólis grega pré-filosófica (ou pré-platônica)[19], o que condiz com o seu

humana, pois a pensadora leva em consideração o plano circunstancial que de algum modo influencia a existência dos homens (sobre esse assunto, Cf. AGUIAR, O. "A categoria condição humana", in: *Filosofia, Política e ética em Hannah Arendt*). De acordo com Arendt, "é altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou uma essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou uma essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que ele pudesse falar de um 'quem' como se fosse um 'quê'" (ARENDT, 2010, p. 12). No livro X das *Confissões*, ao perguntar para si mesmo "quem és?", Agostinho recorre a Deus para obter outra resposta que não simplesmente: "um homem".

[17] André Duarte, em *O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, comenta que as distinções entre essas três atividades, uma vez que raramente são exemplificadas em suas diversas modalidades específicas e possibilidades concretas, devem ser consideradas somente a partir de seu caráter analítico e das implicações heurísticas de cada uma, como formas distintas de relações humanas com o mundo e com a vida. Cf. p. 92-93. Enfim, não se trata de um estudo de nível topográfico, por exemplo.

[18] ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, p. 179.

[19] Arendt explica que a tradição de pensamento político ocidental, que de acordo com ela possui sua gênese nos ensinamentos de Platão e Aristóteles, trata com descaso as diferenças entre as atividades da *vita activa*, justamente por defini-la do ponto de vista da vida contemplativa e filosófica. Cf. de modo mais detalhado, tópicos 1.3 e 1.4 desta dissertação.

método filosófico, que se apoia na filologia ou na análise linguística, de busca pelas origens conceituais ao tentar refazer "o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos"; em suma, ao praticar "uma espécie de fenomenologia" [20]. Algumas argumentações críticas afirmam que a crença de que o estudo das raízes de uma palavra política, gerada em determinados contextos, poderia revelar um conteúdo originário presente nos próprios eventos e nas mentes daqueles que participavam desse contexto, não passa de uma ingenuidade singular do pedantismo intelectual-lexicográfico típico de alguns filósofos[21]. De qualquer forma, essa investigação filológica-fenomenológica (que também se assemelha ao método genealógico nietzscheano, por exemplo), eminentemente influenciada pelas questões helênicas antigas e que culminaria elevando a ação aos postos de atividade inerente à liberdade e de conceito fundamental ao pensamento político arendtiano, inicia-se com a peculiar distinção entre "o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos"[22]. Arendt afirma não querer ignorar essa distinção, enraizada na própria língua ocidental, apesar de a história das teorias pré-modernas e modernas desconsiderar ou tratar em raros momentos, na opinião dela, efetivamente do assunto.

Por serem "viventes", não é por acaso que a vida biológica condicione os homens que, por meio da atividade do trabalho (*laboring*), segundo Arendt, mantêm ativo o próprio processo metabólico com vistas à sobrevivência individual e da espécie. Dessa forma, o trabalho, além de se transformar em uma necessidade de subsistir a qual partilhamos com todos os outros seres vivos, acompanha o movimento cíclico natural, isto é, repetindo-se infinitamente, "move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas 'fadigas e penas' só advém com a morte desse organismo"[23].

[20] YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*, p. 286. Constatação retirada de uma carta "de Arendt a Thompson, Rockefeller Foundation, 7 de abril de 1956, Library of Congress". Além disso, Young-Bruehl apresenta que, apesar de não gostar de discutir sobre seus métodos, Arendt se considerava uma "espécie de fenomenóloga" pelo seu modo de rastrear palavras que revelavam não a essência do fenômeno com o qual lidava, não aos moldes de Hegel e Husserl, mas o registro das percepções e noções iniciais de cada conceito que se refere aos fenômenos estudados (Cf. p. 356). Celso Lafer aponta que, ao revisar conceitos, Arendt era capaz de refletir abstratamente a partir de problemas concretos (Cf. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, p. 26).

[21] Cf., por exemplo, SULLIVAN, O'. "Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial". In: *Filosofia Política Contemporânea*. De fato, não há nada que garanta o exato e completo entendimento de um fenômeno a partir da análise do "termo" que tenta significá-lo, contudo, ao lembrar da arbitrariedade com a qual os homens nomeiam as coisas, é possível tirar algumas conclusões a respeito dos motivos pelos quais algo passou a ser denominado de uma maneira e não de outra. Nesse aspecto, uma crítica mais contundente a Arendt poderia se referir não à eficácia de seu método filológico, mas, talvez, à esterilidade do mesmo, uma vez que se algumas palavras perderam os seus sentidos originais, seria mais produtivo avaliar as novas significações assumidas nos tempos menos remotos. Todavia, ao longo desta dissertação se demonstrará que a metodologia de Arendt não pode ser confundida com a melancolia da perda de um passado arquetípico etc., por exemplo.

[22] ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, p. 179. "Retirei-a de uma observação um tanto casual de Locke". Mais precisamente, seção 26, Capítulo V, "Da Propriedade", *Segundo tratado sobre o governo civil*.

[23] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 121.

Do ponto de vista etimológico, relembra Arendt, a conotação de "trabalho" sempre esteve ligada às noções de experiências corporais, dor, atribulação, tortura, servidão etc., como nos exemplos da palavra grega *ponein* e da latina *laborare* que dão origem, respectivamente, às palavras *arbeiten*, do alemão, e *travailler*, em francês. É significativo perceber que os termos a respeito do trabalho, desde a antiguidade grega, são empregados para designar a manutenção individual a partir do "trabalho" do homem em oferecer sustento à família, bem como para aludir à sobrevivência da espécie mediante o "trabalho" da mulher no parto. Portanto, que a labuta diária dos homens, enquanto seres biológicos, tenha no lar (*oikia*), ou na família, ou no domínio privado o centro de sua realização é algo assumido por Arendt e expresso historicamente mediante o pensamento grego de que "a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela"[24].

Definitivamente, o trabalho jamais se desprende da força compulsiva que é a vida. É exatamente pelo que foi delineado até aqui que Arendt atesta que "se deixarmos de lado todas as teorias [...] e seguirmos unicamente esta evidência etimológica e histórica, é óbvio que o trabalho é uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo"[25]. O trabalho é um fardo, um peso natural não sujeito à deliberação, pois assim como ninguém escolhe vir ao mundo, assim como é imposição da natureza as leis de funcionamento orgânico inerentes a qualquer indivíduo, nesses termos também, ninguém escolhe trabalhar. Percebe-se, nesse ponto, o esforço de Arendt em demarcar o trabalho como o metabolismo inflexível do homem com a própria natureza. De qualquer forma, analisados por esse viés elementar, os homens não passam de mais um (quiçá o mais desenvolvido) dentre os animais que povoam e circulam pelo planeta Terra. Este animal, denominado por Arendt de *animal laborans*, é apenas mais um membro da espécie humana e possui exatamente no trabalho o denominador comum para onde tendem todas as suas possibilidades ativas.

Em seus estudos que delineiam e distinguem os homens ora como trabalhadores corporais, ora como fabricantes de coisas e ora como agentes no mundo, apesar de retroceder historicamente a uma hierarquia existente entre essas atividades, Arendt parece não defender que haja, ou que deva existir, subordinação e senhoriagem entre diferentes tipos de homens. A autora apenas destaca que deve ser levado em conta o caráter daquilo que cada atividade produz, tendo por referências a função, a localização e a durabilidade das coisas produzidas. Na opinião da pensadora, o trabalho produz bens de consumo que sustentam as necessidades

[24] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 36.
[25] ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, p. 180.

urgentes da manutenção vital e cotidiana. Acontece que nem a atividade do trabalho, e nem seus respectivos produtos, necessitam da exposição pública para se realizar, mas carecem de um lugar próprio e privado, no qual os indivíduos, em companhia natural dos membros da família, buscam e realizam os meios para sobreviver. Nesse sentido, diz Arendt, trabalhar e consumir são meros estágios do recorrente ciclo biológico e "seguem-se um ao outro tão intimamente que quase constituem um mesmo movimento, o qual, mal termina, tem de começar tudo de novo"[26]. Em outras palavras, a produção do trabalho é reabsorvida praticamente de imediato para que o corpo humano se sustente e continue não só trabalhando, mas produzindo – isso se segue indefinidamente, até a morte do organismo. O resultado desse processo, além da conservação da vida, é que os bens de consumo nunca permanecem tempo necessário para constituir algo duradouro no mundo, pois, no fim das contas, a vida é o produto restante. A despeito de serem as coisas tangíveis mais necessárias à existência, são as mais fúteis e efêmeras do ponto de vista da durabilidade e, assim, impedem os homens de criarem algo que permaneceria para além de si mesmos. Em resposta a isso, a capacidade de se tornarem *homo faber*, capacidade de fabricarem infinitas coisas e construírem artifícios não naturais que edificam o mundo, possibilita aos homens a redenção da simples vida biológica e, segundo Arendt, abre caminho para a estabilidade das coisas mundanas, prontas para uso e sem as quais essa vida jamais poderia ser qualificada como humana.

> O mundo, o lar construído pelo homem na Terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra[27].

Em resumo, não existiria objetividade sem um mundo posto entre os homens e a natureza, pois, sem mundo, nos restaria o eterno movimento dos processos biológicos aos quais a vida humana está circunscrita sem escapatória. É devido a isso que Arendt assegura, em tom irônico e com reverências a Nietzsche, que "uma filosofia da vida que não chegue [...] à afirmação do 'eterno retorno' (*eiwige Wiederkehr*) como o princípio supremo de todo ente simplesmente não sabe do que está falando"[28]. Em todo caso, é de valia ressaltar que enquanto o trabalho se mistura com a natureza em um processo sempiterno, a fabricação, por outro lado, opera livremente e a partir dos materiais dispostos na natureza, com a finalidade

---

[26] ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação* p. 36.
[27] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 167.
[28] Ibid, p. 119. Sobre o eterno retorno, especialmente Cf. *A Gaia Ciência* § 341 (*O mais pesado dos pesos*).

de produzir qualquer objeto que seja útil e que faça parte do mundo enquanto artifício humano. No pensamento de Arendt (sem teor pejorativo ou denunciante), o *homo faber* é sempre um destruidor da natureza, na medida em que sua produção depende necessariamente da violação dos meios naturais. Mais do que isso, o *homo faber* se arroga amo e senhor da natureza e sua atuação pode ser comparada a uma espécie de revolta prometeica que se utiliza de determinadas substâncias para a criação de artefatos tipicamente humanos.

Nesse ponto, novamente Arendt se apoia nas fontes linguísticas[29] para explicar que, de modo geral, o substantivo "trabalho" nunca designa o resultado ou o produto final da atividade de trabalhar, "mas permanece como um substantivo verbal classificado com o gerúndio, enquanto o nome do próprio produto é invariavelmente derivado da palavra para obra", *ergazesthai*, do grego, e *facere* ou *fabricari*, do latim. Isso demonstra que até mesmo o significado usual das palavras confere uma diferença básica e inevitável entre "trabalhar" e "fabricar", qual seja: que este último possui um fim determinado e atingido por meios que se orientam, sobretudo, pela reificação ou coisificação de uma imagem pré-elaborada na mente do artífice. As coisas produzidas, se não forem destruídas propositalmente, emprestam solidez objetiva ao próprio mundo e possuem uma vida útil mais longa do que os bens de consumo. Um objeto (como uma cadeira ou um sapato), apesar de não perdurar para sempre, perde durabilidade principalmente com o uso contínuo; enquanto que um bem de consumo (o pão ou uma maçã, por exemplo), ainda que não consumido por um organismo, deteriora-se tão logo qual seu próprio processo natural. A "mundanidade", além de ser um condicionante da existência humana, é sustentada pela atividade da obra, pelo *homo faber*, e expele de seus contornos o *animal laborans*, este que se restringe ao que é privado, ao não-mundo.

Reitera-se: todos nós somos animais laborantes que trabalhamos para não morrermos. Contudo, se os homens se resumissem à condição de *animal laborans* (que possuem enquanto estiverem vivos), não teriam noção alguma de um mundo ou de alguma realidade exterior, porque suas percepções sensoriais não ultrapassariam àquelas em que o corpo sente e experimenta somente a si mesmo. Não haveria sequer fundamentos para duvidar da existência das coisas externas, afinal, concentrados apenas na simples atividade interna de

[29] Poucos meses antes de sua morte, em um discurso proferido em 1975 na Dinamarca, Arendt justifica sua atenção à etimologia parafraseando Jacob Burckhardt e alegando que o "vocabulário antigo fornece algo como um acorde fundamental, que, em muitas modulações e variações, soa através da história intelectual da humanidade ocidental" (ARENDT, H. Prólogo de *Responsabilidade e Julgamento*, p. 74; Cf. também "O grande jogo do mundo". In: *A Dignidade da Política*, p. 175-176). Em uma discussão com C. B. Macpherson, ao comentar seu uso idiossincrático do vocabulário ocidental, Arendt comenta: "Em minha opinião uma palavra tem uma relação mais forte com o que ela denota do que com o modo como a empregamos. Ou seja, você considera apenas o valor comunicativo da palavra, eu considero a sua qualidade desveladora. E, naturalmente, esta qualidade desveladora tem sempre um pano de fundo histórico" (*Sobre Hannah Arendt*, p. 145-146).

estar vivo, o que prevalece é a não mundanidade de seres presos e incutidos em seus próprios funcionamentos metabólicos corporais. Dessa forma, Arendt expõe a importância e a validade de um mútuo-condicionamento, a saber: a objetividade do mundo, garantida em primeira instância pelas mãos do *homo faber*, e a condição humana complementam-se uma à outra. Em outros termos, isso quer dizer que o caráter-de-objeto (*object-character*) do mundo, ou seu caráter-de-coisa (*thing-character*), e o fato de os homens existirem entram em situação de interdependência, simplesmente porque "a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana"[30].

As coisas mundanas e os próprios homens que lhes dão existência têm em comum o fato de aparecerem e serem percebidos em uma esfera que é pública. Do ponto de vista dos receptores, isto quer dizer que existe um mundo que lhes aparece no modo do "parecer-me" (*dokei moi*) e que, não menos importante, eles mesmos são criaturas vivas aparentes e constituintes do mundo. "Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores"[31], portanto, dependente de perspectivas plurais e particulares. Mas, ao contrário dos objetos físicos e das coisas meramente dadas, os homens aparecem uns para os outros, *qua* homens, somente por meio das atividades próprias da ação e do discurso, para Arendt indissociáveis. Realizar algo ao agir e pronunciar palavras ao falar são os modos que revelam o "quem" de cada homem, distinguindo-o de todos os demais (para além da diferença de estatuto ontológico) e possibilitando a aparição especificamente humana no mundo público[32].

Em *A condição humana*, Arendt elenca dois fenômenos correlatos que o termo "público" denota: primeiro, "tudo o que aparece pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível"[33]; segundo, "significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele"[34]. Apesar de distintas, essas duas definições se complementam e criam uma imbricação essencial para a compreensão do pensamento arendtiano destacado neste tópico, pois, por um lado, a

---

[30] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 11.

[31] ARENDT, H. *A vida do espírito.* P. 38.

[32] Arendt diz que ação muda não é ação, ou seja, que o ator depende da palavra falada, que a ação necessita do acompanhamento verbal, pois, "de qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores [...]". (Sobre isso, também Cf. CALVET DE MAGALHAES, T. "Somos do mundo e não apenas no mundo", In: *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*, p. 76).

[33] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 61.

[34] *Ibid*, p. 64.

realidade mundana só pode ser garantida pela presença de outros que percebem as aparências que nós também percebemos – a realidade existe justamente pelo fato de o mundo ser comum a todos; por outro lado, este mundo comum só sobrevive na medida em que tem uma presença pública, e isto requer ações individuais que possam ser contadas, como histórias com significado, e perpassadas de geração em geração (não apenas oralmente).

Antes de dar sequência à analítica da realidade fenomênica do mundo e da atividade de agir própria dos homens, é importante situar que os conceitos de "trabalho", "obra" e "ação", além de essenciais para compreender diferentes contextos da filosofia de Arendt, por formarem o núcleo que oferece bases à sua teoria política, serão revisitados ao longo desta dissertação por se fazerem fundamentais em outras discussões aqui empenhadas.

Além dessa ponderação, é curioso notar o comentário de Arendt, em um congresso realizado em 1972, de que *A condição humana* precisava de um segundo volume, uma vez que, segundo ela mesma, até então não tinha dito "qualquer coisa genuína sobre a *vita contemplativa*"[35]. Apesar de fazer esparsos alertas ao longo do seu livro sobre a *vita activa* [36], de 1958, de que o pensamento também é uma condição humana, somente no I tomo de *A Vida do Espírito* é que ela vai tratar de modo específico e mais detidamente sobre o que significa "pensar". Ali, enquadra-o como uma atividade mental, espiritual, assim como o "querer" (segundo volume da obra) e o "julgar" – que seria o terceiro e último volume do livro, mas que nunca foi escrito, a não ser pelo título e duas epígrafes deixadas em sua máquina de escrever antes de falecer subitamente em dezembro de 1975. Em resumo, para Arendt, *thinking*, *willing* e *judging* são as três atividades básicas formadoras da vida do espírito (*mind*)[37] e possibilitam, aos homens, a transcendência espiritual de tudo aquilo que os

[35] ARENDT, H. "Sobre Hannah Arendt". In: *Inquietude*, p. 127.

[36] No prólogo de *A Condição Humana* Arendt pondera que vai tratar das articulações fenomenais da *vita activa*, "aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por essa e outras razões, a mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes, a atividade de pensar, é deixada de fora das presentes considerações" (p. 7). Ao introduzir *A Vida do Espírito* (que se chamaria *A Condição Humana II*) Arendt comenta, referindo-se principalmente à atividade do pensamento, o seguinte: "De fato, tais dúvidas vinham me afligindo desde que terminei um estudo sabiamente intitulado por meu editor *A Condição Humana*, mas que eu havia proposto mais modestamente como uma investigação sobre 'A *vita activa*'" (p. 20). A edição alemã da obra permaneceu com o primeiro título, *Vita Activa*.

[37] O termo "mind", em *The life of the mind*, foi traduzido por "espírito" e não por "mente", como na edição brasileira, segundo a nota de tradução, para "evitar qualquer aproximação com algum positivismo, mentalismo vulgar ou mesmo com a *philosophy of mind*, vertentes tão distantes do pensamento de Hannah Arendt" (p.11). Contudo, a solução nunca é plenamente satisfatória, pois o termo "espírito" também apresenta outras conotações em nossa língua distintas daquela que Arendt tentava elucidar, como no caso do espiritismo religioso. Fora isso, é notória a semelhança entre as três críticas de Immanuel Kant (*Crítica da Razão Pura*; *Crítica da Razão Prática*; e a *Crítica da Faculdade do Juízo*) e a tentativa de Arendt de trabalhar o "pensar", o "querer" e o "julgar" como atividades espirituais. Apesar de influenciada, de fato, por Kant nesses assuntos, especialmente pela primeira e terceira críticas, o método de Arendt está longe do criticismo kantiano, afinal, não se formula tão sistematicamente e nem pretende ter uma validade fundamentada por noções *a priori*.

condiciona existencialmente. Entretanto, a vida oriunda do aparato mental permanece sempre atrelada, ao menos conteudísticamente, à vida mundana e às aparências, pois "é certo que os objetos do meu pensar, querer ou julgar, aquilo de que o espírito se ocupa, são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo"[38]. É a partir deste ponto que esta dissertação pretende relacionar a atividade espiritual (especialmente caracterizada pelo pensamento) com aquelas características mundanas que oferecem motivos para o aparecimento e para se falar em/sobre política e ética: a ação e a pluralidade humanas.

Do ponto de vista de Arendt, a pluralidade humana tem em si um caráter paradoxal, pois representa um duplo aspecto de igualdade e distinção. Isso quer dizer que os homens são iguais entre si na medida em que são todos humanos, mas cada um possui uma singularidade única – garantida justamente pelo discurso e pela ação como formas de identidades pessoais exclusivas –, o que nos permite afirmar que nenhum ser humano que vive, viveu ou viverá nesse mundo é, foi ou será idêntico a qualquer outro. Além de ser "a paradoxal pluralidade de seres únicos", Arendt expressa inúmeras vezes que a "pluralidade é a lei da Terra", chamando atenção para o fato de que são os homens, e não o homem, que vivem e habitam o mundo; assim, o que adjetiva uma vida "humana" é a simples situação de ser vivida entre os homens. "Macho e fêmea Ele os criou" diz a passagem bíblica em *Gênesis* citada por Arendt nos contextos em que a autora defende a pluralidade como uma condição humana correspondida apenas pela capacidade de ação dos homens, ou seja, pela capacidade que têm de dar início a algo novo e imprevisto, de tomar iniciativas, de exercer algo em liberdade, pois "os homens são livres [...] enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa"[39], assim, ser livre e começar algo novo coincidem.

A ação, para Arendt, a mais antiga preocupação da teoria política, só é possível em meio aos homens. Dessa forma, a pluralidade humana se torna a *conditio sine qua nom* e a *conditio per quam* de toda a vida política, pois "o domínio político resulta diretamente da ação em conjunto, do 'compartilhamento de palavras e atos'. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui"[40]. É marcante no pensamento de Arendt a convicção de que tanto a política quanto a ação encontram na pluralidade não só o fundamento condicional para

---

[38] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 88.

[39] ARENDT, H. "Que é liberdade?". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 199. A questão da liberdade, tratada incessantemente nas investigações políticas de Hannah Arendt, será examinada de modo mais preciso ao longo deste texto dissertativo. A intenção é diferenciar a liberdade (enquanto sinônimo de política) do conceito filosófico de liberdade, tradicionalmente ligado à noção de *vontade*.

[40] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 247.

se realizarem, mas a razão pela qual existem. "A política se baseia no fato da pluralidade humana [...], diz respeito à coexistência e associação de homens diferentes"[41] que agem em constante presença de seus pares. Mas essas relações dependem do discurso, não basta que os homens habitem o mundo, também não basta que se faça ouvir a voz humana, o mundo só se torna humano enquanto for constante objeto de diálogo e de cuidado. A palavra "igualdade" aparece nesse contexto para se referir à indistinção da espécie natural, mas não como algo solicitado e/ou constituinte da própria política, ou seja, trata-se de um termo biológico de unidade classificatória e não de um termo político; aliás, em seus comentários sobre a pluralidade humana, Arendt critica a noção moderna e política de igualdade (como se discute no segundo capítulo desta dissertação). Por enquanto, o importante é perceber que em sentido estrito, portanto, o domínio político constitui a possibilidade de um mundo distintamente humano, elevando a mundanidade ao caráter de aparecimento não apenas coisal.

Enquanto a fabricação (a *poiésis* tecnicista do mundo) cria um espaço físico de objetividade entre os homens, de coisas que aparecem; a ação e o discurso (a *práxis* no mundo) possibilitam o surgimento de um âmbito intangível, não-físico e intersubjetivo entre os homens. Assim como uma mesa que, concomitantemente, une e separa aqueles que estão ao seu redor, o mundo é o espaço-entre [*in-between*] que congrega e afasta os homens, impedindo que um caia sobre os demais, por assim dizer. "Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto"[42]. Além disso, o maior grau de interações humanas que a atividade do *homo faber* consegue criar é o mercado de trocas, ou seja, o lugar onde suas produções são expostas uns para os outros e, talvez, comercializadas. A ação e o discurso, de outro modo, dependem do mundo público como lugar adequado para aparecerem. Não obstante, este espaço depende da reunião dos homens e desaparece com a dispersão deles. Ao contrário da obra de nossas mãos, o espaço público não sobrevive ao cessar a ação e a atividade da fala.

Percebe-se, diante do exposto e em suma, que Arendt possui uma concepção basilar e não muito complexa sobre política: aquilo que tem a *liberdade* como seu significado e *raison d'être*, a *ação* e o *discurso* como os pilares de seu campo de experiência e a *pluralidade* como sua condição básica de relações inter-humanas. Ainda que seja reconhecida por estudar e tentar contribuir para a compreensão de eventos políticos tipicamente contemporâneos

[41] ARENDT, H. "Introdução na Política". In: *A promessa da política*, p. 144-145.
[42] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 254.

(como as Revoluções e as crises da República – que, no momento, serão deixados em um segundo plano), Arendt, ao contrário de outros pensadores políticos, não deixa de ter em conta o que *deveria ser* a própria política e, sem dúvidas, retira esse devir daquilo que gregos e romanos antigos, sobretudo, conseguiram construir. Nesse sentido, muitas vezes as investigações teóricas arendtianas se preocupam em demonstrar os "raros e felizes" acasos históricos de realização da política tal como a autora compreende, retirando desses modelos exemplares o conteúdo original ou o significado do termo "política", bem como a origem de determinados conceitos e ideias políticas (como "autoridade", "liberdade", "violência", "poder", "ação" etc.). Assim, a pólis grega pré-filosófica se torna um tipo ideal em suas reflexões, mas sem que isso represente uma tentativa de reprodução ou defesa de um retorno a essas formas organizacionais antigas, pois em sua interpretação:

> A rigor, a pólis não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. 'Onde quer que vás, será uma pólis': essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas e inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento [...] Ser privado dele significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, 'pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser', e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade[43].

1.1.1 – O ego pensante em uma realidade fenomênica de aparências

É em *A vida do espírito* que Arendt se empenhará, de modo mais desenvolvido, em indicar que normalmente todas as nossas experiências sensoriais são acompanhas por um tipo de sensação adicional: a realidade – atribuída pelo caráter comunal do mundo.

A realidade daquilo que aparece e é percebido é garantida somente pelo contexto mundano formado por uma pluralidade de perceptores, bem como pelo conjunto dos cinco sentidos interligados – que Arendt entende por *sensus communis* – de cada um desses seres que têm sensações perceptuais. Dito de outra forma, o *sensus communis* é uma espécie de sexto sentido, não localizável em órgãos corporais, que possibilita a junção e adequação dos cinco sentidos (privados e subjetivos) ao mundo compartilhado por outros indivíduos. Por

[43] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 248.

nos ajustar à comunidade que nos rodeia, trata-se de um sentido comunitário que trabalha, em contraposição ao *sensus privatus*, em função de afirmar a realidade externa não só para o indivíduo particular, não só como um estímulo subjetivo, mas como algo comum aos seres humanos. Assim, as aparências ganham um significado intersubjetivo, pois, além de compartilharmos um senso comum, o contexto no qual cada coisa aparece é o mesmo para cada homem, ainda que sob perspectivas diferentes. É por isso que, para Arendt, "a propriedade mundana que corresponde ao sexto sentido é a realidade (*realness*)"[44]. A sensação de realidade acompanha cada um dos sentidos humanos que operam conjuntamente, cada um ao seu modo próprio, ao perceberem um determinado objeto; só assim posso ter certeza de que vejo, toco, cheiro, provo e ouço o suposto mesmo objeto que os demais seres. Ainda mais que isso, só assim posso reconhecer a unicidade de cada objeto, oferecendo-lhe um significado que é intercambiável e acessível a qualquer outro perceptor como eu (por exemplo, não só confio na existência desse violão que toco, como pressuponho o mesmo para qualquer ser da minha espécie que ouça o som dele emitido, que veja o tremular das cordas, que sinta o cheiro, a textura da madeira e seu preenchimento espacial ao pegá-lo etc.; e que, ao conjugar todas essas informações, entenderá o objeto como sendo um "violão"). Mas o caráter de realidade do mundo não é, literalmente, uma sensação, porque não é algo que possa ser captado por um sentido corporal exclusivo, ou seja, não temos um órgão específico para essa comprovação. Em todo caso, não é preciso e nem possível conhecer experiencialmente a realidade para confiar que ela participa do contexto mundano; afinal, sem esse acordo tácito do real, nada que aparece faria sentido para mais de uma pessoa.

"Nossa 'fé perceptiva' – como designou Merleau-Ponty –, nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido"[45]. Além do fato de os cinco sentidos, inteiramente distintos entre si, terem em comum o mesmo objeto, que é único; os "membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas distintas, estão de acordo acerca de sua identidade"[46]. Humanamente, portanto, para Arendt, é dessa tríplice comunhão que surge a "sensação" de realidade. Isso é importante para entender, por outro lado, que politicamente a realidade mundana "só vem a ser se existem perspectivas; só existe como ordem de coisas

[44] *A Vida do Espírito*, p. 68.
[45] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 63.
[46] Ibid., p. 67.

mundanas se é visto ora de um jeito, ora de outro, a qualquer dado momento"[47] e que, nesse sentido, dissolve-se quando vista somente sob um aspecto.

Na esteira dessas reflexões, Arendt não poderia deixar de se contrapor aos fundamentos da filosofia moderna que, erigidos pela dúvida cartesiana (o *de omnibus dubitandum est*), influenciaram a formação de uma escola de pensamento, a qual Nietzsche chamou certa vez de "escola de suspeita". Ao travar discussões com Descartes, o interesse de Arendt quase sempre é demonstrar que o fato de alguém ter consciência de si mesmo, ser cônscio de si, jamais bastaria para assegurar a realidade de algo para além das coisas-pensamento. Arendt, entre tantos outros pensadores que tiveram as *Meditações Metafísicas* e o *Discurso do Método* como leituras obrigatórias, aponta que o principal argumento de Descartes, que para ela é o "*Cogito me cogitare ergo sum*", é um "*non sequitur*", ou seja, é uma falácia na qual a conclusão não se segue às premissas "pela simples razão de que essa *res cogitans* nunca aparece"[48]. Em outros termos, o trajeto metódico cartesiano iniciado pela dúvida hiperbólica que engloba todas as coisas e, em particular, as coisas materiais e o conjunto da experiência sensível – dúvida justificada pela procura por uma verdade "imutável e segura" que seria encontrada somente no ego pensante, "*la chose pensante*", cuja realidade estaria para além de qualquer suspeita – para Arendt, representa a pretensão enganosa de que a partir da natureza espiritual do pensamento pode-se aferir a realidade de si mesmo e da exterioridade mundana, separando-as da irrealidade e dos sonhos privados[49]. A autora alemã contesta a autossuficiência da "coisa pensante" e inspirada, principalmente, pelas críticas de Heidegger, Merleau-Ponty, Husserl e Nietzsche, interpreta que, na verdade, o subjetivismo moderno, e o solipsismo da crença única na realidade dos processos mentais (este que não é o caso de Descartes, vale ressaltar), geram a perda do senso comum concomitante à

[47] ARENDT, H. *A Promessa da Política*, p. 237.

[48] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 36. A "coisa pensante", ou o "ego pensante", não pode ser confundida com o suposto "eu", sujeito, que aparece no mundo. O "penso, logo existo" contém um erro lógico, pois, "como observou Nietzsche, dever-se-ia dizer *cogito, ergo cogitationes sunt*; e que, portanto, a percepção mental expressa no *cogito* não prova que eu existo" (ARENDT, H, A Condição Humana, p. 293). "O *cogito ergo sum* é uma falácia não apenas no sentido (...) de que do *cogito* só se pode inferir a existência de *cogitationes*; o *cogito* está sujeito à mesma dúvida que o *sum*. O eu-existo está pressuposto no eu-penso. O pensamento pode agarrar-se a esta pressuposição mas não pode demonstrar se ela é falsa ou verdadeira. (O argumento de Kant contra Descartes também estava inteiramente correto: o pensamento 'eu não sou (...) não pode existir; pois, se eu não sou, consequentemente não posso saber que não sou. A realidade não pode ser derivada'" (p. 66).

[49] De certo modo, a crítica de Arendt a Descartes não se prende propriamente aos termos cartesianos, mas parte de uma interpretação que adapta a teoria criticada ao plano conceitual de quem critica. Para não se fazer injustiça a nenhuma das partes, cabe dizer que o que Arendt contesta nesse momento, sobretudo, é justamente a precedência do sujeito no processo fundador de todo e qualquer conhecimento, é o fato de que o "pensar" – entendido como "tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios" (DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, p. 58) – explique a própria natureza do espírito e que, ainda, os conteúdos mentais possam dar, mais do que mero ensejo, início à afirmação da existência das coisas externas.

desconfiança em relação aos sentidos que nos orientam no mundo. "Reduzir a percepção ao pensamento de perceber (...) é fazer um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda pela qual eles devem nos indenizar; pois é (...) passar a um tipo de certeza que nunca nos trará de volta o 'há' do mundo"[50].

Para se distanciar de algumas concepções, como a de Descartes, no quadro conceitual arendtiano, o pensamento se define como pura e simples atividade e, assim como as outras duas capacidades espirituais, não é condicionado como são as atividades da *vita activa*, pois o "pensar" não corresponde a nenhuma das condições da vida ou do mundo e nem é necessitado por elas, como se sem pensamento não se realizassem. "Os homens não dependem nem do pensar, nem do querer, nem do julgar para assegurar sua existência no mundo"[51]. Na verdade poderia ser o contrário, porque toda vez que se empenham no pensamento, por exemplo, os homens interrompem qualquer atividade que esteja prosaica ou diretamente relacionada ao mundo. É por isso que Arendt tanto insiste no movimento de subtração do mundo e na suspensão do envolvimento na vida prática como requisitos necessários à realização de todas as atividades espirituais. Afinal, para ela, estas são essencialmente caracterizadas pelo estado de quietude, pela "'tranquilidade desapaixonada' ('*leidenschaftslose Stille*') que Hegel atribuiu à 'cognição meramente pensante'"[52]. Aliás, ao relembrar que não há oposição mais clara do que aquela existente entre o "pensar" e o "fazer", Arendt aponta que o pensamento, ou qualquer atividade reflexiva, interrompe todo tipo de engajamento comum, qualquer fazer mundano, de modo que todo pensar exige, de fato, um "*pare*-e-pense" – como resume metafórica e hiperbolicamente Paul Valéry na afirmação de que "'*tantôt jê pense et tantôt jê suis*'" ('ora penso e ora sou') (...) como se, pensando, os homens se retirassem do mundo dos vivos"[53]. Para colocar em outros termos, o pensamento é necessitado pelo próprio homem, condicionando-o de alguma forma, mas não se trata de uma necessidade indispensável à vitalidade ou à mundanidade.

O pensamento não aparece espontaneamente, não faz parte da *natureza fenomênica do mundo* e, por isso, compõe o rol daquelas atividades denominadas por Arendt de invisíveis

[50] MERLEAU-PONTY apud ARENDT, H, *A Vida do Espírito*, p. 66. De fato, nesse contexto de *O visível e o Invisível*, Merleau-Ponty dialoga também com Descartes e questiona a seguridade da imanência perceptiva em defesa do não obscurecimento de um mundo que é preconcebido: "Dizer que a sua percepção é e sempre foi 'inspeção do espírito' é defini-la, não pelo que ela nos dá, mas pelo que nela resiste a hipótese de *inexistência*, é identificar de imediato o positivo como uma negação da negação, é impor ao inocente a prova de sua não-culpabilidade e, de antemão, reduzir nosso contato com o Ser às operações discursivas pelas quais nos defendemos da ilusão, reduzir o verdadeiro ao verossímil, o real ao provável" (op. cit., p. 47).

[51] JARDIM, E. "O que nos faz pensar". In: *O que nos faz pensar*, p. 197.

[52] ARENDT, H. *A Vida Do Espírito*, p. 88.

[53] *Ibid*, p. 97.

por se darem no interior da mente humana, por viverem ocultamente, *lathé biósas*, pois "a única manifestação externa do espírito é o alheamento, uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que nem sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente"[54]. Mas essas atividades são algo e, mesmo sem fazerem necessariamente uma aparição no sentido estrito do termo, elas possuem certo estatuto ontológico, afinal, tanto o ego pensante quanto o ego volitivo (aquilo que "quer") e o ego judicativo (aquilo que "julga") possuem consciência da manifestação de suas atividades mentais pelo menos enquanto estas perduram. O ego que corresponde ao pensar, do qual cada um tem consciência enquanto dura a atividade individual do pensamento, realiza-se por uma retirada deliberada do mundo das aparências, por um afastamento não-literal do contexto em que se convive e se interage com os outros indivíduos; não obstante, este ego e esta consciência desaparecem, como se fossem miragens, assim que a realidade mundana volte a se impor, impossibilitando o "sossego" momentâneo do espírito.

É importante fazer nota não apenas à invisibilidade do pensamento, mas também perceber que esta atividade lida com invisíveis, no sentido de que ao pensarmos em algo, este algo é resultado de uma abstração capaz de transformar qualquer coisa em conteúdo mental. Isso se dá por meio dos processos de *dessensorialização*, *desmaterialização* e *desrealização* intrinsecamente constituintes de qualquer operação que pensa alguma coisa. Em outras palavras, pensar significa realizar um recuo espiritual em relação aos particulares que compõem fenomenalmente a presença do mundo, para, desse modo, poder tratar daquilo que aparece aos sentidos como se estivesse ausente, como coisa relembrada, e de uma maneira generalizante, de modo universalizante. A partir do próprio funcionamento da reflexão pensante, a particularidade determinante de tudo aquilo que forma os elementos da experiência é subtraída, tendo por resultado dessa subtração somente formulações genéricas e, dessa forma, a presença imediata das coisas é transformada em ausência material das "coisas-pensamento". "*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*"[55]. Assim, o que está efetivamente distante pode se tornar próximo para aquele que pensa; do mesmo modo, o que está próximo se torna distante, uma vez que o ego pensante se afasta do aparente que nos circunda. Quando pensamos não nos encontramos onde realmente estamos, pois o ego pensante não está cercado por objetos sensíveis, mas por imagens que são invisíveis para os outros. "O

[54] ARENDT, H. *A Vida Do Espírito*, p. 90.
[55] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 94.

pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido"[56]. É óbvio que, nesses momentos, Arendt está dialogando metaforicamente com seus interlocutores no intuito de demonstrar a força e delinear as características marcantes desse tipo de atividade do espírito. Para antecipar uma discussão que será melhor desenvolvida ao caminhar desta dissertação: quando fala em "pensamento", tal como a autora se dedicou a estudar nos últimos anos de vida, Arendt não está muito preocupada com as atribuições clássicas da racionalidade que distinguiria a suposta raça humana, ou com as demonstrações lógicas que requerem validade universal, ou com o intelecto perceptivo capaz de conhecimento verificável, ou algo nesse sentido. Antes disso, Arendt trata da reflexão interna de um homem consigo mesmo, de "meditar" a partir de acontecimentos e opiniões alheias, da primazia de examinar qualquer experiência num fluxo contínuo de perguntas e respostas construídas pelo próprio aparato mental humano e que podem ter as mais variadas consequências, como: a concepção de teorias, a criação artística e/ou científica, a narração de estórias, o desempenho de algum papel no âmbito da ação e da política no qual estamos em companhia dos outros.

Para finalizar, pelo exposto torna-se claro que o ego pensante não se dá à percepção cognitiva alheia, não se confunde com o sujeito (este que está posto no mundo) e, portanto, não pode ser submetido ao compartilhamento do senso comum. Assim, o pensamento não faz parte e nem pode afirmar o caráter real das coisas que nos cercam, pois lida com ausências, apartando-se do sensorialmente dado, e, como já visto, a mundanidade das coisas vivas depende do fato de que todo sujeito é também um objeto que, como tal, aparece para outro alguém que irá garantir sua realidade objetiva[57]. É nesse momento que Arendt diz que a mais importante descoberta de Husserl se refere à intencionalidade de todos os atos de consciência, ou, em outras palavras, o fato de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto. "As vivências cognitivas (...) têm uma intentio, visam (*meinen*) algo, referem-se, de um ou outro modo, a uma objectalidade"[58]. De certo modo, diz ela, para cada objeto potencial e inerente a

[56]ARENDT, H. *A Vida do Espírito* , p. 104.

[57] "Foi o pensamento – a reflexão de Descartes acerca do significado de certas descobertas científicas – que destruiu sua confiança de senso comum na realidade; seu erro foi esperar que pudesse superar a dúvida insistindo em retirar-se completamente do mundo, ao eliminar cada realidade mundana de seus pensamentos e concentrado-se exclusivamente na própria atividade do pensar" (ARENDT, A Vida do Espírito, p. 70).

[58] HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*, p. 81. Ou seja: "as múltiplas cogitationes que se relacionam com o 'mundo' trazem em si próprias esta relação (...) Assim, todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de qualquer coisa, seja qual for a existência real deste objecto (...) Esses estados de consciência são também chamados estados *intencionais*. A palavra *intencionalidade* significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio" (HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*, p. 48, grifos do autor).

cada ato subjetivo intencional, pode-se dizer que também existe um sujeito potencial não menos inerente em todo tipo de objetividade.

O importante aqui é que, para além ou aquém de um projeto de crítica epistemológica e "analítica de essências", Arendt apresenta o início de uma relação fenomenológica entre a intenção de nosso funcionamento mental e a realidade mundana, pois, por exemplo, para ela, "qual o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada mais!"[59]. Em outros termos, apesar de não ser condicionado pelo mundo, o pensamento deriva da experiência, ele é despertado pelas ocorrências vividas pelos homens, é como que uma resposta à inserção humana no mundo, este que permanece enquanto pressuposto e como horizonte (ou *guide post*) em relação ao qual o espírito pensante nunca deixa de se situar, pois, de outro modo, nenhuma experiência produziria significado ou coerência àqueles que as vivem. Por mais paradoxal que possa parecer, o pensamento é a única atividade que nada precisa além de si mesma para seu próprio exercício, mas, de qualquer forma, se não existisse nada, nada haveria sobre o que pensar. Este pensar, que para Arendt é provavelmente a fonte da qual procede nossa própria noção geral de "espiritualidade", por ser não aparente, muitas vezes foi considerado antinatural e até contrário à condição humana. No entanto, como este trabalho pretende averiguar no que se segue, independentemente das formas que o pensamento tenha assumido ao longo da história, trata-se de uma atividade alimentada por aquilo que atravessa a vida comum dos homens e cujo modo de funcionamento varia tanto quanto as maneiras que se coloca em relação com os negócios mundanos.

> A finitude humana, irrevogavelmente determinada por nosso curto tempo de vida, compreendido em uma infinidade de tempo que se estende para o passado e para o futuro, constitui, por assim dizer, a infraestrutura de todas as atividades do espírito. A finitude manifesta-se como a única realidade da qual o pensamento enquanto tal está cônscio, mesmo quando o ego pensante retirou-se do mundo das aparências e perdeu o sentido de realidade [realness] inerente ao *sensus communis* que nos orienta nesse mundo[60].

Ao afirmar que a conexão entre pensamento e experiência dos sentidos é inerente à condição humana[61], Arendt se mostra como mais uma dentre os inúmeros pensadores que trabalharam as noções inter-relacionadas de "aparência" e "percepção"; contudo, sua relevância particular se faz saliente na medida em que a autora direciona esses conceitos não apenas para entender a capacidade epistemológica humana, mas para imbricar "mente" e espaço público, para examinar praxiológicamente a estadia dos homens no mundo.

---

[59] ARENDT, H. *Sobre Hannah Arendt*, p. 131.
[60] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 223.
[61] Cf. *A Condição Humana*, p. 358.

1.2 – Atores e espectadores: a teia de relações e o grande festival mundano

> O mundo é o mundo, apenas, Graciano: um palco em que recitamos, todos nós, um papel [...] (William Shakespeare, *O Mercador de Veneza*)

Ao comentar a modesta honra de receber uma premiação, em um discurso proferido durante uma cerimônia em sua homenagem, em 1975, Hannah Arendt diz ter sempre acreditado "que ninguém pode conhecer a si mesmo, porque ninguém *aparece* para si mesmo assim como aparece para os outros"[62]. Desconsiderando, por agora, o problema epistemológico, e mesmo moral, da questão do "conhecimento de si", o que se destaca é que, para a autora, todo ser vivo possui um impulso de autoexposição, impulso que pode ser considerado como uma qualidade ontológica inerente de aparecer em um mundo formado como um palco, no qual "as coisas vivas aparecem em cena como atores"[63]. Contudo, ainda que os homens tenham o modo próprio de se revelarem em público mediante a ação e o discurso, e assim conferirem fundamentos para o surgimento de histórias individuais, eles se autoapresentam e revelam "seu si-mesmo sem jamais se conhecerem ou serem capazes de calcular de antemão a quem revelam"[64]. Isso implica não só a dependência dos atores em relação à pluralidade de espectadores que simplesmente observam o grande festival das coisas encenadas pelos homens, abstendo-se da participação direta no espaço que Platão denominava de "*ta ton anthopon pragmata*" (o domínio dos negócios humanos), mas demonstra também a incapacidade dos atores de controlarem por completo aquilo que desencadeiam ao agir, ou, em outros termos, a imprevisibilidade de quaisquer resultados que a ação possa ter subsequentemente – até mesmo a formação do caráter do agente.

Mais precisamente, no capítulo V de *The Human Condition*, Arendt se esforça por explicar que todos os homens que agem e falam em público são enredados, invariavelmente, por uma teia de relações pré-existente onde quer que os homens vivam juntos. Tudo o que realizam passa a fazer parte de um processo, de um todo maior, por assim dizer, onde estão em meio a outros agentes e onde se forma uma intangível rede de laços que se movimenta e se interconecta a cada nova ação. Assim, as ações de diferentes indivíduos afetam outras

---

[62] Prólogo in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 69.

[63] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 37. É bastante óbvio que nem os homens, nem coisa alguma, conseguem escapar da característica de autoexposição, pois não são seres invisíveis, simplesmente aparecem, uma vez que estão no mundo. A aparência se torna um estatuto ontológico humano, assim como a pluralidade, pois, para Arendt, a palavra "aparência" sequer faria sentido se não existissem espectadores para os quais aparecer (Sobre esse assunto, Cf. ASSY, B. *Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt*).

[64] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 241. A autoapresentação dos homens se difere da autoexposição ou do simples estar-aí da existência. "*Até certo ponto* podemos escolher como aparecer para os outros; e essa aparência não é de forma alguma a manifestação exterior de uma disposição interna; se fosse, todos nós provavelmente agiríamos e falaríamos do mesmo modo" (*A Vida do Espírito*, p. 51, grifos da autora).

histórias de vida que não as suas; as ações motivam reações donde brotam novos trajetos não calculados pela ação primeira; além disso, as ações geram consequências muitas vezes indeterminadas, e exercem influências, por mais ínfimas que sejam, no emaranhado das relações humanas, o que culmina em um encadeamento ilimitado de processos que, por sua vez, são causadores de novos processos, até o ponto em que não existam novas ações. "Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca predizer, ainda que tão-somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais impredizível"[65]. Arendt diz que "o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo o conjunto"[66]. Acontece que diante desse palco que é o mundo, além daqueles que atuam, existe a potencialidade daqueles que deliberadamente não se envolvem nas atividades comuns, apesar de estarem no mundo e sujeitos à teia de relações humanas. Para Arendt, isso tem extrema relevância histórica, pois "esse tipo de retirada do agir é a mais antiga condição postulada para a vida do espírito". Mais do que isso, a *schole* [67], a "nobreza" de poder se conter e não participar do que ocorre, para apenas observar como a um mero espetáculo, em sua forma grega e original, "funda-se na descoberta de que somente o *espectador*, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que aconteça como espetáculo"[68].

De fato, imersos no todo dos assuntos que ocorrem entre os homens, vinculados à encenação de seus papéis, os atores não passam de uma parte constituinte da peça e, assim, só encontram significado e justificativa para si mesmos nessa circunstância particular. Os atores possuem claramente um ponto de vista, porém, trata-se de algo limitado, por exemplo, no sentido de que não conseguirem se enxergar enquanto agem. Os espectadores, por outro lado, ocupam uma posição privilegiada que lhes permite ver a cena em geral. Essa posição, para Arendt, além de ser uma condição para "julgar", é a condição para a compreensão do significado do espetáculo, para perceber a "verdade" do ocorrido, mesmo que pagando o preço da não participação no jogo. Cada ato, cada "cena", cada modo de aparição humano no

---

[65] ARENDT, H. "O Conceito de História – antigo e moderno". In: *Entre o passado e o futuro*, p. 120.

[66] *A Condição Humana*, p. 238.

[67] Tanto em *A Condição Humana* como em *A Vida do Espírito*, Arendt argumenta que a palavra grega *scholé* não pode ser interpretada simplesmente como o tempo vago para o "lazer", mas "significa basicamente isenção de atividade política", bem como "isenção do trabalho e das necessidades de vida [...] De qualquer modo, indica sempre uma liberação de preocupações e cuidados [...] Pode-se facilmente imaginar como essa vida política comum era cheia de preocupações quando se recorda que a lei ateniense não permitia que se permanecesse neutro, e punia com perda de cidadania aqueles que não quisessem tomar partido" (*A Condição Humana*, p. 17).

[68] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 111.

mundo é irrepetível, pois as condições para os acontecimentos nunca serão idênticas a outras e nada é mais fugaz e frágil do que palavras e ações. Isto é, o que se passa diretamente entre os homens mortais (a palavra falada e todos os possíveis feitos) jamais sobrevive ao momento de sua própria realização e, como se estivesse impregnado pela mortalidade da vida de seus produtores, não deixaria qualquer vestígio sem o auxílio da recordação, pois se esvai quase que no mesmo instante em que acaba de aparecer.

A exposição converge, assim, em um ponto que merece destaque neste tópico: foram os gregos os primeiros a refletir a respeito das coisas que se passam no mundo público, de modo a desenvolverem algumas interações entre a atividade do pensamento e os assuntos humanos. O resultado disso pode ser avaliado por duas perspectivas: os homens que agem no mundo necessitam de louvores para que se evite a obliteração tanto de seus feitos quanto de si mesmos; além disso, qualquer ocorrência mundana só se revela plenamente ao narrador da história, àquele que a coloca em palavras de rememoração – seja pelo olhar retrospectivo do historiador, seja pelas palavras mágicas dos poetas, seja pelo canto dos bardos – pois somente a estes ou a quaisquer outros espectadores se abre o significado do que aconteceu. Essas duas noções são de extrema relevância para Arendt e para o desenvolvimento desta argumentação, porque "faz-se aqui uma distinção entre uma coisa feita e uma coisa pensada, e esta coisa-pensamento é acessível apenas ao 'espectador', ao não-agente"[69].

Em outros termos, os gregos antigos perceberam que a fragilidade daquilo que acontece entre os homens poderia ser remediada, em alguma medida, pela tradução de *práksis* e *léksis* em uma espécie de *poiésis* que seria a palavra escrita, o que faria com que os feitos perdurassem na memória dos homens ao longo dos tempos. Isso conferiria certa cota de imortalidade àqueles seres que – diferentemente "da vida perpétua da natureza e da vida dos deuses [do Olimpo], isentas de morte e de velhice"[70] – tinham uma vida marcada pela mortalidade. Ressalta-se que, ao contrário dos animais, os homens não existem apenas enquanto membros de uma espécie cuja vida é cíclica e imortalizada na procriação sem fim; dos homens emana uma vida individual e a mortalidade reside no fato de que essa vida particular, "com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento"[71]. Para Arendt, a mortalidade é caracterizada pelo mover-se numa linha reta

[69] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p.152. O espectador pensante é um dos primeiros indícios de que o mundo fomenta esta vida espiritual.
[70] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 21.
[71] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 22.

em um universo no qual todo o restante que se move o faz em círculo. Mas para que a história de um feito ou discurso humano sobrevivesse ao próprio ato, e para que uma história individual fosse contada por alguém capaz de repeti-la, mesmo que esta tivesse chegado ao seu fim, era preciso que chamasse a atenção do espectador, era preciso que algo fosse feito "bem feito" e dito "bem dito", era preciso merecimento de contemplação, de modo que o *kalon* (o belo, ou melhor, a simples beleza das aparências) se transformou no principal critério para o espectador meramente contemplar o festival de acontecimentos reais, assim como pretende alguém que vai a um teatro. Nenhuma beleza poderia ser reconhecida sem a presença de espectadores, pois "os que comparecem como espectadores ao festival da vida são tomados por *pensamentos de admiração*, que são então postos em palavras. Sem espectadores, o mundo seria imperfeito"[72]. Afinal, "a lembrança – por meio da qual tornamos presente para o nosso espírito o que de fato está ausente e pertence ao passado – revela o significado, na forma de uma história"[73] e possibilita o louvor daquilo que é contado.

Nesse processo, portanto, o que interessa ao ator é a *doxa*, palavra que representa tanto *opinião* quanto *fama*, pois a glória só se consolida mediante a opinião da audiência, do público. É por isso que o ator depende do "assim me parece" (*dokei moi*) do espectador, pois só assim o ator recebe sua *doxa*, seu reconhecimento vindo do opinar alheio. Não obstante:

> A virtude humana, o *kalon k'agathon*, não era avaliada nem pela intenção ou qualidade inata do ator, nem pela consequência de seus atos, mas pela execução, como ele *apareceria enquanto estava fazendo*. A virtude era o que nós chamaríamos de virtuosismo. Assim como nas artes, os feitos humanos tinham que 'brilhar por seus méritos intrínsecos', para usar uma expressão de Maquiavel. Tudo o que existia deveria ser, em primeiro lugar, um espetáculo digno dos deuses, do qual os homens, evidentemente – como parentes pobres dos habitantes do Olimpo –, desejavam aproveitar uma parte[74].

Por serem capazes de realizar feitos que serão rememorados, deixando vestígios imorredouros atrás de si mesmos, os homens atingem imortalidade a despeito de sua permanência individual passageira, ou seja, não literalmente, mas isso quer dizer que os homens se tornam imortais, para depois, ao seguirem o curso natural e nunca superado de suas vidas particulares, morrerem. Dessa maneira, "o mais importante é que, na Grécia pré-

---

[72] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 153, grifo meu.

[73] Idem. "Toda pessoa que conta uma estória do que aconteceu a ela meia hora atrás na rua tem de colocar esta estória em um formato, e esta colocação da estória em um formato é uma espécie de pensamento" (*Sobre Hannah Arendt*, p. 125). Vale à pena destacar que para Arendt toda lembrança implica pensamento e todo "pensamento sempre implica lembrança; todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar. É claro que acontece de começarmos a pensar em alguém ou algo ainda presente; nesse caso, teremos nos retirado secretamente do ambiente que nos cerca, passando a nos portar como se já estivéssemos ausentes" (*A Vida do Espírito*, p. 96).

[74] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 151, grifos da autora.

filosófica, tornou-se axioma o fato de que o único incentivo digno do homem como homem era a busca pela imortalidade: o grande feito é belo e louvável [...] exclusivamente porque merecerá 'menção eterna no rol imortal da fama'"[75].

Nesses termos arendtianos, a noção de "grandeza" se transfigura em "beleza", mas não como algo produzido – não estando, portanto, submetido ao raciocínio de meios e fins, como se a ação fosse apenas um meio para a finalidade de se alcançar grandiosidade –, e, sim, como algo que acontece na medida do aparecer, como algo potencial em si da ação realizada. "A grandeza humana edifica e sustenta o mundo, a teia das relações humanas como algo digno de permanecer e perdurar. Ela mostra a imortalidade como uma possibilidade humana concreta. Imortal é o que entra e passa a compor o mundo humano"[76]. O pensar do espectador, que, posteriormente, vai lhe colocar em posse de um juízo, confere sentido e beleza ao ato que, por si só, não poderia ser imortalizado[77].

> Vista contra o fundo das experiências políticas e de atividades que, entregues a si mesmas, vêm e vão sem deixar sobre o mundo nenhum vestígio, a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que se lhe confere beleza. Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar[78].

Assim, a busca pela "imortalidade" se transformou no fundamento básico (quase que uma doutrina a ser seguida), numa referência a partir da qual as ações humanas eram medidas, fazendo com que os assuntos humanos se revelassem como "objeto" de reflexão, como algo presente ao espírito grego, *constituinte de* e *submetido a* um modo de pensamento. Afinal, se, por um lado, a oração fúnebre de Péricles relembra a superioridade de um tipo de vida humana, que deveria ser perseguida por aqueles que queriam ser lembrados, atestando que "os melhores escolhem uma coisa antes de tudo: a fama imortal entre os mortais; mas a multidão farta-se como gado"[79]; por outro lado, cabia ao espectador conceder essa recompensa ao ator, de modo que o "grande nome" substituiria, ainda que parcialmente e mesmo que por meio de uma operação mental daquele que viu, a carência provinda da mortalidade humana. Essa via se torna de mão-dupla na medida em que as obras artísticas

---

[75] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 154.

[76] AGUIAR, O. "Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt". In: *O que nos faz pensar*, p. 191.

[77] Aqui caberia indagações referentes a uma discussão eminentemente estética, por exemplo: algo é "belo" por si próprio ou toda beleza é constituída subjetivamente? Trata-se de algo dependente ou não dos atributos objetivos daquilo que é chamado de "belo"? Sem entrar no mérito dessas questões, o que importa é demonstrar que a imortalidade dos atos precisava que os mesmos fossem (independentemente do processo) tidos como belos.

[78] ARENDT, H. "A Crise da Cultura: sua importância social e política". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 272.

[79] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 154.

passaram a representar a autoimortalização de seus próprios produtores, a ponto de poder se perguntar: '"Quem se torna imortal, o agente ou o narrador?' Ou: 'Quem está na dependência de quem?'"[80]. Isso representa o quanto o simples olhar por olhar, característico do espectador, era considerado uma ocupação invejável, de tal forma que era como se a admiração das coisas belas não constituísse menos uma atividade do que o fato de fazê-las.

No texto *A crise na cultura: sua importância social e política*, Arendt estabelece importantes relações entre obra de arte, cultura, beleza, gosto e o domínio daquilo que é público – em suma, relações entre política e estética –, proposta que acompanhará suas formulações sobre o juízo reflexionante kantiano, originalmente desenvolvido no contexto da *Crítica da Faculdade do Juízo*, e transportado, por ela, para investigações políticas. Tendo isso em vista, por agora, o interesse é observar que a palavra e o conceito de "cultura" (para além de suas raízes etimológicas romanas, *colere*, que indica o trato, o cultivo, o hábito de preservar e tomar conta da natureza), segundo Arendt, sugerem também certa sensibilidade à beleza, "mas não naqueles que fabricam coisas belas, isto é, os artistas mesmos, e sim nos espectadores, os que se movem entre elas"[81]. Ninguém como o povo grego para demonstrar tão bem esse extraordinário amor à beleza e, consequentemente, amor às obras de arte. Influenciados por isso, "compreendemos por cultura a atitude para com, ou melhor, o modo de relacionamento prescrito pelas civilizações com respeito às menos úteis e mais mundanas das coisas, as obras de artistas, poetas, músicos, filósofos e daí por diante"[82].

Como produção do *homo faber* e sob a perspectiva da durabilidade, assim como Arendt expõe em *A condição humana*, as obras de arte são superiores às demais coisas produzidas, são objetos sem função no processo vital humano, mas que podem perdurar no mundo ao longo de tempos incontáveis[83]. Contudo, para a Grécia clássica, era nos limites da *pólis*, era somente no domínio político, que haveria espaço para a distinção da beleza, bem como propiciação para atitudes diversas em relação àquilo que aparece. Algo muito bem relatado por Tucídides em uma frase atribuída a Péricles que, como um bom grego, diz: "amamos a beleza dentro dos limites do juízo político"[84]. Isso se justifica por um motivo específico e basilar: a instituição da *pólis* reservava aos gregos a possibilidade, segundo eles

[80] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 153.

[81] ARENDT, H. "A Crise da Cultura: sua importância social e política". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 267.

[82] Idem. Nos termos de Arendt, só podemos falar de "cultura" quando o lar terreno, no qual todos os homens nascem, se transforma em um mundo produzido pela própria humanidade.

[83] Os exemplos de obras literárias, monumentos arquitetônicos, esculturas, pinturas, composições musicais etc. que perduram de eras em eras, ao longo da história da humanidade, são inúmeros. Tendo isso em vista é fácil entender porque, para Arendt, não há nada mais mundano do que obras de arte.

[84] ARENDT, H. "A Crise da Cultura: sua importância social e política". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 267.

próprios, de se diferenciarem dos bárbaros. Para eles, bárbaros, além de serem aqueles que não dominavam a palavra, *aneu logou* (não no sentido literal, obviamente, mas colocados em contraste com o habitante da *pólis*, com o *zoom logon ekhon*, o ser vivo dotado de fala da definição aristotélica), também eram aqueles fadados a uma sensibilidade indiscriminada e sem poder de deliberação, sem sabedoria de escolha. Ou, dito de outra forma, bárbaros eram de cultura diferente (não inferior), de cultura apolítica e aqueles que levavam seus assuntos públicos por meio da força bruta, inaptos à livre expressão[85].

Werner Jaeger, em *Paidéia*, relata que "é na estrutura da vida da pólis que a cultura grega atinge pela primeira vez a forma clássica"[86]; não obstante, a estima pela política caracterizaria um modo típico de vida, o *bíos polítikos*, que ganharia reverências nessa antiguidade clássica. Tanto Platão quanto Aristóteles, em alguns dos seus escritos, ao elencarem e classificarem diferentes modos de vida autenticamente humanos por serem escolhidos livremente, são referências incontestes para demonstrar que os gregos possuíam ao menos dois termos semanticamente distintos – *zoé* e *bíos* – para expressar o que se entende, normalmente, por "vida". Vida enquanto *zoé* representava o simples fato de viver, ou seja, a vida biológica de todo e qualquer ser vivo; enquanto *bíos* indicava uma forma própria de vida, da qual poderia provir autonomia e uma biografia como história a ser contada, pois fugiria às necessidades da mera vivência rumo à afirmação de uma existência singular[87]. Ademais, a vida natural era reduzida e confinada ao âmbito privado, *oîkos*, era presa à reprodução da espécie e à subsistência individual. Mas o surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera uma espécie de segunda vida, uma segunda natureza para além de sua vida privada. Nesses termos, ao saírem do ciclo vital de necessidades inerentes à natureza de qualquer ser vivente, os homens puderam, entre outras coisas, fundar a cidade, erigir um espaço de liberdade e um modo de vida próprio: o *bíos polítikos*. Arendt comenta que até mesmo filósofos, como Aristóteles, não deixaram de ter em conta, em suas teorias,

[85] Ao longo de suas investigações políticas, Arendt, ao contrário de vários pensadores políticos modernos e contemporâneos, se apoia nessa discussão para supor que a "violência" contradiz frontalmente a "política". Esse assunto será mencionado, no segundo capítulo desta dissertação, sobretudo em relação à leitura arendtiana das obras de Karl Marx e sua relação com a ruptura da tradição do pensamento ocidental.

[86] Op. cit, p. 106.

[87] Na *Ética a Nicômaco*, por exemplo, Aristóteles delineia três formas de vida, em resumo: uma voltada aos prazeres do corpo (*bíos apolaustikos*); uma voltada aos assuntos públicos em busca do bem viver (*bíos polítikos*); e a vida contemplativa (*bíos theoretikos*), exercida pelos filósofos. Jaeger expõe que "existem em grego várias palavras para exprimir o que nós chamamos "vida": *aion* designa a vida como duração e tempo delimitado de viver; *zoe* significa antes o fenômeno natural da vida, o fato de estar vivo; *bios* é a vida considerada como unidade de vida individual, a que a morte põe termo [...] é, por conseguinte, a vida enquanto qualitativamente distinta daquela de outros seres humanos. É este aspecto expresso na palavra *bios* o que melhor se enquadra ao novo conceito da vida como criação de um *ethos* determinado, de uma firme conduta de vida do Homem (*Paidéia*: a formação do Homem Grego, p. 967).

que a liberdade se situa exclusivamente no âmbito político e que o seu contrário era a necessidade – um fenômeno primordialmente pré-político.

De modo concomitante, ser livre denotava não estar sujeito ao comando de outrem e nem à obrigação da lida diária, mas também significava adentrar em um âmbito no qual não se comanda ninguém, no qual se convive entre iguais: os cidadãos. Algo que pressupunha o assenhoreamento de escravos, ou seja, era consenso que o espaço político dependia de uma etapa ainda não política (mesmo que esta devesse existir para ser superada), pois os homens só conquistavam "a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico"[88].

Uma vez que, segundo Arendt, a excelência humana em si – *arete* para os gregos ou *virtu* para os romanos – só poderia se revelar no domínio público, torna-se claro porque, nas palavras de Homero, Zeus retira metade da excelência do homem que sucumbe à escravidão, ou de qualquer indivíduo que é privado da admissão no espaço político[89]. Aliás, em suas seleções e indicações esparsas a respeito do funcionamento da *pólis* grega, em vários textos, Homero se torna uma das fontes centrais a esse viés do pensamento arendtiano, mas não simplesmente por um sentimento nostálgico ou de "gregofilia" por parte da autora, como

[88] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 103. Apesar de afirmações, como a de Eurípides, de que os escravos "encaram tudo do ponto de vista do estômago" (apud ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 103), ou de Aristóteles dizendo que a posse de escravos não é algo contra a natureza (Cf., por exemplo, *Política*); a concepção grega da legitimidade da escravidão, que o próprio Aristóteles discute na obra *Política*, representa um fato e não um preconceito, uma vez que nenhum homem que tivesse de trabalhar para seu próprio sustento poderia ser um cidadão. A própria vida, e também o bem viver, exigia a escravidão. "A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão-de-obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem. Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano. (Essa era também, por sinal, a razão da teoria grega, tão mal interpretada, da natureza inumana do escravo...)" (ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 104). Era como se o modo de vida do escravo nunca alcançasse a posição de um *bíos*. Nesse sentido, Arendt pondera em *A Condição Humana*, resguardando tanto a si mesma quanto a Aristóteles de possíveis interpretações que enxergam o homem como um animal político por excelência, afirmando que: "A definição de Aristóteles do homem como *zoom politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *zoon logon ekhon*. A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a da expressão 'animal social'. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem (...) Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político" (p.32), do qual bárbaros e escravos, por exemplo, não poderiam pertencer. Ou ainda: "para Aristóteles a palavra *politikon* era um adjetivo aplicado à organização da pólis, não uma designação de quaisquer formas de vida em comum humana, e ele certamente não pensava que todos os homens são políticos ou que sempre existe política, ou seja, uma pólis onde quer que vivam as pessoas. Sua definição excluía não apenas os escravos, mas também os bárbaros dos impérios asiáticos, de cuja humanidade ele nunca duvidou, a despeito de seus sistemas despóticos de governo" (ARENDT, H. "Introdução na Política". In: *A Promessa da Política*, p. 171).

[89] Cf. *Odisseia*. II, 337-342.

afirmam alguns críticos de Arendt[90], e, sim, como mote para reflexões comparativas que nunca deixam de ter em conta a importância da particularidade dos eventos políticos modernos e contemporâneos, irredutíveis a possíveis modelos inflexíveis de compreensão. A despeito disso, as relações existentes entre memória, virtude, beleza e aparência pública, pulsantes nos poemas homéricos, trazem à tona, para Arendt, a concepção grega de que somente a *pólis* poderia se transformar em um local adequado para a redenção da mortalidade e para a fuga da futilidade da existência humana. Aristóteles, por exemplo, comenta na *Ética a Nicômaco* que onde existe *arete*, não poderia haver esquecimento[91]. Talvez por isso Arendt reconheça que a figura de Aquiles, que procurava incessantemente pela glória imortal e por distinguir-se enquanto o melhor dos homens, converteu-se em um padrão, em um tipo-homem requerido pela cidade-estado. Não por acaso, portanto, o velho Fênix, educador de Aquiles, relembra ao jovem guerreiro que seu objetivo em vida dependeria de duas coisas: "proferir palavras e realizar ações"[92], pois só assim, como já explanado, a finalidade para a qual fora educado e seu reconhecimento poderiam ser alcançados.

Arendt comenta que a *ágora* retratada nas narrativas homéricas – o acampamento de um exército que reunia inúmeros homens livres, senhores de escravos e reis de pátrias distintas (como descreve os versos sobre a campanha troiana, por exemplo) – está intimamente relacionada ao auge da *pólis*, como se fosse um reflexo dos tempos em que esse lugar de reunião era permanente e não só dependente do agrupamento guerreiro. Esse tipo de praça pública se concretizou e abriu espaço para a aparição de novos Aquiles que não precisavam da força bruta para se fazer notáveis. Os limites da liberdade (que se "concretiza" em palavras e feitos) se confundiam com os muros da *pólis* e, assim, ser livre e participar da vida na cidade passaram a representar a mesma coisa. "A *polis* grega foi outrora precisamente a 'forma de governo' que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer"[93]. Mais do que isso, "fora do organismo político, a vida do homem não era apenas nem primariamente insegura, isto é, exposta à violência de outrem; era desprovida de significado e de dignidade, porque sob circunstância alguma poderia deixar quaisquer traços atrás de si"[94]. Não obstante,

[90] Cf., por exemplo, O'SULLIVAN, Noel. "Hannah Arendt: A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial". In: *Filosofia Política Contemporânea*. Ou também BENHABIB, Seyla. "The Reluctant Modernism of Hannah Arendt". In: *sage publications*.
[91] Cf. 1100b 12-17.
[92] *Apud* JAEGER, W. *Paidéia* – A Formação do Homem Grego, p. 30.
[93] ARENDT, H. "Que é Liberdade?". In: *Entre o passado e o futuro*, p. 201.
[94] ARENDT, H. "O Conceito de História – antigo e moderno". In: *Entre o passado e o futuro*, p. 104.

continua Arendt, "foi esta a razão do opróbrio lançado pelo pensamento grego sobre toda a esfera da vida privada, cuja 'idiotice' consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência"[95]. Isso demonstra o desprezo que os gregos tinham pelo trabalho, mas, essa questão à parte, também existia desconfiança em relação ao modo de vida do artífice, desconfiança em relação à mentalidade de meios e fins do *homo faber* e, por fim, entender os motivos disso ajuda na compreensão da concepção de *política* em Arendt.

O povo que rogava possuir o *philokaleín*, uma cultura de amor à beleza, um juízo estético balizado pelos limites da cidade, também partilhava do profundo descrédito dado aos artesãos e artistas, enfim, àqueles que produziam coisas colocadas em exibição e passíveis de admiração. Isto porque, para os gregos, o *homo faber* estava engajado em uma atividade não-política e, além disso, era um *bánausos*, ou seja, era um indivíduo preso ao raciocínio estritamente utilitarista, incapaz de pensar em uma coisa para além de sua função ou utilidade. Nesse sentido, essa classe de artistas e artesãos era imprópria para a cidadania, pois a mentalidade de fabricação não podia invadir e influenciar o caminhar da *pólis*, afinal, enquanto a obra segue determinados padrões e é reificada em um produto dado ao mundo, as ações humanas que compõem a textura do espaço político não poderiam ser medidas por regras e nem determinadas por fins preconcebidos. Para Arendt:

> Os gregos, por assim dizer, podiam afirmar de um mesmo fôlego: 'Aquele que não viu Zeus de Fídias em Olímpia viveu em vão' e 'Pessoas como Fídias, ou seja, escultores são inaptos para a cidadania'. E Péricles, na mesma oração em que exalta o *philosopheín* e o *philokaleín* justos, o contato ativo com a sabedoria e a beleza, jacta-se de que Atenas saberá como colocar 'Homero e sua laia' em seu lugar, de que a glória de suas façanhas será tão grande que a cidade poderá dispensar os artífices profissionais de glória[96].

Mesmo que a frase de Péricles, citada acima, demonstre o intuito de se desfazer por completo do laço, talvez o único, que ainda ligava o âmbito político à produção dos artífices/artistas, cabe entender que o mundo público nunca revoga o papel do espectador – no sentido daquele que reflete sobre algo, oferecendo-lhe sentido. Além disso, qualquer obra de arte tem sua fonte imediata na capacidade humana de pensar – reificada em algum tipo de produto[97]. De qualquer forma, no contexto grego, o *homo faber* não era merecedor de alta confiança porque esgotava todas as suas forças em um empenho que ameaçava a própria esfera política: a *tékhne*, a técnica de produção de algo que, sustentado por quaisquer meios, necessariamente terá uma finalidade. Arendt comenta, em *O conceito de história – antigo e*

---

[95] ARENDT, H. "O Conceito de História – antigo e moderno". In: *Entre o passado e o futuro*, p. 104.
[96] ARENDT, H. "A Crise da Cultura: sua importância social e política". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 270.
[97] A coisificação de um pensamento tem preço: o "espírito vivo" sobrevive apenas em "letra ou tela morta".

moderno, que face ao caráter frágil e fugaz da ação humana, o mundo erigido pela fabricação é de tremenda solidez e permanência, mas que o homem nunca é exclusivamente *homo faber*, pois à medida que o produto final da obra é incluso no mundo humano, a imprevisibilidade de seu uso passa a fazer parte de sua "história" e o resultado disso não pode ser previsto nem controlado pelo autor. Isso significa que até mesmo o fabricante, com o que quer que faça e produza, permanece um ser que age e que dá início a novos processos. Todavia, não se pode esquecer "que os padrões e regras que devem prevalecer necessariamente ao se erigir, construir e decorar o mundo de coisas em que nos locomovemos perdem sua validez e se tornam positivamente perigosos ao serem aplicados ao próprio mundo acabado"[98].

Entremente essa discussão, observa-se o intuito arendtiano de entender o amálgama entre o plano político e o plano da História (enquanto palco das ações humanas) e, a partir disso, apresentar o problema das interpretações que enxergam o desenrolar histórico como um caso necessário, com um fim determinado, como uma obra intencionalmente calculada pelos seres humanos. O seguinte subtópico se dedicará a esta questão.

1.2.1 – A concepção moderna de História e a influência do pensamento-processo

> [...] porque al actuar el hombre se entrega a la exterioridad. Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo (Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*).

Que toda e qualquer vida individual possa vir a ser narrada como uma história com princípio e fim, como afirma Arendt em alguns momentos, é um fato pré-político e pré-histórico condicionante da própria História – aquela acordadamente grafada com letra inicial maiúscula, que monta os livros de histórias da humanidade, que não possui um autor em específico e que é resultado da convivência de seres que agem e que falam. Embora se perceba, desde Heródoto (considerado como *pater historiae*) até à historiografia moderna de todas as vertentes que as ações humanas representam a base formadora do contínuo histórico e, assim, são passíveis de rememoração e constituintes de narrações significativas, não se pode esquecer, segundo Arendt, da impossibilidade de tratar dos assuntos humanos como se trata de coisas cuja natureza podemos dispor, ou seja, como algo exato, preciso e preconcebido. Afinal, a autora nunca deixa de apontar que existe um fator básico de incerteza constituinte e embutido em todos os negócios que se dão entre os homens, negócios que se dão sem a influência de um suporte mediador, solidificador e/ou estabilizador – que seriam

[98] ARENDT, H. "A Crise da Cultura: sua importância social e política". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 270.

suportes próprios das coisas materiais, por exemplo, mas que seria impossível de serem localizados nas relações intersubjetivas.

De um lado, ainda que todos os homens se insiram no mundo mediante atos e palavras, é sabido que eles passam a pertencer a uma teia de relações na qual existem inúmeros e antagônicos fins que desviam as supostas intenções originais de cada um, de sorte que ninguém pode ser considerado autor ou criador de sua própria história. Somos apenas *atores* em nossa história de vida, mas dela somos sujeitos, no duplo sentido da palavra (*sujeito à* e *sujeito de*). A pensadora não dispensa muitos argumentos para essa afirmação, mas não é difícil fazê-lo: se fôssemos autores de nossa própria história, provavelmente poderíamos evitar acasos e desastres, isto é, provavelmente poderíamos prever ou adiar alguns eventos, como no caso da morte. De um ponto de vista mais amplo, isto quer dizer que a humanidade (composta por diversos homens) não é autora da História Geral. De outro lado, no entanto, o olhar retrospectivo dos historiadores, bem como o olhar dos filósofos que refletiram sobre os eventos mundanos, principalmente a partir do século XVII e influenciados pela prefiguração do gigantesco desenvolvimento das Ciências Naturais, passaram a adotar a posição de que a sequência dos acontecimentos teria alguma lógica processual, como se a História não pudesse ter ocorrido de outra maneira. Dessa forma, segundo Arendt, o conceito moderno de História emergiu para representar algo feito pelo homem, ou seja, como sendo o único processo global que deveria sua existência exclusivamente à raça humana.

A recusa de Arendt neste ponto é enorme. Para ela, a noção abstrata de "humanidade" sequer existiria, quanto mais ser um "ente" autoral de projetos e histórias. A pensadora se posiciona contrariamente a algumas argumentações mais conhecidas – como o "ardil da natureza" de Kant, a "astúcia da razão de Hegel", o "materialismo dialético" de Marx etc. – que conjuraram a suposta totalidade da História como remédio para as particularidades mundanas e que apostaram na necessidade dos fatos no sentido de minorar a aborrecida, persistente e literalmente ilimitada contingência componente da cabal fatualidade humana. De maneira mais específica, nesse rol criticado por Arendt, ela inclui desde a "dialética de um espírito universal ou de condições materiais às necessidades de uma pretensamente imutável e conhecida natureza humana, com vistas a apagar os derradeiros vestígios do manifestamente arbitrário 'poderia ter sido de outra forma'"[99], o qual, segundo ela, constitui o preço da liberdade, "do único domínio em que os homens são verdadeiramente livres"[100]. Em

[99] ARENDT, H. "Verdade e Política", In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 301.

[100] Idem. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant observa que, mesmo que isso pareça estranho, é possível descobrir um curso regular, um fio condutor nas ações humanas (enquanto

outras palavras, essas tentativas expressas na crença kantiana de que poderia haver algo de *verdade* na "melancólica causalidade" dos eventos, ou na metafísica onto-histórico-lógica hegeliana que procurava por uma veracidade na própria passagem temporal, representariam, na concepção de Arendt, a negação da política mediante a afirmação da necessidade histórica (característica de toda consciência histórica moderna). De acordo com a autora, a "liberdade só existe no singular espaço intermediário da política. E nós queremos escapar dessa liberdade na 'necessidade' da história. Um total absurdo"[101]. Para ilustrar o contexto da crítica arendtiana, dá-se voz a Kant, por exemplo:

> [...] descobrir-se-á, creio eu, um fio condutor, que não só pode servir para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas, ou para a arte política de predição de futuras mudanças políticas (utilidade que já se tirou da história dos homens, apesar de ela se ter considerado como resultado desconexo de uma liberdade sem regras!), mas também (o que não se pode esperar com fundamento, sem pressupor um plano da Natureza) se pode abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o gênero humano se representa ao longe como atingindo, por fim, o estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra[102].

Para fazer jus a algumas distinções que Arendt não ignora: Hegel e Kant recorriam a uma suposta "Providência" que, segundo eles, ofereceria uniformidade compreensível à História, mas que, segundo Arendt, confere apenas aparente racionalidade retrospectiva à ação política. Diz ela: "Como os homens não detêm o controle das ações que iniciaram e nunca podem realizar plenamente suas intenções originais, a história tem necessidade de 'astúcia'"[103], tal astúcia no plano hegeliano consiste no "grande mecanismo que obriga os outros a serem o que são em e para si mesmos"[104], ou uma substância na qual, somente através dela e nela, toda realidade encontra subsistência[105]. Contudo, essa visão histórico-global de Hegel era projetada para o passado, de modo que a sua consumação se dava no presente, ou seja, tratava-se de um modo de pensamento desenvolvido para compreender o presente como sendo necessário, como sendo o "fim da história". Marx, por outro lado, ao adotar a dialética hegeliana como sua própria metodologia formal, apresentou sua visão de

---

manifestações da liberdade da vontade), o qual compense aquilo que aparece aos nossos olhos confusa e desordenamente. Kant justifica isso afirmando que todos os eventos naturais seguem as leis gerais da natureza e, não obstante, as ações humanas compõem meios para as finalidades últimas da natureza, esta que nada faz em vão e nem é "perdulária". Para ele, ainda que a noção de uma história universal tenha o seu fio condutor fundamentado de modo *a priori* e que a última etapa do plano oculto da Natureza para os homens seja a constituição de um Estado perfeito (ideia também sustentada anos mais tarde em *Para a paz perpétua*), isso não significaria uma recusa das elaborações empíricas (não metafísicas) da História.

[101] ARENDT, H. "Introdução na Política", In: *A Promessa da Política*, p. 147.

[102] KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 18.

[103] ARENDT, H. "De Hegel a Marx", In: *A Promessa da Política*, p. 125.

[104] HEGEL, F. *Jenenser Realphilosophie*, edição Meiner, vol. XX, p. 199, apud ARENDT.

[105] Cf. HEGEL, F. *A Razão na história*, p. 53.

maneira "profética", direcionada ao futuro, compreendendo o presente como um mero trampolim para se alcançar algo definido e inescapável. Em outras palavras, para Arendt, Marx reduz toda realidade a estágios de um único e gigantesco processo de desenvolvimento e, não obstante, fundamenta isso politicamente (no sentido das experiências concretas, das ações humanas que, segundo ele, coincidiriam com a lei da mudança histórica) mediante o sistema tríplice "em que a tese leva, por meio da antítese, à síntese, que se converte por sua vez na primeira etapa da tríade seguinte, isto é, torna-se ela própria uma nova tese da qual então, automaticamente, por assim dizer, surgem a antítese e a síntese, num processo infindável"[106]. Segundo Arendt, o que Marx descobriu quando virou Hegel de cabeça para baixo foi que a perspectiva dos Historiadores poderia ser alterada: "em vez de olharem em direção ao passado, poderiam agora olhar confiantemente para o futuro"[107]. Mas é fácil notar que, dessa forma, cada homem teria uma função similar à de pregos necessários para se construir uma mesa, por exemplo. Conforme mostra Arendt:

> Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina; somente num mundo onde nada de importante acontece poderia tornar-se realidade o sonho dos futurólogos. Previsões do futuro não são mais que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, projeções de ocorrências que provavelmente desvanecem se os homens não agem, ou quando nada de inesperado acontece; toda ação, qualquer que seja, e todo acidente, necessariamente destroem por completo o modelo em cuja estrutura a previsão decorre e se evidencia. (A efêmera observação de Phroudhon, "A fecundidade do inesperado excede de longe a prudência do estadista", felizmente ainda é verdade) E excede ainda mais claramente o cálculo dos peritos[108].

Arendt não nega que exista certo automatismo inerente a todos os processos e que, não obstante, nossa vida política, a despeito de ser formada pelo reino da ação, participa disso. No entanto, a noção de sequência processual histórica não denota uma qualidade objetiva. Arendt pretende frisar e deixar claro que os fatos possuem um caráter de contingência, que eles não possuem razão conclusiva alguma para serem o que são, uma vez que poderiam sempre ter sido diferentes do que foram. O campo do possível é sempre maior que o campo do que realmente se efetivou e, portanto, nenhum fato possui por si mesmo traço de evidência perante a mente humana. Isso significa que não estamos aptos a conhecer todas as causas envolvidas nesse jogo, "em parte, pelo simples números de fatores implicados, mas também porque os motivos humanos, distintamente das forças da natureza, ainda são ocultos de todos os observadores, tanto da inspeção pelo nosso próximo como da introspecção"[109].

---

[106] ARENDT, H. "De Hegel a Marx", In: *A Promessa da Política*, p. 123.
[107] AREND, H. "Da Violência", In: *Crises da República*, p. 113.
[108] *Idem*, p. 97.
[109] ARENDT, H. "Que é liberdade?". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 189.

Arendt é fortemente influenciada por Walter Benjamin nesse contexto. O autor das teses *Sobre o conceito de História* – nas quais há uma tremenda crítica ao "historicismo" de empatia com as causas vitoriosas e à visão do tempo como algo "homogêneo" e "vazio" o qual soterraria os resíduos do passado em sombras históricas – diz tentar apresentar um materialismo histórico que aniquilaria em si a ideia de progresso. Ora, o conceito de "progresso ilimitado", que acompanha a noção de que os homens caminham no mundo suplantados por um movimento subjacente a eles, também é caro às críticas desconstruidoras de Arendt, sobretudo ao combater aquilo que ela chamava de "feira de superstições de nosso tempo". Para ela, o mito do progresso – desenvolvido e sustentado de diversos modos entre os séculos XVII e XIX – deve ser abandonado se se quer seriedade na questão sobre a verdade na história e se não quisermos um refúgio confortável e pseudocientífico contra a realidade. Como ela mesma afirma desde *Origens do Totalitarismo*, o progresso ilimitado (trazido pela noção histórica da Era Moderna) e a Ruína são duas faces da mesma moeda, sendo ambas noções que ignoram as possibilidades circunstanciais e inerentes das ações humanas que constituem a temporalidade histórica. Da mesma forma que Benjamin expõe nas *Passagens*, na seção "*Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso*", que os conceitos de "época da decadência" e de "progresso" são dois lados de uma mesma coisa, Arendt ironiza as direções dessa suposta sequência histórica afirmando que "caso admitamos, como ambos o fazem, que existe algo de semelhante a um processo histórico com uma direção definível e um fim predizível, obviamente ele nos pode conduzir somente ao paraíso ou ao inferno"[110]. A filosofia da história de Benjamin (se é que se possa falar nesses termos), embora mencionada aqui apenas de passagem, serviu de inspiração para Arendt estabelecer diferentes tipos de interpretação do passado à sombra da ruptura da tradição, assunto que será colocado em pauta no segundo capítulo desta dissertação. Por enquanto, no que se refere ao próximo tópico, começa-se a discutir justamente a respeito do que foi constituinte dessa tradição de pensamento que, segundo Arendt, teria se rompido com o despontar da era moderna.

[110] ARENDT, H. "Que é autoridade?". In*: Entre o Passado e o Futuro*, p. 138.

1.3 – A metafísica e o surgimento de um novo modo de vida: bíos theoretikós

> Ó jovem, companheiro de aurigas imortais, tu que assim conduzido chegas à nossa morada, salve! Pois não foi mau destino que te mandou perlustrar esta via (pois ela está fora da senda dos homens), mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas, do âmago inabalável da verdade bem redonda, e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira. No entanto também isto aprenderás, como as aparências deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando (Parmênides, *Sobre a Natureza*).

"*Mála gàr philosóphou touto tò páthos, tò thaumádzein ou gàr álle arkchè philosophías hè haúte* (pois do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto...)"[111]. Esta frase atribuída a Sócrates no diálogo platônico *Teeteto*, proferida no momento em que aquele começa a travar uma discussão epistemológica com seus debatedores, contém a origem axiomática da atividade de filosofar segundo a tradição do pensamento ocidental. Ou, como Martin Heidegger formula em *Qu'est-ce Que la Philosophie?*, valendo-se da mesma citação de Platão, "o espanto é, enquanto páthos, a arkchè da filosofia"[112]. O termo grego *thaumádzein*, isto é, o espanto ou admiração diante "daquilo que é como é", implica a partir do seu próprio significado um certo compromisso para com a verdade, afinal, aquilo que é como é, aquilo que se mostra no desvelamento, *alétheia*, não pode ser enganoso, dúbio ou algo aparente, e, na interpretação de Hannah Arendt, não se ligaria a qualquer coisa específica. Antes o contrário, o espanto filosófico suscita uma busca humana pelo fundamento geral, ou pela essência, de algo que é (*blépein eis tó alethéstaton*); assim, filosofia e metafísica, a "ciência espantosa", estão radicalmente interligadas no pensamento grego pelo *thaumádzein*. No livro I, capítulo II, da *Metafísica* – não por acaso, obra originalmente denominada de "filosofia primeira" – Aristóteles, além de concordar que o espanto coloca em movimento e acompanha cada passo da filosofia, defende que a metafísica é uma espécie de habilidade ou ciência humana (*epistéme*), eminentemente teórica e de escolha livre, capaz de investigar e oferecer conhecimento sobre as causas e os princípios das coisas[113]. Acontece que a busca pelas causas, preocupação típica daqueles que erigiram o modo de pensar filosófico, invariavelmente, carrega consigo o detrimento dos efeitos; a procura pelo fundamento subjacente aos fenômenos dados à percepção de qualquer homem, acarreta na desvalorização daquilo que aparece e que, de alguma forma, ocultaria o verdadeiro ser atrás de si. Nas palavras de Arendt, *thaumádzein* se transforma no exato oposto de *doxadzein*, pois a palavra

---

[111] ARENDT, H. "Filosofia e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 110.

[112] In: Coleção Os Pensadores, p. 37.

[113] Arendt comenta que Aristóteles, nos primeiros parágrafos da *Metafísica*, interpreta o espanto como uma perplexidade ou desorientação (*aporein*) capaz de conscientizar o homem de sua própria ignorância. Assim, para Aristóteles, os homens "filosofaram para escapar à ignorância" (*A Vida do Espírito*, p. 134).

doxa, além de representar "aparência", significava "opinião", assim, o espanto filosófico deve ser estritamente distinto de meras opiniões sobre algo, "porque aqui não se aplicam os parâmetros ordinários e geralmente aceitos do senso comum"[114]. Para Arendt, isso revela a questão simples de que "a nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta aos nossos olhos"[115]. Lançando mão da metáfora platônica, Arendt comenta que, nesse âmbito da realidade mais elevada, os olhos do corpo são fechados para que se abram os olhos do espírito. Em outras palavras, tornou-se suposição tradicional que para lidar com os assuntos filosóficos, ou metafísicos, o homem precisava isolar seu espírito dos seus próprios sentidos, das suas sensações, das suas paixões e dos objetos sensíveis.

> Pois, embora nunca tenha havido muito consenso sobre o tema da metafísica, pelo menos um ponto sempre foi tomado como certo: o de que essa disciplina – seja ela chamada de metafísica, seja de filosofia – lidava com objetos que não eram dados à percepção sensorial, e que sua compreensão transcendia o pensamento do senso comum, que deriva da experiência sensível e que pode ser validado por meios e testes empíricos[116].

Arendt, ao longo de *The life of the mind*, relembra mais de uma vez que "desde o início da filosofia formal, o pensamento foi concebido em termos de visão"[117]. A língua grega (a qual Heidegger defende não ser "uma simples língua como as europeias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é *lógos* [...] o que é dito em língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo em que dizendo se nomeia"[118]), a mãe do modo de pensar filosófico, traz a palavra "conhecer" sempre antecedida e dependente da palavra "ver". "Ver é *idein*, conhecer é *eidenai*, ou seja, ter visto. Primeiro você vê, depois conhece"[119]. Não é por acaso, por exemplo, que a famosa frase introdutória da *Metafísica*, "todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer"[120], seja seguida de discussões a respeito da preponderância da "visão" em relação aos outros sentidos. Mas as metáforas que dizem respeito à visão não param por aí, pois o "olho do espírito", o denominado *nous*, de modo geral, é caracterizado como um órgão interno capaz de captar, ver e contemplar a verdade por trás das aparências, possibilitando, assim, a fundamentação de um conhecimento elevado, o

---

[114] ARENDT, H. "Sócrates". In: *A Promessa da Políti*ca, p. 79.
[115] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 41.
[116] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 27.
[117] Op. cit, p. 130.
[118] Op. cit., p. 31.
[119] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 106.
[120] ARISTÓTELES, op. cit. In: Coleção Os Pensadores, p.11.

teorético-filosófico, sobre a razão de ser das coisas aparentes. Aliás, a própria expressão "*theoria*" deriva do mesmo radical usado para a palavra que designa espectadores, "*theatai*", e que representava a contemplação de algo, a observação a partir de um ponto exterior (significado também pressuposto em "teatro", "teodiceia", "teogonia" etc.). Talvez não seja por coincidência que grandes representantes da crítica moderna à metafísica, como Nietzsche e Heidegger, fujam deste tradicional prestígio concedido à visão e trabalhem com analogias referentes à audição. Isto pode ser notado em passagens como: "nas experiências presentes, receio, estamos sempre 'ausentes': nelas não temos nosso coração – para elas não temos *ouvidos* [...] e súbito acorda e se pergunta '*o que foi que soou*?' também nós abrimos depois os *ouvidos* e perguntamos [...] 'o que foi que vivemos?'"[121]; e , segundo Arendt, nos últimos escritos heideggerianos, nos quais o pensamento "ouve" o chamado do ser.

Não há nada mais característico dos antigos deuses grego-olímpicos, para além de serem imortais, do que o fato de gozarem da condição de audiência dos assuntos humanos (não poucas vezes, interferindo nas histórias que lhes distraíam). Com o aparecimento do pensamento filosófico, ancorado nas suposições metafísicas antes explicadas, surge a convicção de que a posição dos teóricos, tal qual à dos deuses, distanciados das coisas mundanas para a simples contemplação, ofereceria, aos homens, vizinhança às coisas imortais. Em outros termos, era como se a atividade de filosofar fosse capaz de transformar os mortais, em certos lapsos temporais, em criaturas semelhantes aos seres divinos.

O ponto fundamental aqui é que existia algo de divino na posição do espectador e que, não obstante, "a noção grega do divino está intimamente relacionada com [...] a supremacia do *theorein* (do contemplar) sobre o fazer"[122]. Junto a isso, acrescenta-se a noção do *athanatidzein*[123] – da atividade de imortalizar – como um dos principais pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega, como aponta Arendt no décimo quarto tópico de *A Vida do Espírito*. Contudo, ainda que até mesmo os filósofos partilhassem da "paixão de ver", comum aos homens gregos, a filosofia representava o surgimento de um novo tipo de espectador: aquele que se ocupava com o que permanecerá para sempre invisível, com aquilo que não é apenas imortal, mas eterno (*ageneton*). De acordo com Arendt, os filósofos notaram muito

---

[121] NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, p. 07, grifos meus.

[122] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 150.

[123] Segundo Arendt, esta palavra, que não possui termos equivalentes nas línguas atualmente correntes e que sempre possuiu superestima em nossa metafísica tradicional, aponta muito mais para uma atividade de "imortalizar" do que para o objeto que deve se tornar imortal. No caso dos filósofos, o termo *athanatidzein* se ligava ao "dispêndio da própria vida com coisas imortais" (ARENDT, H. O Conceito de História – antigo e moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 105).

bem que os deuses eram imortais, mas não sem nascimento (como demonstra a *Teogonia*, os deuses eram *a-thanatoi* e *aien eontes*: seres para sempre, porém com início determinado); enquanto que a verdade, a essência eterna com a qual lidavam os homens teóricos, não tinha fim nem tampouco começo. "São os filósofos que introduzem uma *arché* absoluta, ou começo, ele mesmo sem começo, uma fonte não gerada de geração permanente"[124]. Nesse contexto, à luz de Charles H. Kahn, Arendt cita Anaximandro, como um provável iniciador desse ponto de vista, e analisa um fragmento de um poema de Heráclito:

> O seu ser *é para sempre*, em sentido forte; ele é tanto não-gerado (*ageneton*) quanto imperecível (*anolethron*). Não limitada nem pelo nascimento nem pela morte, a duração do *que é* substitui e transcende a sobrevivência infinita que caracterizava os deuses olímpicos. Em outras palavras, para os filósofos, o Ser [...] substitui a mera imortalidade dos deuses olímpicos. O ser tornou-se a verdadeira divindade da filosofia porque, nas famosas palavras de Heráclito, ele não foi 'feito por nenhum dos deuses ou homens, mas sempre foi e sempre é e sempre será: um fogo sempre vivo, com medidas permanentes, reavivando-se e apagando-se. A imortalidade dos deuses não era confiável; o que tinha vindo a ser poderia muito bem deixar de ser [...] A religião homérica nunca foi um credo que pudesse ser trocado por um outro credo; 'os deuses olímpicos foram derrubados pela filosofia'. A nova e eterna divindade que Heráclito, no fragmento acima citado, ainda chama de *kosmos* (não o mundo ou o universo, mas sua ordem e harmonia), finalmente recebeu de Parmênides o nome de 'Ser'[125].

Nesse sentido, a filosofia de raízes gregas rompe com a noção dos espectadores anteriores – poetas e historiadores antigos, em suma – na medida em que os filósofos dão as costas para os negócios dos assuntos humanos e passam a se preocupar não mais com a beleza das aparências, mas com aquilo que é imutável, com aquilo que, na verdade, é subjacente e fundamenta o mundo público e aparente. Com o *nous* – que era a visão direta, uma intuição autoevidente e sem qualquer processo mediador discursivo (sem *lógos*, portanto) – os filósofos julgavam se retirar do sensivelmente dado e, por isso, assimilavam-se ao divino. Nas palavras de Aristóteles, o *nous* era "um deus em nós", nas de Platão, era o "rei dos céus e da Terra"[126], e o engajamento nesta atividade representava a existência teórica, esta que era também um caminho de atalho à imortalidade, atalho que não passava pela noção de grandeza dos feitos humanos, uma vez que habitava o âmbito da necessidade e que se ocupava do eterno por meio de uma faculdade do espírito. "Em outras palavras, o objeto dos nossos pensamentos concede imortalidade à própria atividade do pensamento"[127]. Neste ponto, para este trabalho dissertativo, é importante perceber que os filósofos [...]

[124] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 155.
[125] Idem.
[126] Apud ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 156. Cf., *Filebo* 28c. Momento em que Sócrates pergunta a Protarco a que classe pertenciam a inteligência e o conhecimento.
[127] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 157.

> [...] haviam descoberto, na atividade do próprio pensamento, uma recôndita capacidade humana para libertar-se de toda a esfera dos assuntos humanos, os quais não deveriam ser levados demasiado a sério pelos homens (Platão) porque era patentemente absurdo pensar que o homem fosse o supremo ser existente (Aristóteles) [...] 'imortalizar' significava para o filósofo coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras[128].

Assim, essa nova concepção influencia a elevação de um novo modo de vida, constituinte do pensamento grego pós-filosófico: o *bíos theoretikós*. Tão bem quisto nas teorias de Platão e Aristóteles (nas quais foi pela primeira vez formulado e caracterizado), esse *bíos* específico representa desde então o cume de uma hierarquização que elenca os melhores tipos de vida a serem seguidos pelos mortais, sendo o único tipo de existência humana que se aproximava do caráter divinal, de tal modo que Aristóteles chegara a afirmar que "devemos filosofar ou deixar a vida e ir embora daqui"[129]. O que identifica a vida teórica é a tentativa de estender, ao máximo de tempo possível, o espanto diante "daquilo que é como é", a tentativa de permanecer conectado ao *Ser* que não é comunicável, que nunca é posto em palavras, que é indizível, que escapa ao *logos* e ao discurso entre pares, ou seja, trata-se do intuito de se enclausurar nessa experiência tipicamente solitária com a verdade e com as coisas necessárias. O critério das verdades filosóficas, que são inefáveis por definição, seria a autoevidência revelada na intuição interna daquele que possui contato espiritual com as coisas.

É a partir dessa retomada, a respeito dos primórdios do pensamento filosófico-metafísico (o que não pode ser confundido com a gênese do pensamento humano, algo impossível de se remontar ao certo), que Arendt chega à primeira pista da velha dicotomia entre (verdadeiro) Ser e (mera) aparência, e, por conseguinte, entende a justificativa para a fuga do filósofo do mundo aparente. Diz Arendt que pelo menos desde Parmênides, e mais fortemente em Platão, encontram-se indícios da presunção filosófica de ter encontrado um fenômeno mais elevado do que aquele presente nos usuais caminhos humanos. De certo modo, toda a reflexão teórica posterior se fundamentou na separação construída – que se tornou tradicional – entre ação e contemplação. De tal forma que a força disso, de acordo com Arendt, pode ser medida pelo fato de que o próprio termo "*vita activa*" (que ela examina em *A Condição Humana*) fora concebido do ponto de vista dos homens contemplativos, isto é, do ponto de vista daqueles que se dedicavam a um modo de vida declarada e precocemente contrário à vida de atividades mundanas. Em verdade, tradicionalmente e até o início da era

---

[128] ARENDT, H. O Conceito de História – antigo e moderno. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 77.

[129] Apud ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 154. Cf., *Protréptico*, obra na qual Aristóteles defende, em diferentes momentos, que a vida humana depende da filosofia, pois a sabedoria seria a maior finalidade daquela.

moderna, foi o modo de vida contemplativo, a partir de sua própria perspectiva, que definiu a dignidade e o *status* de todos os outros tipos de existência humana. Não é de se estranhar, portanto, afirma Arendt, que a quietude prevalecesse como algo superior a qualquer ocupação e que, assim, as atividades humanas componentes de uma vida ativa fossem relegadas e obscurecidas, sem quaisquer distinções interiores, ao posto de meras perturbadoras da condição contemplativa, como sendo *askholia* ("desassossego" e "ocupação"), ou, ainda mais, como atividades servas da realização da capacidade espiritual.

> Esses aspectos dos ensinamentos da escola socrática, que logo se tornariam axiomáticos, no nível da banalidade, eram, na época, os mais novos e mais revolucionários; resultavam não da experiência efetiva na vida política, mas do desejo de libertar-se do seu ônus, um desejo que os filósofos, em sua própria compreensão, só podiam justificar mediante a demonstração de que até mesmo esse modo de vida, o mais livre de todos, estava ainda ligado à necessidade e sujeito a ela[130].

Deixar de estar entre a pluralidade humana era um pré-requisito para o bem-estar da contemplação. '"Tome a cor dos mortos' – deve ser assim que o alheamento do filósofo e o estilo de vida do profissional que devota toda a sua vida ao pensamento [...] aparecem para o senso comum dos homens"[131]. Com o desaparecimento da cidade-estado e com o fim da Antiguidade Clássica, a era cristã-medieval deu continuidade à tradição. Conferiu-se sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa*, segundo Arendt, elevando a contemplação ao posto de prenúncio da crença em outro mundo e, por conseguinte, a ação passara a ser uma necessidade da vida terrena, ligada à imperfeição e à incompletude de nossos corpos – um mero ruído para o aperfeiçoamento da alma. Sobre esse assunto, na introdução de *A Vida do Espírito*, Arendt cita Hugo de São Vitor, quase aleatoriamente, em uma frase que demarca a vida laboriosa que se dá em público em contraposição ao "deserto" em que se alcança a "visão de Deus", para demonstrar que a ideia convicta de que a contemplação constitui o mais alto estado do espírito é tão antiga quanto à filosofia ocidental e, dessa maneira, fez-se presente em diferentes contextos, ainda que sob distintas nomenclaturas.

Mesmo afirmando ser uma teórica da política, o que Arendt deseja não é apenas revigorar o valor da *ação humana* em detrimento da posição do espectador. Sem dúvidas, a tentativa da autora é fazer com que ambas as atividades não se definam por meio de prejuízos mútuos e constantes – o que não quer dizer que Arendt ignora certos conflitos inerentes a tais condições, até porque pensar e agir não são o mesmo, mas sem perder de vista que o mesmo homem que pensa também pode ser o mesmo homem que age.

---

[130] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 45.
[131] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 98.

1.3.1 – Pensar em meio ao suposto fim da própria capacidade de pensamento

> Lavrava então na cidade uma singular doença que consistia em fazer inchar os narizes, tanto e tanto, que tomavam metade e mais da cara ao paciente, e não só a punham horrenda, senão que era molesto carregar tamanho peso [...] Então ocorreu-lhe uma graciosa invenção. Assim foi que, reunindo muitos físicos, filósofos, bonzos, autoridades e povo, comunicou-lhes que tinha um segredo para eliminar o órgão; e esse segredo era nada menos que substituir o nariz achacado por um nariz são, mas de pura natureza metafísica, isto é, inacessível aos sentidos humanos, e contudo tão verdadeiro ou ainda mais do que o cortado [...] O assombro da assembleia foi imenso [...] Foi então que alguns filósofos, ali presentes, não quiseram ficar-lhe atrás e declararam que havia bons fundamentos para uma tal invenção [...] Os enfermos, assim curados e supridos, olhavam uns para os outros, e não viam nada no lugar do órgão cortado; mas, certos e certíssimos de que ali estava o órgão substituto, não se davam por defraudados, e tornavam aos seus ofícios. Nenhuma outra prova quero da eficácia da doutrina e do fruto dessa experiência, senão o fato de que todos os desnarigados continuavam a prover-se dos mesmos lenços de assoar (Machado de Assis, *O segredo do bonzo*).

Ao avaliar esse quadro tradicional apresentado anteriormente, do qual Arendt não deixa de ser uma "herdeira" (mesmo que bastarda ou renegada), uma vez que tais leituras fizeram parte de sua formação filosófica, a autora diz juntar-se "claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje"[132]. Contudo, reconhecer que alguns modos de pensamento estão em crise, reconhecer que alguns autores estão aptos a questionar ou superar a metafísica (não no sentido de Rudolf Carnap, por exemplo, mas no sentido de Heidegger[133]), segundo Arendt, não significa dizer que nossa habilidade de pensar esteja em questão, pois ainda somos o que sempre fomos: seres pensantes. Isso é de extrema valia não só porque abre um novo horizonte para novas maneiras de reflexões teóricas, mas, principalmente, por potencializar o aparecimento de "homens teóricos" que não reduzem a atividade de pensamento à filosofia e nem a compreendem por meio das pressuposições metafísicas – como tentará se exprimir no restante deste tópico da dissertação.

A recusa de Arendt em aceitar esses termos preconcebidos, além de se iniciar por uma tentativa de conceber a *vita activa* à sombra das formulações teóricas tradicionais, culmina

---

[132] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 234.

[133] Nesse contexto, Arendt não oferece muito crédito às pretensões do Círculo de Viena, por exemplo, de se valer da construção lógica da linguagem para contrariar os sistemas filosóficos metafísicos, como nos casos de Rudolf Carnap e Moritz Schlick. Em uma nota de rodapé para "Pensamento e considerações morais", depois recuperada na introdução de *A Vida do Espírito*, Arendt diz: "Se isso se devesse meramente aos ataques do positivismo moderno e do neopositivismo, talvez não precisássemos nos preocupar. A afirmação de Carnap segundo a qual a metafísica deveria ser vista como poesia certamente choca-se com as pretensões habituais dos metafísicos; mas essas últimas, assim como a própria avaliação de Carnap, podem estar baseadas em uma subestimação da poesia. Heidegger, que Carnap escolheu como alvo privilegiado, retorquiu afirmando que a filosofia e a poesia estavam de fato intimamente relacionadas; não eram idênticas, mas brotavam da mesma fonte – o pensamento" (*A Vida do Espírito*, p. 22-23).

com a exposição, em *A Vida do Espírito*, do "valor da superfície" enquanto inversão da hierarquia metafísica. Aliás, já na primeira página do primeiro volume de seu último livro, a autora atesta que *Ser e aparecer coincidem*. O caso é que, para Arendt, as convicções metafísicas – como a teoria platônica dos dois mundos – são falaciosas; mais do que isso, as doutrinas que criam uma dicotomia entre Ser e Aparecer são paradoxais, pois, de certo modo, o ser não apareceria para nós diretamente e a aparência não conseguiria ser devido a sua fraqueza ontológica. Ora, indaga Arendt, "já que vivemos em um mundo *que aparece*, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na superfície?"[134]. Para a autora, nenhum dos filósofos consegue escapar da primazia do mundo das aparências, simplesmente porque este é anterior a qualquer região que o pensador possa escolher como sendo sua "verdadeira" morada. Os homens estão tão presos ao aparecer que, qualquer suposição de outro mundo não sujeito à aparência (teoricamente mais harmonioso e mais verdadeiro que este no qual vivemos), no fim das contas é inútil, afinal, "ninguém até hoje conseguiu viver em um mundo que não se manifeste espontaneamente"[135]. Em um aforismo de *A Gaia Ciência*, "A consciência da aparência", Nietzsche assevera: "O que é agora, para mim 'aparência'! Na verdade, não o contrário de alguma essência – o que eu sei dizer de qualquer essência, a não ser, justamente, apenas os predicados de sua aparência!"[136].

A certa altura dessa discussão, Arendt apresenta um argumento que contextualiza o seu interesse nesse tema: aquilo que para ela representa as chamadas "falácias metafísicas" traduz um pouco do processo de pensar, pois, ainda que essas falácias tenham mais enfoque nos objetos do pensamento do que nas experiências do ego pensante, todas elas têm origem autêntica em alguma experiência real. Em certa medida, o interesse de Arendt, por si só, já se faz importante para o caminhar deste trabalho dissertativo, mas faz-se necessário destacar alguns aspectos que favorecem a explicação metodológica deste tópico. Primeiro, para a autora, todas as questões metafísicas que a filosofia tomou como seus tópicos especiais provêm das experiências do senso comum, assim, nenhuma dessas doutrinas pode ser descartada como mero absurdo. Segundo, é o próprio mundo, bem como sua qualidade intrínseca de aparecer, que sugere a existência de algo que não seja aparência, de modo que um ente suprassensível explicasse e fundamentasse as próprias aparições e o próprio mundo; enfim, é a própria aparência que instiga os homens a criarem suposições a respeito daquilo

[134]ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 43.
[135] Ibid., p.42.
[136] Op. cit. In: Coleção Os pensadores, p. 150.

que eles não veem. Terceiro, se por um lado interessa a Arendt estudar os indícios da atividade do pensamento oriundos das "falácias metafísicas", uma vez que estas demonstram o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam ou engajaram; por outro lado, ela se posiciona contrariamente a qualquer tipo de "absoluto" dizendo que se tivermos de convocar, em algum lugar, aquilo que foi declarado morto (a metafísica no sentido tradicional) a fim de termos uma diretiva última, então, estamos perdidos, pois nos abrigaríamos em um novo "deus".

Ao comentar a declaração hegeliana de que "Deus está morto", Arendt quer ressaltar que essa metáfora representa uma possível vantagem dada ao homem moderno, a saber: de estar em uma situação em que se toma consciência de que a maneira como algumas coisas foram pensadas durante milhares de anos não é mais convincente; de que o pensamento tradicional sobre "Deus está morto", por exemplo, e isto quer dizer apenas que as formas como perguntas e respostas foram feitas, ao longo da história humana, perderam razoabilidade. Se chegamos a um ponto de afirmações a respeito do fim da metafísica e da própria filosofia (algo importante e que, de acordo com Arendt, deve ser levado em consideração nem tanto por conta daqueles que afirmam que essas questões são "sem sentido", mas pela própria parte atacada) é porque os próprios filósofos que lidaram com esse assunto, como Kant, Nietzsche e Heidegger, declararam a morte da metafísica e da filosofia nesses termos. E, dessa forma, o que chega ao fim é a distinção básica entre o sensorial e o suprassensorial, "o que está 'morto' não é apenas a localização de tais 'verdades eternas', mas também a própria distinção"[137]. Afinal, como diz uma frase de Nietzsche a qual Arendt recorre algumas vezes: "Abolimos o mundo verdadeiro. O que permaneceu? Talvez o mundo das aparências? Mas não! Junto com o mundo verdadeiro, abolimos também o mundo das aparências"[138], no sentido de que qualquer pensamento constitutivo de dois mundos já implica que esses dois mundos são inseparáveis – quando se elimina um, o outro se esvai, pois a argumentação só se sustenta mediante a dualidade e a afirmação pela discrepância.

Arendt elenca "duas faces" que se pode enxergar dessa contextura atual: a vantagem de olhar o passado e os autores clássicos sem qualquer tipo de testamento intelectual, sem qualquer fardo imposto pela tradição. Todavia, a outra face é que essa vantagem seria ainda maior, "não fosse ela acompanhada de modo quase inevitável por uma crescente dificuldade em nos movermos em qualquer nível do invisível; ou, para falar de outro modo, não tivesse

[137] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 25.
[138] Idem.

sido ela acompanhada pelo descrédito em que caiu tudo o que não é visível, tangível, palpável"[139], como o próprio tema do pensamento. Dessa forma, ao tratar das atividades componentes da vida do espírito, ao procurar em seu último livro um acerto de contas com a filosofia, não deixando mais o assunto do "pensamento" aos pretensos profissionais, Arendt tem bastante cuidado em distinguir seu objeto de estudo das colocações tipicamente metafísicas – o que não quer dizer que ela se proteja disso por meio da vinculação das suas reflexões ao empirismo rasteiro que nega qualquer discussão nesse sentido, que nega qualquer tipo de discussão abstrata. Para usar os termos de Odílio Aguiar:

> Com isso queremos advertir que tratar do conceito arendtiano de Filosofia só é possível se o entendermos como uma atividade e não como um lugar, um saber ou profissão e, portanto, no horizonte da crítica à metafísica. O conceito tradicional da Filosofia como fundamentação, tanto na sua vertente ontológica como transcendental, é deixado completamente de lado por Hannah Arendt. Ela rejeita tanto a regressão infinita e linear da fundamentação ontológica quanto o gnoseologismo e o subjetivismo da fundamentação transcendental. É a ideia mesma de um ponto fixo fundamentador que não tem mais sentido para Arendt. Aceitar isso é negar a autonomia e dignidade humana e o campo privilegiado de sua manifestação: o mundo, a esfera de aparição[140].

É assim que Arendt, certamente influenciada pela questão proposta por Heidegger a respeito de qual tarefa permanece reservada ao pensamento no fim da filosofia, desenvolve algumas de suas noções teóricas sobre a atividade de "pensar". Não obstante, a notória distinção kantiana entre pensamento ("razão" – *Vernunft*) e conhecimento ("intelecto" – *Verstand*) se faz crucial em sua empreitada. Arendt afirma que Kant não percebeu que com esta diferenciação – que tinha o objetivo de traçar os limites do conhecimento sobre coisas que a razão, no entanto, continuava a pensar (como as questões metafísicas sobre Deus, liberdade e imortalidade) – ele não abria espaço para a fé, mas, sim, para o pensamento. Isto é, ela concorda que o conhecimento se liga àquilo que se dá na cognição, trata-se da comprovação da existência de algo, de uma busca pela verdade ao passo que produz resultados específicos e precisos. O pensamento, por sua vez, como faculdade distinta do conhecimento, caracteriza-se pela reflexão, pelo interrogar; questiona o sentido de tudo o que acontece, busca pelo significado de alguma coisa, trata-se da "necessidade da razão" da qual Kant tanto comentava. Portanto, o "pensar" é especulação que nunca irá oferecer os mesmos resultados precisos, verificáveis e supostamente universais dos processos cognitivos, pois lida com invisíveis, com algo que não está à mão.

[139] Ibid., p. 27.
[140] *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*, p. 52.

Para antecipar e resumir, junto a Arendt: "a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa. A falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas é a interpretação do significado no modelo da verdade"[141]. Os filósofos antigos que fizeram nascer a metafísica, bem como aqueles modernos que seguiram o mesmo caminho da tradição, segundo Arendt, ao interpretarem o fruto de seus próprios pensamentos como resultados do conhecimento (como verdade comprovada) não perceberam que a filosofia talvez seria uma atividade apenas para "amigos da sabedoria", e não para detentores do saber universal e imutável. Desse modo, ao formularem as irrespondíveis questões de significado, os homens se mostram como seres interrogadores, seres que possuem uma faculdade que não se ocupa de nada a não ser de si mesma – a razão pura, atestada por Kant, que não pode possuir qualquer vocação além de si, mas que também não pode evitar com que continue perguntando indefinidamente.

Para Arendt, uma autocrítica filosófica deveria perceber que "se o pensar fosse um empreendimento cognitivo, ele teria que seguir um movimento retilíneo que partisse da busca de seu objeto e terminasse com sua cognição"[142]. Este não é, de modo algum, o procedimento da filosofia, mas pode-se dizer que há certa autocrítica pulsante em Nietzsche, por exemplo, nos momentos em que ele pergunta exclamativamente: "Que tenho eu a ver com verdades! [...] que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, [atuo] como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, *e ocasionalmente um erro por outro*"[143]. Em todo caso, Arendt resume o seguinte:

> Quando distingo verdade e significado, conhecimento e pensamento, e quando insisto na importância dessa distinção, não quero negar a conexão entre a busca de significado do pensamento e a busca de verdade do conhecimento [...] Esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. O pensamento pode e deve ser empregado na busca de conhecimento; mas no exercício desta função ele nunca é ele mesmo; ele é apenas servo de um empreendimento inteiramente diverso[144].

Arendt comenta que a nova leva de filósofos (Hegel, Fichte, Schelling, Husserl, entre outros) não teria agradado a Kant nesse aspecto, pois encorajados a cultivar o pensamento especulativo, uma vez que tinham sido liberados da escolástica dogmática pelos próprios escritos kantianos, esses autores, no entanto, seguiram Descartes: "buscando o ideal cartesiano de certeza, como se Kant não houvesse existido, eles acreditaram, com toda a

---

[141] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 30.
[142] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 144.
[143] NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* – uma polêmica, p. 10, grifos e acréscimo meus.
[144] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 79.

honestidade, que os resultados de suas especulações tinham o mesmo tipo de validade que os resultados dos processos cognitivos"[145].

Tendo isso em vista, Arendt afirma estar ciente da possibilidade de perceber esse assunto de um ponto de vista completamente diferente do habitual. Assim, a chave para se compreender a formulação arendtiana de um novo aspecto da atividade do pensamento, que possui a significação como o seu critério único, encontra-se na seguinte sentença de Catão: "nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo"[146] – que representa o "pensar" como um diálogo silencioso de mim comigo mesmo, como uma pura atividade do espírito combinada com uma completa imobilidade do corpo. O pensamento é um lidar mental com palavras, imagens e símbolos, é um raciocinar silenciosamente consigo mesmo (procedido por palavras, mesmo que não exista ouvintes) de modo a "dar conta" do que possa ser dado aos nossos sentidos. Para Arendt, o nosso espírito exige o discurso para se manifestar no mundo e, no caso específico do pensamento, necessita-o até mesmo para se autoativar. Pensar é interromper qualquer ação; trata-se de uma auto-transferência para um lugar onde passamos a fazer companhia somente para nós mesmos. Em suma, é uma atividade que articula o estar sozinho. Para melhor explicar, Arendt remonta ao *dois-em-um* socrático com a intenção de demonstrar que ao pensar estamos convivendo e dialogando em *solitude* e, dessa forma, temos alterada a nossa unicidade, uma diferença é instaurada na identidade do "eu sou eu" de modo que, mesmo possivelmente desacompanhado dos outros, "para mim mesmo, ao articular esse estar-consciente-de-mim-mesmo, sou inevitavelmente *dois-em-um*"[147]. Contudo, uma característica fundamental nesse contexto é que, delineado dessa maneira, pensar deixa de possuir um estatuto superior às demais atividades, deixa de ser representante de uma vida mais elevada e deixa de ser algo realizado e reservado apenas a alguns "bem-aventurados", passando a ser compreendido como uma potencialidade presente em qualquer pessoa sã capaz de colocar perguntas e tentar respondê-las para si mesmo.

É a partir de interconexões entre linguagem e pensamento que Arendt poderá atestar que a "necessidade da razão" jamais poderia ser satisfeita sem o pensamento discursivo. Afinal, as palavras – em si mesmas – não são verdadeiras e nem falsas, mas sempre significam algo; assim, além do fato de linguagem e pensamento anteciparem um ao outro, a busca do significado está implícita na fala, mas não necessariamente a busca pela verdade.

---

[145] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 31.
[146] Ibid., p. 22.
[147] ARENDT, H. "Pensamento e Considerações Morais". In: *A Dignidade da Política*, p. 164.

Palavras e pensamentos se assemelham e do mesmo modo que "*seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*"[148]. De forma geral, todas as atividades espirituais, que são invisíveis e se ocupam com o invisível, necessitam da palavra para se fazerem manifestas, e elas o fazem mediante a metáfora – que oferece à abstração espiritual um fio de contato com o mundo das aparências, "cuja função é a de 'estabelecer a realidade de nossos conceitos', como desfazendo a retirada do mundo, precondição para as atividades do espírito"[149]. Em outros termos, a metáfora serve de ponte colocada entre o abismo que separa as atividades mentais interiores e o mundo aparente e, ao encontrar similaridades em dessemelhantes, ela permite aos homens transitarem e disporem de analogias para assuntos não sensíveis, de modo que não há, de fato, dois mundos (como sustenta uma das principais falácias metafísicas), pois a metáfora sempre os une, ainda que com algumas reservas. Segundo Arendt, se a linguagem do pensamento é intrinsecamente metafórica, então, todos os termos filosóficos são metáforas, como que analogias-congeladas; não obstante, todos os conceitos são como pensamentos-congelados que são dissolvidos a cada momento que o ato de pensar pretende encontrar os seus significados originais e colocá-los em palavras.

> Analogias, metáforas e emblemas [...] servem como modelos no próprio processo de pensamento, dando-nos orientação quando tememos cambalear às cegas entre experiências nas quais nossos sentidos corporais, com sua relativa certeza de conhecimento, não nos podem guiar. O simples fato de que nosso espírito é capaz de encontrar tais analogias – que o mundo das aparências nos lembra coisas não-aparentes – pode ser visto como uma espécie de 'prova' de que corpo e espírito, pensamento e experiência sensível, visível e invisível se pertencem, são, por assim dizer, 'feitos' um para o outro[150].

Contudo, de acordo com Arendt, é possível notar um ponto-cego ao longo da história de relações entre pensamento e metáfora, qual seja: não existe metáfora condizente para iluminar plenamente o que seria o próprio pensamento; não há forma análoga razoável para bem esclarecer "essa atividade especial do espírito, na qual o invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo", porque, pelo jeito, não podemos recorrer a nada aparente para essa realização. Para Arendt, as metáforas iniciais sobre o pensamento – extraídas principalmente da visão – não são satisfatórias, pois, assim como qualquer um dos nossos sentidos, a visão é essencialmente cognitiva, possui um fim determinado para além de si mesma e, enfim, não conseguiria representar um tipo de atividade pura e sem resultados finais.

---

[148] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 118.
[149] Ibid., p. 123.
[150] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 129.

1.4 – Filosofia e Política: a tradição do pensamento político ocidental

O mundo me condena e ninguém tem pena [...] (Noel Rosa, *Filosofia*).

Assim como Hannah Arendt começa por descrever o escritor e romancista austríaco Hermann Broch, em *Men in Dark Times*, como um poeta à sua própria revelia, pode-se dizer que Arendt foi uma filósofa que relutava em não querer sê-la. Em uma famosa entrevista, datada de 28 de outubro de 1964, concedida a uma emissora de televisão alemã, Arendt inicia sua conversa com o jornalista Günter Gaus apresentando duas convicções interligadas: de que não se considerava uma "filósofa" e de que o trabalho com o qual sempre lidou não poderia ser chamado de "filosofia política". Para além de observações meramente pessoais e/ou caprichos idiossincráticos, essa resistência de Arendt em se enquadrar ao círculo e aos temas tratados pelos filósofos possui uma justificação teórica, pois, para ela, "inevitavelmente, a tradição do pensamento político contém, antes de mais nada, a atitude tradicional [e hostil] dos filósofos para com a política"[151]. E isso significa que no início, "não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa tradição de filosofia política está o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que 'os assuntos práticos e as ações dos homens não são merecedores de grande seriedade'".

Arendt é taxativa na concepção de que, definitivamente, a tradição mais influente de nosso pensamento político ocidental teve seu início nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Em inúmeros textos a autora comenta que o julgamento e a consequente condenação de Sócrates (evento, para ela, tão emblemático para a história da filosofia política quanto o julgamento de Jesus Cristo foi para a história da religião) fizeram abrir um abismo entre filosofia e política, pois a partir de então os receios platônicos em relação ao domínio dos assuntos dos homens ganharam forma com o desencanto do filósofo pela pólis e pelo modo de vida político, estes que sempre o julgariam por sua forma distinta de pensar. Para Arendt, que interpreta o mito da caverna à luz de Heidegger em *A Doutrina de Platão sobre a Verdade* [152], quando Platão descreveu tudo aquilo que compõe e se passa na esfera dos assuntos dos homens (ou no mundo comum) em termos de trevas, ilusão e confusão, colocando este mundo em flagrante contraste com o verdadeiro ser do âmbito límpido das ideias eternas, demarcava-se ali a gênese da tradição de pensamento político ocidental. Dessa forma, o início desta tradição está intimamente relacionado ao rechaço do mundo ordinário

---

[151] Esta e a próxima citação: ARENDT, H. "O fim da tradição". In: *A Promessa da Política*, p. 131.

[152] Sobre isso, Cf. JARDIM, E. "Filosofia e Política", in: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 36 ("A intenção de Arendt é explicitar a dimensão política da definição platônica de verdade, que Heidegger deixara entrever").

dos negócios humanos como característica inseparável da experiência filosófica, pois quem quer caminhar pelo reino das essências eternas deve, por princípio, abandonar o reino dos mortais e das coisas perecíveis.

É por ter em conta que "desgraçadamente, a nossa tradição de filosofia política privou os assuntos políticos, ou seja, as atividades concernentes à esfera pública comum que se apresenta onde quer que exista a convivência humana, de toda dignidade própria"[153], que Arendt diz ter abandonado o seu "*premier amour*" – a filosofia. Em outras palavras, por não querer participar daquilo que ela julga ser uma hostilidade inerente ao filósofo e por querer focalizar a política com os olhos depurados de qualquer filosofia, ela diz tentar evitar o termo "filosofia política", que estaria extraordinariamente carregado pela tradição. A autora argumenta que a diferença entre política e filosofia remonta "à própria coisa", ou seja, desde Platão a filosofia não é neutra perante o domínio político, criando um hiato que já é, por si só, uma questão histórica e política. Nesse contexto, é crucial perceber que tanto Aristóteles quanto Platão escreveram suas filosofias políticas de modo concomitante ao declínio das cidades-estados gregas, no século IV a.C, justo no momento em que os filósofos se afastavam conscientemente da cidade, tendo por bases a construção do *bíos theorétikos* e o fato, nada agradável para eles próprios, da condenação de Sócrates pela *pólis*.

Para Arendt, em *A República* nota-se a exposição narrativa de uma história, criada a partir da operação mental de Platão, que supõe as típicas reviravoltas delineadoras de uma espécie de biografia condensada do ser filósofo – trata-se de uma alegoria genérica, mas, como se sabe, de forte inspiração na vida e no personagem que foi Sócrates. "O que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico fora inspirado em uma experiência exclusivamente política – o julgamento e a morte de Sócrates"[154]. A parábola da caverna, que, segundo Arendt, constitui o centro da filosofia política platônica, se desdobra em três fases importantes. Primeiramente, um dos habitantes da caverna se liberta dos grilhões que o acorrentavam de modo a obrigá-lo a olhar só para frente e, assim, consegue vislumbrar não apenas o fundo da caverna, mas também o fogo artificial (fonte geradora das sombras que os homens enxergam na parede) que a partir de então ilumina as coisas da caverna como elas realmente são. Num segundo momento, o aventureiro desbravador não se contenta "com o fogo na caverna e com as coisas que agora aparecem como são, mas quer descobrir de onde

[153] ARENDT, H. "O fim da tradição". In: *A Promessa da Política*, p. 133. Arendt comenta: "Há muito tempo despedi-me definitivamente da filosofia [...] estudei filosofia, mas isso não significa por si mesmo que continue sendo filósofa" ("Só permanece a língua materna", in: *A Dignidade da Política*, p. 123).

[154] ARENDT, H. "Filosofia e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 94.

vem esse fogo e quais são as causas das coisas"[155]; dessa forma, ele descobre a saída da caverna por meio de uma escada que o leva ao âmbito das ideias iluminadas pelo sol e pelo céu resplandecente. Esta fase, na concepção de Arendt, é o clímax e a tragédia da vida do filósofo, pois "sendo ainda um homem mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa"[156]. Por fim, na terceira reviravolta, subentende-se que há necessidade do homem volver ao mundo das aparências, uma vez que qualquer pensador, mesmo um "pensador profissional", é sempre um homem entre outros, ou seja, é sempre um indivíduo "assim como eu e você", e nada o possibilita escapar completamente desta condição, nem mesmo a suposta descoberta de um plano não aparente. Arendt argumenta firmemente que "o filósofo, embora perceba algo que é mais do que humano, algo que é divino (*theion ti*), permanece homem, o que faz com que o conflito entre a filosofia e as coisas dos homens seja, em última instância, um conflito no interior do próprio filósofo"[157].

A cada uma dessas três fases componentes da *periagôge holés tés psychés* do filósofo, corresponde uma perda de sentido ou uma perda de orientação. Em termos metafóricos isso significa que ainda na caverna, acostumado às sombrias aparências, o homem que se liberta das correntes tem seus olhos ofuscados pela luz do fogo que ilumina o ambiente. Ao sair da caverna, depois de ter-se adaptado à luz artificial, é a vez do sol reluzente das formas eternas cegá-lo de modo momentâneo. Após conhecer a luz tão brilhante da realidade fora da caverna, a terceira perda de orientação e sentido provém do consequente retorno à escuridão. A partir desse terceiro movimento, da volta do filósofo desorientado à pólis, justificam-se dois pontos interligados e de suma importância para a discussão aqui empenhada, quais sejam: o perigo típico da vida do filósofo que, além de perder o senso comum (aquilo que se faz necessário para orientação em um mundo comum a todos), acolhe como seu pensamento justamente aquilo que contradiz o próprio senso comum do mundo; e, em vista disso, o interesse do filósofo em não querer ser hostilizado pelos seus iguais – o que seria solucionado em seu exemplo mais extremo pelo rei-filósofo de Platão, o sábio governante da cidade. Em outras palavras, e para relacionar o assunto com o tópico anterior, as concepções metafísicas que ergueram a tradição filosófica não se limitam ao novo âmbito supostamente alcançado pelo homem teórico; tais concepções, na verdade, passam a se chocar com as perspectivas mundanas, uma vez que um estado mental contemplativo jamais permanece incólume. Fatos

[155] ARENDT, H. "Filosofia e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 108.
[156] ARENDT, H. "Filosofia e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 109.
[157] Ibid. p. 107.

estes que, para Arendt, trazem à tona o modo como tradicionalmente a política será vista sob a perspectiva da filosofia, ou seja, de regresso à cidade com a preocupação de estabelecer as condições mediante as quais a convivência com os homens represente o menos possível de empecilho à atividade filosófica e solitária.

No décimo tópico de *The Life of the Mind* Arendt trata da "luta interna entre pensamento e senso comum", apontando que, ao devotar toda sua vida ao pensamento, o filósofo monopoliza e eleva a um nível absoluto aquilo que é apenas mais uma dentre as faculdades humanas. O pensamento que, nesse caso específico, obriga o periódico afastamento do mundo, invariavelmente, entra em conflito com o senso comum, pois, além do que já foi exposto, para Arendt, a busca contínua por significados "não só está ausente e é inteiramente inútil no curso rotineiro dos negócios humanos como também, ao mesmo tempo, seus resultados permanecem incertos e não verificáveis"[158]. Uma conhecida anedota exemplifica essa questão: quando Tales, acompanhado de uma camponesa trácia, tropeça e cai em um poço enquanto observava os movimentos dos corpos celestes, resta-lhe escutar às gargalhadas a acompanhante dizer ironicamente que "ele estava ansioso por conhecer as coisas dos céus, enquanto lhe escapavam (...) as que se encontravam aos seus pés"[159]. O que para Arendt representa o riso inocente do povo diante da inutilidade prática das preocupações filosóficas; para Platão, que interpreta o caso à luz do julgamento de Sócrates e faz isso ecoar "através da história da filosofia até, e inclusive, Hegel"[160], representa o escárnio da ralé que, fazendo coro à camponesa, ri do desamparo do filósofo, no qual ele se porta como um tolo.

O que Arendt tenta enfatizar é que essa tensão, entre pensamento especulativo e raciocínio do senso comum, se passa em primeira mão no interior da própria vida espiritual do filósofo; assim sendo, pressupõe-se que seu próprio senso comum – o sexto sentido que o "pensador profissional" compartilha com qualquer homem – já deveria alertá-lo de sua aparente inutilidade e "tolice" diante das questões corriqueiras do mundo. Ninguém fica a ruminar dúvidas a respeito, por exemplo, da existência real da cadeira na qual está sentado; ora, as pessoas simplesmente sentam na cadeira e não questionam um fato sanamente

---

[158] *A Vida do Espírito*, p. 106. A partir do que já foi exposto a respeito do funcionamento da atividade do pensamento para Arendt, pode-se entender a afirmação de que "[...] as questões levantadas pelo pensamento, porque é da própria natureza da razão formulá-las – questões de significado –, são, todas elas, irrespondíveis pelo senso comum e por sua sofisticada extensão a que chamamos ciência. A busca de significado 'não tem significado' para o senso comum e para o raciocínio do senso comum, pois é função do sexto sentido adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no mundo dado por nossos cinco sentidos. Aí estamos e não fazemos perguntas" (ARENDT, H, *A Vida do Espírito*, p. 76).

[159] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 101.

[160] Idem.

inquestionável; os filósofos, ao contrário, dedicam suas vidas a tais interrogações e são ainda mais "admiráveis", por assim dizer, por tratá-las com enorme seriedade e afinco. "É óbvio que a multidão nunca se parece com um filósofo, mas isso não significa, como afirmou Platão, que os que fazem filosofia são 'necessariamente amaldiçoados' e perseguidos pela multidão 'como um homem caído entre feras selvagens'"[161]. Levando isso em conta, o caso de Sócrates demonstra simplesmente que nem o filósofo "está imune à opinião comum, pois, afinal, compartilha a 'qualidade do ser comum' [*commoness*] a todos os homens"[162]. Mas quando o homem que se dedica ao modo de vida filosófico passou a se esquecer da necessidade do senso comum para convivência entre os outros, perdendo o traço específico de orientação ordinária no mundo, o resultado foi justamente que a filosofia se interessaria, pelo menos desde Platão, em suas reflexões sobre a política, em sobrepor as supostas verdades filosóficas ao domínio dos assuntos públicos.

Do ponto de vista platônico, portanto, apenas uma conclusão poderia ser imediatamente retirada do fato de que Sócrates não conseguira persuadir os juízes atenienses de sua "inocência e mérito"[163], a saber: que a validade daquilo a que chamavam "persuasão" poderia ser contestada. Se se relembra, como diz Arendt, que a deusa da persuasão, *Peithô*, possuía um templo na ágora de Atenas, percebe-se que Platão coloca em xeque o valor de um dos principais pilares da vida política dos gregos antigos, isto é, o fundamento que demonstrava como os atenienses, em especial, se orgulhavam em conduzir os assuntos públicos pelo discurso, pela retórica (a arte política de persuadir a multidão) e não pela coação ou pela violência. Aliás, com isso, eles julgavam se diferenciar dos bárbaros e dos escravos que, da perspectiva grega, eram homens pré-políticos e incapazes de manter "um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros"[164].

O fato é que, para Arendt, de uma perspectiva mais abrangente, fica claro que Platão empreendeu um forte golpe contra a *doxa*, a opinião, em favorecimento da verdade – algo que fundamentou quase todas as filosofias políticas do ocidente. A filosofia nasceu em meio a esse conflito entre verdade e opinião (conflito presente na própria forma linguajar que

---

[161] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 100.

[162] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 99.

[163] Em alguns momentos na *Apologia de Sócrates*, pode-se perceber o réu enumerando suas qualidades para a cidade como um argumento em sua defesa (sem muito convencimento, por sinal), como na seguinte passagem: "Neste momento, atenienses, longe de atuar em minha defesa, como poderiam acreditar, atuo na vossa, evitando que, com a minha condenação, cometais uma falta para com a dádiva que recebestes do deus. Se me matardes, não vos será fácil encontrar outro igual..." (PLATÃO. In: *Coleção Os pensadores*, p. 58).

[164] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 32.

caracterizaria cada uma, a dialética e a persuasão, respectivamente). Nesse contexto originário em que há a concepção de uma tirania da verdade, Platão queria demonstrar que a cidade não deveria ser governada pelo "temporariamente bom" – por aquilo que é persuadido –, mas apenas pela "verdade eterna", da qual não se persuade. Não é por acaso que *A República*, bem como outros diálogos platônicos, tem como conclusão principal o mito do inferno. Fora isso, Platão era profundamente inconformado com o fato de que, segundo ele, a pólis não faria qualquer esforço para que Sócrates, por exemplo, fosse lembrado postumamente. Nenhum filósofo poderia esperar que seu nome fosse resguardado na memória de seus concidadãos, pois, na realidade, a pólis realizaria o incentivo contrário, qual seja: o de evitar a lembrança de alguém não muito útil à comunidade a qual pertencia, incapaz de feitos belos e gloriosos.

Para se entender os motivos críticos de Arendt, nesse contexto em geral, é preciso perceber que ela se refere a essa questão como o início do tratamento da política, ou de todo âmbito dos negócios humanos, sob os moldes da fabricação, isto é, da confusão (proposital ou não) entre obra (*poiésis*) e ação (*práxis*).

> Segundo Arendt, a filosofia política ocidental se origina de duas concepções fundamentais do pensamento de Platão, as quais teriam implicações duradouras no contexto da tradição: a substituição da opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade como atributo para a melhor forma de governo político; e a concepção da ação (*práxis*) política a partir do modelo da fabricação (poiésis) por meio da aplicação da doutrina das ideias ao âmbito da política, transformando-os em parâmetros de medida tendo em vista garantir maior previsibilidade aos assuntos humanos. A política passava assim a ser concebida como uma 'arte' ou como uma 'técnica' (*techné*) capaz de produzir artefatos duradouros e estáveis[165].
>
> A fuga da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política[166].

Nada seria mais nocivo ao próprio âmbito da política do que esse ponto de vista platônico que a coloca mais distante da *práxis* do que da *poiésis*. E, de fato, de acordo com Arendt, a filosofia política tradicional desconsiderou o caso simples de que no momento da ação, para desconforto geral, nenhum absoluto é apreensível. Assim, assumir o controle da ação seria impossível, salvo sob a tirania, pois dependeria de uma unidade que, por princípio, destruiria o plano das contingências ao qual estamos submetidos sem escapatória. Para Arendt, o resultado disso tudo é que a filosofia nunca se interessou, ou nunca se espantou, de

---

[165] DUARTE, A. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 168.
[166] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 277.

maneira autêntica com a política. Assim, os filósofos se furtaram às questões que o âmbito das relações humanas certamente podem oferecer, de tal modo que a pretensão de ser "sábio", de conhecer os padrões eternos, enclausurou-os em uma torre de marfim distante das cidade dos homens. Fundamentada por um comentário de Pascal, em *Penseés*, Arendt chama atenção para o fato de que apenas imaginamos Platão e Aristóteles, por exemplo, vestindo túnicas acadêmicas e pedantes. De tal modo que seria como se a própria vestimenta desses filósofos gregos representasse um distanciamento em relação ao mundo, àquilo que eles tratavam por "brincadeira", pois se escreveram a respeito da política foi para pôr ordem em um hospício e, se se colocavam em consonância com os princípios de supostos reis e imperadores, foi para lhes moderar a loucura da melhor maneira possível. A partir do momento em que os filósofos começaram a se preocupar com a política de um modo sistemático, por assim dizer, esta se converteu para eles em um mal necessário.

> O conflito terminou com uma derrota para a filosofia: somente com a famosa *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade, tão característicos de toda a filosofia pós-platônica, o filósofo poderia proteger-se das suspeitas e hostilidades do mundo à sua volta. Com Aristóteles, começa o tempo em que os filósofos deixam de sentir-se responsáveis pela cidade, e isso não só no sentido de a filosofia não ter uma atribuição especial no domínio da política, mas no sentido muito mais amplo de que o filósofo tem menos responsabilidade pela *polis* do que qualquer dos seus concidadãos – de que o modo de vida do filósofo é diferente. Enquanto Sócrates ainda obedecia às leis que, por mais erradas que fossem o haviam condenado porque se sentia responsável pela cidade, Aristóteles, ao defrontar-se com o perigo de um julgamento semelhante, deixou Atenas de imediato e sem qualquer remorso. Os atenienses, ele teria dito, não deviam pecar duas vezes contra a filosofia. Daí por diante, a única coisa que os filósofos queriam da política era que os deixassem em paz; e a única coisa que reivindicavam do governo era proteção para sua liberdade de pensar. Se essa fuga que a filosofia empreendeu da esfera dos assuntos humanos se devesse exclusivamente a circunstâncias históricas, seria muito duvidoso que seus resultados imediatos – a separação entre o homem de pensamento e o homem de ação – tivessem sido capazes de estabelecer nossa tradição de pensamento político, que sobreviveu a dois mil e quinhentos anos da mais variada experiência política e filosófica sem que se visse ameaçada nesse ponto fundamental[167].

Todavia, cabe ressaltar que com os acontecimentos políticos peculiares ao século XX, que possuem seu maior expoente no surgimento dos governos totalitários, tanto nazista quanto stalinista, diz Arendt que a filosofia política contemporânea pareceu se *espantar*, realmente, com os negócios dos assuntos mundanos. Essa é uma questão pulsante em alguns textos da autora, como *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*. É como se os acontecimentos mundanos, de uma vez por todas, afirmassem a sua supremacia em relação a toda e qualquer teoria política, de modo que a perda do contato com a experiência dada no mundo signifique a invalidez de qualquer tipo de pensamento que lide

[167] ARENDT, H. "Filosofia e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 106.

com os assuntos práticos, mesmo que se trate de um modo de pensar eminentemente abstrato, como no caso das filosofias. A filosofia prática, nesses termos postos, não exclui a abstração conceitual. Política e ética, por consequência, passaram a fazer parte da autêntica reflexão filosófica do último século e, para Arendt, "muitos dos pré-requisitos para uma nova filosofia política – que muito provavelmente consistirá na reformulação da atitude do filósofo como ser político ou da relação entre pensamento e ação – já existem"[168]. Na verdade, Arendt vai além, ela afirma que a própria viabilidade da filosofia – num tempo em que a metafísica caiu em descrédito e no qual o fio que ligava a tradição foi rompido – depende do retorno do filósofo à pólis como uma questão, para a filosofia mesma, de vida ou morte.

> Com efeito, ninguém mais acredita sinceramente que precisamos apenas de 'homens sábios' e que a única coisa que lhes podem ensinar os eventos políticos é a 'loucura do mundo'. Essa mudança de atitude pode nutrir a esperança de que surja uma 'nova ciência política'. E ela será ainda mais bem-vinda porque a filosofia no passado – mesmo tendo se tornado a mãe da ciência política e todas as demais – muitas vezes mostrou uma deplorável tendência a se comportar como madrasta para com esse filho de sua numerosa prole[169].

A questão principal parece ser que, se foi a própria filosofia que criou o hiato e a hostilidade para com os assuntos políticos, é a própria filosofia que deve transpor essa suposta diferença e começar a se importar, de fato, com os acontecimentos mundanos. Em outros termos, o que teve seu início a partir de uma experiência mundana (o julgamento de Sócrates), deve ter fim por uma experiência mundana (por infortúnio talvez tenha se resultado do horror de eventos tão brutais como os totalitários). Disso dependeria não só uma nova filosofia política ou uma ciência política, como afirma Arendt, mas, principalmente, a compreensão daquilo que "estamos fazendo" no e com o mundo, na e com a esfera pública.

> A filosofia é uma atividade solitária, e é muito natural que ela se faça necessária em tempos de transição, quando os homens deixam de confiar na estabilidade do mundo e no papel que nele desempenham, e quando as questões que envolvem as condições gerais da vida humana, que, como tais, provavelmente coincidem com o surgimento do homem na Terra, investem-se de uma pungência invulgar. Talvez Hegel estivesse certo: 'A coruja de Minerva só levante voo no entardecer'[170].

E, "sem dúvida, os filósofos, com seu consagrado interesse em não ser perturbados [...] não estão propriamente muito bem preparados para esse gesto. Mas, se eles nos faltarem,

---

[168] ARENDT, H. "O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu". In: *A dignidade da Política*, p. 89.
[169] ARENDT, H. "O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu". In: *Compreender*, p. 446.
[170] ARENDT, H. "O grande jogo do mundo". In: *A Dignidade da Política*, p. 173.

quem mais haveria de conseguir?”[171]. É a respeito dessa interrogação, desse momento de transição, dessa situação em que a filosofia política se encontra e da qual, segundo Arendt, ela não pode mais recuar, ainda que por meio da qual ela possa se reinventar, que este texto dissertativo se segue nos capítulos seguintes. O intuito é acompanhar dois movimentos gerais e relacionados das reflexões arendtianas: a tentativa de compreender o totalitarismo em sua originalidade, por um lado; e uma das estratégias para essa tentativa, qual seja: a mudança de foco do objeto para o sujeito (ou para o verbo, no caso), por outro lado. Para expressar de modo mais simples: Arendt passa a examinar a respeito do que significa, na verdade, *compreender* (o verbo realizado por um sujeito), o que se coloca imediatamente em relação com o que significa “pensar”, não mais em termos especificamente desenvolvidos e teóricos (ainda que isso esteja incluído também), mas como uma habitual atividade mental. A autora oferece ensejo no sentido de averiguar de quais maneiras refletir a respeito da própria atividade de reflexão poderia nos oferecer pistas para entender assuntos políticos e morais como um todo, para além de um fenômeno determinado. E, aqui, se manifesta algo que oferece extrema relevância para os estudos arendtianos, pois por mais que o núcleo duro de sua teoria filosófica remeta, de um modo ou de outro, à analise dos governos totalitários ou aos fatos políticos pontuais de sua própria época de vida, o esforço da pensadora em compreendê-los se fez capaz de oferecer significados para além da momentaneidade dos casos. Ou seja, como é típico da própria produção filosófica, grande parte das concepções de Arendt não se prende à historicidade daquilo que a colocou em pensamento, por assim dizer, e portanto são válidas para outros tipos de contextos.

[171]ARENDT, H. “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”. In: *Compreender*, p. 462.

CAPÍTULO II – O TOTALITARISMO E A RUPTURA DA TRADIÇÃO

2.1 – "Tempos Sombrios": herança sem testamento e o tesouro do passado redescoberto

Com quantos quilos de medo se faz uma tradição? (Tom Zé, *Senhor Cidadão*).

Nos parágrafos iniciais de *A tradição e a época moderna*, Hannah Arendt argumenta que os problemas mais elementares e urgentes da política aparecem de modo claro e preciso somente quando são formulados pela primeira vez, bem como quando recebem o seu desafio final. Com isso, um tanto categoricamente, ela quer dizer que é justo por esse fato em comum que tanto o início quanto o fim da tradição do pensamento político ocidental merecem destaque e importância particular, pois somente eles são puros e sem modulações. Se, por um lado, voltar às tensões existentes entre a *pólis* antiga e a filosofia grega se fez necessário para apreender o acorde fundamental que teria dado o tom de uma história de pensamento, como mostra o capítulo anterior; por outro lado, então, a partir disso fica fácil perceber as ocasiões em que este tom não está mais em harmonia, quando se faz dissonante e irritante. Ou, para terminar com as metáforas, quando se chega ao ponto crítico em que o homem, nas palavras da autora, "começou a despertar para o fato de [...] viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas, e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades"[172]. Para Arendt, a época moderna representa este momento de ruptura entre o passado e o futuro, ou seja, de crise profunda do mundo contemporâneo, sentida por meio do esfacelamento da tradição – algo que pode ser traduzido e medido, num primeiro conflito, no plano intelectual e, posteriormente, sobretudo a partir dos próprios acontecimentos mundanos.

Na arena público-política, segundo Arendt, nós compartilhamos assuntos uns com os outros automaticamente, de modo que o reflexo disso é o papel legítimo e cada vez mais alastrado dos preconceitos (não necessariamente no sentido negativo e pejorativo, mas apenas como "conceitos previamente formados") com os quais lidamos em algumas situações. Afinal, não formamos novos juízos a respeito de tudo, simplesmente nos valemos de coisas já postas em relação às quais não podemos mais experimentar a realidade primeira que as formou. Em outros termos, todos os preconceitos podem ser vistos como juízos delineados no passado e, a despeito de tudo, ninguém pode viver sem eles, pois uma "vida cabalmente livre de preconceitos demandaria uma vigilância sobre-humana, um estar permanentemente preparado para confrontar e ser confrontado pela totalidade do mundo real, como se todo dia

[172] ARENDT, H. "A quebra entre o passado e o futuro", prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*, p. 35.

fosse o primeiro ou o Último Dia da criação"[173]. *Grosso modo*, é assim que uma tradição se fundamenta, isto é, as concepções tradicionais só se firmam por meio da autoridade com que as formulações de um tempo passado podem ser compartilhadas e validadas para avaliações posteriores, futuras. Segundo Arendt, foi exatamente isso que ocorreu com os conceitos tradicionais do pensamento político do ocidente: o que era antes a substância de juízos fundamentados em experiências imediatas e originais – como a condenação da política por parte dos filósofos gregos e, também, dos cristãos –, transformou-se há muito em preconceitos. E, pior, transformou-se em preconceitos que não cumprem mais sua função, pois, ao invés de aliviarem o indivíduo do peso de julgar todos os acontecimentos que o cercam, passaram a entrar em conflito com a própria realidade e se tornaram perigosos por não corresponderem a novos tipos de experiências e situações, com o agravante de serem insistentemente aplicados sem quaisquer questionamentos. Assim, se a gênese do pensamento político é bem definida nos ensinamentos de Platão e Aristóteles, o fim desses modelos de reflexão irrompe na medida em que a luz deles próprios não mais atravessa a realidade. De acordo com Arendt, o que restou daquelas primeiras experiências filosóficas de repelência do mundo ordinário foi nada senão a oposição entre *pensar* e *agir* – algo que fez com que o pensamento político perdesse toda a base da realidade e com que a ação fosse privada daquilo que lhe oferecia sentido, de modo que *pensar* passou a se confundir com vagueações teóricas sem contato com o âmbito do *agir*, deixando-o carente de significado.

> Uma observação casual feita por Platão em sua última obra – 'O início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas' – é verdadeira para nossa tradição; enquanto seu início foi vivo, ela pôde salvar todas as coisas e harmonizá-la. Como ao mesmo tempo, tornou-se destrutiva à medida que chegou a seu fim – para não dizer nada da esteira de confusão e desamparo que veio depois de finda a tradição e em que vivemos hoje[174].

Foram, segundo a autora, filósofos como Nietzsche, Kierkegaard e Marx que, no plano do pensamento, promoveram, no século XIX, uma verdadeira rebelião contra a tradição. Eles "são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade"[175]. Esses autores escaparam "dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos"[176] e, de algum modo, ao questionarem princípios absolutos, quadros de referências categóricos e o sentido da própria metafísica, são

---

[173] ARENDT, H. "Introdução na Política". In: *A Promessa da Política*, p. 211.
[174] ARENDT, H. "A tradição e a época moderna". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 44.
[175] Ibid., p. 56.
[176] Ibid., p. 54.

representantes do rompimento da modernidade com o passado, e demonstraram simplesmente que o modo de formular e responder a velhas questões já não soa totalmente plausível.

Em resumo, quando Marx, por exemplo, articula algumas proposições-chaves que acompanham toda sua obra, desde os primeiros escritos até o último volume de *O Capital*, para Arendt, ele está desafiando e contradizendo conscientemente algumas verdades aceitas a partir da tradição de pensamento político ocidental. Arendt elenca e oferece como exemplos certas frases atribuídas a Marx ou presentes em suas obras aqui e ali em diversas variantes. A começar: "O trabalho criou o homem" – que desafia o Deus tradicional uma vez que pressupõe que não foi uma força divina que teria criado o homem, mas, sim, uma atividade humana que teria proporcionado ao homem a criação de si mesmo; que também desafia o juízo tradicional sobre o *trabalho* e a tradicional glorificação da razão humana, visto que o que passa a distinguir o homem dos outros animais não é mais a característica de ser definido como um *animal rationale*, mas como um *animal laborans*, ou seja, a razão perde seu estatuto de capacidade máxima e a atividade outrora desprezada, o *trabalho*, passa a conter a humanidade do homem em si mesma. Outra proposição: "A violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova", isto é, a violência seria a parteira da História e toda a esfera da ação política seria caracterizada pelo uso e posse de meios violentos – isso representa uma negação do *logos*, do discurso, como forma tradicional de relacionamento da *pólis* antiga e, não obstante, transpõe a violência do posto de "último recurso vergonhoso" nos assuntos públicos para o posto de elemento constituinte do Estado, este que seria o instrumento da classe dominante opressora e exploradora. A última frase se refere à última tese sobre Feuerbach: "Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo", que, em outros termos, para Arendt, quer dizer que a filosofia só pode ser abolida na sua realização – isso seria uma contradição em termos para a filosofia tradicional que, de Platão a Hegel, separa teoria, de um lado, e mundo comum, de outro lado; ou melhor, coloca o próprio plano filosófico como sendo distinto e separado da realidade comum a todos. Desse modo, portanto, "realizar a filosofia" seria um absurdo, uma vez que isso seria como identificar o senso comum que nos guia no plano real com o domínio das ideias no qual o filósofo se movimenta. Por essas questões determinantes, Arendt diz crer que a tradição de nosso pensamento político, além de um começo, também possui um fim completamente definido: fim este que viria com as teorias de Karl Marx.

Nesses momentos, a radicalidade reflexiva de alguns homens que se dedicam ao pensamento, como Marx, é deliberada e representa a tentativa de alerta para o que tinham

percebido: o mundo em que viviam fora invadido por problemas diante dos quais os preceitos tradicionais se silenciariam. Por mais díspares que possam ser as teorias, Arendt também coloca o salto de Kierkegaard da dúvida para a crença, e a "transvaloração dos valores" de Nietzsche, como situados no limite da tradição. Se Marx apostou no salto da filosofia para a política, transpondo as teorias dialéticas para o âmbito da ação, Kierkegaard instaurou a dúvida no interior da própria religião e da própria fé, sem deixar com que isso significasse necessariamente o descrédito destas últimas. Como se percebe nitidamente em *É preciso duvidar de tudo*, por exemplo, em resposta e influenciado pela falta de crença moderna inerente ao *de omnibus dubitandum est* de Descartes, que atingia tanto a Deus quanto à razão, Kierkegaard se empenhou, ao longo desta e de outras obras, em mesclar o pensamento religioso às indagações existencialistas com certa finalidade de constituição de um "eu subjetivo" conscientemente existente e ciente dos paradoxos de sua própria vida no mundo. Ao responder à interrogação se Sócrates era um cético ao colocar em condicional a própria existência da imortalidade, Kierkegaard diz, a título de exemplo: "De maneira alguma. Neste 'se', ele arrisca sua vida inteira, ele tem coragem de enfrentar a morte [...] A ignorância socrática [...] era, pois, expressão do princípio de que a verdade eterna está relacionada com um indivíduo existente", e conclui: "essa verdade, portanto, há de ser um paradoxo para ele enquanto ele existir"[177]. Por seu turno, para finalizar, Nietzsche representa para Arendt o pavio explosivo de destruição da dualidade entre substratos imanentes e transcendentes, sensíveis e suprassensíveis, entre mundo das aparências e mundo das ideias verdadeiras. Em suma, como se discutiu no tópico 1.3 desta dissertação. Um duplo mundo entre sombra e luz que, segundo o autor de Zaratustra, já se assemelhava a uma bailarina dançando apoiada numa perna só e em movimentos perigosos[178].

Para Arendt, o vigor e o peso da tradição sentidos no pensamento rotineiro e histórico dos homens não dependeriam da consciência que estes homens possuem daquilo que os afetam. Até porque, como já exposto, a autoridade dessas formas tradicionais se sustenta de modo implícito por atuar como "preconceitos", como modos preconcebidos de lidar com problemas, por exemplo. Justamente por isso, a concepção de que modelos tradicionais tenham chegado a um fim não significa, necessariamente, que seus termos e conceitos perderam poder perante a mente dos homens. Pelo contrário, comenta Arendt, "às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à

[177] Apud ARENDT, H. "O que é a filosofia da existência?". In: Compreender: formação, exílio, totalitarismo, p. 202.
[178] Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, p.309.

medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início”[179]. Até mesmo entre aqueles que perceberam a urgência de novos posicionamentos, como os grandes e já citados autores do século XIX, surgiu certa perplexidade e certos paradoxos na tentativa de lidar com fenômenos novos sem ter outro tipo de quadro conceitual à disposição. Isto quer dizer que a velha tradição, fora da qual pensamento algum parecia ser possível, mostrou-se tão forte que é como se até mesmo Marx, Kierkegaard e Nietzsche tentassem desesperadamente refletir de modo contrário à tradição, ao mesmo tempo em que se utilizavam dos mesmos registros, das mesmas ferramentas conceituais, do mesmo prato de queijos metafísicos já servidos, por assim dizer. “Que essas três notáveis e conscientes rebeliões contra uma tradição que havia perdido seu *arché*, seu começo e princípio, tenham findado em autoderrota não é razão para questionar a grandiosidade da empresa nem sua importância para compreensão do mundo moderno”[180]. Além disso, para Arendt, não haveria nada de inteiramente novo nessas crises de pensamento:

> Estamos mais que acostumados às periódicas irrupções de exasperação apaixonada contra a razão, o pensamento e o discurso racional, reações naturais de homens que souberam, por experiência própria, que o pensamento se apartou da realidade, que a realidade se tronou opaca à luz do pensamento, e que o pensamento, não mais atado à circunstância como o círculo a seu foco, se sujeita, seja a tornar-se totalmente desprovido de significação, seja a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta[181].

Em todo caso, segundo Arendt, o que efetivamente aconteceu, a ocorrência do fenômeno mundano ao qual ela vincula a total irrevogabilidade da quebra da tradição, vai muito além do que poderia explicar ou prenunciar os pensamentos mais radicais e mais desafiadores de quaisquer homens e quaisquer épocas. A verdadeira ruptura em nossa história humana veio à existência, de fato, a partir de um caos de perplexidade percebido no palco político, sobretudo, no desenrolar de uma cadeia de casos catastróficos deflagrados com as revoluções modernas, passando pela Revolução Industrial e culminando na I Grande Guerra como porta de entrada aos eventos do século XX que, segundo a autora, cristalizar-se-iam em uma nova forma de governo:

> A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa

[179] ARENDT, H. “A Tradição e a época moderna”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 53.
[180] ARENDT, H. “A Tradição e a época moderna”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 58.
[181] ARENDT, H. “A Quebra entre o passado e o futuro”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 32.

> tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior[182].

Com o totalitarismo, não se pode mais negar que o fio que nos ligava às bases sólidas de um passado fora desatado. Não é preciso mais que homens sábios e suas críticas extemporâneas venham abalar os valores construídos durante a História do ocidente. Para Arendt, historicamente falando, o que se partiu foi a trindade romana que havia unido por milhares de anos religião, autoridade e tradição. Essa perda se tornou um fato não mais pertencente apenas à "história das ideias", ao plano filosófico, mas constituinte de nossa própria história política, ou seja, presente na história de nosso mundo estabelecido em comum. Arendt comenta que Montesquieu, por exemplo, ainda no século XVIII, já salientava que o que sustenta a integridade de um corpo político, para além de seu sistema de convenções legais, são os costumes e as tradições da sociedade. No entanto, uma vez admitidos abusos prolongados de poder, qualquer tradição só seria confiável durante um pequeno intervalo de tempo, pois a simples força unificadora da moralidade sucumbiria sem a ajuda da legalidade e da ação dos homens enquanto cidadãos. Ora, diz Arendt, os temores antecipados de Montesquieu seriam revisitados não somente pelos pensadores do século XIX, mas pela mudança em quase todo globo terrestre que a revolução industrial foi capaz de realizar em poucas semanas. A partir disso, para Arendt, uma conclusão seria inevitável: "a grande transformação deu-se dentro de uma estrutura política cujas bases não estavam mais seguras, e, portanto, arrebatou uma sociedade que [...] não mais poderia explicar suas categorias de compreensão e padrões de juízo, quando estes fossem seriamente desafiados"[183]. Embora se possa avaliar eventos contemporâneos à luz de pensamentos anteriores, Arendt não está chamando atenção para isso. Na verdade, a autora quer deixar claro que o elemento que foi crucial ao desafiar nossa tradição jamais poderia ter sido presumido, e foi justamente o totalitarismo que silenciou nossas respostas costumeiras, que secou a fonte donde deveriam brotar essas respostas.

São dessas constatações que se retiram os sentidos de algumas frases adotadas por Arendt nesse contexto. "Notre héritage n'est précéde d'aucun testament – 'Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento'"[184]. Arendt não podia ter encontrado algo tão bem representativo, como esse aforismo do poeta e escritor francês René Char, do que ela entendia por falta de uma continuidade no tempo que transmita e preserve ensinamentos; por falta de

---

[182] ARENDT, H. "A Tradição e a época moderna". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 54.
[183] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências, p 47.
[184] ARENDT, H. "A Quebra entre o passado e o futuro". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 28.

nomeações que indiquem o valor do tesouro do qual somos herdeiros, mesmo à nossa revelia,; ou por uma situação que deixou a sociedade contemporânea aparentemente sem passado e, por conseguinte, sem futuro. "O tesouro foi assim perdido [...] por nenhum testamento o haver legado ao futuro"[185], afinal, a memória é algo que necessita de conexões e, em um mundo completamente desconexo e pulverizado, qualquer tipo de tradição não seria páreo ao olvido, ao lapso irreconstituível entre o passado e o futuro.

Para Arendt, o aforismo de René Char soa tal qual uma variante da seguinte formulação de Tocqueville que a autora cita em diversos contextos: "Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas"[186]. Assim, a pensadora faz questão de nunca deixar de transferir essa questão para o plano político, pois, por mais que a ruptura signifique uma perda da compreensão humana de um modo geral, isso também se reflete numa falta de sentido que obscurece o espaço público, que ataca o senso comum enquanto "parcela de sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização"[187], que faz minguar a capacidade da ação pública e que é condição *sine qua nom* do aparecimento de "tempos sombrios" na história da humanidade. Ora, diz Arendt, com os pilares das verdades tradicionais em ruínas, torna-se difícil se movimentar no mundo tal como ele é. "Pois há muito se tornou evidente que os pilares das verdades eram também os pilares da ordem política, e que o mundo [...] precisa de tais pilares para garantir a continuidade e a permanência, sem as quais não pode proporcionar aos indivíduos mortais o lar relativamente seguro"[188]. Em outras palavras, mesmo assumindo a importância de os homens terem pensamento próprio sobre suas próprias experiências, e que isso deva mesmo ultrapassar a confiança em velhas ou novas verdades, Arendt não nega que o mundo se torna inumano e inóspito quando é violentamente arrastado para um movimento no qual não haveria qualquer espécie de permanência, nem sequer um porto-seguro. Politicamente, a perda da segurança do mundo é idêntica à perda moderna da autoridade (não no sentido de coerção violenta, mas no sentido da legitimidade que ofereceria estabilidade a certas coisas). Nessas circunstâncias se torna inevitável que as pessoas tenham desconfiança em relação ao mundo e às coisas que lhe dizem respeito. Ainda mais quando, em menos de meio século, esse espaço se mostra frutífero para acontecimentos perturbadores, segundo Arendt, como

[185] ARENDT, H. "A Quebra entre o passado e o futuro". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 31.

[186] A citação é do último capítulo de Democracy in America. Apud ARENDT, H. "A Quebra entre o passado e o futuro". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 32.

[187] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências, p. 47.

[188] ARENDT, H. "A Humanidade em tempos sombrios: pensamentos sobre Lessing". In: *Homens em tempos sombrios*, p. 20.

duas guerras mundiais, dois regimes totalitários (nazista e stalinista) e a perspectiva assustadora da guerra total alimentada por seu arsenal de bombas atômicas – potenciais devastadoras da própria humanidade, do mundo humano e, até mesmo, da Terra.

> Se a função do domínio público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparências onde eles podem mostrar, em palavras e atos, para o melhor e o pior, quem são e o que sabem fazer, então as trevas chegam quando esta luz é apagada pelas 'faltas de credibilidade' e pelo 'governo invisível', pelo discurso que não revela aquilo que é, preferindo escondê-lo debaixo do tapete, pelas exortações, morais ou outras, que a pretexto de defender velhas verdades degradam toda a verdade, convertendo-a numa trivialidade sem sentido[189].

Nesse contexto, quatro ponderações se fazem necessárias para se esclarecer melhor as preocupações teóricas de Arendt. Primeiro, nenhum retorno, ou nenhum resgate dos valores tradicionais é visto com bons olhos pela pensadora, até porque à cada restauração daquilo que já perdeu seus alicerces aparece também um convite à repetição de malogros; seria como insistir no engano de tratar novas realidades sob a perspectiva de concepções caducas. "Assim, o retorno à tradição parece implicar muito mais do que o reordenamento de um mundo 'fora dos eixos'; ele implica o restabelecimento de um mundo passado"[190]. Não obstante, para Arendt, mesmo que isso fosse possível, demandaria arbitrariedade na escolha de qual dos mundos possíveis que a tradição pode sugerir seria o ideal para ser recuperado, e, ainda mais do que isso, representaria a redução da própria complexidade dos fatos atuais e de suas relevâncias filosóficas, uma vez que os restringiria a um único problema comum: reerguer o que fora perdido. Talvez nem valha muito a discussão, mas não custa apontar que se a tradição se perdeu justamente por ter ficado silenciosa diante de novos fenômenos que não poderia prever, retornar a tal tradição na tentativa de fugir do vazio absurdo no qual os homens passaram então a se encontrar é mais do que incorreção – seria cair num vício circular. De qualquer forma, um segundo ponto de ponderação se refere à constatação niilista de que não haveriam mais formas ou caminhos de significação para o mundo moderno. Arendt se mostra incomodada com essa linha de raciocínio, a qual, segundo ela, Nietzsche não se submeteu sem reservas. Para ela, a ausência de padrões invariáveis não representaria tacitamente o colapso da faculdade de julgar dos homens, pois o juízo humano seria capaz de trabalhar sem parâmetros determinados. Aliás, é nesse *insight* arendtiano que se encontra o sentido que ela ofereceu à frase de que "A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a

[189] ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*, p. 08.

[190] ARENDT, H. "O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu". In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências, p. 79-80.

derrotada agrada a Catão". Ou seja, o esforço intelectual de Arendt e a sua própria empresa teórica trabalham na tentativa de compreender à sombra da ruptura da tradição, mesmo que isso se dirigisse à reconstrução fenomenológica das atividades espirituais, pois se a tradição é uma causa derrotada – para se utilizar dos termos de Catão – Arendt não perdeu a esperança em relação, sobretudo, à força da atividade do pensamento e do juízo humanos.

> [...] a impossibilidade de formar novos juízos sobre o que aconteceu e o que acontece todos os dias com base em padrões sólidos, reconhecidos por todos, e de subsumir esses eventos a princípios gerais bem conhecidos, assim como a dificuldade, estreitamente associada, de se proverem princípios de ação para o que deve acontecer agora – tem sido frequentemente descrita como niilismo inerente à nossa época, como desvalorização de valores, uma espécie de crepúsculo dos deuses, uma catástrofe na ordem moral do mundo [onde tudo seria permitido!]. Todas essas interpretações pressupõem [...] que a faculdade de julgar não é, portanto, mais do que a habilidade de consignar casos individuais aos seus lugares corretos e adequados dentro de princípios gerais aplicáveis e sobre os quais estão todos de acordo[191].

Como se discutirá no último capítulo desta dissertação, essa percepção de Arendt a respeito do juízo denominado "reflexionante" se fundamentará na teoria kantiana do gosto. No momento, pode-se afirmar que tal juízo se relaciona ao pensamento *desdoutrinado*, por assim dizer, àquilo que a autora definiu metaforicamente como "*thinking without a bannister*", o pensamento sem corrimãos, em suma: conseguir pensar sem qualquer apoio, conseguir se movimentar mentalmente sustentado apenas por suas próprias reflexões e sem amparos imóveis. Ora, mesmo sem desenvolver plenamente o assunto por enquanto, o que o rompimento da tradição pode indicar de modo salutar é que novas formas de se relacionar com o passado são possíveis, novas maneiras de ver e ouvir o que o passado tem para dizer e mostrar são essenciais para a formação de novos tipos de pensamentos, pois passado e tradição não são a mesma coisa, a perda desta não acarreta na perda daquele. Essa é a terceira ponderação que deve ser feita quando se tem essa discussão em pauta. Para Arendt, ao perder o fio que nos guiou com segurança de geração em geração, em contrapartida ganhamos a oportunidade de descobrir os grandes autores do passado sem auxílio alheio pré-determinado, ou melhor, ganhamos a tarefa de preservar o passado até mesmo acima e contra os modelos e as interpretações tradicionais. Arendt oferece o exemplo de Martin Heidegger como, quiçá, o primeiro dentre os filósofos contemporâneos a ler os clássicos com outro tipo de lente que não aquela já desgastada (poder-se-ia acrescentar outros nomes, como o de Michel Foucault, cujas obras Arendt parece não ter tido conhecimento). De qualquer forma, diz Arendt, "temos de descobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os

[191] ARENDT, H. "Introdução na política". In: *A promessa da política*, p. 156, adicionais meus.

houvesse jamais lido antes"[192]. Desse modo, a autora oferece pistas para que se entenda o seu próprio método de trabalho: um incansável movimento de pensar e repensar os motivos pelos quais a tradição estaria rompida, a fim de encontrar recursos teóricos que, embora não fechados em si mesmos, acenassem para modos de evitar com que a mente humana moderna continuasse a vagar pelas trevas. Não é por acaso, portanto, que o tema da ruptura é tão caro às pesquisas arendtianas, tratando-se de um aspecto subjacente à sua reflexão filosófica e política desde *Origens do Totalitarismo* nas mais variadas matizes e nuances, pois ela nunca deixa de ter em conta que "a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade da nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos"[193]. Mas o passado permanece, mesmo que fragmentado; e esses fragmentos são capazes de iluminar novidades.

Antes de tentar averiguar questões como as possibilidades da formação de uma reflexão sem corrimãos, ou a relação entre a atividade do pensamento e a capacidade de julgar nas teorias arendtianas, cabe entender mais profundamente as experiências mundanas que, para a autora, colocaram em xeque os nossos padrões de julgamento moral e político. Aqui serão analisados: o horror das ações de um domínio total que alcançou o patamar de mudança da própria natureza humana, como no caso da criação de algo como os campos de concentração; e o aparecimento de uma espécie de maldade que nem sequer tinha grandeza ou traços demoníacos e que, concretizada na imagem do burocrata nazista Adolf Eichmann, representava um autêntico problema moral como atributo da "superficialidade", da "normalidade". Para finalizar, portanto, a quarta e última ponderação nesse contexto oferece oportunidade para que se iniciem os debates dos próximos tópicos deste trabalho. Apesar de Arendt se referir a uma época que interliga crises espirituais reflexivas com crises políticas, responsabilizar qualquer pensador (por mais radical que ele tenha sido) por algo como o totalitarismo nazista é não só um equívoco, mas uma injustiça tanto com os fatos quanto com as teorias:

> O nazismo não deve nada a nenhuma parcela da tradição ocidental, seja alemã ou não, católica ou protestante, cristã, grega ou romana. Podemos gostar ou não de Tomás de Aquino, Maquiavel, Lutero, Kant, Hegel ou Nietzsche – a lista pode continuar indefinidamente, como mostra a mais superficial vista de olhos na literatura sobre o 'problema alemão' –, mas eles não têm a menor responsabilidade pelo que está ocorrendo nos campos de extermínio. Em termos ideológicos, o nazismo começa sem nenhuma base na tradição, que foi desde o começo o traço principal do nazismo [...] Afinal, foram os próprios nazistas os primeiros a encobrir sua total vacuidade com a cortina de fumaça das interpretações eruditas[194].

[192] ARENDT, H. "A Crise na Cultura: sua importância social e política". In: *Entre o passado e o futuro*, p. 257.
[193] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 13.
[194] ARENDT, H. "Abordagens do 'problema alemão'". In: *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo, p. 137.

2.2 – Uma nova dominação: ideologia, terror e os campos de concentração

> Já faz muitos anos que encontramos alemães se declarando envergonhados de serem alemães. Várias vezes senti a tentação de responder que me sinto envergonhada de ser humana (Hannah Arendt, *Culpa organizada e responsabilidade universal*).

Em uma carta enviada ao filósofo Karl Jaspers, datada de 14 de maio de 1951, pouquíssimo tempo passado da publicação da primeira edição de *The Origins of Totalitarianism*, portanto, Hannah Arendt indaga ao seu mestre, mentor e amigo: "Eu lhe escrevi contando que há uma semana me tornei capa de revista e tive que olhar para mim mesma em todas as bancas de jornais?"[195].

A perplexidade da autora com o repentino sucesso e a ampla circulação, na época, de seu recente e primeiro livro publicado, talvez possa ser incompreensível e indiferente a um olhar retrospectivo. Mais de sessenta anos adiantados no tempo, já se conhece da importância histórica e da força intelectual de tal obra que fora terminada no outono de 1949, apesar de todas as condições que desfavoreciam a produção de um estudo histórico-filosófico-político tão aprofundado. *Origens do Totalitarismo* foi escrito por uma refugiada europeia, radicada nos Estados Unidos, ainda no fervor dos acontecimentos da II Grande Guerra (embora deles distante "um oceano Atlântico" para manter sua própria segurança, devido à ascendência judaica dos Arendt). O manuscrito foi concluído quatro anos depois do fim do confronto mundial e da consequente derrota da Alemanha hitlerista, e quatro anos antes da morte de Stálin, antes mesmo de a autora fazer seu primeiro retorno à Europa, num tempo de escassas e alfombradas informações, num contexto em que discutir a respeito dos acontecimentos trágicos do século XX já parecia ser *tabu* e no qual a noção de futuro, colocada em uma balança, segundo a própria Arendt, cindia-se em duas possibilidades: o indescritível temor de profecias sobre a ruína final dos tempos humanos e a incomensurável esperança diante do término de uma passagem sombria da História humana.

Ainda que fosse uma legítima representante daqueles aos quais Bertold Brecht denominava de "mensageiros do infortúnio", daqueles que foram vítimas do acaso e de situações supostamente "traumáticas", que traziam marcas de estórias sobre um mundo desarranjado, sobre expatriação e ausência de refúgios, sobre catástrofes políticas e desastres pessoais, Arendt concentrou seus esforços na tentativa de compreender justamente o que a tinha transformado em *pária*, em *apátrida*, para, assim, poder encarar o problema sem receios, pudores ou acanhamento. É nesse sentido que Arendt afirmava que, enquanto fosse atacada por ser judia, se defenderia como judia. Mesmo fugindo de país a país durante anos,

---

[195] *Apud* YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*: por amor ao mundo, p. 12.

até aportar em Nova York em 1941, a pensadora não só se mostrava interessada nos estudos sobre o sionismo no contexto da política moderna, mas estava engajada em políticas sionistas e sociais – atitudes que lhe renderam material para a elaboração de sua primeira obra de teoria política que abordaria questões como o *antissemitismo*, o *imperialismo* e o *racismo*. Eram essas as três subdivisões de um primeiro esboço de livro que Arendt apresentou, em 1944, sob títulos que variavam de "Os elementos da vergonha", "Os três pilares do inferno", e "A história do totalitarismo", mas que foi sendo alterado e ganhando forma com as mais de 500 páginas de conteúdo denso e que viria a ser definitivamente intitulado de *Origens do Totalitarismo*. Todavia, apesar de consagrada, essa designação parecia insatisfatória e sempre foi afeita a controvérsias. Isso porque o intuito de Arendt não era vincular-se a um estilo metodológico de estudo genético como o que se delineia em *A Origem das Espécies*, de Darwin. Na realidade, a autora queria evitar uma suposta justificação suprema de todo o acontecido (como o fazem certas escritas históricas) e, para isso, teve de explicar que queria fugir da ideia de "causalidade" tão estranha e enganadora no reino das ciências políticas e históricas, para ela. Ou seja, ao procurar pelos elementos que formaram as origens do totalitarismo, Arendt não concordava com a dedução de que um acontecimento sempre causa outro e sempre pode ser explicado a partir de outro: "Os elementos, por si mesmos, provavelmente nunca causam nada. Tornam-se origens de acontecimentos se e quando se cristalizam em formas fixas e definidas. Então, e apenas então, podemos retraçar a sua história"[196]. É o próprio evento que deve ser interrogado de modo a iluminar algumas de suas origens, não o contrário: não se trata da análise de uma evolução histórica, nem de uma reconstrução genealógica que teria como resultado o nascimento dos governos totais; antes, aquilo que fora cristalizado em um determinado caso "real" é o ponto de partida para uma visão retrospectiva que não determina o presente como simples efeito de uma lógica causal.

Em outros termos, como já apresentado no tópico 1.2 desta dissertação, o significado da realidade de algo sempre transcende qualquer número de causas que possam ser remontadas a ele, isto é, nenhuma corrente causal pode se arrogar capaz de explicar um evento no qual supostamente culminou. Ao contrário do cientista natural, que pode trabalhar com casos recorrentes, os acontecimentos que funcionam como objeto para o historiador sempre ocorrem somente uma vez – negar isto é negar o próprio objeto das ciências históricas e atuar como um "profeta voltado para trás"[197]. Para Arendt, "o próprio passado só vem a ser

[196] ARENDT, H. apud YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*: por amor ao mundo, p. 195.
[197] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências, p. 49.

com o próprio acontecimento [...] O acontecimento ilumina seu próprio passado, jamais pode ser deduzido do mesmo [...] Sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado a história acontece"[198]. Quando o totalitarismo irrompeu, assim como qualquer evento constituinte da teia dos negócios humanos, trouxe consigo uma novidade e, a partir da luz que o "novo" traz subjacente a si, o labirinto caótico dos acontecimentos passados pôde vir a ser narrado como uma estória que tenha começo e fim; contudo, embora essa *estória* receba significado por conter um início e um fim, é preciso perceber que ela pertence a uma *História* maior, da qual, segundo Arendt, pode-se retirar vários começos mas nenhum fim (o fim, nesses termos, seria o desaparecimento do homem sobre a terra). Nesse contexto, é tarefa do historiador detectar esse "novo", esses eventos que fazem com que a história não seja uma "monotonia morta da mesmice desdobrada no tempo"[199], e empenhar-se em trazer à luz a força de seus significados. De certo modo, o método de Arendt ao abordar o totalitarismo, em sua assustadora originalidade, foi a de tentar preservar o papel desse historiador (ainda que suas constatações não fossem isentas de críticas, uma vez que até a própria autora confessara alguns equívocos informativos e certos comentários obsoletos sobre os fatos, constatados principalmente a partir dos documentos nazistas que apareceram com o julgamento de Nuremberg, por exemplo, posterior à publicação de *Origens do Totalitarismo*). Em outras palavras, o que se tenta mostrar é que a alternativa metodológica arendtiana não era a de oferecer respostas a questões tão atuais, mas era desvendar os problemas políticos existentes que possibilitaram o aparecimento de algo como o nazismo. Compreender *o que*, o *porquê* e *como* havia acontecido tudo aquilo, não se ligava à procura por justificativas indiscutíveis, mas prepararia o terreno sobre o qual, segundo ela, seria imprescindível discutir a respeito do assunto. E Arendt realizou isso por meio de uma disposição de temas divididos em um tríptico – *Antissemitismo*, *Imperialismo* e *Totalitarismo* – que não devem ser considerados como uma sequência causal e interdependentes entre si, mas que certamente a fizeram pioneira em análises sobre a novidade totalitária (que ela identifica tanto na Alemanha hitlerista quanto na Rússia stalinista, gerando inúmeras polêmicas ainda hoje), com os seus exames formulados a partir das ocorrências factuais que compunham o cerne de sua época, "o acontecimento central de nosso mundo"[200].

---

[198] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências, p. 49.

[199] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências, p. 50.

[200] Ibid., p. 39. Arendt julga que uma das falhas de *Origens do Totalitarismo*, uma das lacunas desse seu primeiro livro, seria a ausência de uma análise mais aprofundada, tanto conceitual quanto histórica, do pano de fundo ideológico bolchevique, bem como uma melhor investigação a respeito dos elementos totalitários que se poderia encontrar no marxismo, uma vez que correlacionava o nazismo ao stalinismo. Não por acaso, portanto,

A tese arendtiana inaugural de sua obra sobre o totalitarismo e que, não obstante, nortearia toda a sua discussão político-filosófica a respeito do assunto é a de que esse tipo de domínio opera segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros conhecidos que, ao ser analisado em suas particularidades, nenhum tipo de categoria tradicional – utilitária, moral, lógica, legal, política ou de bom senso – poderia servir de ajuda para compreendê-lo, julgá-lo, prevê-lo ou servir de consolo para aceitar o curso de suas ações. Contudo, já no prefácio geral ao livro, a pensadora alega que o escreveu convicta de "serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos de nosso mundo político e espiritual num amálgama, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando de nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos"[201].

Nesse sentido, o que interessa aqui é acompanhar o delineamento das características que, segundo Arendt, mais distinguiriam o totalitarismo de outras formas de governo opressoras – como a ditadura, o despotismo, a tirania – isto é, o que o transformaria em algo absolutamente sem precedentes na história da humanidade e a consequência mais imediata disso, num sentido lato: a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos padrões de juízo. A exposição centra-se, portanto, em três questões: o *terror*, a *ideologia* e os *campos*.

A primeira grande peculiaridade dos governos totais, argumentada por Arendt em diversos momentos de suas discussões, é que possuem o *terror* como essência própria. Tais domínios se fundamentariam numa experiência básica humana que nunca tinha sido dirigida ao funcionamento do espaço público: a solidão organizada – solo fértil para a implantação do terror. Para explicar isso, é preciso perceber que ao contrário de intérpretes que alegam a ilegalidade e a arbitrariedade desse tipo de domínio, fatos que o deixariam também ilegítimo, Arendt diz que, na verdade, o totalitarismo opera segundo uma lei e a segue de modo inequívoco: a lei da Natureza ou da História. Acontece que essa lei suprema descarta a necessidade da legalidade positiva (que até então era um dos critérios de diferenciação para

---

para combater as muitas críticas que recebera nesse contexto, no intervalo entre a publicação de *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, Arendt se empenhou bastante em um projeto de livro sobre Marx e o papel desse pensador enquanto principal representante do fim da tradição de pensamento político ocidental. Ainda que não tenha levado o projeto adiante, o contato mais aprofundado de Arendt em relação a Marx lhe rendeu algumas posições e tensões. Por exemplo, em 1953, ao escrever a Karl Jaspers, ela comenta que quanto mais lia Marx, mais notava que ele não estava interessado nem em liberdade nem em justiça, "e ainda por cima é um chato de galochas" (*apud* KOHN, J. Introdução para *A Promessa da Política*, p. 17). Com efeito, o terceiro capítulo de *A Condição Humana* representa uma forte crítica à centralidade que o conceito de *trabalho* possui na obra de Marx. Contudo, em uma nota explicativa que antecede tal capítulo, Arendt pondera que não pretende caminhar ao lado de "antimarxistas profissionais", pois não queria estar na companhia dos detratores de um grande homem. Ou seja, apesar de algumas declarações, Arendt nutria bastante respeito pela produção intelectual de Marx, mas discordava dele em alguns pontos: principalmente no que se refere ao que seria a própria "política" e à dignidade conferida à atividade do *trabalho*. Assuntos não discutidos nesta dissertação.

[201] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 12.

todos os tipos imaginados de governos políticos há mais de dois milênios de história) ao passo que possibilita uma legitimidade superior para o totalitarismo, que se daria justamente na tentativa de execução do reino da justiça na própria terra. Isto é, a "lei natural" que governaria todo o universo seria posta em prática sem que fosse convertida em critérios particulares para as condutas humanas, mas aplicada diretamente a toda espécie humana. A finalidade dessa lei, à qual todos seriam submetidos passivamente, seria formar uma "humanidade" única. É de extrema importância salientar que o que antes, em qualquer tipo de governo já percebido na História do Ocidente, seria o lugar ocupado pelas leis positivas; no totalitarismo é ocupado pelo terror, este que descarta o *consensus iuris* pela sua simples determinação. "Na interpretação totalitária [...] as leis se tornam leis do movimento. A Natureza e a História deixam de ser fontes estabilizadoras de autoridade para as leis que governam as ações dos mortais, e elas próprias são movimentos"[202]. Nesse contexto, para Arendt, o papel do terror seria a realização dessa lei do movimento. Dito de outra forma, o papel do terror seria garantir o caminho para a fabricação da Humanidade – algo que em termos práticos se iniciaria na Alemanha, mas que almejaria a conquista mundial ao subjugar todo o globo na imposição dessa lei supra-humana sobre toda a Terra, que exportaria suas ideologias e que teria no Estado nazista o salvaguarda de uma raça superior, por exemplo.

Pode-se dizer junto a Arendt que, normalmente, a eficiência do terror depende quase que de forma completa do grau de atomização social. Portanto, quando a autora comenta sobre o colapso do sistema alemão de classes, sobre a dispensabilidade do sistema partidário político e, em meio a isso, sobre a ausência de organizações públicas baseadas em interesses comuns, a pensadora quer chamar atenção para fatores que propiciaram o aparecimento de uma sociedade de indivíduos que são comprimidos em uma massa e para a consequente eliminação da solidariedade grupal – condições *sine que non* do domínio total. "Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns com os outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles"[203]. Esse tipo de agrupamento humano eminentemente numeroso, caracterizado pelo isolamento individual, além de ter sido facilmente atraído pela propaganda totalitária nazista, segundo Arendt, também ofereceu a chance de viabilizar sacrifícios sem resultados impactantes de despovoamento por parte de um tipo de governo que intencionava alterar o destino biológico da própria população.

---

[202] ARENDT, H. "Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão". In: *Compreender*, p. 360.
[203] ARENDT, H. "O conceito de História – antigo e moderno". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 126.

Não seria muito inovador afirmar que, com esses estudos, Arendt antecipou o que se discute contemporaneamente sob o título de "*biopolítica*" – questões que envolvem a temática da suposta inclusão da vida natural do homem nos mecanismos de poder, nos aparatos estatais –, que teve como precursor Michel Foucault. Sem entrar no mérito desse assunto, para não desviar do que foi até agora apresentado, o que se quer destacar é que, segundo Arendt, uma das características que favoreceram o surgimento do totalitarismo pode ser encontrada no fato de que a esfera política, na modernidade, não é mais sinônima de liberdade e, por isso, perdeu o seu sentido. Tanto teoricamente quanto sob o aspecto prático, a esfera política passou a ser considerada "como um meio de assegurar as provisões vitais da sociedade e a produtividade do livre desenvolvimento social"[204]. Isto é, os homens são lançados de volta ao círculo de necessidades que envolvem a vida biológica, e a política passa a se preocupar com o cuidado daquele tipo de vida que compartilhamos com qualquer animal vivente, desse modo, a animalidade do homem é colocada em questão antes de qualquer outro modo de vida – *zoé* antes de qualquer *bíos*. Desse contexto, portanto, segundo a pensadora em *A Condição Humana*, o âmbito privado – que era o local encarregado da preocupação com a mera existência e manutenção da vida biológica – passa a ser indistinto do âmbito comum da esfera pública, fazendo surgir uma esfera nem privada e nem pública: a esfera social. A linha divisória entre família e *pólis*, então, torna-se difusa, e Arendt atesta que "vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca"[205]. A vida se torna o bem supremo, invalidando todas as outras considerações na diversidade da condição humana e, não obstante, assume prioridade como "verdade axiomática" ao pensamento teórico político. Para Arendt, quando a existência nua e crua se torna protagonista no jogo da política, a calamidade do nosso mundo se apresenta, pois "se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido"[206]. Sem priorizar a liberdade também não há como sustentar um poder que corresponda à capacidade humana de agir em comum acordo, pois, para Arendt, o poder nunca pode ser propriedade de um único indivíduo.

---

[204] ARENDT, H. "Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?". In: *A Dignidade da Política*, p. 119.
[205] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 37.
[206] ARENDT, H. "Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?". In: *A Dignidade da Política*, p. 119.

Nas colocações arendtianas, o nazismo se transforma no exemplo real da dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida. Assim, o poder total representa, na verdade, a destruição do político, e a sua essência, o *terror*, é o modo de atuar percebendo a pluralidade humana como se fosse *Um-Só-Homem* de dimensões gigantescas, pressionando esse bloco único de homens, sem deixar espaço entre eles, como que num cinturão de ferro que os cinge de forma a erradicar qualquer propensão à liberdade. Desse modo, o domínio total pode sacrificar "partes" em benefício do todo, pode se valer do direito de fazer morrer alguns em função da vida mais saudável de outros. Aqueles que, por acaso, forem considerados estorvos à própria força da natureza, aqueles que forem considerados inimigos da humanidade em formação, precisam ser eliminados. Assim, nenhuma ação livre e individual – seja de simpatia ou de oposição – pode ser tolerada, para que absolutamente nada interfira nesse movimento natural. Nota-se que se trata de uma inconstância permanente, de um alto grau de indeterminação, de uma atmosfera geral de desconfiança mútua, uma vez que todo mundo pode se enquadrar na posição de suspeito, de inimigo do regime etc. Mais do que ações, todo pensamento que pareça desviante das prescrições já é suspeito. "Simplesmente em virtude da sua capacidade de pensar, os seres humanos são suspeitos por definição, e essa suspeita não pode ser evitada pela conduta exemplar, pois a capacidade humana de pensar é também a capacidade de mudar de ideia"[207]. Outra forma de dizer isso é que toda população seria suspeita. A característica decisiva do terror é que ele pode voltar-se contra qualquer um, ninguém está imune. Só se sabia ao certo que alguém era contrário ao regime, quando este era enforcado em praça pública, por assim dizer. A execução era a própria justificativa. Não se trata de uma mera forma de intimidação, de comandar pela imposição do medo; é muito mais do que isso, pois o terror prevalece mesmo quando tudo já está dominado, mesmo quando não existe mais oposição, permanece quando ninguém já não sabe mais o que temer. "O meio se transforma no fim e a afirmação de que 'os fins justificam os meios' já não se aplica, pois o terror, não sendo mais o meio de aterrorizar as pessoas, perdeu a sua 'finalidade'"[208]. O clímax disso é quando o terror passa a devorar seus próprios filhos, seus próprios defensores, como no caso de os funcionários públicos da União Soviética terem sido literalmente eliminados de tempos em tempos por já possuírem muito conhecimento a respeito dos segredos estatais, por exemplo.

[207] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 480.
[208] *Ibid*., p. 490.

> Os habitantes de um país totalitário são arremessados e engolfados num processo da natureza ou da História para que se acelere o seu movimento; como tal, só podem ser carrascos ou vítimas da sua lei inseparável. O processo pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos ou membros das classes agonizantes e dos povos decadentes serão amanhã os que devam ser imolados. Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia[209].

Nesses contextos, tanto nazista quanto stalinista, as *ideologias* passaram a ter um papel crucial, como jamais notado anteriormente no espaço político. Para Arendt, a ideologia enquanto "lógica de uma ideia", para pôr em termos estritos, teria três elementos de características gerais que podem ser relacionadas ao próprio totalitarismo: a explicação total dos acontecimentos presentes, passados e futuros; o afastamento das experiências da realidade; e a pretensão de oferecer processo lógico de coerência a tudo aquilo sobre o que discute. Em resumo, isto quer dizer que as ideologias se fundamentam no sentido de pretenderem explicar toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa, ou seja, em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias, elas julgam demonstrar por um método dedutivo, e por meio de um discurso que se diz científico-filosófico, conhecer com certidão todos os mistérios do processo histórico. Trata-se de um tipo de argumentação que não é totalitária por si mesma – como o *racismo* e o *comunismo*, que viriam a ser as principais ideologias do século XX, para Arendt. Mas são argumentações fechadas em si mesmas, que não podem ser interrompidas nem por uma nova ideia e nem por novas experiências, pois as ideologias "pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica"[210]. O perigo disso se encontra justamente no seu objetivo de eliminar as incertezas, as contradições e as dúvidas inerentes ao pensamento humano e, com isso, servirem potencialmente de instrumento para a doutrinação totalitária que se opõe em todos os aspectos ao *senso comum*, que nos adéqua a qualquer realidade contingente em que vivemos. Para Arendt, se forem levadas ao extremo, as ideologias se transformam em procedimentos mortíferos sustentados por uma lógica interna, sem contato nenhum com o plano real que conjuramos mediante o trabalho conjunto dos nossos cinco sentidos. A pensadora insiste que se faça notória a distinção básica entre o maleável senso comum e a camisa de força da lógica, qual seja: o primeiro pressupõe um mundo comum em que todos os homens vivem e que, por isso, deve ser levado em consideração para que se tenha compreensão e significação intersubjetivas; já o raciocínio

[209] *Ibid*., p. 520.
[210] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 522.

lógico possui uma autoevidência que o transforma em algo independente do mundo e da existência de outras pessoas. Ora, a expressão "2 + 2 = 4" seria válida para qualquer mundo possível, seria válida não só para todos os homens, mas também para Deus (desconsidera-se aqui suposições como a do gênio maligno de Descartes). Enfim, ainda que o raciocínio lógico também seja comum a todos os homens (em alto ou baixo grau), trata-se de uma capacidade que pode funcionar em completa separação das experiências mundanas, sendo eminentemente formal e completamente estéril para o que Arendt denomina por "compreensão", uma das características inerentes da atividade do *pensar*, que será discutida mais adiante. A questão é que "equacionar pensamento e compreensão com essas operações lógicas significa nivelar por baixo a capacidade de pensamento"[211]. Do mesmo modo que o terror serve para inibir a espontaneidade da ação humana, a tirania da lógica funciona para que ninguém comece a pensar por si mesmo e se renda, assim, à autocoerção do raciocínio lógico que é capaz de criar e sustentar um mundo fictício que isola as massas do mundo real. "O que distingue os líderes e ditadores totalitários é a obstinada e simplória determinação com que, entre as ideologias existentes, escolhem os elementos que mais se prestam como fundamentos para a criação de um mundo inteiramente fictício"[212]. A respeito desse assunto, em outro momento de suas reflexões, Arendt comenta:

> A lógica não é idêntica ao raciocínio ideológico, mas indica a transformação totalitária das respectivas ideologias. Se a peculiaridade das ideologias foi tratar uma hipótese científica – tal como a sobrevivência dos mais aptos, na biologia, ou a sobrevivência da classe mais progressiva, na história – como uma 'ideia' que poderia ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos, então é a peculiaridade de sua transformação totalitária deturpar a 'ideia', transformando-a em premissa, no sentido lógico, isto é, em alguma afirmação autoevidente da qual tudo o mais pode ser deduzido com rigorosa consistência lógica. (Aqui a verdade torna-se de fato o que alguns lógicos alegam que ela é, a saber, consistência; só que essa equação implica a negação da ideia de verdade, na medida em que cabe à verdade sempre revelar algo, ao passo que a consistência é só um modo de ordenar afirmações, faltando-lhe, assim, o poder de revelação. O novo movimento lógico na filosofia que nasceu do pragmatismo tem uma afinidade assustadora com a transformação totalitária dos elementos pragmáticos, inerentes a todas as ideologias, em lógica, uma transformação que rompe radicalmente com seus laços com a realidade e a experiência. O totalitarismo procede, é claro, de uma maneira mais brutal que, infelizmente, e por isso mesmo, é também mais eficaz)[213].

O menosprezo totalitário pela factualidade foi algo que chamou bastante atenção de Arendt. Para ela, isso se sustentou logicamente por meio de um autoengodo da mente humana que tende a procurar coerência a todas as ações: os governos totalitários se utilizaram disso e

[211] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 49.
[212] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 410.
[213] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 48.

o resultado negativo foi terem demonstrado o perigo de a ação poder ser baseada sobre qualquer hipótese, pois a ação submetida a um processo que se diz coerente, invariavelmente culminará em uma realidade concreta que, por sua vez, transformará a hipótese primeira em uma verdade axiomática. "O que originalmente não era mais que uma hipótese, a ser comprovada ou refutada por fatos reais, no decurso da ação coerente se transformará sempre em um fato, jamais refutável"[214]. O que se quer destacar é que o totalitarismo contradiz as expectativas das experiências reais e do bom senso.

Em suma, ao combinar *ideologia* e *terror*, o totalitarismo conseguiu demolir o mundo comum e, consequentemente, a possibilidade do *senso comum* entre os homens. Em outras palavras, essas duas características particulares não só fizeram ruir as leis que asseguravam o mundo politicamente humano, mas eliminaram as condições para a existência de um espaço público onde poderia haver ações e no qual poderiam aparecer experiências factuais sobre as quais pensar e refletir, de modo a construir sentidos variados para a realidade que engloba e afeta os indivíduos que vivem numa mesma comunidade.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt comenta que a população alemã, como um todo, e especialmente os membros envolvidos no Partido, conheciam os fatos gerais que eram tratados como "secretos", até porque tais "segredos" eram realizados à luz do dia. Isto é, quase todas as pessoas sabiam que inocentes estavam sendo presos, sabiam que certos indivíduos desapareciam sem mais nem menos, e tinham noção de que campos de concentração existiam. Contudo, para a autora, todo tipo de conhecimento humano depende da afirmação, da confidência e da compreensão de seus semelhantes. Assim, essas informações geralmente sabidas, individualmente guardadas e nunca comunicadas, perderam todo o seu crédito e assumiram a natureza de simples pesadelos, pois o contato humano com a realidade em tais situações se abrevia juntamente com a falta do *senso comum*. Era como se, diante dos monstruosos eventos, os homens duvidassem da própria possibilidade daquilo que viam e ouviam e, desse modo, o "não pode ser" do bom senso representou barreira para a denúncia mais rápida e mais precisa sobre o que realmente acontecia naqueles laboratórios onde se experimentava ao máximo o domínio total. Refere-se aqui, obviamente, aos campos concentracionários. "O motivo pelo qual os regimes totalitários podem ir tão longe na realização de um mundo invertido e fictício é que o mundo exterior não-totalitário só acredita naquilo que quer e foge à realidade ante a verdadeira loucura"[215]. Em parte, isso é

[214] ARENDT, H. "O conceito de História – antigo e moderno". In: *Entre o passado e o futuro*, p. 124.
[215] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 487.

constantemente fortalecido pelo próprio funcionamento desse tipo de regime que não permite publicações de dados e estatísticas, que proíbe a liberdade de imprensa, que não se faz como fonte de informação, "de sorte que só existem informes subjetivos, incontroláveis e inafiançáveis acerca dos países dos mortos-vivos"[216]. Contudo, ainda assim, as notícias sobre o terrível espetáculo presenciado nos campos de concentração se espalharam ao ponto de nenhum véu – criado conscientemente ou não – conseguir mais encobri-las. Para Arendt, os campos traduziam a verificação "teórica" da ideologia nazista e, não obstante, dispensar atenção a eles seria um dos meios imprescindíveis para a compreensão do totalitarismo.

2.2.1 – A imagem do Inferno sobre a Terra

Ao comentar sobre o alcance extremo das incrédulas atrocidades totalitárias, Arendt constantemente relembra o quanto foi decisivo para ela, e para todos os outros que acompanhavam as notícias que vinham de uma Europa em guerra, a primeira vez que ouviram falar de Auschwitz. Isso foi em 1943, diz a pensadora, e se tornou patente a importância de examinar os campos de concentração e o que significava, de fato, aqueles espaços físicos, aquelas indústrias da morte, aquelas instituições que mais especificamente caracterizariam o governo total:

> [...] de início nós não acreditamos, se bem que, para dizer a verdade, meu marido e eu julgássemos esses assassinos capazes de tudo. Mas nisso, não tínhamos acreditado, em parte porque ia contra toda a necessidade, não tinha qualquer objetivo militar. Meu marido, que havia sido historiador militar e que entende um pouco do assunto, me disse: 'Não preste atenção a este falatório, eles não podem chegar a esse ponto!'. E no entanto tivemos que acreditar seis meses mais tarde, quando comprovamos o que tinha ocorrido. Isso é que foi perturbador [...] Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não [...] E não estou me referindo ao número de vítimas, mas à fabricação sistemática de cadáveres etc. – não preciso me estender mais sobre o assunto[217].

Os campos, para Arendt, tentaram reduzir os indivíduos ao mesmo feixe de reações, transformando-os em simples coisas, em homens inanimados, em material humano supérfluo. Portanto, são caracterizados como laboratórios que manipulavam o corpo humano e eliminavam homens em condições cientificamente controladas. Seguindo esse ponto de vista, pode-se concluir que, no contexto concentracionário, os seres humanos são transformados em espécimes do animal humano por meio dessas técnicas específicas de controle sobre a vida e

---

[216] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 487.
[217] ARENDT, H. "Só permanece a língua materna". In: *A Dignidade da Política*, p. 134-135.

sobre a morte e, de acordo com Arendt, ao tentar extirpar a espontaneidade e a individualidade humanas, o totalitarismo nazista conseguiu impor transformação à própria "natureza humana", comprovando, de fato, a concepção de que "tudo é possível" – intimamente ligada à ideologia racista do hitlerismo. Arendt nega que isso poderia acontecer em circunstâncias normais, pois a espontaneidade se relaciona não só à liberdade, mas ao fato da própria vida humana, no sentido simples de manutenção da existência. "É somente nos campos de concentração que essa experiência é possível e, portanto, os campos são não apenas *la société la plus totalitaire encore realisé* (David Rousset), mas também o modelo social perfeito para o domínio total em geral"[218].

É assombroso que o homem, enquanto *homo faber*, tenha conseguido construir espaços físicos que, observados do lado de fora, só podiam ser descritos como imagens extraterrenas, pois a vida lá dentro se desconectava por completo das finalidades mundanamente conhecidas. O verdadeiro horror ali nesses "poços de esquecimento", diz Arendt, é que os internos, por mais que conseguissem se manter vivos, estavam mais afastados do mundo vivo do que se estivessem mortos. Aquilo que fora sempre imaginado como algo que extrapola a competência humana, pôde, então, ser fabricado no próprio solo terreno mediante os métodos mais modernos de destruição. Não é por acaso que Arendt alega que o "tudo é possível" totalitário só demonstrou que, na verdade, "tudo pode ser destruído", e que "o inferno totalitário prova somente que o poder do homem é maior do que jamais ousaram pensar; e que podemos realizar nossas fantasias infernais sem que o céu nos caia sobre a cabeça ou a terra se abra sob nossos pés"[219]. Ou seja, a despeito de não serem invenções originárias dos governos totais, os campos, do modo como foram implantados por esses regimes, vieram comprovar, de uma vez por todas, que tudo o que é imaginável também pode ser perpetrado – e isso parece ter assumido somente a face negativa dessa ousadia. O impacto se torna ainda mais forte quando se percebe a inutilidade econômica da criação dessas "indústrias da morte" em plena guerra, o que deixa os campos completamente sem razão de ser, pois é como se o dispêndio com o assassinato em massa nesses locais fosse mais importante do que o dispêndio para tentar vencer o confronto mundial, que, aliás, estava em seu auge. Ora, a incredibilidade dos horrores está intimamente relacionada ao fato de que a própria guerra se tornou preocupação secundária.

[218] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 489.
[219] Ibid., p. 497.

Para Arendt, a matabilidade da individualidade e da singularidade humanas fora precedida pela morte da pessoa jurídica e pela morte da pessoa moral dos internos nos campos. Não obstante, a desvairada fabricação em massa de cadáveres foi precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos. Em outros termos, Arendt está dizendo que os campos de concentração se tornaram possíveis somente porque a política moderna estava em crise e o declínio dos Estados-Nação se mostrava visível na invalidade dos direitos dos Homens, o que produziu um número incontável de apátridas, desterrados, proscritos e indesejados. A junção desses fatores, que foram exacerbados dentro dos campos exterminadores, representa a total despolitização dos homens, pois um domínio "político" que almeja realizar ostensivamente os homens (como na criação de experimentos e na mudança de sua própria natureza humana) simplesmente abole os homens, no plural. Isso, segundo Arendt, fez com que a raiz do mal fizesse sua primeira aparição no mundo; e é exatamente em relação ao problema do mal – que, em primeira instância, foi denominado por Arendt de "radical", mas que desde então nunca deixou de ser um tema que lhe instigou novas posições teóricas – que o próximo ponto deste trabalho se desenvolve.

2.2.2 – Entre o mal radical e a banalidade do mal – a figura de Adolf Eichmann

> Em sete de fevereiro de 1941, fui nomeado subdiretor do campo de concentração de Tarnowitz [...] O exercício desse cargo não me foi grato; mas não pequei nunca por negligência (Jorge Luis Borges, *Deutsches Requiem*).

Por força e exigência da própria dificuldade do assunto (muita vezes, e não sem motivos, considerado embaraçoso, escorregadio e repleto de reservas), este tópico da dissertação se inicia com algumas ponderações.

Tratar, nessas poucas páginas que se seguem, do que representa a figura de Adolf Eichmann e do que significa o "mal" para e na filosofia de Hannah Arendt não é tarefa simples. Mesmo assim, em um trabalho imbuído em discutir alguns conceitos arendtianos, e que possui a *atividade do pensamento* como seu plano central, estas questões não poderiam ser relegadas – ainda que se pague o preço da possível superficialidade ao abordar o tema com certa rapidez. O livro *Eichmann in Jerusalém*: *a report on the Banality of evil*, publicado em 1963, a propósito, está entre as obras mais vendidas de Arendt (caso se verifique algum ranking nesse sentido) e, certamente, trata-se do escrito mais lido da autora, pois é o que alcançou maior variedade e heterogeneidade de público, como críticos, intelectuais para além das academias, estudiosos em diversas áreas, curiosos etc. Muito disso se deve ao formato do

texto: uma reportagem veiculada em primeira-mão na revista *The New Yorker*, em uma série de cinco artigos, meses antes da publicação alterada e editada em forma livresca, cujos primeiros exemplares se esgotaram quase instantaneamente; além da atraente e quase sensacionalista, na época, pauta da matéria: o julgamento de um ex-nazista e criminoso de guerra. Não por acaso, portanto, *Eichmann em Jerusalém*, além de ter sido catalogado entre os escritos mais citados em textos alheios publicados principalmente nos Estados Unidos, na Europa e em Israel até o ano de 1969, também foi considerado o livro mais controvertido e polêmico de sua década em língua inglesa[220]. Mais do que isso, Arendt foi considerada *persona non grata* no estado de Israel e sua obra foi, por bastante tempo, proibida de ser publicada ou de circular pela região. Isto porque não só trata da comprovada participação da cúpula e do conselho judaicos na denominada "Solução Final", como também já traz em seu subtítulo um termo amplamente discutido e extremamente contestado por uma fileira de pessoas que se estende muito além da comunidade judaica. O termo em questão, a "banalidade do mal", é uma adjetivação à maldade que a autora supostamente relata ao longo de sua narração, mas que aparece explicitamente grafado apenas no último parágrafo do último capítulo da obra, se referindo a algo que "desafia as palavras e os pensamentos"[221]. É em torno, então, do tema do "mal banal" que este tópico se desenvolve, sem perder de vista o que foi discutido nos pontos antecedentes, sobretudo no que diz respeito à inépcia dos conceitos tradicionais em lidar com os eventos totalitários.

Em uma resenha publicada no periódico *Partisan Review*, em 1945, traduzida para o português com o título de *Pesadelo e Fuga*, Arendt conjectura, quase predizendo para si mesma, que "o problema do mal será a questão fundamental da vida intelectual europeia no pós-guerra – assim como a morte tinha sido o problema fundamental após a Primeira Guerra"[222]. Não vem ao caso discutir se a pensadora estava correta ou equivocada em seu prognóstico, mas, de todo modo, já no final da década de 1940, ao examinar os principais elementos constituintes do domínio total, Arendt não pôde escapar da tentativa de compreender a maldade imposta nos campos de concentração ou nos estágios finais do totalitarismo, por exemplo. Contudo, pode-se dizer que a profundeza e a maturidade teóricas

---

[220] Sobre essas questões Cf. ASSY, B. "Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt", In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, p. 156 (nota 2); e Cf. BRAHAM, Randolph. *The Eichmann Case*: A Source Book. Anson Rabinbach, norte-americano estudioso da história europeia do séc. XX, comenta que em torno de *Eichmann em Jerusalém* ocorreu a mais amarga disputa pública intelectual sobre o holocausto.

[221] ARENDT, H, *Eichmann em Jerusalém*, p. 274.

[222] ARENDT, H. op. cit., in: *Compreender*: Formação, exílio e totalitarismo, p. 163.

em relação a essa questão se deram a partir do contato de Arendt com Eichmann, em 1961, no julgamento penal que culminou no enforcamento deste.

Entremeio a dúvidas e discussões, envolvendo as Nações Unidas e aspectos do Direito Internacional sobre a legalidade e a legitimidade de todo o processo, Eichmann – considerado um dos principais responsáveis pela "Solução Final" ao comandar a logística de transporte dos judeus aos campos nazistas de extermínio – foi capturado por agentes israelenses num subúrbio de Buenos Aires, Argentina, "na noite de 11 de maio de 1960, voou para Israel nove dias depois, foi levado a julgamento na Corte Distrital de Jerusalém [...] [foi] objeto de cinco acusações: 'entre outros', cometera crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra"[223]. Dentre inúmeros espectadores que acompanharam o julgamento no tribunal, estava presente a professora judia Hannah Arendt que, ao tomar conhecimento do caso, conseguira o contrato para atuação como repórter na cobertura do fato (enviada especial de uma revista norte-americana, como já dito). Arendt justificou seu interesse em viajar a Israel não só para o seu então editor, William Shamn (que teria ficado muito satisfeito com a ideia), mas também em algumas correspondências da época, como quando escreveu à Fundação Rockefeller para ampliar o prazo de uma bolsa: "Compreenderão, penso, por que devo cobrir esse julgamento. Perdi os julgamentos de Nuremberg. Nunca vi essas pessoas em carne e osso e esta, provavelmente, é minha única oportunidade"[224]. Ou quando em outra carta, endereçada a Vassar College, na qual se desculpava por cancelar uma palestra: "Comparecer a esse julgamento é de certa forma, sinto em mim, uma obrigação que devo ao meu passado"[225]. Ou, ainda, em resposta a uma entrevista que nunca fora publicada, na qual Arendt argumentava: "Eu venho pensando há muitos anos [...] sobre a natureza do mal. E o desejo de me expor – não aos feitos os quais, depois de tudo, eram bem conhecidos, mas ao próprio perpetrador do mal – foi provavelmente o motivo mais convincente para a minha decisão de ir a Jerusalém"[226]. Esses três pontos citados, analisados de forma retrospectiva, se combinam para bem explicar o que viria a acontecer à filosofia arendtiana no momento em que ela começa a refletir a respeito daquele "homem dentro da cabine de vidro construída para sua proteção"[227] e acusado de crimes tidos como desumanos, mas que, ao desenrolar do processo, não lhe pareceu nem um pouco demoníaco, funesto, frio ou sórdido, "nem ao

[223] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 32.
[224] Apud YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*: Por Amor ao Mundo, p. 296.
[225] Idem.
[226] Apud ASSY, B. Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt, in: *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias, p. 137.
[227] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 15.

menos amedrontador", dizia ela; antes, a figura de Eichmann simplesmente não correspondia à magnitude das ações criminosas pelas quais respondia. Havia um descompasso merecedor de atenção em todo aquele caso, pois, para a pensadora, "apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um 'monstro', mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço"[228]. A quebra de expectativa foi tamanha que, para quem julgava ser Eichmann "um dos mais inteligentes do bando", como a própria Arendt admitia, deve ter sido estranhamente cômico voltar para casa afirmando que não poderia dizer quantas vezes riu às gargalhadas ao ler os depoimentos do réu à polícia.

Em correspondência com Meier-Cronemeyer, já em 1963, Arendt confessa que ter escrito a respeito de Eichmann, que ter tido contato com aquele homem, tinha sido uma espécie de *cura posterior* para ela mesma. Por ter vivido e ter sido exposta às consequências das ações de um dos regimes mais severos e assassinos do século XX, pode-se entender essa expressão a partir de um duplo aspecto. Em primeiro lugar, a cura de Arendt se dá pelo contraste da irrupção de um novo significado para a maldade em relação ao que ela imaginava e deduzia a respeito das práticas infames e dos criminosos daquele período; e, tendo isso em vista, a pensadora revolveria suas pesquisas sobre a moralidade ocidental, desenvolvendo uma nova vertente para as suas preocupações com a filosofia prática, de modo a chegar, como ela mesma diz, a um "alicerce para criar uma nova moral política – ainda que eu jamais, tolhida pela modéstia, usasse tal formulação"[229]. Invariavelmente, em segundo lugar, o acerto de contas de Arendt com o seu próprio passado se realiza por meio da tentativa de compreender uma singular característica da maldade que poderia não só romper com a perspectiva ético-política tradicional, mas alertá-la para o fato de que a forma como tinha se expressado sobre o assunto, a partir do termo "mal radical" em *Origens do Totalitarismo*, poderia ser alterada concomitante ao manejo teórico concernente ao modo como classificar as condutas humanas e os valores, os usos, os costumes morais etc. Nesse momento, portanto, de modo mais demorado, o que interessa é retraçar esse caminho de Arendt na sequência deste capítulo da dissertação.

No prefácio à primeira edição de *Origens do Totalitarismo*, Arendt faz referência a um "mal absoluto" que nos teria feito conhecer a "natureza realmente radical do Mal". Esse termo "radical", não por acaso, no final do terceiro capítulo da última parte do livro, é remetido pela própria autora a Kant, em *A religião nos limites da simples razão*, embora ela o

[228] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 67.
[229] Apud YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt*: por amor ao mundo, p. 331. Tradução alterada.

interprete para combatê-lo e sem muita preocupação em seguir o sentido do conceito original. Diz ela que a crença totalitária de que "tudo é possível" provocou uma espécie de ação má que não poderia ser compreendida e nem explicada pelos conhecidos motivos malignos da ganância, da inveja, do egoísmo, da cobiça, do ressentimento etc. Ou seja, era algo que escapava não só à tradição filosófica, mas também à teologia cristã, uma vez que os crimes cometidos se situavam para além dos limites da cartilha de pecados humanos. Não obstante, para ela, o único filósofo que teria vislumbrado a existência desse tipo de maldade (Kant, a saber), que mesmo o nomeou, logo tentou racionalizá-lo na noção de "rancor pervertido" e não teria seguido com as indagações pertinentes a essa possibilidade.

Acontece que nos termos kantianos, em resumo, o mal radical pode ser caracterizado como a propensão dos homens de abrirem exceções na lei moral em nome do amor próprio, isto é, por experiência, pode-se supor certo pendor subjetivamente necessário em todo homem no sentido de admitir, em sua própria máxima, um afastamento da lei moral (da qual nunca deixa de ter consciência) em determinadas ocasiões, nas quais se nota a preferência pela felicidade, em detrimento do dever. Por seguir suas próprias inclinações, que não são ruins por excelência, o homem seria levado a agir erroneamente e se afastar dos ditames de sua Razão. "Esse mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas e mais, enquanto pendor natural, não pode ser *extirpado* pelas forças humanas"[230]. Embora essa propensão ao mal esteja enraizada nos homens, isso não significa simplesmente que estes são maus por natureza, ou que a qualidade da maldade poderia ser deduzida do conceito "gênero humano". Kant nunca deixa de afirmar que podemos contrariar essa tentação inextirpável, contrariar essa tendência deliberativa que se dá em um contexto contingente em si mesmo, porque, caso contrário, nenhum homem poderia ser imputável por suas ações e nem poderia se falar em livre-arbítrio. Além disso, ainda com Kant, pondera-se que o princípio do mal não pode ser fundamentado nem na *sensibilidade* do homem, o que excluiria tudo o que possa nascer do plano da liberdade, e nem na suposição de uma razão maligna, absolutamente má, que contrariaria a lei moral de modo independente, como se se pudesse escolher o mal pelo mal. No primeiro caso, o homem seria "bestial" (animalesco); no segundo caso, seria "diabólico" – ambas as alternativas, para o filósofo alemão, não se aplicariam aos homens.

Ainda que não ignorasse a terminologia kantiana, como chega a discuti-la de modo rente em *Algumas questões de filosofia moral*, Arendt se apropria do conceito "mal radical" na tentativa de caracterizar um "sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente

[230] KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*, p. 41.

supérfluos”[231]. Não se trata, portanto, de uma mera interpretação a respeito de Kant. Para ela, de alguma forma, este mal seria absoluto, seria extremo (nota-se que o termo “radical” assumiria para Arendt não o sentido de “inseparado”, de “radicado”, mas se identificaria com o “excessivo”, com a “radicalidade”, com o “não-tradicional”). O *mal radical* se liga à noção de *superfluidade* à medida que os nazistas tentaram provar que até mesmo a “natureza” humana poderia ser destruída por meio, justamente, da supressão da espontaneidade humana e da erradicação da pluralidade da face da Terra, o que se passaria desumanizando os seres humanos e tornando-os descartáveis, intercambiáveis etc. “O que o mal radical realmente é eu não sei, mas parece-me que ele de algum modo tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos, enquanto seres humanos, supérfluos”. É assim que Arendt se expressa em uma carta a Jaspers, e continua: “(não os usando [os homens] como meios para um fim, o que deixaria intocada sua essência enquanto humanos, atingindo apenas sua dignidade humana; mas, mais propriamente, tornando-os supérfluos enquanto seres humanos)”[232].

A incompreensibilidade humana em relação a este mal extremo é o que Arendt passa a destacar. Ela chega a defender que os crimes e as ofensas nazistas, nesse contexto, seriam caracterizadas por demolirem os limites da lei, por transcenderem a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do pensamento humano: fatos que em conjunto constituiriam a sua monstruosidade. Mais precisamente, para Arendt, este mal encarnado pelo domínio totalitário já representava uma ruptura com a tradicional compreensão do mal tanto do ponto de vista teórico quanto do religioso; no entanto, ao denominá-lo de *mal radical*, além de querer chamar atenção para esse rompimento, ela também quer firmar posição em relação a algo que iria além do que o homônimo kantiano podia simbolizar. Se, ao procurar por uma disposição humana para o mal em contraposição à disposição para o bem, Kant conseguiu se

[231] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 510.

[232] Apud CORREIA, A. *O significado do mal em Hannah Arendt*, p. 01. Essa concepção de “mudança da própria natureza humana” não foi pouco criticada e ainda gera discussões em torno do primeiro livro editado de Arendt; ainda mais quando se relembra que em *A Condição Humana*, obra posterior a *Origens do Totalitarismo*, a autora evita definir uma suposta “natureza” para os homens, dizendo que a única coisa que se pode retirar disso é que os homens são seres “condicionados”. Talvez se possa dizer que a superfluidade do homem enquanto ser humano seja a capacidade de se alcançar um patamar, como o realizado pelo totalitarismo, em que ninguém responda a mais “condições” algumas, em que o homem se encontre estagnado em apenas uma condição (que seria a de *animal laborans*) de tal forma que isso lhe transformasse em um ser “incondicionado”, com reações previsíveis independentemente das variáveis do meio que porventura o cerque – isso, de fato, nos termos de Arendt, seria uma alteração da própria natureza humana (mesmo que não se possa defini-la). Aliás, o conceito de *animal laborans* pode ser visto como uma chave que liga algumas questões de *Origens do Totalitarismo* a algumas preocupações de *A Condição Humana*, ao contrário do que alegam alguns críticos quanto a uma suposta falta de conexão entre essas duas primeiras obras arendtianas (como diz Giorgio Agamben na introdução de *Homo Sacer I*). Pode-se dizer que a mais forte constatação em *A Condição Humana* se refere ao fato de que as sociedades contemporâneas e a política moderna como um todo fizeram com que a noção de *animal laborans* não fosse algo exclusivo da produção dos campos concentracionários.

afastar um pouco da tradição filosófica de pensamento que, quase sem nenhuma exceção, considerava o mal como sendo o "não-ser", definindo-o apenas por sua suposta fraqueza ontológica, como um *modus* privativo do bem, ausência de bem, ou até como a manifestação temporária de algo que viria a ser um bem; por sua vez, para Arendt, as concepções kantianas não abririam espaço para se imaginar um mal ininteligível, uma vez que, segundo ele, todo mal poderia ser relacionado à natureza egoísta do homem. "Na medida em que identifica mal radical com mal absoluto ou extremo, Hannah Arendt se distancia da compreensão kantiana do mal radical como uma propensão a inverter a ordem das motivações que estaria na raiz de todo mal moral e seria universal"[233]. Em todo caso, Kant permanece como um dos principais interlocutores de Arendt na discussão desses assuntos éticos, embora ela se afaste mais do que se aproxime dele, como se tentará mostrar no desenrolar da dissertação.

Tendo essas questões em vista, três acontecimentos (tomados aqui como hipóteses e sem cronologia retilínea) viriam fazer Arendt ponderar algumas de suas posições, a saber: uma troca de correspondência com Jaspers; suas discussões teóricas com o marido Blücher; e a viagem que ela fez a Jerusalém para acompanhar o julgamento de Eichmann. No que se refere a esse terceiro caso, ao relatar o que tinha visto, Arendt censura a si mesma por ter descrito os tipos de crimes cometidos sob o terror totalitário adotando o termo "mal radical" na obra de 1951. Segundo ela, defrontar com Eichmann tinha lhe estalado um impulso inteiramente diferente a respeito do fenômeno da maldade. "O que me deixou aturdida", diz ela, "foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos"[234]. Para ela, apesar de os atos serem monstruosos, ao menos aquele homem que estava em julgamento não era monstruoso, ao menos Eichmann não era demoníaco, antes: era bastante comum e banal e "nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más"[235]. Essas constatações foram suficientes para Arendt investir numa espécie de estudo de caso, num exame particular, que não tinha a pretensão de se transformar num tratado sobre a natureza maligna, mas que, ainda assim, como a pensadora comentara com a amiga Mary Mccarthy, entraria em conflito com algumas de suas posições em *Origens do totalitarismo*. A partir desse novo posicionamento, em uma carta de resposta às críticas dispensadas pelo teólogo judeu Gerschom Scholem ao seu livro sobre

[233] CORREIA, A. *O significado do mal em Hannah Arendt*, p. 05.
[234] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 18.
[235] Idem.

Eichmann[236], por exemplo, Arendt não nega que realmente teria mudado de ideia e abandonado o conceito de "mal radical" para assumir o termo "banalidade do mal", uma vez que julgara que o mal com o qual lidava, a partir de então, era completamente sem profundidade. *No Radical Evil* – o que significa "que o mal não é radical indo até as raízes (*radix*), que não tem profundidade, e que por esta mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele, visto que a razão, por definição, quer alcançar raízes"[237]. Nesse contexto, também são determinantes as colocações de Jaspers e Blücher que, não poucas vezes, representavam a Arendt pontos de vistas que deveriam ser levados em conta e que certamente a influenciaram na escolha do termo "banalidade", como se pode perceber em um conselho que Jaspers lhe oferece em 19 de outubro de 1946, num momento em que ela ainda tentava organizar tudo aquilo que entendia até então por "mal radical":

> Você diz que o que os nazistas fizeram não pode ser compreendido como 'crime' – eu não estou completamente à vontade com sua opinião, porque uma culpa que vai além de toda culpa criminal invariavelmente assume um traço de 'grandeza' – de grandeza satânica – que é, para mim, tão inapropriado para os nazistas quanto todo o discurso sobre o elemento 'demoníaco' em Hitler e assim por diante. *Parece-me que temos de ver essas coisas em sua total banalidade, em sua prosaica trivialidade, porque isso é o que verdadeiramente os caracteriza. Bactérias podem causar epidemias que destruam nações, mas elas permanecem meramente bactérias*[238].

A despeito de Arendt não se referir a esta carta quando, anos mais tarde, relata sobre uma suposta "banalidade do mal", ainda assim se presume que nesta passagem se encontra um risco que seria coexistente à noção de mal extremo/absoluto e que deveria ser evitado, segundo ela: a sublimização ou mitologização do horrível. Tanto é que, já então, ela responde a Jaspers dizendo que o achou convincente e que "do modo como eu tenho expressado isso até agora chego perigosamente perto daquela 'grandeza satânica' que eu, como você, rejeito totalmente [...] e na medida que não sou capaz de evitar tais formulações, eu não compreendi o que realmente se passou"[239]. Isso vai ao encontro do que Blücher comunicava a Arendt a respeito das impressões que ela lhe transmitia sobre Eichmann enquanto estava em Israel, de certo modo que o companheiro de Arendt ensejava pensar, sustentado sobretudo por Brecht, a possibilidade de que o mal talvez fosse um fenômeno superficial: "Os grandes criminosos

---

[236] Scholem a acusou de ter "poucos traços" de amor pelo "povo judeu", por exemplo.

[237] ARENDT apud ASSY, B. "Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt", In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, p. 145.

[238] JASPERS, K apud CORREIA, A. "Uma nova face do mal", in: CHAVES, R. *A capacidade de julgar*: um diálogo com Hannah Arendt, p. 187. Grifos meus.

[239] Apud CORREIA, A. "Uma nova face do mal", in: CHAVES, R. *A capacidade de julgar*: um diálogo com Hannah Arendt, p. 188. Também Cf. BERNSTEIN, R. "From Radical Evil to the Banality of Evil: From Superfluousness to Thoughtlessness", in: *Hannah Arendt and the Jewish Question*.

políticos devem ser expostos, principalmente ao riso. Eles não são grandes criminosos políticos, mas pessoas que permitiram grandes crimes políticos, o que é algo inteiramente diferente”[240]. Para Brecht, que influenciaria as convicções de Blücher nesse contexto (e, por conseguinte, também as de Arendt), “pode-se dizer que a tragédia ocupa-se dos sofrimentos da humanidade de uma maneira menos séria do que a comédia”[241].

Não se trata, absolutamente, de desmerecimento ou diminuição do que aconteceu. Pelo contrário, a expressão utilizada por Arendt desde essa mudança de ênfase parece adjetivar muito mais o caráter do indivíduo criminoso e os motivos de realização da maldade do que o próprio mal ou os próprios crimes. Ao se atentar para o sentido kantiano de “radical”, ela afirma: “com efeito, minha opinião é de que o mal nunca é ‘radical’ [...] o pensamento [...] que se ocupa do mal é frustrado porque não há nada. Essa é sua ‘banalidade’. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical”[242]. Em outros termos, o mal ainda era extremo e de magnitude inimaginável, mas o executor era superficial, e isso sustentava a banalidade elementar de crimes que continuavam sendo hiperbólicos, mas que não deveriam ser percebidos sob o signo de nenhuma espécie de “aura”, como se fossem resultado de uma força sobre-humana. Uma coisa não contradiz a outra. Como expressa Richard J. Bernstein, em *Hannah Arendt and the jewish question*, quando pensava em termos de *mal radical* a autora já descartava a ideia de que monstros e demônios tinham arquitetado a morte de milhões e, assim, o contato com Eichmann representa não apenas uma nova chance para tentar ser mais precisa do que fora em *Origens do Totalitarismo* quanto a isso, embora não se contradiga completamente, mas também para destacar suas divergências com Kant (como se mostrará no tópico que se segue). Afinal, para ela, o sujeito a quem recaía a responsabilidade pelo mal era então banal, era comum, não detinha a estatura dos grandes vilões, era um burocrata “normal” que apenas procurava obedecer às ordens superiores, mesmo que isso significasse “embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado”[243]. Todas essas impressões a respeito de Eichmann se relacionam com uma característica fundamental mediante a qual Arendt iria explicar o que entendia por “banalidade” nesse contexto, qual seja: a irreflexão, *thoughtlessness*, a ausência de pensamento que imbricaria num mover-se na superfície, num fazer-se raso, isto é, no

[240] BRECHT apud YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt*: por amor ao mundo, p. 297.
[241] Idem.
[242] ARENDT apud YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*: por amor ao mundo, p. 327.
[243] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém* , p. 37.

sentido de que apenas a capacidade de pensar nos possibilitaria atingir profundidade. É sobre isso que o próximo ponto deste tópico dissertativo se desenvolve.

2.2.3 – Ausência de pensamento

Ao longo dos primeiros capítulos de *Eichmann em Jerusalém*, sobretudo no II, no III e no VIII tópicos do livro, Arendt realiza uma espécie de biografia e elenca algumas características que, de acordo com ela, definiriam o personagem acusado no tribunal. Dentre essas características, pode-se dizer que Arendt considerou Eichmann uma pessoa banal por duas justificativas. Primeiro, por ele ter se mostrado alguém sem qualquer traço distintivo, alguém comum, sem muita vocação ou talento e que não conseguira formação sequer na escola secundária por não ser exatamente um dos alunos mais estudiosos e nem ser um dos mais dotados das turmas que frequentou[244], a despeito de não ser um estulto que teria inabilidade para compreender algo. Seria um típico filho de uma família de classe média, sem muita perspectiva de ascensão como profissional, e que se envaidecia por conseguir ter passado de caixeiro viajante a oficial da SS. Ora, apesar de curiosas, algumas dessas informações não acrescentam em nada para as formulações teóricas de Arendt a respeito desse assunto e, não obstante, o tom irônico usado pela pensadora não deixa de oferecer motivos para que alguns de seus críticos afirmassem que essas considerações são frutos de certa arrogância intelectual por parte dela. Como se por meio de Eichmann a autora quisesse demonstrar que os assassinos do Terceiro Reich não passavam de filisteus, pouco cultos, ou burgueses bem educados e incapazes, no entanto, de produzir cultura[245]. Mas, para além dessas discussões, talvez estimuladas pela própria Arendt, o outro sentido que ela oferece à expressão "banal" é de extrema valia e se refere à normalidade de Eichmann, atestada até por "meia dúzia de psiquiatras" que lhe testaram a sanidade. '"Pelo menos, mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo ', teria exclamado um deles, enquanto outros consideravam seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai [...] 'não apenas normal, mas inteiramente desejável"'[246]. Era um homem de "ideias muito positivas", segundo um

[244] Cf. ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 39-40.

[245] Até mesmo quando comenta sobre a possibilidade de nazistas realmente cultos (diferentes dos filisteus e dos pequenos burgueses), ainda assim, a autora não pensa que eles sejam dignos de qualquer nota. Cf., por exemplo: ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 162. "O ponto importante sobre esses assassinos altamente cultos é que nem um único deles compôs um poema digno de ser lembrado, uma música digna de ser escutada, ou pintou um quadro que alguém gostaria de dependurar nas suas paredes".

[246] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 37.

sacerdote que o visitou na prisão. Ou seja, tratava-se de alguém comum, não de um homem psicopata ou insano moral e legalmente. E, segundo Arendt, que acompanhou o sumário de culpa e o inquérito policial de todo o julgamento, a única característica notória que se podia perceber em seu comportamento era algo completamente negativo: "não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar"[247]. Não é por acaso que Arendt insiste em evitar a sugestão de que Eichmann fosse um néscio ou um demente, pois a questão da banalidade se liga não só à experiência da irreflexão tão potencialmente presente no cotidiano dos homens, mas também ao fato de que justamente uma pessoa mediana, que não seria burra, nem doutrinada, nem completamente mentirosa, nem cínica, pudesse se mostrar inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado e de, assim, realizar maldades de proporções gigantescas, sem ao menos sequer deliberar de fato pelo mal.

Arendt chega a afirmar que Eichmann tomou parte do regime, entrando para a SS, simplesmente (mas não ingenuamente) porque não possuía uma resposta plausível à pergunta "e por que não?"[248] Para Yaacov Lozowick, escritor judeu e crítico de Arendt, nada haveria de "banal" quando se trata de questões sobre a natureza maligna e, nesse sentido, portanto, o ponto de partida arendtiano sobre Eichmann estaria equivocado. Lozowick alega que nem Eichmann e nem seus comparsas eram homens comuns, pois todos tinham plena consciência do que era a SS e, tomar o que eles fizeram como trivialidade, como sendo *common-place*, seria procurar por saídas reconfortantes onde elas não existem[249]. Ora, essa crítica parece não perceber nem ao menos o ponto fundamental do que Arendt pretendia expor. Primeiramente, a pensadora pondera e distingue "lugar-comum" de "banal": "Para mim [...] 'lugar-comum' é o que acontece frequentemente, o que acontece comumente, porém algo pode ser banal sem ser comum"[250]. Ou seja, há uma diferença substancial nesse caso, o termo "banal" não pressupõe a ocorrência frequente e cotidiana que trivializaria o fenômeno estudado; o termo "banal" quer representar algo que ocuparia o espaço do "comum" num determinado momento, mesmo que seja apenas *um* momento. Como Karl Jaspers comenta: "o ponto é que

[247] ARENDT, H. "Pensamento e Considerações Morais". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 226.

[248] Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt escreve: "De toda forma, não entrou para o Partido por convicção nem jamais se deixou convencer por ele – sempre que lhe pediam para dar suas razões, repetia os mesmos clichês envergonhados sobre o Tratado de Versalhes e o desemprego; antes, conforme declarou no tribunal, 'foi como ser engolido pelo Partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu muito depressa e repentinamente'. Ele não tinha tempo, e muito menos vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido, nunca leu *Mein Kampf*. Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parecia ser tudo" (p.44-45).

[249] Cf. LOZOWICK, Y. "Malicious Clerks: The Nazi Security Police and the banality of evil. In: *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 216-222.

[250] ARENDT, H. apud ASSY, B. "Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt". In: *Hannah Arendt*: Diálogos, reflexões, memórias, p. 143.

este mal, não o *mal per* si, é banal"[251], isto é, até tamanha maldade pode ocupar o lugar daquilo que é comum, embora não seja algo trivial.

Dando continuidade, o assustador era que uma pessoa que escapava a toda prova de anormalidade e patologia não conseguia ter consciência da natureza de seus próprios atos. "O cerne dessa questão, tão simples, criou um dilema para os juízes. Dilema que eles não souberam nem resolver, nem evitar"[252]. Na opinião de Arendt, Eichmann não era movido em suas ações por "motivos torpes", nem por qualquer outro motivo aparente, aliás. Para a pensadora, ele não era um sádico, nem um antissemita fanático, nem qualquer tipo de extremista ideológico; sua suposta maldade não possuía nenhum objetivo, nem sequer estímulos particulares ao interesse próprio.

> Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que [...] esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado[253].

Isso abriu espaço para que Arendt percebesse a possibilidade de que não haveria condições absolutamente necessárias para se realizar o mal. Em outros termos: a maldade não existiria só por meio daqueles que estão determinados a ser vilões. A figura de Eichmann evidenciava ali o abismo entre os princípios não-volitivos de um agente e os danos absurdos que isso ainda pode causar. A factualidade desse caso, diz Arendt, colocou-a ainda mais em contradição com o que geralmente se entende pelo fenômeno do mal mediante a literatura, a teologia e a filosofia, por exemplo.

> Aprendemos que o mal é algo demoníaco; sua encarnação é Satã, 'um raio caído do céu' (Lucas 10:18), ou Lúcifer, o anjo decaído ('O demônio também é um anjo', Unanimo), cujo pecado é o orgulho ('orgulho-se como Lúcifer'), isto é, aquela *superbia* de que só os melhores são capazes: eles não querem servir a Deus, mas ser como Ele. Diz-se que os homens maus agem por inveja; e ela pode ser tanto ressentimento pelo insucesso, mesmo que não se tenha cometido nenhuma falta (Ricardo III), quanto propriamente a inveja de Caim, que matou Abel porque 'o Senhor teve estima por Abel e por sua oferenda, mas por Caim e sua oferenda ele não teve nenhuma estima'. Ou podem ter sido movidos pela fraqueza (MacBeth). Ou ainda, ao contrário, pelo ódio poderoso que a maldade sente pela pura bondade ('Odeio o Mouro: o que me move é o coração', de Iago; o ódio de Claggart pela 'bárbara' inocência' de Billy Budd, um ódio que Melville considerou 'uma depravação com relação à natureza humana'); ou pela cobiça, 'a raiz de todo mal' (*Radix omnium malorum cupiditas*)[254].

---

[251] JASPERS, K. apud CORREIA, A. O significado do mal em Hannah Arendt, p. 05 (grifos no original).
[252] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 38.
[253] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 299.
[254] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 18.

Como já dito, Arendt foi bastante alvejada por aquilo que ela mesma chamou de "desencadeamento controverso e furioso" a respeito de seu livro sobre Eichmann. De modo ácido, e com certa sutileza, Arendt comenta que grande parte da polêmica se dirigia a um livro que jamais fora escrito, de tal modo que os mal-entendidos geraram um extremo ruído de comunicação entre autora e leitores, mas que sua "primeira reação foi desconsiderar toda a questão com as famosas palavras de um espirituoso austríaco: 'Não há nada tão divertido quanto a discussão de um livro que ninguém leu'"[255]. De qualquer forma, enquanto as discussões permaneciam, torna-se visível o desconforto e a preocupação da pensadora em relação às interpretações sobre o que ela quis dizer com o *mal banal*. Percebe-se que, a partir de 1964, sobretudo quando passou a ser não só atacada, mas defendida por aquilo que ela nunca tinha afirmado, Arendt volta a esse ponto na tentativa de melhor explicá-lo, afirmando e reafirmando que não queria sustentar nenhuma tese ou doutrina com esse conceito, mas que tinha sido apenas defrontada com um fenômeno que, invariavelmente, impôs a expressão *banalidade* do mal. Após ter sido atingida por uma *quaestio facti*, que lhe serviu de metáfora para uma formulação conceitual, Arendt decidiu levantar a *quaestio júris* e se perguntar com que direito se utilizava de Eichmann como modelo exemplar do conceito "banalidade".

Para ela, Eichmann não era hábil para pensar sem uma espécie de regulamento, ou seja, era incapaz de pensar por si mesmo, incapaz de reflexão crítica e independente. Era como se ao longo de toda a sua vida, tão bem refletida em suas falas judiciais, Eichmann estivesse completamente apartado da realidade, não por decisão própria, mas por uma característica pessoal de basicamente nunca atender a exigência que temos de refletir e tentar oferecer sentido aos acontecimentos que nos acometem; exigência constatada em virtude de nossa mera existência no mundo. Corrobora a tese de Arendt, nesse caso, alguns fatos: a alegação por parte do réu que se defendia como um "cidadão respeitador das leis", um cumpridor de deveres, um funcionário que realizava suas obrigações com uma "obediência cadavérica", como ele próprio argumentou; a sua dificuldade para a fala comum, no sentido de se valer de frases feitas, de clichês e do "oficialês" para qualquer tipo de discussão e para qualquer tipo de momento; e uma memória muito pouco confiável, segundo Arendt. Essas questões serão trabalhadas a partir deste momento.

Eichmann orgulhava-se de ser temente às leis, de raciocinar somente dentro dos limites das normas e de seguir à risca as ordens do *Führer*. "Minha honra é minha lealdade",

[255] ARENDT, H. "Responsabilidade pessoal sob a ditadura", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 79. As palavras citadas são do escritor e poeta Karl Kraus, a saber.

dizia a frase cunhada por Himmler que Eichmann costumava repetir. Seu desejo de obedecer parecia ser tão forte que, além de requerer diretrizes para nunca se encontrar em situações em que teria de tomar decisões por si mesmo, ele chegou a afirmar, em seu próprio testemunho, que só ficava com a consciência pesada quando não conseguia fazer o que lhe ordenavam, não importando o que fosse, pois enviaria o próprio pai à morte caso lhe fosse exigido. Aqui se encontra um dos principais motivos por Eichmann se considerar "inocente no sentido da acusação", afinal, como dizia, e que aparentemente não deixava de ser verdade, nunca tinha assassinado um judeu sequer, pelo menos não com as próprias mãos – talvez somente porque não fora ordenado a fazê-lo. Eichmann não se sentia culpado, mas traído por aqueles que aproveitaram de sua dedicada lealdade. Em uma das passagens de seu depoimento no processo penal, ele afirma em um diálogo:

> 'em minha opinião, romper um juramento de lealdade é o pior crime e a pior afronta que o homem pode cometer'. É então indagado: 'Um crime maior que o assassinato de seis milhões de judeus, entre eles um milhão e meio de crianças?'; ao que ele responde: 'É claro que não. Mas eu não estava ocupado no extermínio. Se eu tivesse ocupado no extermínio, se eu fosse ordenado a lidar com o extermínio, creio que teria cometido suicídio dando-me um tiro'[256].

Para muitas pessoas que discordam de Arendt, Eichmann construiu um personagem que teria encenado durante todo o processo de acordo com o que os advogados de defesa solicitavam para tentar o impedimento de sua condenação. A maioria dos juízes o considerara mentiroso e dissimulado. A narração arendtiana não adota essa perspectiva. Apesar de considerá-lo um "palhaço", Arendt não comuna com a ideia de que o réu apresentava um "número". De qualquer forma, as várias implicações morais, jurídicas e políticas dessas concepções de ser apenas "um cidadão respeitador das leis", de obedecer sem reservas, serão mais bem apresentadas no tópico seguinte. O que interessa destacar por agora é que, para espanto da audiência e de alguns juízes, Eichmann declarou repentina e enfaticamente que teria vivido toda a sua vida em consonância com os princípios morais de Kant, sobretudo segundo a definição kantiana de "dever", muito embora ele tenha citado, nesse contexto, a *Crítica da Razão Pura*, provavelmente confundindo o livro ao qual se referia. Esse fato, por si só, pode-se dizer, além de demonstrar a falta de tino do acusado, pode funcionar em prol da hipótese de Arendt no sentido de que haveria um quê de "seriedade" naquilo que Eichmann estava fazendo e afirmando na ocasião, afinal, é bem improvável que recorrer a Kant também fizesse parte de um plano de dissimulação consciente.

---

[256] Processo de Eichmann apud CORREIA, A. "O significado do mal em Hannah Arendt", p. 12 (nota 42).

Ao ser interrogado sobre essa questão, o réu apresentou aquilo que chamou de versão de Kant "para uso doméstico do homem comum" e se defendeu definindo o *imperativo categórico*: '"O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais"'[257]. Apesar de ser uma definição quase correta, o caso demonstra uma clara distorção do pensamento kantiano. Não é difícil de destacar o absurdo dessa referência a Kant e, para não demorar nessa questão, vale ressaltar apenas que o filósofo alemão defendia que todo homem passa a ser um legislador a partir do momento em que começa a agir e, por conseguinte, a partir do uso de sua *razão prática* – esta que encontra princípios de ação necessários a toda humanidade. Contudo, é presumível que o roubo, o assassinato e a mentira não possam se tornar princípios para nenhuma ação, pois é inconcebível que o ladrão, o mentiroso e o assassino queiram viver sob um sistema que ofereça a outros o direitos de roubá-los, enganá-los e assassiná-los, por exemplo. Além disso, Eichmann comenta que quando declarada a "Solução Final", no momento em que se sentiu como Pôncio Pilatos (livre de toda culpa ao lavar as mãos), deixara de viver segundo o imperativo kantiano, pois deixara de ser senhor de seus atos, e, diz Arendt, passou a agir "como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o 'imperativo categórico do Terceiro Reich', que Eichmann deve ter conhecido: Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove"[258].

Ainda que Arendt levasse em consideração o interesse de Kant em preservar a autonomia humana no domínio prático, o fato de Eichmann se defender como um kantiano lhe rendeu oportunidade para uma crítica que não poupou nem o próprio filósofo alemão: pois, ao menos no ponto intransigente de que "uma lei é uma lei, sem exceções", Eichmann e Kant se aproximavam. E isso, muito longe se ser uma ponderação em relação à filosofia prática kantiana, quer indicar o perigo de se colocar o "dever" acima de qualquer inclinação ou pendor pessoal, pois a cega devoção à lei pode ter como resultado a produção de cadáveres, como o comando de extermínio dos judeus coordenado por alguém que nem sequer nutria qualquer ódio por aqueles que mandava à morte diariamente, por alguém que dizia jamais ter abrigado no peito qualquer mau sentimento por suas vítimas. "Se fôssemos hiperbólicos, poderíamos concluir com Nietzsche e dizer que 'o imperativo categórico cheira a crueldade'. De qualquer modo, podemos concluir que aquilo que fundamentalmente separa

[257] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 152.
[258] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 153.

o conceito arendtiano de banalidade do mal do kantiano de mal radical"[259], seguindo Adriano Correia, é justamente o apreço pela moral compreendida enquanto obediência e devoção ao dever. Isto é, colocar uma regra, ou uma máxima, a ser seguida acima de todo tipo de ocorrência particular mundana pode significar não só a ausência de reflexão e de reto juízo para casos específicos, mas também o alastramento de uma espécie de maldade que extrapola a própria previsibilidade da regra, uma vez que pode não ser resultado de uma convicção.

Fora isso, Arendt comenta a respeito da memória "desregulada" que Eichmann demonstrava ter. Era como se ele não pudesse mergulhar nas profundezas nem de suas próprias recordações, nem de seus próprios pensamentos; afinal, rememoração também é profundidade. Sua memória era como uma fita que tocava em outra frequência que não à da História oficial, assim, pouco se lembrava dos momentos decisivos da II Grande Guerra, embora nunca esquecesse de suas conquistas profissionais e dos clichês que enchiam o seu repertório frasal. O acusado em Jerusalém, em muitos momentos, só conseguia se expressar por meio de frases feitas, clichês, slogans, provérbios etc. Quando Eichmann se via em situações nas quais nenhuma frase feita parecia caber, ficava totalmente perdido e embaralhado, de tal forma que era impossível manter comunicação com ele. Para Arendt, tratava-se não apenas de um caso brando de afasia, mas também de uma "comédia macabra". Em certa ocasião do processo, o réu "pediu desculpas, dizendo: "Minha única língua é o oficialês [...] Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê"[260]. Quanto mais escutava Eichmann, mais Arendt acreditava que sua dificuldade de fala se relacionava a sua ausência de pensamento. Assim, ao aderir a códigos de expressão e a condutas convencionais padronizadas, Eichmann se resguardava ainda mais da realidade, esta que vai muito além das convenções sociais. O maior exemplo disso se encontra nas "grotescas tolices" de suas última palavras, já em cima do cadafalso, uma vez que nem na hora da morte suas principais características lhe abandonaram:

> Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: 'Dentro de pouco tempo, senhores, *iremos encontrar-nos de novo*. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecerei*. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava 'animado', esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral.

[259] CORREIA, A. "O Significado do mal em Hannah Arendt", p. 12.
[260] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 61.

Se se tem interesse pelo mero viés psicológico desse assunto, nesse sentido e de certo modo, é preciso confiar na interpretação e no julgamento que Arendt faz a respeito da suposta personalidade de Eichmann (apesar de não se poder falar exatamente de uma "pessoa" nesse caso, como se discutirá), afinal, o contato direto e testemunhal coube a ela; o que resta, aos estudiosos das obras da autora ou interessados no assunto, são informações processuais, o interrogatório do réu realizado pela polícia, vídeos do caso, documentos factuais, outros inúmeros materiais jornalísticos e biografias escritas a respeito de quem foi Eichmann que talvez ofereçam discordâncias e novos posicionamentos. No entanto, do ponto de vista teórico e filosófico, não se faz necessário acreditar piamente no juízo arendtiano sobre o réu nazista para que o conceito de "banalidade do mal" faça sentido e tenha alguma relevância – pelo menos de maneira a oferecer ensejo para que se pense a probabilidade e as consequências, tanto morais como políticas, da existência de uma maldade nesses termos. Na verdade, para ir mais longe, Arendt poderia estar até equivocada na determinação do seu tipo ideal, isto é, na equiparação de Eichmann com a imagem do *mal banal*, mas, ainda assim, o que ela alega permanece: dependendo da situação, pessoas "normais" e obedientes bons funcionários podem representar potenciais criminosos; esse tipo de gente, sem qualquer sinal de perversidade, sem qualquer motivo especial, não muito diferente de nossos desconhecidos e educados vizinhos que nos desejam "bom dia" toda manhã, esse tipo de gente de boa família e longe de qualquer suspeita pode não ser tão inofensivo quanto se imagina. É como se a imagem de Eichmann viesse corroborar o que a epígrafe da terceira parte de *Origens do Totalitarismo* já indicava: "Homens normais não sabem que tudo é possível". O ponto seguinte desta dissertação tratará o fato de que, para Arendt, nas condições do terceiro Reich, era de se esperar que somente as "exceções" agissem normalmente e de como isso ocasionou o total colapso moral da civilização alemã.

Para finalizar este tópico, cabe constatar que, para as formulações teóricas de Arendt, Eichmann passou a representar um fio de ligação entre as potencialidades das atividades mentais e suas consequências no espaço da ação e da pluralidade da vida ativa. Isto é, a figura da "ausência de pensamento" poderia no mínimo indicar o quanto o pleno exercício da vida do espírito poderia salvaguardar o domínio público de alguns desastres. Tanto é que, de modo previsível, a primeira pergunta que Arendt realiza a si mesma, e que guiaria a problemática inicial de *The life of the mind*, é se "seria possível que a atividade do pensamento como tal [...] estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo

que ela realmente os 'condicione' contra ele?"[261]. Pode-se antecipar que tais relações não são tão diretas e tão simples, pois, como será apresentado no terceiro capítulo desta dissertação, Arendt já partirá do pressuposto de que o pensamento não pode ser capaz de produzir o *bem* como um resultado. A despeito disso, é curioso perceber o quanto Arendt pouco evoluiu na discussão desses assuntos. A maioria das constatações que ela alcança sobre a moralidade e a relação entre ética e política, já na primeira metade da década de 1960, são as mesmas que ela apresentaria em seu último livro, praticamente dez anos depois, remoendo e tateando sobre tais questões sem quase nenhuma mudança drástica. Não que isso signifique um descrédito em relação à força intelectual da pensadora; talvez aluda simplesmente à dificuldade do tema e o receio por parte dela em teorizar a respeito. Por exemplo, apesar de discordar das tradicionais concepções filosóficas sobre o que seria o "mal", Arendt sempre se esquivou de tentar defini-lo de modo mais abrangente em seu quadro conceitual. O maior incômodo que se pode retirar disso, de algum modo, é que quando define o "mal banal", ela o faz por meio de uma negação, de uma ausência – um "não ser algo" –, ou seja, pouco se distinguindo da tradição ontológica a qual criticava.

2.2.4 – Colapsos morais, ocaso político e responsabilidade pessoal: incapacidade de julgar

> *Chris* – Não foi fácil. Mas quando chegou a hora, puxei o gatilho. Nunca se conhece os vizinhos até haver uma crise. Aprende-se a esconder a culpa sob o tapete e a seguir em frente. É preciso. Se não, ela soterra você.
>
> *Mrs*. Eastby – E quanto a mim? E quanto à vizinha do lado? Eu não tinha nenhuma relação com esse caso terrível. Não sente culpa por me matar como uma espectadora inocente?
>
> *Chris* – Às vezes os inocentes morrem para atingir um objetivo maior. Você foi um dano colateral.
> (Woody Allen, diálogo extraído do filme *Match Point*).

Hannah Arendt se utilizava bastante de relatos, narrações, poemas, historietas – reais ou fictícias – como estratégia para se fazer mais compreensível quando o assunto era o horror advindo, para ela, do total "colapso moral que os nazistas provocaram na respeitável sociedade europeia – não apenas na Alemanha, mas em quase todos os países, não só entre os perseguidores, mas também entre as vítimas"[262]. Assim, ainda que não desse muito crédito aos testemunhos de sobreviventes dos campos de concentração, por exemplo, ou que acreditasse que a maioria das discussões sentimentalistas a respeito desse tema não era de

[261] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 20.
[262] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal, p. 142.

calibre muito alto[263], a pensadora deixava com que passagens exemplares falassem por ela, como "*Ó Alemanha... Ouvindo as falas que vêm da tua casa, rimos. Mas quem te vê corre a pegar a faca*" (de Bertolt Brecht na epígrafe de *Eichmann in Jerusalem*),. Talvez esse tenha sido o único recurso encontrado por uma legítima *storyteller*, uma contadora de estórias, diante de acontecimentos que lhe desafiavam ao ponto da mudez (como ela mesma chegou a supor), mas não ao ponto de esquecer a frase da poetisa Isak Dinesen, a qual fizera referência na abertura do V capítulo de *The Human Condition*: "todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória [*story*] ou contamos uma estória sobre elas". Nesse sentido, no fogo-cruzado entre tentar não se render à mera comoção da dor, tão privada quanto incomunicável, e ao mesmo tempo tentar combater todos os impulsos rumo a uma impronunciável mitologização dessas questões horríveis, a pensadora/narradora articulava os fatos intrinsecamente caóticos em breves momentos narrativos que apontavam para algumas direções por meio das quais poderiam ser retirados alguns vieses de compreensão do que aconteceu como um todo. Por exemplo, mais de uma vez Arendt citou o seguinte depoimento conseguido, em 1944, mediante interrogatório de uma testemunha/partícipe de um campo de extermínio (realizado por um jornalista correspondente norte-americano):

> P.: Vocês matavam gente no campo? R.: Sim.
> P.: Vocês usavam gás para envenená-las? R.: Sim.
> P.: Vocês as enterravam vivas? R.: Aconteceu algumas vezes.
> P.: As vítimas vinham de toda a Europa? R.: Acho que sim.
> P.: Você pessoalmente ajudou a matar alguém? R.: De jeito nenhum. Eu era só o funcionário que fazia os pagamentos no campo.
> P.: O que você achava sobre o que estava acontecendo? R.: No começo foi ruim, mas depois a gente se acostumou.
> P.: Você sabe que os russos vão enforcá-lo? R.: (explodindo em lágrimas) Por que fariam isso? O que que eu fiz?[264]

Em um texto intitulado *Auschwitz em julgamento*, no qual Arendt discute a respeito do processo que colocou um "punhado de casos intoleráveis" no banco dos réus na cidade de Frankfurt, em 1965, a autora comenta que "o mesmo homem que com razão recebeu uma das sentenças mais severas – perpétua mais oito anos – distribuía de vez em quando salsichas para as crianças"; que "o mesmo policial médico que entregara dezenas de milhares à morte

---

[263] Ao comentar sobre o livro *Under two dictators*, de Margarete Buber-Neumann, que traz considerações a respeito da vivência em campos de concentrações nazista e soviético, diz Arendt que é impressionante a banalidade, a trivialidade e a esterilidade da literatura correspondente ao choque diante de absurdos políticos-morais: "A questão é que o oportunismo, o compreensível receio de enunciar qualquer ideia que alguém possa julgar 'sentimental ou 'emocional', às vezes parece ser uma tela para esconder... nada" (ARENDT, H. "Os ovos se manifestam". In: *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo, p. 303).

[264] ARENDT, H. "Culpa organizada e responsabilidade universal". In: *Compreender*: Formação, exílio e totalitarismo, p. 156.

também podia salvar uma mulher que tinha estudado na sua antiga escola e, assim, lembrava-lhe a juventude"; ou que "flores e chocolates poderiam ser enviados a uma mulher que dera à luz, embora ela devesse ser gaseada na manhã seguinte"[265]. Em outro contexto, Arendt comenta que "certa vez, um judeu libertado de Buchenwald viu, entre os homens da SS que lhe deram os documentos de soltura, um antigo colega de escola; fitou-o, mas não lhe dirigiu a palavra [...] o ex-colega disse: 'Você precisa entender, eu estava desempregado fazia cinco anos. Eles podem fazer o que quiserem comigo'"[266].

Arendt observa que, diante de diálogos como os transcritos acima, é curioso perceber que a realidade do que de fato aconteceu era digna da imaginação e criação fantasiosa de grandes poetas, escritores e, poder-se-ia acrescentar, tragediógrafos. Exemplos como estes poderiam se estender ao inumerável – como bem demonstra a quantidade de produções literárias e cinematográficas contemporâneas que abordam o tema, por exemplo –, mas é sobre considerações teóricas em relação a essas imagens que este tópico da dissertação se constrói. Isto é: tentar tratar de como o *assassinato* deixara de ter uma força negativa quando acompanhado da "virtuosa" *obediência*; de como a decisão sobre a morte passara a ser um mero processo de carimbo burocrático; de como a vida individual de cada homem e mulher passou a representar nada mais do que um mero epifenômeno de um sistema massificante; e, acima de qualquer coisa, de como tudo isso ocorreu numa naturalidade assustadora que conseguiu esganiçar todo e qualquer paladino da moralidade ocidental.

Ao se afirmar como caso exemplar do tipo de formação intelectual europeia de sua geração, Arendt diz que ninguém oferecia muita atenção a assuntos morais; afinal, diz ela, todos tinham sido criados com o pressuposto básico de que a conduta moral era algo natural, *Das Moralische versteht sich von selbst*, era algo firmado em padrões e regras autoevidentes, quase como parte da lei divina, e dos quais nenhuma pessoa mentalmente sã questionaria a validade.

> Ainda me lembro muito bem da minha opinião juvenil sobre retidão moral, que em geral chamamos de caráter; toda insistência nessa virtude teria me parecido hipócrita, porque isso também achávamos ser algo natural e assim de pouca importância, uma qualidade não decisiva, por exemplo, na avaliação de uma pessoa. Sem dúvida, de vez em quando éramos confrontados com a fraqueza moral, com a falta de firmeza ou lealdade, com essa rendição curiosa, quase automática, à pressão, especialmente da opinião pública, que é tão sintomática das camadas educadas de certas sociedades, mas não fazíamos ideia de como essas questões eram sérias e menos ainda de aonde poderiam nos levar. Não conhecíamos muito sobre a natureza desses fenômenos, e receio que nos importávamos ainda menos. Bem, aconteceu que

[265] Esta citação e as duas anteriores: ARENDT, H. "Auschwitz em Julgamento". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 323.

[266] ARENDT, H. "Culpa organizada e responsabilidade universal". In: *Compreender*: Formação, exílio e totalitarismo, p. 158.

> nos seria dada uma ampla oportunidade de aprender. Para a minha geração e as pessoas da minha origem, a lição começou em 1933 e terminou não só quando os judeus alemães, mas o mundo inteiro, tiveram notícia das monstruosidades que ninguém julgava possíveis no início [...] Os alemães criaram para todo esse complexo o termo altamente questionável de seu "passado incontrolado" (*unmastered past*). Bem, a impressão que temos hoje, depois de tantos anos, é que esse passado alemão ainda continua a ser de certo modo incontrolável para uma boa parte do mundo civilizado[267].

Segundo Arendt, a indignação ao olhar para o que havia ocorrido só foi tamanha porque o problema ultrapassou de longe o âmbito exclusivamente político, alcançando, então, questões morais de uma complexidade que beirava o inexplicável, o inefável. Afinal, não se tem quaisquer dúvidas de que a violência na esfera pública, ou de que o extermínio de povos inteiros e/ou de que a criação de campos concentracionários já não eram surpresas desagradáveis para a história da humanidade. "Mas a fabricação de cadáveres ultrapassa a hostilidade e não cabe em categorias políticas"[268]. Sendo assim, o cerne moral dessa situação específica escandaliza-se na "coordenação" do modo como se deu o fenômeno, na enorme facilidade com que, da noite para o dia, opiniões foram trocadas e abandonadas, amizades de vidas inteiras foram rompidas e o curso rotineiro dos acontecimentos fora radicalmente alterado sem que isso representasse o mínimo de incômodo, desconforto ou esforço particular de tentar lidar nem tanto com a culpa, mas com a responsabilidade de cada ato. Para Arendt, o problema moral de toda essa questão não é atingido somente pela contagem das milhões de vítimas e, a partir disso, pela colocação do fato sob o título de "genocídio". Na verdade, por essa perspectiva, pouco importam os "números", mas sim o "modo" como tudo ocorreu – o horror extremo se anuncia mediante a forma como os massacres se tornaram administrativos, gerado por uma imensa máquina que colocava "fábricas de morte" em funcionamento, a cujo serviço não só milhares de pessoas, ou muitos assassinos selecionados, mas um povo inteiro pôde ser e foi empregado, de modo que toda iniciativa individual parecia ter sido suprimida. "Não conhecemos e provavelmente nunca conheceremos as porcentagens nesses assuntos, mas se pensamos nesses atos como tendo sido cometidos por pessoas perfeitamente normais, que na vida normal nunca tinham entrado em conflito com a lei a esse respeito", ironiza Arendt: "começamos a nos perguntar sobre o *mundo de fantasias de muito cidadão comum, ao qual talvez não falte muito mais do que a oportunidade*"[269]. De acordo com Arendt, é preciso não deixar de ter em mente que a realidade é que "os nazistas são homens como nós", e o pesadelo disso é que eles demonstraram, para além de quaisquer suspeitas e para além de

[267] ARENDT, H. "Responsabilidade pessoal sob a ditadura". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 84-85.
[268] ARENDT, H. "Dedicatória a Karl Jaspers". In: *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo, p. 243.
[269] ARENDT, H. "Auschwitz em Julgamento". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 321. Grifo meu.

si mesmos, o que o homem é capaz de fazer. Nesse sentido, mesmo que apenas uma pessoa fosse assassinada sob tais condições, ainda assim a problemática das condutas que possibilitaram o acontecimento, ou seja, a problemática da moralidade permaneceria como ponto principal de pauta. O inédito dessa questão, diz Arendt, "não é o assassínio em si, [...] nem mesmo 'a quantidade de pessoas que se uniram para cometê-los'. O inédito é muito mais o absurdo ideológico que os gerou, a mecanização da execução, a criação cuidadosa e calculada de um mundo de moribundos onde nada mais fazia sentido"[270].

Para explicar de modo mais detalhado: o que houve na Alemanha nazista foi a colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã, inclusive das elites, desde a eleição de Hitler à conivência de massacres extensivos de pessoas supostamente inocentes, ao ponto de Arendt poder dizer que muitos poderiam ser como Eichmann, "nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e são assustadoramente normais"[271]. Ora, cabe ponderar que com isso ela não quer dizer ou defender que exista um Eichmann em cada um de nós, até porque Arendt sempre repudiou essa noção, como afirmou certa vez em um debate universitário: "Isto simplesmente não é verdade. Isto seria tão falso quanto o oposto, que não há Eichmann em ninguém"[272]. A ideia da autora, portanto, não é investigar características psicológicas comuns e generalizantes constituintes da sociedade da época, mas é tentar chamar atenção para o verdadeiro problema de que a grande maioria das figuras públicas, as mais variadas esferas culturais, as mais altas posições do mundo dos negócios e inúmeros indivíduos levaram a cabo uma nova ordem legal, uma nova lei que consistia em "Matarás", mesmo sem concordarem de fato com o regime ou serem nazistas convictos. Ou seja, existiu um empreendimento comum guiado pela lei alemã da época, uma "cumplicidade quase ubíqua, que se estendera muito além das alas dos membros do Partido"[273], e os atos terríveis não eram cometidos apenas por bandidos, mas, na verdade, também, e talvez principalmente, "pelos mais estimados membros da sociedade". Em *The Origins of Totalitarianism*, Arendt não nega a enorme presença de pessoas cruéis e atrozes no alto comando dos nazistas e nos campos de concentração; contudo, alega que "assassinato em massa e cumplicidade nesses assassinatos" não eram acusações que podiam ser brandidas somente contra todo homem da SS que já tinha servido nos campos, por exemplo, mas também contra muitos que jamais tinham posto os pés

[270] ARENDT, H. "As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração". In: *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo, p. 271.
[271] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 299.
[272] Apud ASSY, B. In: Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt, in: *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias, p. 144.
[273] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 29.

em tais lugares. “Todos, quer exerçam ou não atividades diretas num campo de concentração, são obrigados a participar de uma ou outra maneira do funcionamento dessa máquina de assassínio em massa: esse é o aspecto asqueroso”[274]. É sobre essas questões morais que Arendt comenta nas seguintes passagens:

> Devo lembrar-lhes que a questão pessoal ou moral, distintamente da responsabilidade legal, quase não surge entre aqueles que eram adeptos convictos do regime: que eles não podiam se sentir culpados, mas apenas derrotados, era quase de esperar [...] a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção[275].
>
> Em suma, o que nos perturbou não foi o comportamento de nossos inimigos, mas o de nossos amigos, que não tinham feito nada para produzir essa situação. Eles não eram responsáveis pelos nazistas, estavam apenas impressionados com o sucesso nazista e *incapacitados de opor o seu próprio julgamento ao veredicto da História* [276].
>
> Meu Deus, nós não precisávamos que Hitler tomasse o poder para saber que os nazistas eram nossos inimigos! Havia pelo menos quatro anos que isso era uma evidência absoluta para qualquer pessoa mentalmente sadia [...] Antes de mais nada, o que era em geral da ordem do político tornou-se um destino pessoal, à medida que estávamos abandonando o país. Em segundo lugar, você sabe o que é alinhar-se. E isso significava que os amigos também se alinhavam com eles! O que se produzia na época com essa onda de uniformização – bastante espontânea, por outro lado, e não resultado do terror – era que, de algum modo, se formava um vazio em torno de nós[277].

Em outras palavras, Arendt não está se referindo a criminosos comuns, mas a pessoas comuns que não conseguiram pensar no simples fato de que estavam cometendo crimes ao obedecerem às leis do *führer*, ou antes, não conseguiram perceber que crimes continuam sendo crimes mesmo legalizados pelo Estado, não entendendo que uma pretensa “lei” moral pode ser incompatível com a lei de um país. Nesse sentido, a afirmação de Hitler de que “o Estado Total não deve reconhecer qualquer diferença entre a lei e a ética”[278] foi muito bem engolida e absorvida por uma sociedade de massas que viria a se encaixar perfeitamente no tema musical de uma peça de Bertolt Brecht, poucos anos antes da ascensão nazista, a qual aludia criticamente: “Antes vem a comida, depois vem a moral”[279]. Do ponto de vista político, diz Arendt, o interessante era saber o tempo necessário para que sujeitos normais superem “sua repugnância inata pelo crime, e o que exatamente acontece com essas pessoas quando chegam a esse ponto. O caso de Adolf Eichmann fornecia a essa pergunta uma

---

[274] ARENDT, H. “Culpa organizada e responsabilidade universal”. In: *Compreender*: Formação, exílio e totalitarismo, p. 155.

[275] ARENDT, H. “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” e “Algumas questões de filosofia moral”. In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 97 e 117, respectivamente.

[276] ARENDT, H.. In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 86, grifos meus.

[277] ARENDT, H. “Só permanece a língua materna”. In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências, p 132.

[278] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 444.

[279] Apud ARENDT, H. Ibid., p. 385.

resposta que não podia ser mais clara e mais precisa”[280]. Torna-se claro que o colapso moral de uma civilização inteira possui influência direta (pelo menos no sentido de fazer com que a moralidade não se transforme em um obstáculo) para a manutenção de sistemas como os totalitários e, por conseguinte, de acordo com Arendt, para o ocaso político moderno. Não que a política tenha dependência da ética no pensamento arendtiano, mas, como o próximo capítulo da dissertação tentará discutir, os dois âmbitos se entrecruzam em determinados momentos, a despeito de serem autônomos, e pode se notar isso em tempos extremos como aqueles vivenciados nos anos do nazismo hitlerista.

De qualquer forma, todo esse contexto é pano de fundo para que se perceba a facilidade humana para obedecer a novos “códigos” de virtudes e valores que se adequam às circunstâncias. No Terceiro Reich, afirma Arendt, parece ter existido uma inversão moral de um dia para o outro, um desvio que ia contra todos os pendores e toda índole ocidentalmente construídos, que determinava a partir de uma nova lei que cometer crimes não se tratava mais de uma conduta imoral. Sem mais nem menos, as questões morais, ou seja, aquilo que determinava condutas individuais e os padrões usados para distinguir o certo do errado, mostraram-se incertas e escorregadias. Desmoronaram, “como um conjunto de costumes, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo”[281]. Tal empreendimento não foi muito difícil de realizar, visto que, segundo Arendt, a moralidade e a privacidade de homens que só pensavam em salvaguardar suas vidas privadas, por exemplo, são tão frágeis que nada fora tão fácil de destruir, principalmente para um governo baseado no terror e no domínio usurpador de todas as esferas da vida humana.

Com extrema acidez, Arendt alega que o material humano que os nazistas passaram a procurar (principalmente pela organização geral de Heinrich Himmler), acima de tudo, não era composto basicamente por sádicos, tarados sexuais ou fanáticos de qualquer ordem, mas, na verdade, por trabalhadores e bons homens de famílias, por aqueles indivíduos que mantinham aparência de respeitabilidade, que tinham dedicação e cuidado com os seus entes queridos, que não traíam as esposas, e que ansiavam por uma vida melhor aos familiares. O resultado disso é que, para ela, o “pai de família” viria a ser o grande criminoso do século XX, pois essa figura dócil, esse tipo de homem preocupado com a garantia privada e submetido às condições econômicas e sociais caóticas dos nossos tempos (sobretudo na

[280] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 109.
[281] ARENDT, H. “Algumas questões de filosofia moral”. In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 113.

Alemanha), "para defender sua aposentadoria, o seguro de vida, a segurança da esposa e dos filhos, se disporia a sacrificar suas convicções, sua honra e sua dignidade humana [...] A única condição que ele apresentava era ficar totalmente isento da responsabilidade por seus atos"[282]. Apesar de um pouco generalizante, a crítica de Arendt não é injusta: se refere ao modelo típico do homem de massa moderno. Para ela, um fenômeno internacional de nossa época seria a transformação do socialmente respeitável *pater familias*, antes preocupado com assuntos públicos, em "burguês" (por falta de uma denominação melhor, segundo Arendt). "Burguês" ou "homem de massa" que, ao contrário do *citoyen* que clamava por virtudes cívicas, estaria interessado apenas em sua existência privada e, para atender a tais exigências, não obstante, poderia se converter em instrumento para qualquer tipo de horror, qualquer tipo de loucura, qualquer tipo de função – até mesmo a de carrasco, como de fato acontecera. Esse tipo de homem leva "tão longe a dicotomia entre funções públicas e funções privadas, entre profissão e família, que não consegue mais encontrar, em sua própria pessoa, nenhuma ligação entre ambas"[283]. Isto quer dizer que, quando foi obrigado a assassinar pessoas como parte da tarefa cotidiana realizada em seu ambiente de trabalho, não se considerava um assassino, "pois não [tinha feito] isso por inclinação pessoal, e sim em seu papel profissional. *Por ele mesmo, jamais faria mal a uma mosca*"[284].

> Para a máquina impiedosa do domínio e do extermínio, as massas coordenadas da burguesia constituíram material capaz de crimes ainda piores que os cometidos pelos chamados criminosos profissionais, contanto que esses crimes fossem bem organizados e assumissem a aparência de tarefas rotineiras[285].

Contudo, além do "pai de família", Arendt comenta a respeito de diferentes tipos de homens que, por suas características próprias, contribuíram de um modo ou de outro para o fluir do governo totalitário, e que não podem ser confundidos. Por exemplo, em *Origens do Totalitarismo*, ela faz menção geral aos membros da elite e aos membros da ralé que, a despeito de suas enormes distinções, foram atraídos por tal movimento por perceberem uma chance de mudança da estagnação social vigente ou por não quererem perder um "assento" no trem da História. Em *Eichmann em Jerusalém*, a autora chama atenção para o indivíduo incapaz de pensar e de julgar por si mesmo. Além disso, ela não deixa de mencionar sobre os verdadeiros adeptos ao regime e daqueles tipos sádicos que encontraram no nazismo uma

---

[282] ARENDT, H. "Culpa organizada e responsabilidade universal". In: *Compreender*: Formação, exílio e totalitarismo, p. 157.
[283] ARENDT, H. Ibid., p. 159.
[284] Idem., grifos meus.
[285] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 387.

oportunidade para se aliviarem. Por fim, não se pode esquecer o quanto Arendt não poupa críticas às posições tomadas pela maioria dos intelectuais e dos doutores acadêmicos – alguns "ingênuos" que, para ela, caíram em suas próprias armadilhas (como Heidegger, "a raposa"); e outros nauseados com o cotidiano que optaram por fazer algo, fosse heroico ou criminoso.

Não bastasse a "inversão moral", presenciada nos anos da II Grande Guerra, Arendt destaca o que denominou de "inversão da inversão", ou melhor, a volta repentina à "normalidade", o fato de que após a derrocada do governo totalitário, todos ou quase todos voltaram a agir normalmente[286]. Aliás, é importante ressaltar junto a Arendt que esta questão é também politicamente relevante, afinal, "uma coisa é desentocar criminosos e assassinos de seus esconderijos, outra é encontrá-los importantes e prósperos no âmbito público"[287]. Era, no mínimo, chocante que vários senhores acusados de participação direta em extermínios de judeus, voltaram a viver em suas casas sem serem tratados como párias por suas comunidades. Podemos dizer que, como se nada tivesse acontecido, o cristão[288] se alinha novamente ao mandamento que prega: "não matarás"; o nazista convicto volta ao convívio com os não-arianos; os carrascos públicos[289] dos judeus acreditam que não fizeram grande mal a estes e voltam a assumir cargos de notoriedade. A própria sociedade do pós-guerra trabalhou de modo a apagar os limites que demarcavam os criminosos e os normais, os culpados e os inocentes, "tão radicalmente que ninguém saberá dizer na Alemanha se está lidando com um herói secreto ou com um ex-assassino em massa"[290]. Enfim, para Arendt, este é o colapso total de uma ordem moral – o ocaso da moralidade entre as pessoas comuns durante os anos do totalitarismo de Hitler e que ela expande para o caso da URSS de Stálin – exposto por ela em alguns textos, bem formulado em *A Vida do Espírito*:

[286] A título de exemplos, em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt apresenta vários criminosos nazistas, ligados a Eichmann e à solução final, que voltaram a viver normalmente, entre eles: Franz Kovak, gráfico na Áustria; dr. Otto Hunsche, advogado na Alemanha; Hermann Krumey, farmacêutico; entre outros, presos anos depois.

[287] ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 28.

[288] Apesar de existirem relatos sobre cristãos que não participaram, nem indiretamente, do ocorrido, é fato que a ética cristã não foi suficientemente forte para impedir que seus fiéis aderissem, ou fizessem vistas grossas, quanto ao fato de serem cúmplices do assassinato de milhões de pessoas. O papa Pio XII, o vigário de Cristo em exercício na época, pode representar o maior dos exemplos. "Ninguém nega que o papa possuía todas as informações pertinentes sobre a deportação e 'reassentamento' dos judeus pelos nazistas. Ninguém nega que o papa nem sequer levantou a voz em protesto quando, durante a ocupação alemã de Roma, os judeus, inclusive os judeus católicos (isto é, os judeus convertidos para o catolicismo), foram arrebanhados, bem embaixo das janelas do Vaticano, para serem incluídos na 'solução final'" (ARENDT, H. "O vigário: culpa pelo silêncio?", In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 282).

[289] Entre eles estão pessoas de origem judia, principalmente membros do alto escalão que negociavam vidas em troca de vantagens com os nazistas.

[290] ARENDT, H. "Culpa organizada e responsabilidade universal". In: *Compreender*: Formação, exílio e totalitarismo, p. 154.

> E a facilidade com que tais mudanças ocorrem, sob certas circunstâncias, sugere realmente que todo mundo estava dormindo profundamente quando elas ocorreram. Estou me referindo, é claro, ao que houve na Alemanha nazista e, em certa medida, também na Rússia stalinista, quando subitamente os mandamentos básicos da moralidade ocidental foram invertidos: no primeiro caso, o mandamento "não matarás"; e no segundo, "não levantarás falso testemunho". E tampouco o que veio depois poderia nos consolar, isto é, a inversão da inversão, o fato de ter sido tão surpreendentemente fácil "reeducar" os alemães após o colapso do Terceiro Reich, tão fácil mesmo que se poderia dizer que a reeducação foi automática. Na verdade, nos dois casos, trata-se do mesmo fenômeno[291].

Em *Eichmann em Jerusalém*, de certo modo, a pensadora já tocava na mesma questão do trecho acima citado, aludindo que com o nazismo – com a Alemanha submetida às leis de Hitler e condenada à *banalidade do mal* de figuras como Eichmann –, a lógica tradicional da tentação fora invertida. Se, por um lado, a maldade era comumente classificada como uma queda, um pecado, uma falta ocasionada por algum desejo do qual o homem (apesar de sua boa natureza) não consegue escapar, embora as leis de qualquer civilização pressuponham e trabalhem como uma voz da consciência geral no intuito de impedir tentações assassinas, por exemplo; nessa nova configuração, por outro lado, sucumbir aos pendores assassinos que às vezes possuímos já não significava uma carência da natureza humana e muito menos um desvio perante alguma lei, na realidade:

> No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar seus vizinhos partirem para a destruição (pois eles sabiam que os judeus estavam sendo transportados para a destruição, é claro, embora muitos possam não ter sabido dos detalhes terríveis), e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação[292].

Ora, se por acaso precisarmos de leis que autorizem os indivíduos a agirem com certa dose de humanidade e decência, como no caso de sair em socorro de outros sem pensar nos castigos e nos riscos pessoais que possamos eventualmente correr, não estaria assim a própria ética fadada a ser um caso perdido ou simples quimera? A generalidade intrínseca a qualquer lei já a condena a não prever todos os casos particulares – e nestes espaços, não poucas vezes, aparece mais claramente o terreno incerto e formador das questões morais. É estranho e assombroso perceber, explica Arendt, que até mesmo as palavras usadas desde tanto tempo para exemplificar as questões morais e éticas, centrais nesse tipo de discussão, não significam muito além de usos, hábitos e costumes, coisas estas que podem ser trocadas à vontade. Etimologicamente, a palavra ética provém do grego *ethos*, termo designado para

[291] ARENDT, H. op. cit., p. 133.
[292] ARENDT, H. op. cit., p. 167. Grifos da autora.

investigações sobre propriedades do caráter – virtudes ou vícios – e traduzido, para o latim, por *mores*, *moralis*, que representa, apenas, costumes e hábitos. Esse detalhe demonstra, ainda mais, que conhecemos pouco sobre a natureza de pressupostos básicos da filosofia moral. Para Arendt, aliás, a própria etimologia dessas palavras vem confirmar a desintegração da moralidade no interior de uma nação altamente civilizada e bem educada, e, de certo modo, explica sua procura por "uma nova moral política", o que também vem ao encontro do que Nietzsche queria fazer ao procurar "novos valores", demonstrando como a moral tinha se tornado, ao longo da história, vergonhosa e sem sentido. Em *Genealogia da Moral*, por exemplo, ao procurar a origem de nossos bens e males, Nietzsche argumenta que o próprio valor dos valores morais deveria ser colocado em questão "de modo que precisamente a moral [talvez] seria o perigo entre os perigos?"[293].

Segundo Arendt, todos esses problemas apresentados a partir do ponto de vista moral permaneceram adormecidos por bastante tempo, mas voltaram à tona, principalmente, como efeitos dos julgamentos pós-guerra que colocaram alguns dos criminosos em determinados tribunais. É a respeito dessa relação – entre ética, legalidade e capacidade de julgamento – que a argumentação deste tópico dissertativo continua a se desenvolver.

Em relação a toda situação ocorrida nos anos do Terceiro Reich e de suas respectivas consequências morais, Arendt demonstra que, a partir de então, instaura-se a convicção de que julgar é errado, de que nenhum de nós conseguiria fugir das tentações ocasionadas em tempos de colapsos. Ou melhor, algumas razões (ditas fundamentadas) são difundidas na Alemanha pós-guerra a fim de admitir que julgar os acontecimentos passados é coisa impossível, principalmente devido à maneira como foram realizados e à quase total cooperação da sociedade. Quanto a tais razões que dizem inviabilizar o julgamento moral, Arendt diz em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* que, num primeiro momento, parecem não passar de "tolices ou estupidez articulada". Contudo, no caso nazista, a proporção de indivíduos que se utilizava desses subterfúgios era enorme e, por isso, para ela, passa a ser importante analisar os motivos pelos quais se mostrava fortemente estagnado esse sentimento nos homens e mulheres da época – esse medo de julgar, por assim dizer.

A primeira das razões se baseia no fato de que não há medidas para julgar acontecimentos em que, o sujeito que julga, não estava presente. Em consonância a essa argumentação está a defesa de que Adolf Eichmann não poderia ter agido de forma diferente, por exemplo, pois ninguém sabe, ao julgar apenas retrospectivamente, como eram as coisas

[293] NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, p. 12.

sob o comando do *Führer*, ou seja, seria necessário estar e vivenciar o momento para saber ao certo. Arendt contra-argumenta de modo bem simples, pois "parece gritantemente óbvio que nenhuma historiografia e nenhum procedimento no tribunal seriam possíveis se negássemos a nós mesmos essa capacidade"[294] de julgar o passado sem ter estado presente. Ou seja, se isso não fosse possível, poder-se-ia fechar todas as casas de justiça com a alegação de que o que se faz ali não se sustenta.

Segue-se desse argumento uma outra incompreensão: a perigosa reflexão do "quem sou eu para julgar?", algo que deixa no ar a questão de que para julgar seria necessário santidade, ou alguém de bondade pura, e, como isso não é possível, conclui-se que todos são parecidos em suas ruindades iguais, que todos possuem as mesmas fraquezas humanas e que, portanto, qualquer julgamento se torna mera hipocrisia, já que não existe decência o suficiente para se julgar *outrem*. Isso contribui para a concepção de que, em colapsos morais como o ocorrido na Alemanha de Hitler, só existe culpa coletiva, culpa de todos, pois todos são culpados pelos rumos que a história tomou. Ora, a primeira oposição a essas compreensões parte do fato de que não interfere na lógica de julgamento a opção do que "eu" faria na mesma situação do réu; em outros termos, não cabe ao juiz de um tribunal, por exemplo, declarar um assassino inocente simplesmente pelo fato de que faria a mesma coisa em seu lugar. Mesmo sabendo que se faria a mesma coisa que Eichmann fez em seu serviço, nem por isso, a culpabilidade dele diminui ou aumenta. Aliás, para Arendt, esse "quem sou eu para julgar?", nesse caso, não passa de uma falsa modéstia que teme a culpa particular, pois "quando todos são culpados, ninguém o é"[295]. É fácil perceber que a culpa coletiva mascara os feitos dos verdadeiros culpados, pois, se todos têm culpa, torna-se impossível julgar um ato pessoal e, assim, ninguém é realmente punido. "'Somos todos culpados' é realmente uma declaração de solidariedade com os [verdadeiros] malfeitores"[296].

Distintamente da culpa, a responsabilidade pode ser coletiva, no sentido de ser política – de pertencimento a um grupo ou a uma comunidade e de se sentir responsável por acontecimentos públicos. Todavia, a culpa só pode recair sobre indivíduos. Falar em culpa, assim como em inocência, só faz sentido, de acordo com Arendt, quando aplicada aos indivíduos e não ao coletivo, por isso, não existe ser ou sentir-se culpado por coisas sem que tenhamos participado ativamente delas. Se, por acaso, houvesse uma culpa coletiva, ou vicária, substituível, também se poderia falar de uma inocência coletiva, ou vicária. Desse

[294] ARENDT, H. "Responsabilidade pessoal sob a ditadura", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 81.
[295] ARENDT, H. "Responsabilidade pessoal sob a ditadura", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 90.
[296] ARENDT, H. "Responsabilidade coletiva", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 214.

modo, "em termos morais, é tão errado sentir culpa sem ter feito nada específico quanto sentir isenção de toda culpa quando se é realmente culpado de alguma coisa"[297], algo que Paul Ricoeur compartilha ao dialogar com Karl Jaspers, em *A Memória, A História, O Esquecimento*, sobre o plano da culpabilidade moral: "Aqui termina a responsabilidade coletiva de natureza política e começa a responsabilidade pessoal"[298], afinal, num contexto em que todos são culpados, ninguém poderia ser, de fato, nem ao menos julgado.

Tendo isso em vista, a noção de "teoria da engrenagem" também não funciona para o obscurecimento da responsabilidade pessoal. Ou seja, o pretexto de que o sistema político funciona como uma grande máquina burocrática e que cada funcionário não passa de um dente de engrenagem – que poderia ser trocado por qualquer outro e, mesmo assim, a máquina continuaria a funcionar – também é falha, pois o que se julga é um ser humano e não um sistema ou uma historicidade. Melhor explicando, é realmente verdade que os sistemas totalitários de sociedades de massa são tipicamente burocráticos e que, não obstante, uma peça pode ser trocada por outra sem interromper os assuntos públicos. É verdade, portanto, que essas posições burocráticas eram dentes de uma engrenagem. Todavia, isto não quer dizer que não se possa mais responsabilizar pessoalmente os atos, afinal, como já dito, o que está em julgamento é uma pessoa, não uma tendência ou um "ismo", e sim um homem, julgado por essa qualidade, pois no centro de qualquer julgamento só pode estar aquele que fez alguma coisa.

Arendt afirma que é importante perceber que as questões morais e legais não são as mesmas, "mas têm em comum o fato de que lidam com pessoas e não com sistemas e organizações"[299]. Ao se adentrar em um tribunal, as atenções se voltam para um indivíduo de carne e osso, assim como se deve enxergá-lo do ponto de vista moral, ou seja, no centro disso só pode estar aquele que fez algo. Nesse aspecto, Eichmann poderia até ser "um dente de engrenagem", mas, ao ser julgado tanto legal quanto moralmente, passa a ser encarado como o ser humano referente à Seção IV B4 do Departamento da Segurança do Reich; o restante das condições passa a ser encarado como circunstâncias, ou atenuante e agravante, por exemplo, no caso de um julgamento de ordem jurídica. "Cabe à grandeza dos procedimentos do tribunal que até um dente de engrenagem possa se tornar uma pessoa de novo"[300], e, poderia acrescentar: cabe à grandeza de ser uma pessoa se responsabilizar individualmente

[297] ARENDT, H. "Responsabilidade pessoal sob a ditadura", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 90.
[298] Op. cit., p. 482.
[299] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 121.
[300] ARENDT, H. "Responsabilidade Coletiva", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 215.

por seus atos e, assim, ter direito à punição quando estes se equacionam ao que se denomina por "crimes".

Outro aspecto se refere às concepções de situação de "atos de estado" e dever de "obediência a ordens superiores". Arendt explica que essas duas razões não são a mesma coisa, pois os primeiros representam algo fora da estrutura legal, fora da jurisdição e que não pode ser julgado por nenhum tribunal pelo fato de que governos soberanos podem usar meios criminosos em condições ditas extraordinárias, sem serem punidos por isso. A defesa de Eichmann em Jerusalém, ao afirmar que ele tinha realizado atos pelos quais "somos condecorados se vencemos e condenados à prisão se perdemos"[301], se apoiou no fato de que, para o sistema legal nazista, o réu não cometera nenhum crime, e nenhum outro Estado teria jurisdição sobre isso. Ora, a não plausibilidade desse argumento contra o julgamento moral se dá, no caso da Alemanha totalitária, pelo fato de que os crimes não foram realizados por necessidade extraordinária, mas, na verdade, o contrário. A Constituição de Weimar, anterior ao nazismo, nem ao menos foi revogada. O que Hitler fez, no máximo, foi a inversão completa da legalidade e, dessa forma, talvez tenha instaurado uma exceção continuada, uma exceção que virou regra e que durou longos quinze anos, como diz Giorgio Agamben em *Homo Sacer*: *o poder soberano e a vida nua I*[302]. Já "as ordens superiores" estão dentro da legalidade. Contudo, a palavra "obediência", para Arendt, deveria ser eliminada do plano ético e político, pois implica o não pensamento, o não julgamento por si mesmo, o costume de nunca decidir nada por si próprio e nunca responder como agente de seus próprios atos. Além disso, o caso de obedecer significa apoiar, condizer com o que está acontecendo: onde uma criança simplesmente obedece, um adulto consente e "por isso, a pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: 'Por que vocês obedeceram?', mas: 'Por que vocês apoiaram?'"[303].

Por fim, existe a desculpa, um tanto aceita socialmente, do "mal menor", isto é, de que o homem, ao se ver diante de dois males, deve optar pelo suposto mal menor, como se isso representasse uma escolha moral para evitar aquilo que poderia ser um mal maior e evitar, também, a irresponsabilidade de não escolher. Nesse caso específico, o argumento se encaixa àqueles que continuaram em seus cargos públicos, mesmo tendo em vista o problema moral e legal criado nos anos de guerra, e se justificam dizendo que não fugiram às suas responsabilidades; ou seja, era mais responsável se manter no emprego e esperar por alguma

[301] Apud ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal, p. 33.
[302] Cf., op. cit. p. 174.
[303] ARENDT, H. "Responsabilidade pessoal sob a ditadura", in: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 111.

solução vinda de dentro do que nada fazer. Invariavelmente, existe uma superficialidade em tal argumento que pode ser vista de dois pontos, para Arendt: quem escolhe o "mal menor" parece esquecer que, mesmo assim, escolheu o mal, isto é, pode até existir graus de maldade, todavia, o mal menor continua sendo mal; além disso, uma situação como esta de ter de optar, uma situação limite, pode explicar legalmente um crime, mas não o justifica moralmente. "O problema começa quando alguém chega à conclusão de que não vale a pena lutar contra nenhum outro mal 'menor'"[304] em prol do combate apenas ao mal maior (que, no caso, seria o próprio totalitarismo):

> Uma verdadeira compreensão de um século tão ameaçado pelo maior dos males deveria levar a uma conclusão natural: a recusa radical de toda e qualquer ideia de aceitar um mal menor na política, pois, longe de proteger dos males maiores, os males menores têm nos levado invariavelmente a eles. O maior dos perigos de identificar o totalitarismo como a maldição do século seria ficarmos tão obcecados com ele a ponto de não enxergar mais os inúmeros pequenos e nem tão pequenos males que pavimentam o caminho do inferno[305].

Em todo caso, para Arendt, somente aqueles que não participaram do espaço público nazista refletiram bem sobre a situação limite em que se encontravam e, desse modo, seriam os únicos não-responsáveis por quaisquer crimes, mesmo que sendo "irresponsáveis" políticos. Para não estender a discussão neste tópico, é no próximo capítulo que se tratará do elogio de Arendt aos que disseram "não" aos negócios públicos como colocados pela Alemanha hitlerista e, além disso, mais propriamente, é a seguir que se abordará as relações entre política e ética de maneira mais teórica e especifica.

Para finalizar, cabe dizer que Arendt foi taxada, devido a tais noções, como uma pensadora moralmente inflexível por alguns críticos; ou ainda, como uma teórica que não defenderia soluções morais para o âmbito político, que coadunasse com certa imoralidade política, ou que apresentaria a própria impossibilidade de um plano não se fazer empecilho para o outro. Em relação a essa segunda bateria de críticas, o objetivo deste trabalho dissertativo se volta a demonstrar que Arendt, a partir da constatação da ruptura do fio da tradição e do consequente ocaso político democrático pós-totalitário, imbuiu-se de repensar o "ético" e o "político" para além da subordinação deste àquele, muito embora nunca tenha pretendido elaborar um tratado sobre a moral ou um sistema sobre os princípios éticos. Em relação aos primeiros tipos de críticas, o pensador Isaiah Berlin, por exemplo, opunha-se explicitamente às opiniões de Arendt a respeito dos julgamentos morais como os discutidos

---

[304] ARENDT, H. "Os ovos se manifestam". In: *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo, p. 294.
[305] Ibid., p. 295.

na parte final deste tópico. Para ele, seria muita presunção querer julgar as ações de homens condenados a situações tão complicadas e, se referindo diretamente a Arendt, afirma: "O que quer que seja feito deve ser encarado como inteiramente justificado. É uma inexprimível arrogância dos que jamais tiveram numa situação tão pavorosa emitir julgamento sobre decisões e ações dos que estiveram. Não cabe no caso louvar e culpar – não se aplicam as categorias morais normais"[306]. Contudo, o que Arendt parece destacar, acima de tudo, é a importância da característica comum aos julgamentos morais e legais de não abrir mão da punição, de não querer deixar os verdadeiros culpados impunes, ainda que consciente de que nem tudo e todos podem ser punidos quando se trata de tempos extremos. Aliás, em *A condição humana*, a autora apresenta que a punição não é oposta ao perdão, sendo uma alternativa a este, pois os dois tentam realizar a mesma coisa: "pôr fim a algo que poderia, sem a sua interferência, prosseguir indefinidamente"[307]. Sem isso, o nosso senso de justiça estaria abalado e, como diz uma frase de Kant à qual Arendt faz menção em textos sobre o assunto, "se a justiça perece, a vida humana na terra perde o seu significado"[308].

De qualquer forma, pelo menos desde *Origens do totalitarismo*, quando Arendt comenta sobre o dilema daquela mãe grega, a quem os nazistas permitiram a escolha de um dos três filhos para que este fosse morto (o dilema da "Escolha de Sofia"), a autora acena para o fato de que, em alguns pontos, o governo total colocou a própria possibilidade da moral em xeque, de tal forma que bem e mal já não faziam mais sentido, pois simplesmente não haviam alternativas de deliberação, não havia como imputar responsabilidade, apesar de prováveis ações. Esses são os momentos mediante os quais a fragilidade da bondade, como diria Martha Nussbaum, se mostra ainda mais delineada; momentos em que os próprios homens fizeram com que a ética se silenciasse. Para terminar o tópico com outras historietas a respeito desse assunto, Arendt relata um tipo de ocorrência que faz relembrar o enredo de *O menino do pijama listrado*: "Há o filho de um homem da SS em serviço, que vem ao campo para visitar o pai. Mas uma criança é uma criança, e a regra desse lugar particular é que todas as crianças devem morrer. Assim ele deve usar um cartaz ao redor do pescoço, 'para que não o agarrassem e enfiassem no forno de gás'"[309]. Há também o absurdo de que não havia quase

[306] BERLIN, I apud CORREIA, A. "Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt" (tese de doutorado). Sobre isso, também Cf. CHERNISS, J. "Politics, agency and freedom: Hannah Arendt and Isaiah Berlin".

[307] Op. cit., p, 301.

[308] KANT, I apud ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 115.

[309] ARENDT, H. "Auschwitz em Julgamento". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 325.

nenhum homem da SS, ou qualquer outro tipo de homem perverso, que não pudesse afirmar que tinha salvado a vida de alguém. Afinal, num ambiente em que a "morte" governava na companhia do total acaso, o mero estado de espírito de um dia poderia determinar o destino de inúmeros internos dos campos, por exemplo, onde a maioria dos sobreviventes "devia" a vida a esses lapsos de "salvadores", por mais irônico e de mau gosto que possa parecer:

> Há o prisioneiro que segura os selecionados para morrer pelas injeções de fenol do 'médico metódico' Klehr. A porta se abre e entra o pai do prisioneiro. Quando tudo está terminado: 'Eu gritei e tive de carregar para fora o meu próprio pai'. No dia seguinte, Klehr lhe pergunta por que tinha gritado e, ao ser informado, Klehr diz que 'o teria deixado viver'. Por que o prisioneiro não lhe tinha falado? Seria possível que tivesse medo dele, Klehr? Que erro! Klehr estava num estado de espírito tão bom![310]

Por fim, para Arendt, isso é o que acontece quando os homens resolvem colocar o mundo de cabeça para baixo:

> [...] há a testemunha mulher que fora de Miami a Frankfurt, porque lera os documentos e vira o nome do dr. Lucas: 'o homem que assassinou a minha mãe e minha família me interessa'. Ela conta como tudo aconteceu. Tinha chegado da Hungria em maio de 1944. 'Eu segurava um bebê nos braços. Eles diziam que as mães podiam ficar com os filhos, e assim minha mãe me deu o bebê e me vestiu de um modo que parecesse mais velha. [A mãe levava uma terceira criança pela mão]. Quando o dr. Lucas me viu, ele provavelmente percebeu que o bebê não era meu. Ele o tirou de mim e o lançou para a minha mãe'. O tribunal imediatamente conhece a verdade. 'Você teve talvez a coragem de salvar a testemunha?' Lucas, depois de uma pausa, nega tudo. E a mulher, aparentemente ainda ignorando as regras de Auschwitz – onde todas as mães com filhos eram gaseadas ao chegarem –, sai da sala do tribunal, sem saber que ela, que tinha procurado pelo assassino de sua família, defronta-se com o salvador da sua própria vida.

[310] Esta e a próxima: ARENDT, H. "Auschwitz em Julgamento". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 325.

CAPÍTULO III – O PENSAMENTO E OS ASSUNTOS HUMANOS

3.1 – O "lugar nenhum" como o presente intemporal entre passado e futuro: as condições de possibilidade do pensamento desdoutrinado

> Não lembro em que momento percebi que viver deveria ser uma permanente reinvenção de nós mesmos – para não morrermos soterrados na poeira da banalidade [...] Para reinventar-se é preciso pensar [...] Mais cômodo seria ficar com o travesseiro sobre a cabeça e adotar o lema reconfortante: 'Parar pra pensar, nem pensar!'. O problema é que quando menos se espera ele chega, o sorrateiro pensamento que nos faz parar [...] Pensar pede audácia, pois refletir é transgredir a ordem do superficial que nos pressiona tanto [...] é sair para as varandas de si mesmo e olhar em torno, e quem sabe finalmente respirar. Essa capacidade de refletir, ou de simplesmente aquietar-se para sentir, faz de nós algo além de cabides de roupas ou de ideias alheias. Sempre foi duro vencer o espírito de rebanho, mas esse conflito se tornou esquizofrênico: de um lado precisamos ser como todo mundo, é importante adequar-se, ter seu grupo, pertencer; de outro lado é necessário preservar uma identidade e até impor-se [...] Dura empreitada, num momento em que tudo parece colaborar para que se aceitem modelos prontos para servir (Lya Luft, *Pensar é transgredir*).

Inspirada por uma parábola de Franz Kafka, tanto na introdução de *Between Past and Future* quanto no último capítulo do primeiro volume de *The life of the mind*, Hannah Arendt diz ter encontrado a metáfora perfeita para descrever a sensação temporal constituinte do ego pensante. Essa parábola kafkaniana teria o poder de desvelar a estrutura íntima dos processos recônditos da mente humana enquanto exercício do "pensar" e, não obstante, faz-se relevante para a autora por se ajustar ao que seria pretendido e requerido em uma época marcada por uma interrupção do fio condutor que ligava o futuro às raízes sólidas de um passado.

A começar por discutir a respeito dessa metáfora de Kafka, de maneira geral, este capítulo final da dissertação tem três objetivos principais. Primeiro, conectar o esforço arendtiano por compreender algo que destruiu nossas doutrinas tradicionais à uma espécie de defesa do senso comum, de modo que é como se a ruptura da tradição ocasionada por conjunturas políticas, exigisse que todos os homens fossem capazes de se movimentar nessa lacuna, irreparavelmente aberta, ao recorrerem ao funcionamento espiritual do *pensar* e tentarem oferecer sentido ao caos instalado desde as típicas crises éticas-políticas do século XX. Segundo, demonstrar a *atividade do pensamento* como uma experiência determinante para as formulações éticas de Arendt, bem como a relação disso com a misteriosa faculdade do juízo, esta que seria política por excelência. Terceiro, indicar que *compreender* pode ser visto como uma forma específica de cognição, diferente daquela pela qual se adquire conhecimento objetivo, mas que se mostra imprescindível para que os homens da ação se reconciliem com o mundo em que vivem e para que se abra espaço para novos começos que são instaurados por novos agentes. No que se refere de modo específico a este tópico, é

preciso entender que, para Arendt, muito mais que a perda da capacidade da ação, muito mais que a perda do senso comum e a expansão da falta de sentido ao mundo humano, o totalitarismo e a consequente quebra da tradição resultaram em um duro golpe à necessidade de compreensão e numa ausência da constante busca de significado, características típicas da vida existencial e mental dos seres humanos. Afinal, uma indagação retórica é colocada pela pensadora: a tarefa de compreender não seria um caso perdido, uma vez que nos encontraríamos diante de algo que faliu nossas categorias de pensamento e padrões de juízo? Ora, diz ela, "como podemos medir o comprimento se não temos um metro? Como contar as coisas sem ter números? Talvez seja mesmo absurdo pensar que qualquer coisa que nossas categorias não estejam equipadas para compreender possa chegar a acontecer"[311].

Que as respostas a esses impasses tenham a ver com a capacidade de julgamento, é um fato que será enfocado no próximo tópico; que as respostas a esses impasses também tenham influências para a própria capacidade de ação, é algo presente no último ponto deste trabalho. Por agora, interessa sugerir que a maneira fenomenológica como Arendt caracteriza o "lugar" temporal onde o ego pensante se encontra, já o pressupõe como uma condição de possibilidade para compreensão desses períodos intermediários que se inserem no contínuo histórico, até porque essa lacuna entre o passado e o futuro nunca deixa de ser a própria morada desta atividade viva do espírito. Desse modo, não se torna apenas lícito e necessário recorrer ao pensamento nesses momentos, mas também se torna conveniente. Para ilustrar melhor essa situação, cabe apresentar a interpretação arendtiana de uma parábola de Kafka que compõe uma coleção de aforismos intitulada "ELE". É a seguinte:

> Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isso, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si[312].

De acordo com Arendt, a linguagem tipicamente metafórica desta parábola analisa, de modo poético, o encontro de uma atividade interna mental com ela mesma – encontro do qual se retira, por sua vez, a sensação interna do tempo. Em outras palavras, ao invés de dirigir a atenção reflexiva aos conteúdos invisíveis presentes ao espírito, dirige-se atenção para a

[311] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 44.
[312] Apud ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 224-225.

própria atividade de reflexão e, assim, a relação com o tempo se mostra em destaque. Para contextualizar melhor a situação, é importante reafirmar que o pensamento lida com ausências por conta de sua retirada das coisas presentes que estão à mão. Isso não quer dizer que o pensamento se realize em outro mundo, mas aponta para o fato de que esta faculdade espiritual suspende, enquanto ativa, a realidade que concebemos espaço-temporalmente e, por conseguinte, o que sobra ao pensamento são produtos dessensorializados e desespacializados, ou seja, extratos que eram outrora chamados de "essências". Disso se deduz que pensar é generalizar, é mover-se entre universais e "essências" não aparentes, é comprimir todos os particulares em algo que não pode ser localizado; desse modo, o ego pensante não se encontra estritamente em lugar algum. O seu lar, portanto, é o "lugar nenhum", uma vez que não se submete às condições do espaço e do tempo que o "eu", presente no mundo e com idade determinada, nunca consegue abandonar. Mas essa característica intrínseca ao ego pensante pode ser considerada como um "estar em toda parte", de tal forma que pode tomar para si qualquer coisa que esteja o mais ausente dos sentidos (por exemplo, posso pensar no solo esburacado da lua nesse exato momento; posso pensar em meus avôs falecidos; posso pensar sobre o que já foi e imaginar sobre o que ainda não é etc.). "O 'em-toda-parte' do pensamento é de fato uma região do lugar nenhum"[313]. Ao perguntar por "onde estamos quando pensamos?", Arendt reprime a ideia de procurar apenas por um "topos" espacial para esta atividade, pois o sentido temporal dessa questão não pode ser deixado de lado, "como se tivéssemos esquecido o famoso *insight* de Kant de que 'o tempo nada mais é do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interno'"[314]. A questão é que o "lugar nenhum" pode ser entendido em termos temporais, ou seja, como um presente intemporal, um agora permanente, o "*nunc stans*", onde é experimentada a atividade de pensar – esta que reúne para si os tempos ausentes do passado e do futuro, "o ainda-não e o não-mais", precisamente porque ambos estão de igual modo distantes de nossa percepção.

Para retornar à metáfora kafkiana, então, é possível afirmar que Arendt a interpreta como ligada somente à experiência do ego pensante e separada das ocupações cotidianas dos homens, pois apresenta uma imagem do tempo como campo de batalha do pensamento, algo que seria completamente distinto do tempo contínuo da rotina diária. Como diz a parábola, o cenário em que as forças do passado e do futuro entram em constante choque uma com a outra, é um cenário de batalha no qual o "Ele", o ego pensante de alguém, tem de enfrentar

[313] ARENDT, H. *A vida do espírito*, p. 223.
[314] Idem.

ambas as forças para manter a sua própria posição e não ser engolfado por elas. Contudo, sem "Ele", ou essas forças não entrariam em conflito ou já teriam se teriam se destruído mutuamente, pois são equipotentes. Isto é, por se colocar no "meio" delas, colocando-lhes resistência, transformando-as em seus "antagonistas", o "Ele" representa a causa para que haja não só a luta entre uma e outra, mas do "Ele" com ambas. Como se fosse um "porto", no qual chegam tanto o caminho que vem quanto o caminho que vai, o "Ele" é o ponto de encontro que pode ser chamado de "agora". Atrás do "agora" se estende um caminho até o infinito, à sua frente se estende outro caminho também ao infinito. Não se sabe de onde esses caminhos partem, mas sabe-se que eles se encontram ao pé do pórtico; aliás, esses caminhos seriam apenas um, caso não houvesse uma cisão ocasionada por "Ele" no meio deles. Ou seja, a colisão entre as duas forças só é real para aquele que é, ele mesmo, um agora. Dessa perspectiva kafkiana, o ego pensante do homem, lutando com dois fluxos eternos e constantes, segundo Arendt, "produz uma ruptura que, por ser defendida em duas direções, abre uma lacuna, o presente definido como um campo de batalha. Esse campo de batalha é, para Kafka, uma metáfora do lar do homem sobre a Terra"[315]. Para evitar muitas dificuldades de compreensão, não é demais ponderar que o ego pensante não é o "eu" que aparece e se move no contexto mundano. Tendo isso em vista, à luz de Kafka, o verdadeiro antagonista do ego pensante é a mudança inexorável que o próprio tempo implica, de tal modo que se torna prisioneiro do devir, impossibilitado de ter um presente que não seja fluido. Em todo caso, o que se quer colocar em relevo é que:

> A lacuna entre passado e futuro só se abre na reflexão, cujo tema é aquilo mesmo que está ausente – ou porque já desapareceu ou porque ainda não apareceu. A reflexão traz essas 'regiões' ausentes à presença do espírito; dessa perspectiva, a atividade de pensar pode ser entendida como uma luta contra o próprio tempo. É apenas porque "ele", e, portanto, deixa de ser levado pela continuidade da vida cotidiana em mundo de aparências, que passado e futuro se manifestam como meros entes de tal forma que "ele" pode tomar consciência de um não-mais que o empurra para frente e de um ainda-não que o empurra para trás[316].

Do ponto de vista de Arendt, é como se essa luta expressa por Kafka começasse depois de transcorrida qualquer ação, e quando o curso da estória desta ação esperasse ser completada nas mentes daqueles que querem compreendê-la. São nos tempos em há grandes interferências na continuidade entre passado e futuro, tempos de crises transitórias, que o espírito pensante deve se voltar ainda mais para esse presente enquanto verdadeiro campo de batalha. Para Arendt, "a descoberta de que, por alguma razão misteriosa, a mente humana

[315] ARENDT, H. *A vida do espírito*, p. 227.
[316] Ibid., p. 228.

deixou de funcionar adequadamente, forma, por assim dizer, o primeiro ato da estória que aqui nos interessa"[317]. E quanto mais o pensamento consegue se mover nesse intervalo, no qual se encontra hoje obrigatoriamente instalado pela perda da tradição, mais chances o mundo tem de voltar a ter estabilidade e sentido; não obstante, mais chances possuem os indivíduos de darem conta de seu próprio "presente". É justamente nessa cisão, que o pensamento se vê forçado a reexaminar criticamente os eventos, as experiências, os conceitos, os significados, tanto tradicionais quanto aqueles abandonados pela tradição, de modo a confrontá-los com a sua própria realidade presente, a qual está ligado de maneira inescapável e em relação a qual necessita formular compreensão e juízos.

Melhor explicando, o exercício do pensar, ao mesmo tempo em que opera um recuo perante a realidade – recuo que lhe oferece a oportunidade de reatualizar passado e futuro –, também se encontra permanentemente ligado à historicidade do presente, pois é sempre municiado pelos assuntos mundanos e pelas forças resultantes do devir histórico. Até porque o ego pensante é posto em prática por um homem que está no mundo desde seu nascimento até sua morte. É que este pequeno e estranho espaço intemporal sentido no âmago mesmo do tempo, para Arendt, "ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo"[318].

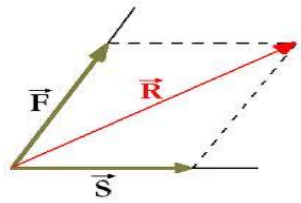
Em tais momentos, torna-se patente que Arendt se refere a uma realização ativa espiritual, portanto, que não se resume aos "pensadores profissionais", aos filósofos, mas que concerne a todos os homens. É por isso que a autora sugere certa alteração na maneira como a parábola de Kafka termina. Arendt julga que com essa sugestão, com esse final alternativo, poderia dar um passo à frente. Afinal, para ela, quando Kafka finaliza o aforismo dizendo que o "Ele" sonha com um momento de desatenção das forças temporais, que o "Ele" sonha com isso para poder pular fora da linha de combate e, na fuga, ser promovido à posição de árbitro, esse sonha seria o mesmo do sonho da metafísica – esta que, de Parmênides a Hegel, definiria a região do pensamento como "uma presença eterna em total quietude, completamente além dos calendários e relógios humanos"[319]. O que Arendt sugere é outro tipo de imagem final. Primeiramente, pelo motivo básico de que, ainda que seja comum o refúgio na liberdade do pensamento por parte de indivíduos que se veem privados do espaço público em "tempos

[317] ARENDT, H. "A quebra entre o passado e o futuro". In: *Entre o passado e o futuro*, p. 35.
[318] Ibid., p. 40.
[319] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 229.

sombrios", esse refúgio não pode ser confundido com uma introspecção que se aparta totalmente do mundo. Não se trata da troca da esfera pública em crise por uma vida interior que cultiva a nostalgia e/ou a criação de mundos imaginários, como se a trivialidade desse mundo real devesse ser abandonada de uma vez. Segundo Arendt, "a fuga ao mundo nos tempos sombrios de impotência pode sempre justificar-se desde que a realidade não seja ignorada, mas antes constantemente reconhecida como aquilo a que é necessário fugir"[320]. De acordo com a concepção arendtiana, o problema da imagem proposta por Kafka é que, "ao pular fora da linha de combate, 'ele' pula totalmente fora desse mundo, e o julga de fora, embora não necessariamente do alto"[321]. Uma vez que sem "Ele" não haveria diferença entre passado e futuro e, portanto, nada haveria a oferecer significados historicamente sustentados, não faz muito sentido que o homem arranje no pensamento uma rota de fuga desses confrontos colocados metaforicamente. Arendt propõe, no lugar dessa imagem, a concepção de que as linhas infinitas do passado e do futuro, ao se chocarem, formam um ângulo, de tal forma que uma nova força aparecesse posicionando-se como uma diagonal que tem início a partir do encontro das duas retas anteriores. Ou seja, o resultado disso imageticamente é um "paralelogramo de forças"[322]. Sem tentar explicar isso no sentido físico e matemático, o que se deduz filosoficamente é o seguinte: a região do pensamento não se situa além ou acima do mundo e do tempo humanos, pois a própria batalha oferece a "Ele" uma região onde ele possa trilhar e descansar quando estiver exausto.

"Em outras palavras, a localização do ego pensante no tempo seria o intervalo entre passado e futuro, ou seja, o presente, agora misterioso e fugidio, uma mera lacuna no tempo em direção ao qual, não obstante, passado e futuro se dirigem"[323]. Mas, se as duas forças que demonstram ser o passado e o futuro não possuem uma origem determinada (pois vêm do infinito e se encontram no presente), a diagonal resultante tem sua origem determinada no

[320] ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*, p. 33.
[321] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 230.

[322] 

A reta "F" representaria o *futuro* que se estende ao infinito, como aponta a seta para cima; a reta "S" representaria o *passado* que também se estende ao infinito, como aponta a seta para a direita; a resultante "R" representaria a "cadeia de pensamentos". Essa é a imagem do "paralelogramo de forças".
[323] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 230.

presente e parte para um fim indeterminado; representando, destarte, a perfeita metáfora para a atividade do pensamento nas concepções de Arendt.

> Se o 'ele' pudesse caminhar sobre essa diagonal, perfeitamente equidistante das forças prementes do passado e do futuro, ele não pularia para fora da linha de batalha, como exige a parábola, nem acima e além da confusão. Pois essa diagonal, embora aponte na direção de algum infinito, é limitada, encerrada, por assim dizer, pelas forças do passado e do futuro, estando assim protegida contra o vazio. Ela tem sua raiz no presente e permanece ligada a ele – um presente inteiramente humano, embora só realizado completamente no processo do pensamento e não durando além dele. Ela é a quietude do Agora na existência humana, pressionada e agitada pelo tempo. Para mudar a metáfora, ela é a calmaria que reina no centro do furacão, que ainda pertence a ele, embora dele seja totalmente diferente. Nessa lacuna entre o passado e o futuro, encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro. Estamos aí em posição de descobrir o seu significado, de assumir o lugar de 'árbitro' das múltiplas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, do juiz que nunca encontra uma solução definitiva para esses enigmas, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão[324].

É a partir dessa experiência do pensamento que Arendt salienta o primado do presente, ou seja, a importância de tentar compreender, com a ajuda do passado e sem perder de vista o futuro, a sua própria contemporaneidade, ainda mais em momentos nos quais a real ligação entre passado e futuro se rompeu, como resultado de um evento político desastroso. Dito de outra forma, ao cultivar o recuo do espírito humano sobre si mesmo, os homens possibilitam a si próprios a problematização da atualidade em que vivem, e fazem isso mediante uma atividade que não deixa de ser anacrônica, uma vez que foge do "presente real" para um "presente intemporal", mas sem deixar de ter em conta a realidade atual invariavelmente submetida a uma batalha temporal de onde o pensamento sempre reatualiza as suas potencialidades de significações gerais.

Para evitar um pouco as metáforas (que, apesar de complicadas, são os únicos veículos à disposição quando o assunto é o *pensar* enquanto uma experiência), cabe citar algumas frases utilizadas por Arendt, que, talvez, auxiliem no entendimento da centralidade dessas questões. Por exemplo, com um tom pesaroso e paradoxal, nos seus últimos anos de vida, Arendt relembrava uma antiga máxima chinesa que reza ser "uma maldição viver em tempos interessantes"[325]; e, além dessa, pode-se voltar atenção à epígrafe geral de *Origens do Totalitarismo*, inspirada em Karl Jaspers, que salienta sobre a necessidade de "não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo". Ora, analisadas em conjunto, essas proposições têm algo a dizer na contextura discutida neste tópico. Afinal, a maldição de "tempos interessantes" está intimamente relacionada ao maior compromisso

[324] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 232.
[325] Apud KOHN, J. Introdução a *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo, p. 07.

que se exige daqueles que são testemunhas oculares e viventes de tais momentos. Compromisso tanto com o mundo – o espaço público nele constituído – quanto com o pensamento significante deste mundo. Dessa maneira, o compromisso com o presente, com o seu "próprio tempo", é o que importa acima de qualquer retorno a padrões antigos e tradicionais e acima de qualquer promessa ideológica de futuro melhor. Não obstante, ser do seu próprio tempo significa se colocar na trilha aberta pelo pensamento. Só assim cada época pode adquirir sentido para o seu presente, isto é, por meio de um *pensar* que é histórico, mas que sempre impõe resistência e descontinuidade ao devir rotineiro e ordinário.

Contudo, pondera Arendt, no contexto em que aparentemente perdemos nossos instrumentos para compreender, em que não se parece mais encontrar estímulos para a produção de significados, um problema emerge: "não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro"[326]. Para Arendt, desde o começo do século XX, a crescente falta de sentido que se abateu sobre a mente dos homens e sobre o mundo, foi acompanhada pela perda do senso comum. Da perspectiva da autora, toda compreensão se inicia obrigatoriamente com o senso comum, pois, além ser aquilo que nos familiariza ao mundo que dividimos com os outros, o senso comum também é uma forma de sabedoria, de pensamento preliminar que dá condições à capacidade de compreender – esta que pode ser aprofundada pelo pensamento reflexivo. A nomeação popular de alguma coisa, por exemplo, é uma forma de compreensão preliminar (foi justo a linguagem popular que nomeou o próprio "totalitarismo" a partir de uma expressão nova para tentar dar conta de um novo evento). O caso é que nenhum especialista político, ou especialista em pensar, pode desprezar a compreensão popular por completo, com a pena de correr o risco de perder o fio de Ariadne do senso comum: perder-se em um labirinto de divagações e especulações sem resultados compreensíveis. "Sob muitos aspectos, isso ganhou simplesmente a aparência de uma crescente estupidez"[327]. Segundo Arendt, a estupidez veio ocupar o lugar que, antes, era do senso comum; a estupidez se tornou um sintoma doentio espalhado por todos os homens, e isso não significa que seja apenas um fenômeno da sociedade massificada e que os indivíduos "inteligentes" estejam poupados desses sintomas que se tornaram comuns. "A única diferença é que a estupidez permanece felizmente inarticulada entre os não-intelectuais e torna-se insuportavelmente repulsiva entre os 'inteligentes'". E a pensadora continua de maneira bastante sarcástica: "Em meio à

[326] ARENDT, H. "A quebra entre o passado e o futuro". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 40.
[327] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 45.

intelligentsia, pode-se até mesmo dizer que quanto mais inteligente um indivíduo vem a ser, mais irritante é a estupidez que compartilha com todos os outros"[328]. O que se pode retirar disso é que o tipo de pensamento requisitado por Arendt ao ter consciência da ruptura da tradição é, eminentemente, um pensamento que não se desprenda da compreensão do senso comum, embora tenha condições de transcendê-la. Assim, evitar que "nós, que somos criaturas ligadas à Terra e nos pusemos a agir como se fôssemos habitantes do universo, jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer"[329].

[328] Esta e a anterior: ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 45.

[329] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 04. Muito embora esta frase pertença a outro ponto das preocupações arendtianas, relacionada ao avanço tecnológico e ao poder do cientificismo moderno, ela foi tomada descontextualizada e sem muita explicação, pois se acredita que a recolocação da frase faz sentido aqui.

3.2 – Sair em visita; liberar o juízo; dizer "não" – Kant e Sócrates: pensar, política e ética

> And I'm talking to myself at night because I can't forget. Back and forth through my mind behind a cigarette […] All the words are gonna bleed from me and I will think no more (The White Stripes, *Seven Nation Army*).
>
> Trazendo pra dentro da gente as coisas que a mente vai longe buscar (Peão Carreiro e Zé Paulo, *Porta do mundo*).

Na década de 1970, enquanto escrevia o primeiro volume de *The life of the mind*, enquanto tentava entender "esse negócio de pensar", nas palavras dela, Hannah Arendt apresentava suas concepções e conclusões parciais em inúmeras conferências pelos Estados Unidos e também pela Europa (a mais famosa, *Gifford Lectures*, foi realizada na Escócia, na Universidade de Aberdeen). Em uma dessas conferências, Arendt expressa:

> Assim, acho que esse 'pensar', sobre o qual escrevi e estou escrevendo agora – pensar no sentido socrático –, é uma função maiêutica, um parto. Isto é, expomos todas as nossas opiniões, preconceitos, o que for; e sabemos que nunca, em qualquer dos diálogos (platônicos), Sócrates jamais descobriu qualquer filho [da mente] que não fosse um ovo sem gema. Que se permanece de certo modo vazio após pensar... e uma vez que estamos vazios, então, de um modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras nas quais você possa subsumir um caso particular, você deve dizer 'isto é bom', 'isto é mau', 'isto é certo', 'isto é errado', 'isto é belo', 'isto é feio'. E a razão pela qual acredito tanto na Crítica do Juízo, de Kant, não é porque esteja interessada em estética, mas porque acredito que o modo pelo qual dizemos 'isto é certo, aquilo é errado' não é muito diferente do modo pelo qual dizemos 'isto é belo, isto é feio'. Ou seja, estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio[330].

Arendt comenta que seria um equívoco tentar estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades que ela concebe como formadoras da vida do espírito – o *pensar*, o *querer* e o *julgar*. Ou seja, não haveria graus comparativos de importância entre essas denominadas "faculdades humanas", até porque cada uma tem o seu próprio espaço de atuação, cada uma tem a sua própria autonomia e influência para o funcionamento interno mental. Contudo, ao mesmo tempo, a autora confessa a inegabilidade de que exista certa ordem de prioridade para que essas próprias capacidades espirituais sejam colocadas em movimento. Isto porque todas elas possuem como denominador comum a representação de objetos dessensorializados que é feita de modo a preparar o espírito para refletir, isto é, todas elas são atividades reflexivas, uma vez que lidam com o que escapa à percepção sensível. Para que a vontade se remeta a alguma coisa que *ainda não é*, e para que o juízo regresse a algo que *já não é mais*, é preciso que a operação universalizante da reflexão se antecipe a todo processo e conceba o conteúdo "querido" ou "julgado" mentalmente. Ora, mas a reflexão já é, em si mesma, a própria

[330] ARENDT apud YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*: por amor ao mundo, p. 394.

realização do "pensar" – o próprio lidar mental com objetos ou fenômenos ausentes espacio-temporalmente que se fazem vivamente presentes ao e pelo espírito. Assim, o pensamento é indispensável na decisão do que será e na avaliação do que já foi. "Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos de 'pensar', embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência"[331]. A questão do "querer" não entrará na exposição desta dissertação, pois o que se pretende destacar são justamente as principais relações entre o "pensar" e o "julgar", sobre as quais Arendt passou tanto a insistir nos últimos anos de sua vida e tão pouco desenvolveu por função de sua morte.

Mesmo que Arendt mal tenha iniciado a escrever o capítulo sobre o "julgar" de *A Vida do Espírito*, suas reflexões a esse respeito foram reunidas a partir de uma conferência publicada sob o título de *Lectures on Kant's political philosophy* (*Lições sobre a filosofia política de Kant*). Por conta de suas ideias terem sido inconclusas e por conta da complexidade do assunto, que envolve a estética e um dos menos simples escritos kantianos, este tópico talvez seja o mais ousado desta dissertação por tentar trabalhar algo que valeria um estudo muito mais extenso, embora já se tenha muitas discussões de comentadores das obras arendtianas que se dedicam basicamente a este viés da apropriação (e não simplesmente interpretação) de Kant por Arendt. Em todo caso, o que se tentará discutir e defender é que a moralidade nos termos de Arendt, a capacidade de distinguir o certo do errado, depende do pleno funcionamento tanto da atividade do pensamento quanto do juízo, e esse vínculo, não obstante, se transformaria num modo para a autora refletir a respeito da ética num horizonte pós-metafísico (seja a metafísica religiosa ou a metafísica secular). Mais do que isso, com base na preocupação arendtiana de entender – sob a perspectiva das atividades espirituais – como se daria a ação moral e responsável no mundo plural das aparências, a ideia é perceber até que ponto as faculdades de *pensar* e de *julgar* se estendem ao domínio estritamente político, no qual a companhia dos outros é sempre uma realidade objetiva para os homens. Em suma, este tópico pretende averiguar as interações simultâneas de tais atividades mentais com elas mesmas e com a ética e a política, ou seja, suas influências e suas limitações quando analisadas em relação ao campo da ação, mesmo sabendo que, para Arendt, o plano moral e o plano político não são algo que se identificam e nem são algo que encontraria redenção para os seus problemas próprios na fuga de um para o outro, por assim dizer.

[331] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 95.

Mais algumas considerações prévias são necessárias quanto a esse tema. Apesar de examinar esses assuntos durante alguns anos, Arendt não escreveu nenhum tratado ético ou nenhuma obra contendo doutrinas e princípios morais, por exemplo. Pelo contrário, o que a inflexibilidade e a intransigência política dos eventos totalitários lhe mostraram foi que os hábitos e os costumes típicos da construção da moralidade em uma determinada sociedade podem ser desaprendidos e esquecidos conforme a circunstância, ou seja, que os padrões de comportamento, embora possam ser ensinados de geração em geração, não estão imunes a qualquer tipo de experiência e, portanto, também estão sujeitos a mudanças e colapsos. Isso só demonstra que aquilo ao que chamamos de "ética" e "moral" – assuntos ligados ao problema do bem e do mal, do certo e do errado – não são resolvidos simplesmente por uma fundamentação geral (ou universal) que seria infalível e válida para qualquer tipo de problema que envolva tais questões. A vantagem do ponto de partida teórico de Arendt é que ela toma consciência e começa por defender a inexistência de sistemas morais fechados em si mesmos. O que não quer dizer, evidentemente, que a autora não apresente maneiras de lidar com os problemas éticos, ou modos de resolver na medida do possível a própria problemática da flexibilidade que constitui, por definição, esses temas; evitando, assim, a total relativização estéril das argumentações que alegam a falta de sentido ou a negação da existência de valores e virtudes humanas. Para Arendt, a perda de parâmetros característica do mundo moderno em sua facticidade, que não pode ser revertida nem pela construção de novos valores nem pela volta aos bons tempos dos parâmetros anteriores, só se torna uma situação sem saídas para o mundo moral se se supõe a incapacidade das pessoas de julgarem as coisas por si mesmas, se se supõe que efetivamente o homem não é apto para formar juízos originais e que o máximo que se pode exigir da faculdade do juízo humana é a correta aplicação de regras já conhecidas e derivadas de padrões já estabelecidos.

É nesse contexto que Arendt recorre a Kant para expor dois significados distintos para o que se entende geralmente por "juízo". Primeiro, *juízo* pode ser a organização e a subsunção do particular ao universal, do individual ao geral, baseado na aplicação de parâmetros conceitualizados mediante os quais se tem identificação de casos concretos e com os quais se pode tomar decisões. Ou seja, um caso particular é julgado à luz de algo já estabelecido, à luz de um preconceito, de um prejulgamento. Nessas circunstâncias, os parâmetros não são colocados em questão, eles já são admitidos como a medida adequada do objeto em julgamento. Os exemplos podem ser variados, basta verificar como os operadores do Direito agem em vários casos (embora não em todos) baseados na Constituição; ou que

alguém consiga distinguir que "isto é um galo" e "aquilo é um pato" justamente pela formulação de um conceito geral que abarque cada animal particular que pertença a essa espécie; ou como alguém pode afirmar que "foi gol" ao se ter conhecimento das regras gerais do esporte em que o caso acontece. Contudo, o *juízo* pode ter outro sentido quando os homens se encontram confrontados com algo nunca antes visto (não no sentido da novidade ou do ineditismo, mas como algo que sempre será um novo a cada vez que se dispõe ao juízo) e com o que não se tem parâmetros à disposição. Nesses momentos, não há qualquer regra ou conceito geral ao qual recorrer, e o que resta é o simples funcionamento da própria faculdade de julgar que deve encontrar modos de lidar com a situação. Para Arendt, esses juízos são os mesmos que Kant exemplificou ao tratar de questões estéticas e de gosto, que não podem ser "discutidos", mas em relação aos quais é lícito concordar ou discordar. "Na nossa vida cotidiana isso se verifica sempre que dizemos, em face de uma situação desconhecida, que fulano ou beltrano fez um juízo correto ou equivocado"[332].

De maneira mais próxima a Kant pode-se dizer que, de fato, o filósofo alemão caracteriza o juízo de duas formas: *determinante* e *reflexionante*. Pode ser considerado como uma faculdade determinante no sentido de definir um conceito a partir de uma representação empírica dada, ou seja, partindo de uma percepção sensível (em que a faculdade da *imaginação* apreende, sintetiza e relaciona os dados do diverso da intuição; e o *entendimento* cria uma unidade sintética desse diverso num conceito do objeto), o juízo determinante trataria de subsumir o objeto a conceitos ou princípios correspondentes, ou melhor, conseguiria subsumir o particular ao universal determinado, sendo assim um juízo lógico, pois produz conhecimento objetivo. Não obstante, um juízo pode ser também uma mera faculdade de refletir sobre uma representação dada, a partir de certo princípio dado. Este é chamado de juízo reflexionante, pois, apesar de se originar de uma percepção sensível, é pré-conceitual, ou seja, não pode subsumir o particular ao universal determinado, mas, antes, encontra o universal de um particular dado a partir da própria situação e da própria reflexão: é como um voltar-se a si mesmo diante do objeto dos sentidos. Todavia, a intenção kantiana com essa distinção era não só procurar por uma faculdade humana que decidisse sobre o gosto – sobre o "belo" e o "feio", sobre o sublime da natureza ou da arte –, mas também encontrar um princípio *a priori* ligado a isso e finalizar sua "tarefa crítica"[333]. O juízo

[332] ARENDT, H. "Introdução na Política". In: *A promessa da política*, p. 155.

[333] Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p.23. Kant afirma que a crítica da faculdade do juízo se colocará como meio de ligação das duas partes da filosofia como um todo, que quer dizer: que a terceira crítica medeia uma relação entre o abismo que existia entre a *Crítica da Razão Pura*, dos conceitos da natureza sensível fornecidos pelo entendimento, e a *Crítica da Razão Prática*, do conceito da liberdade suprassensível

reflexionante seria aquele que se encaixaria ao juízo do gosto-estético, um termo médio entre o *entendimento* e a *razão*. Sem entrar em muitos detalhes, cabe dizer que nos termos de Kant as proposições morais não eram da competência da faculdade do juízo, e, sim, fundamentadas a partir de prescrições práticas derivadas de princípios da razão que diriam o que fazer e o que não fazer e que forneceriam a lei da liberdade, esta lei que seria idêntica à vontade e que falaria por imperativos.

Ora, o que Arendt realiza é uma transposição do juízo reflexionante do plano da estética para os assuntos políticos e morais. Alguns estudiosos de Kant não enxergam com bons olhos essa apropriação arendtiana que, certamente, ultrapassa as pretensões e as indicações do próprio filósofo alemão, este que talvez jamais aprovasse a colocação de um juízo que se admite como universal (ainda que de caráter subjetivo) na esfera contingente dos assuntos humanos. De qualquer maneira, diz Arendt que uma vez que Kant não escreveu uma filosofia política, a melhor forma de saber o que ele pensava sobre o assunto é averiguando o que ele entende por "faculdade do juízo". De tal forma que, de acordo com Arendt, ao discutir sobre produções de arte e formulações de gosto, que podem afirmar que algo é belo imputando concordância dos demais homens como num caso de regra, embora seja um juízo subjetivo, Kant estaria lidando com algo análogo às formulações judicantes típicas das ações do espaço público, de que "isto é certo; isto é errado", por exemplo, que não possuem um conceito universal ao qual vincular cada caso específico e que, portanto, dependem de juízos que trabalhem somente no plano dos particulares. Enfim, Arendt encontra nesse contexto uma válvula de escape para defender a concepção de que os homens são capazes de julgar, de modo original, mesmo em situações extremas, mesmo em momentos nos quais faltam quaisquer tipos de padrões e parâmetros, mesmo submetidos a crises políticas.

Contudo, é preciso retomar um pouco do pano de fundo dessas considerações sobre o "julgar por si próprio" em Arendt. Principalmente porque se, como diz o próprio nome, se trata de um "juízo reflexionante", torna-se indispensável voltar a atenção para o "refletir", para a atividade do pensamento. Aliás, em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, Arendt atesta que a precondição para esses tipos de julgamentos não é possuir uma inteligência altamente desenvolvida ou ser bastante sofisticado quanto a assuntos morais, mas apenas ter "disposição para viver explicitamente consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo

---

fornecido pela razão. Ora, e se é verdade que "entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade de juízo está contida entre o entendimento e a razão", diz ele, deve-se supor que a faculdade do juízo contenha princípios *a priori* para o sentimento de prazer e desprazer, enquanto uma das faculdades gerais do ânimo, aplicados à arte.

silencioso entre mim e mim mesmo que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar"[334]. Segundo a autora, aqueles que querem pensar se preparam não apenas para fazer companhia para si mesmos, mas também para julgar por si mesmos. A linha divisória que os separam daqueles que não desejam pensar, ou daqueles que não se importam em colocar tal atividade em funcionamento, ignora todas as diferenças culturais, sociais ou educacionais.

Quando discute a respeito dos colapsos morais atribuídos a uma abrupta mudança estrutural do âmbito político na Alemanha por conta do nazismo, Arendt se faz uma pergunta sobre o modo como agiu pequena parcela da população, na época, e tenta respondê-la ao mobilizar os seus próprios termos teóricos acima expostos sucintamente. A pergunta é: o que diferiria aqueles poucos que não colaboraram com o regime e se recusaram a participar da vida pública nazista? Para Arendt, estava claro que os não-participantes simplesmente ousaram julgar por si mesmos. E isto quer dizer: foram aqueles em quem a consciência não funcionava de modo automático, "como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejulgada, e precisamos seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão"[335]. Ou seja, eles não tinham outros padrões de certo e errado para além daqueles que já tinham sido destruídos, eles também não trocaram um sistema de valores por outro sistema oferecido. O fato é que a consciência de tais indivíduos funcionava por um outro critério, diz Arendt: a convivência harmoniosa consigo mesmos. Ao se perguntarem se seriam capazes de continuar convivendo em paz consigo mesmos após a realização de determinados atos, preferiram nada fazer, preferiram se ausentar e, no extremo, preferiram morrer quando forçados a tomar parte do que estava acontecendo. "Em termos francos, recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando 'Não matarás', mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios"[336]. Em outras palavras, o critério fundamental para essas posições repousa na atividade do pensamento – esse diálogo silencioso que nos coloca em companhia de um outro que somos nós mesmos e que só pode ser levado adiante entre amigos, com o princípio supremo de não se contradizer. Esse tipo de constatação possibilitou a Arendt um considerável aprofundamento no que diz respeito à provável relação entre a atividade do pensamento e o problema de se evitar o mal; bem como à concepção de que, se a ética depende de algum modo do "pensar", então, deve ser algo centrado no "eu", pois o pensamento não faz parte da ordem natural do mundo, não

[334] ARENDT, H. Op. cit. In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 107.
[335] ARENDT, H. "Responsabilidade pessoal sob a ditadura". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 107.
[336] Idem.

possui relação direta com o mundo, trata-se de uma atividade que articula o estar só e que impulsiona a conduta moral a partir de seu próprio modo de operação ao estabelecer um relacionamento do homem com ele mesmo.

Em alguns de seus textos, a pensadora enumera algumas ponderações iniciais quanto a essas questões, alguns comentários que envolvem argumentações já expostas nos capítulos antecedentes desta dissertação e que serão reiteradas. Primeiro, se existe um mínimo de conexão interna entre o "pensar" e o problema do mal, deve-se pressupor que a capacidade de pensamento seja acessível a todos os homens, e não privilégio de poucos filósofos e eruditos. Segundo, caso se aceite, como Kant e Arendt o fazem, que nenhum resultado do pensamento seja um "axioma sólido", seria uma contradição esperar que essa atividade nos fornecesse regras de conduta ética, ou que nos conduzisse às proposições morais por meio de uma definição última sobre o que é o *bem* e o que é o *mal*. Nada disso seria da alçada de uma faculdade que não tem o poder de desencadear substratos concretos, que trabalha como a teia de Penélope: desfazendo toda manhã o que foi terminado na noite anterior. Por isso, todo pensar é um repensar, é um incansável e infindável voltar e refazer o mesmo caminho que, talvez, fora realizado mentalmente inúmeras vezes. O que já foi pensado só volta a ter sentido quando o pensamento é ativado novamente e se debruça mais uma vez sobre o objeto pensado; quando a atividade cessa, nada permanece objetivamente, tudo é "desfeito" e só se refaz a cada novo "pensar e repensar". Diante disso, portanto, afirma Arendt, ao invés de se procurar por doutrinas, é preciso que se procure por "*experiências de pensamento*", pois se haveria algo no pensamento que impediria os homens de fazerem o mal, "esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade, independentemente dos seus objetos"[337]. Ou seja, trata-se de uma tentativa de evitar certa instrumentalização do pensamento e encará-lo enquanto sendo uma experiência, percebê-lo do modo como ele se faz sentir.

Buscar por uma "*experiência de pensamento*" representou para Arendt a procura por um tipo ideal, procura por um modelo para a atividade de pensar, de modo que o exercício do pensamento se revelasse na vida de um determinado personagem. No entanto, Arendt não se contenta com os exemplos dos "pensadores profissionais", dos filósofos tradicionais, até porque o que ela procura é alguém que represente "o todo mundo" capaz de pensar, e não apenas a típica reflexão técnica e elevada. Em outras palavras, o que a autora procura é um tipo que reflita certo *modus vivendi* capaz de implicar relações entre os âmbitos agonísticos da filosofia e da política, ou seja, alguém que não se importava em ser um sábio e que jamais

[337] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 202.

pretendeu formular qualquer doutrina que devesse ser ensinada ou aprendida. "Em suma, proponho usarmos como modelo um homem que tenha de fato pensado sem tornar-se um filósofo, um cidadão entre os cidadãos, alguém que não tenha feio nada além do que, a seu ver, qualquer outro cidadão pudesse ou devesse fazer ou reivindicar"[338]. Este homem seria a experiência da reflexão por excelência: Sócrates – aquele que jamais evitou a praça pública e que não se dedicou a escrever nenhum dos seus pensamentos, embora tenha decidido levar a vida examinando as opiniões alheias, pensando sobre tudo o que escutava e pedindo que seus interlocutores fizessem a mesma coisa.

Para além da figura histórica, Sócrates interessa a Arendt como um modelo, portanto. Pode-se dizer que o exemplo não é escolhido aleatoriamente, principalmente porque as metáforas que o próprio Sócrates atribui ao seu modo de atuação, ou as metáforas que lhe foram conferidas por outras pessoas, ajudam Arendt a criar cenas imagéticas que auxiliam na compreensão do que ela pretende apresentar pelo que seria a própria atividade de "pensar". Sócrates se autodenominava de *parteira* e de *moscardo*; além disso, fora chamado por seus contemporâneos de *arraia-elétrica*. O moscardo seria o inseto que sabe ferroar as pessoas para despertá-las de um sonho, para despertá-las para o pensamento e para a investigação, sem os quais a vida não valeria a pena, segundo Sócrates. Não é por acaso que os diálogos platônicos sejam quase todos aporéticos, nos quais a maiêutica socrática se exerce fazendo perguntas para as quais nem ele conhece as respostas, o que faz com que a argumentação gire em círculos e não vá a lugar nenhum (não gera conceitos e nem definições sobre o objeto analisado), mas que coloca todos os envolvidos em movimento. Trata-se do movimento de reflexão como efeito de uma ferroada do moscardo. Contudo, Sócrates sempre dizia que não ensinava nada, que nada tinha a ensinar, sua propensão filosófica se distingue da maioria dos filósofos posteriores que se outorgaram solucionadores de enigmas e propagadores de verdades. Sócrates afirmava ser "estéril" como as parteiras da Grécia Antiga, "a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber"[339], ele traria à luz os pensamentos alheios, cuidaria da "alma" ao invés do corpo e, justamente por sua esterilidade, teria a arte obstétrica de saber com que tipo de gravidez e feto estava lidando – real ou ilusório. Até mesmo quando foi acusado de nunca emitir o seu próprio ponto de vista, em seu julgamento em Atenas, Sócrates não negou que não tinha nenhuma verdade para divulgar, não negou que o pensamento não produziria uma saber capaz de aperfeiçoar alguém. O

[338] ARENDT, H. "Pensamento e Considerações morais". In: *A Dignidade da Política*, p. 152.
[339] PLATÃO. *Teeteto*. VII.

pensamento apenas desperta, mas também pode ser visto como paralisia. Isso não é uma contradição. Melhor explicando, aqueles que se engajam no pensamento estão em alto grau de atividade interna, de atividade espiritual; contudo, de um ponto de vista exterior, do ponto de vista do mundo comum dos negócios humanos, aqueles que pensam se mostram paralisados por interromperem todas as outras atividades enquanto ativos reflexivamente. Daí Sócrates ser visto como uma arraia-elétrica – aquele que paralisa e entorpece pelo contato com *outrem*. "Não é que eu deixe os outros perplexos, já conhecendo as respostas. A verdade é que eu lhes transmito a minha própria perplexidade"[340]. Enquanto procura pelo sentido das coisas, a faculdade de pensar atua movendo e "degelando" conceitos, pois lida com aquilo que não é tangível na tentativa de significá-los não de uma forma perene. Em outras palavras, o "pensar" é como um vento, como algo invisível, que coloca tudo fora de lugar. "É da natureza desse elemento invisível desfazer e, por assim dizer, degelar o que a linguagem, o veículo do pensamento, congelou como pensamentos-palavras (conceitos, frases, definições, doutrinas)"[341]. Assim, a perplexidade do pensamento atordoa no sentido de inevitavelmente destruir e corroer critérios, valores, padrões e verdades estabelecidas. Os atenienses julgaram Sócrates justamente por considerarem o seu tipo de pensamento subversivo (algo que o acusado não nega), sem perceberem que a própria atividade de pensar é, em si, um furacão que carrega consigo sinais estabelecidos e que coloca em dúvida tudo aquilo que ordena e orienta o mundo comum. Em termos morais, ao colocar tudo em movimento (como num baile conceitual), o pensamento tem o poder de "desalojar os indivíduos de seus dogmas e de suas regras de conduta; [...] [os coloca] diante de uma tela vazia, sem bem nem mal, sem certo nem errado, mas simplesmente lhes ativa a condição de estabelecer um diálogo silencioso consigo próprios"[342] e, desse modo, funciona como fundamento para que os homens reflitam e emitam juízos sobre quaisquer eventos e valores.

Sócrates que, nas palavras de Martin Heidegger, permaneceu no meio dessa ventania do pensamento durante toda a sua vida, que não se refugiou desta correnteza em nenhum abrigo nem para começar a escrever suas reflexões, tornando-se, assim, o "pensador mais puro do Ocidente", continua a interessar Arendt por ter defendido duas proposições das quais a autora deriva uma básica relação entre a ética e a experiência do pensamento.

---

[340] SÓCRATES apud ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 194.
[341] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 197.
[342] ASSY, B. "Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt". In; *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias, p. 147.

Arendt recorre, portanto, ao diálogo platônico *Górgias* para elencar duas sentenças socráticas afirmativas: "é melhor sofrer o mal do que o cometer"[343]; e "Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me". Para Arendt, essas não são proposições morais no sentido estrito, pois a chave de interpretação dessas frases, desses *insights* que seriam subprodutos incidentais do próprio pensamento, se encontra exatamente no "eu", no "*self*", no *dois-em-um* socrático que definiria a essência do pensar – essa disposição interna que é em si e para si mesma. Em um dos seus cursos ainda não traduzidos, *Basic Moral Propositions* [Proposições Morais Básicas], Arendt expressa: "*Always the Self – even in Kant who quite aware of the problem. Even in Socrates (Self-contradiction, self-contempt). Is the self the standard for morality*?" [Sempre o "eu" – mesmo em Kant, que foi tão consciente do problema. Mesmo em Sócrates (auto-contradição, auto-desprezo). Seria o "eu" o paradigma da moralidade?][344]. Para começar a analisar as sentenças socráticas junto a Arendt, portanto, é preciso entender que toda reflexão instaura uma dualidade metafórica em nosso ser, instala uma diferença em nossa unicidade, o que pressupõe a possibilidade de desacordo comigo mesmo. Ora, quando apareço e sou reconhecido pelos outros, sou um; contudo, embora quase nunca apareça para mim mesmo, eu posso ser para mim mesmo assim como sou para os outros – a isso se chama comumente de "consciência", ou seja, "conhecer comigo mesmo".

A segunda proposição de Sócrates citada acima chama atenção justamente para o fato de que a não-contradição pode ser um dos principais atributos para o bom funcionamento dessa consciência de si consigo mesmo. Em outros termos, mesmo que não imbuídas do respeito a uma máxima imutável, tal noção socrática reclama a confiança no pensamento a partir do princípio da consistência dialógica, de tal modo que "o não querer se contradizer" possa significar certa integridade pessoal ao criar obstáculos para determinadas condutas indevidas. Fica patente certa semelhança com a razão prática de Kant, uma vez que o "não se contradiga" pode ser visto como algo subjacente ao imperativo categórico. Aliás, Arendt inicia suas discussões sobre esses temas, em *Algumas questões de filosofia moral*, com referências ao fato de que Kant coloca os deveres que os homens têm para consigo mesmos à frente dos deveres para com os outros. Contudo, as similitudes param por aí. As diferenças se

---

[343] Essa e a próxima: SÓCRATES apud ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 203.

[344] Tradução minha. ARENDT, H. op. cit. In: *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. Courses, University of Chicago, Chicago, Ill. "Basic Moral Propositions", lectures, 1966, p. 01. (Series: Subject file, 1949 – 1975).

destacam, na verdade, sobretudo no que diz respeito à relação entre *consciência moral* e *conduta moral*. Arendt não trabalha com imperativos. Para ela, o que liga o espaço vazio existente entre a conduta humana precedida por uma consciência moral não seriam leis internas ou fórmulas gerais que falariam a todos os seres racionais, mas simplesmente um sentimento: o respeito por si mesmo, o orgulho de não desprezar a si próprio. Ora, é claro que existe fragilidade em fundamentar a ética humana nesse sentimento de respeito de mim para comigo mesmo, e Arendt leva isso em consideração, até porque não se trata de um sentimento obrigatório e presente em cada um dos homens, não se trata de algo que solucionaria todos os problemas morais. A fragilidade nesse caso não pertence exclusivamente à teoria, mas compõe a própria contingência dos assuntos humanos. Até porque, também se afastando de Kant nesse aspecto, Arendt não nega a possibilidade do mal pelo mal, ou a existência de uma vontade diabólica, nem deixa de conceber exemplos de sadismo, enfim, de casos em que se nota a escolha deliberada pela maldade, bem como a não preocupação da convivência com um assassino, por exemplo. De qualquer forma, Arendt aposta que a maioria dos indivíduos não pretende pagar o preço de não conseguir conviver com eles mesmos. Isso quer dizer que o homem que pratica o *dois-em-um* não faria o mal, em primeira instância, por não querer viver na companhia de um malfeitor. "Se discordo de outras pessoas posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo"[345], assim, sou testemunha do meu pensar e do meu agir, condenado a viver sempre junto do agente.

Pode-se tirar uma primeira conclusão disso: nas formulações arendtianas, o pensamento tem implicação ética porque a moralidade tem a ver com o indivíduo na sua singularidade e com a escolha de companhia para si mesmo, no sentido de que "com que outro quero viver junto". Afinal, a responsabilidade se torna pessoal no momento em que você deve decidir com quem conviver e dialogar o resto de sua vida. Ou seja, a moral dependeria do que se decide fazer com o próprio "eu", mas não num sentido egoísta, e, sim, pelo fato de que o meu relacionamento com os outros pode e deve se basear, em primeira mão, pelo relacionamento que tenho comigo mesmo. "Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano"[346]. Apesar de não ser "egoísmo", também não se trata de altruísmo barato. Uma outra conclusão pode ser deduzida da anterior: se a capacidade de "pensar" não nos conduz a um dever, não prescreve regras e

[345] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 154.
[346] Ibid., p. 131.

nem pode impulsionar a ação, não aponta muito menos o que é a bondade em si, então, essa ética centrada no "*self*" só pode produzir resultados negativos. Ou seja, pode indicar na direção do que *não* fazer. "No âmbito da política a capacidade de pensar conduz a uma 'ética da impotência'. Retém implicações morais, ainda que permaneça uma atividade inteiramente *a*moral"[347]. Em outras palavras, apesar de nunca dizer de modo absoluto "o que fazer", pensar pode impedir que o agente faça certas coisas, pois fixa limites apresentando perguntas como "o que eu suportaria fazer?"; dessa maneira, pode evitar que o indivíduo entre em conflito mental com os próprios atos, pode evitar um auto-desacordo, pode evitar as "febres" de Raskólnikof[348], por exemplo. Cabe citar Arendt para contextualizar a questão:

> O critério do diálogo espiritual não é mais a verdade, que exigiria respostas para as perguntas que me coloco, esteja ela sob a forma da Intuição que compele com a força da evidência sensorial, ou sob a forma das conclusões necessárias de um cálculo de consequências, como o raciocínio matemático ou lógico, cuja força de coerção repousa sobre a estrutura do nosso cérebro com seu poder natural. O único critério de pensamento socrático é a conformidade, o ser consistente consigo mesmo, *homologein autos heauto*. O seu oposto, o estar em contradição consigo mesmo, *enantia legein autos heauto*, de fato significa tornar-se seu próprio adversário[349].

Diante do exposto, é possível entender a primeira das duas frases socráticas que deram início a essa discussão: de que seria pior cometer o mal a sofrê-lo. Tal proposição revela um exemplo de que o homem devotado ao pensamento, no plano moral, começa por preocupar-se com a relação de si consigo mesmo antes de qualquer coisa, pois ao sofrermos um mal somos objeto da ação de um outro (a responsabilidade por aquilo que foi feito recai sobre um agente que não nós mesmos); contudo, ao cometer um mal somos os próprios agentes e, assim, a responsabilidade recai sobre o "eu" que pode padecer muito mais pelo que faz do que pelo o que sofre. "É melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, porque se pode continuar amigo de um sofredor; quem gostaria de ser amigo e de ter de conviver com um assassino? Nem mesmo outro assassino"[350]. Ora, aqui se destaca um problema que pode gerar inúmeras discussões a respeito dos contornos da teoria política e da filosofia moral de Arendt. Afinal, diz ela, do ponto de vista do mundo "o que conta é que o mal foi feito; e aí é

[347] ASSY, B. "Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade". Introdução à edição brasileira de *Responsabilidade e Julgamento*, p. 43.

[348] Personagem clássico do romance *Crime e Castigo*, de Dostoievski. Representa o sujeito que, por pensar, é incapaz de conviver com a imoralidade de seus próprios atos. Em alguns trechos isso fica claro: "Estremeceu. Um pensamento que na véspera lhe viera, apresentava-se de novo ao seu espírito. Sabia já, ou antes pressentia, que infalivelmente voltaria" e "Julgou que enlouquecia. Percorria-lhe todo corpo uma terrível sensação de frio" (DOSTOIEVSKI, F. *Crime e Castigo*, p. 59).

[349] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 208.

[350] *Ibid*., p. 210.

irrelevante saber quem se saiu melhor – o autor ou a vítima. Na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar que o mal seja cometido, porque está em jogo o mundo em que todos nós – o malfeitor, a vítima e o espectador – vivemos"[351]. A problemática é que, em termos básicos, a política se trata do cuidado para com o mundo, enquanto a ética representa um cuidado com o "eu". Quando Arendt examina a obra de Maquiavel, por exemplo, ela insiste nessa diferença, qual seja, de que o cidadão deve se preocupar em agir no mundo para além da ideia de "bondade". Para ela, as reflexões de Maquiavel demonstram verdadeiro compromisso com a política, verdadeiro amor ao mundo, portanto. Pois Maquiavel ensinaria não a ser bom, mas a agir politicamente no mundo das aparências, no qual nada conta a não ser o que aparece; ou seja, o que cada um é, moralmente falando, teria valia para outro plano. Daí torna-se mais claro o significado da famosa afirmação maquiavélica de que ele amaria mais Florença do que a salvação de sua própria alma. Arendt quer chamar atenção para o fato de que alguém pode ser um verdadeiro cristão, com uma bondade pura e estimável, por exemplo, mas isso não garante que esse mesmo indivíduo seja um bom cidadão; nesse caso, pelo contrário, pois a doutrina de conduta cristã sempre pregou que o homem deve ser um peregrino sobre a Terra, de que nada seria mais estranho aos cristãos do que os assuntos públicos, como diz Cícero. Para Arendt, isso é a prova de que alguns caminhos em busca da bondade podem representar a irresponsabilidade política. Da forma como se coloca, alguns pontos interrogativos se apresentam: seria então a política incompatível com a ética, por princípio? Estaria aberta, nas teorias arendtianas, uma divisão entre esses dois planos, uma vez que a preocupação com o "eu" não interfere necessariamente na construção de uma coisa pública, de uma textura componente de imaginário comum, por assim dizer, como a cidade?

Como indícios para formulação de algumas respostas concernentes a essas questões, pode-se sugerir que, apesar de a orientação ética se fundar de modo subjetivo e, de fato, cindir-se do funcionamento de orientação da política, Arendt apresenta essas diferenças de maneira didática justamente para evitar confusões entre ambas as partes, como se não existisse política sem ética, ou vice-versa. Contudo, as explanações de Arendt não são marcadas por se basearem em fundamentos estritamente lógicos. O que se quer dizer é que a autora não pretende sustentar uma contradição em termos entre moral e *self*, de um lado, e política e mundo, de outro, pelo modo como as define conceitualmente. Como já dito, ao constatar a situação sem amparos que o totalitarismo foi capaz de deixar os homens, ao constatar a possibilidade de o mundo ter perdido seu sentido e notar que, não obstante, isso

[351] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 204.

teve consequências terríveis para os aspectos morais, o que Arendt percebe é a necessidade de apoiar a moralidade na consciência, ou melhor, no respeito próprio que cada homem deve ter consigo mesmo. A ideia para justificar isso seria não depender de nenhum valor moral construído mundana e historicamente; dessa forma, a ética se refugiaria na *atividade de pensamento* enquanto possibilidade de todos os indivíduos. Isso não significa, todavia, que Arendt admita em seus vieses teóricos uma fuga para a interioridade do "eu" em prol da chamada "desmundanidade" (*worldlessness*). Seria um absurdo pensar que a ética se encerra na relação do homem com ele mesmo; na verdade, a ética *parte* desse relacionamento dialógico silencioso, mas não faria nenhum sentido se não envolvesse outras pessoas, se não envolvesse a ação entre uma pluralidade de homens. Em palavras rápidas: em um mundo que se resumiria a um "eu", não haveria necessidade de qualquer virtude moral, não haveria sequer sentido para as palavras "bem", "mal", "certo", "errado" etc., pois não haveriam outros aos quais fazer algo que causasse peso na consciência individual. O ponto parece ser que no mundo tal qual vivemos, onde a pluralidade é uma condição praticamente irrevogável, agimos em meio a outros e as questões morais são consequências desse fato primário. Tendo isso em vista, para Arendt, aqueles que se preocupam em ter uma conduta ética devem se conduzir por um sentimento subjetivo que será requerido toda vez que a atividade de *pensar* se colocar em funcionamento e ativar a consciência de si mesmo. Isso pode até não trazer qualquer benefício ao mundo, pode até não gerar aperfeiçoamentos nos contatos típicos do espaço público, mas o que se tentará mostrar é que a preocupação com o "*self*" traz embutida em si a noção de *mundo* e, mais do que isso, em tempos extremos, o pensamento revela possuir implicações políticas exatamente por ser a pedra de toque da consciência moral. Isso será melhor explicado a partir dos exemplos a seguir.

Primeiramente, cabe dizer que a escolha por Sócrates como modelo da *experiência de pensar* não se justifica apenas por este assimilar uma consciência ético-espiritual que teria no "eu" a sua maior valoração, mas também porque, concomitantemente, a concepção ética que ele sustenta diz respeito à coletividade de cidadãos. "O *self* socrático pode ser inscrito como a transposição da ideia política de cidadão para a interioridade do homem [...] Na perspectiva de Arendt, Sócrates pode ser definido como o cidadão da *polis* e, ao mesmo tempo, o precursor da noção tardia de ética da consciência"[352]. Em suma, tendo em vista que aqueles que pensam são *dois-em-um*, eles experimentam uma pluralidade sob a forma da dualidade. E isso resguarda um resquício de caráter político ao próprio *pensar*. Para Arendt, o estar-só

[352] ASSY, B. "Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade". Introdução à edição brasileira de *Responsabilidade e Julgamento*, p. 42.

como precondição para a atividade do pensamento, na verdade, transforma a consciência de si em uma dualidade na qual um mesmo indivíduo realiza e responde as perguntas que coloca a si mesmo. Essa dualidade do estado mental seria a indicação mais convincente de que os homens existem, de fato, *essencialmente* no plural. Essa realização tipicamente humana de pensar consigo mesmo, "sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências tal como é dado ao homem, seu habitat em meio a uma pluralidade de coisas, são também as mesmas condições do ego mental do homem, já que ele só existe na dualidade"[353]. Para finalizar, o *dois-em-um* socrático deixa entrever que a condição política da pluralidade também é a condição para a *solitude* do pensamento.

O resultado moral dessa consciência de si mesmo, sem a qual não haveria a faculdade de pensar, pode ser analisado mais uma vez por uma metáfora de Sócrates: dizia ele que quando voltava para casa, após suas atribulações no espaço público, havia alguém a esperá-lo, um sujeito muito irritante que viveria a interrogá-lo. E, já que viviam sob o mesmo teto, não seria prudente entrar em desacordo com aquele que seria forçado a ter como companhia para sempre, uma vez que preferiria desavir com o mundo todo a parar de pensar. Antes de continuar com a metáfora, é importante ressaltar que nos termos arendtianos há três palavras distintas para representar formas de não estar em companhia dos outros. O que ela chama de *loneliness* é a solidão, o desamparo, a característica típica da interrupção do contato com as coisas do mundo e com o "eu" interior; trata-se de um modo de estar sozinho que Arendt atrela às sociedades de massa, ao que os eventos totalitários conseguiram difundir entre os homens, o estar completamente solitário – sem nenhum tipo de relação, nem com as coisas, nem com os seres, nem consigo próprio – mesmo em meio a milhões de sua espécie. Outro tipo seria a *isolation*, ou seja, o isolamento em que não há presença de outros e nem de mim mesmo para mim, mas em prol da preocupação com as coisas mundanas; trata-se de uma singularidade prévia para a produção de objetos, para a fabricação de coisas, por exemplo, ou também a isolação advinda do ócio político forçado, do ostracismo público etc. Em todo caso, apenas o estar-só, *solitude*, é um processo em que falamos conosco mesmos sobre aquilo que nos diz respeito. Assim, voltando a Sócrates, afirma-se que esse indivíduo que me interroga quando volto para casa, que não deixa de ser eu mesmo, que cria um constante tribunal de explicação ao qual devo comparecer sem reservas, esse sujeito recebera o nome de "consciência moral" em épocas posteriores. Tal consciência moral é como alguém que exige prestação de contas, que aponta sobre o que se arrepender, que deixa os homens cientes

[353] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 209.

de si e cheios de embaraços. “O que faz um homem temê-la é a antecipação da presença de uma testemunha que o aguarda apenas *se* e quando ele voltar para casa”[354]. Para simplificar a discussão, Arendt oferece o exemplo de um diálogo de Shakespeare, sobre Ricardo III, no qual se notaria a desarmonia entre o homem e sua *consciência moral*:

> *What do I fear? Myself?*/ De que estou com medo? De mim mesmo?
> *There’s none else by* / Não há mais ninguém aqui
> *Richard loves Richard: that is, I am I* / Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu
> *Is there a murderer here? No. Yes, I am /* Há um assassino aqui? Não. Sim, eu
> *The Fly: what! From myself?* / Então fujamos! Como? De mim mesmo?
> *Great reason why*/ Boa razão essa
> *Lest I revenge. What!* / Por medo de que me vingue. Como?
> *Mysel upon myself?/* Eu de mim mesmo?
> *Alack! I Love myself* / Ora! Eu me amo.
> *Wherefore? For any good* / Por quê? Por algum bem
> *That I myself have done unto myself?*/ Que possa ter feito a mim mesmo?
> *Oh! No: Alas! I rather hate myself* / Mas não, ai de mim! Eu deveria me odiar
> *For rateful deeds committed by myself* / Pelos atos execráveis cometidos por mim
> *I am a villain. Yet I lie, I am not* / Sou um canalha. Não, minto; eu não sou.
> *Fool, of thyself speek well* / Idiota, fales bem de ti mesmo.
> *Fool, do not flatter* / Idiota, não te adules[355].

Arendt estabelece que a consciência moral é um efeito colateral acessório da experiência do ego pensante. Dessa forma, seu critério de ação não seguirá regras usuais, códigos reconhecidos e acordados pela sociedade, mas, como já exposto, seguirá apenas a possibilidade de viver em paz ou não consigo mesmo quando chegar a hora de examinar e repensar sobre cada um dos seus atos e palavras. Só que não se envolve aqui nenhum conteúdo específico, nenhum dever especial, nada senão a pura capacidade de pensamento e lembrança, pois essa moralidade surge do próprio processo de reflexão, e não como um resultado do ato reflexivo. E como isso se realiza? Justamente pelo fato de que, ao invés de dar origem a novos credos, ao invés de se conformar com diretrizes de conduta, o pensamento as dissolve, ele altera a ordem comum das coisas e se torna perigoso para quaisquer credos e dogmas. “Na prática, pensar significa que temos de tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”[356]. É por isso que se pode dizer que *pensar* exige reflexão autônoma, bem como juízo autônomo, quando confrontado com as coisas do espaço público. Contudo, do mesmo modo que Arendt defende a possibilidade de pensar presente em todos os indivíduos, a autora não esquece que a inabilidade para tal atividade também se mostra como um fenômeno potencial em qualquer homem. O problema

[354] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 213.
[355] Apud ARENDT, H. *A vida do Espírito*, p. 211-212.
[356] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 199.

disso é que, como no caso de Adolf Eichmann, essas pessoas voltam para suas casas literalmente sozinhas, pelo simples fato de estarem desacompanhadas de si mesmas. E, desse modo, sem ter ninguém com quem prestar contas, a companhia a se escolher para toda a vida se torna indiferente. Nesses casos, a ausência de pensamento demonstra seus riscos políticos e morais peculiares:

> Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. As pessoas acostumam-se com mais facilidade à posse de regras que subsumem particulares do que propriamente ao seu conteúdo, cujo exame inevitavelmente as levaria à perplexidade. Se aparecer alguém, não importa com que propósitos, que queira abolir os velhos 'valores' ou virtudes, esse alguém encontrará um caminho aberto, desde que ofereça um novo código. Precisará de relativamente pouca força e nenhuma persuasão – isto é, de provas de que os novos valores são melhores do que os velhos – para impor o novo código. Quanto maior é a firmeza com que os homens aderem ao velho código, maior a facilidade com que assimilarão o novo. Na prática, isso significa que os mais dispostos a obedecer serão os que foram os mais respeitáveis pilares da sociedade, os menos dispostos a se abandonarem aos pensamentos – perigosos ou de qualquer outro tipo –, ao passo que aqueles que aparentemente eram os elementos menos confiáveis da velha ordem serão os menos dóceis[357].

Para voltar ao exemplo dos que disseram "não" à dominação nazista, Arendt defende que eles exemplificam uma moralidade que age, pois em "situações limite" – para usar a expressão de Jaspers – a consideração interna de que eu tenho que poder conviver comigo mesmo se torna política por implicação, ou seja, o "eu" como critério fundamental da conduta moral se torna uma espécie de medida de emergência para crises políticas.

Explica-se: segundo Arendt, quando quase todos se deixaram levar, impensadamente, pelos movimentos totalitários, aqueles que se negaram a atender às exigências exteriores por refletirem consigo mesmos sobre o que não podiam fazer, apesar de renunciarem ao contexto político, simbolizaram a luz do pensamento em tempos de escuridão, simbolizaram um tipo de ação. Em outros termos, eles foram forçados a aparecer mesmo sem realizarem nada publicamente, pois a recusa se tornou patente, o pensar por si próprio se mostrou como aqueles sinalizadores de fogo que indicam a existência de algo diferente ou que apontam para saídas em determinadas situações. "Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político"[358]. Tal exemplaridade subversiva foi forçada a aparecer não só porque representa a atividade de pensar, mas porque o próprio processo de reflexão os fez tomar uma decisão, mesmo que deles com eles mesmos, a partir de um efeito

---

[357] *Idem*.
[358] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 215.

liberador da faculdade de julgar. Isto acontece porque, primeiramente, é como se o pensamento preparasse o terreno para o juízo reflexivo atuar: ao destruir todos os tipos de credo e de regras gerais, o que resta para analisar caso a caso é o único árbitro que pode lidar com tais situações particulares, ou seja, o juízo. Assim, Arendt realiza algumas conexões: se a *consciência moral* é derivada da própria *consciência*, uma vez que aquela se realiza por meio da dualidade desta, como se mostrou; então, o *juízo* é derivado do *pensamento* e, além disso, por aquele decidir sobre o certo e o errado, ele é capaz de manifestar, no mundo das aparências, aquilo que foi refletido anteriormente. Nesses momentos extremos, as concepções éticas de Arendt se mostram mais enrijecidas, pois foram formuladas justamente para dar conta de tempos críticos, "tempos sombrios". O *pensar*, que libera o *julgar*, talvez não previna catástrofes mundanas (que depende de inúmeros fatores), mas ao menos previne catástrofes para o "eu"; e, não obstante, em "situações-limite", isso pode resguardar a pluralidade do espaço público no *dois-em-um* socrático, isto é, pode resguardar a política mediante a própria moralidade, evitando a *banalidade do mal*, por exemplo. Fora isso, um outro ponto a se dar valor é que para a formulação desse tipo de juízo reflexivo, é preciso *pensar* (com a ajuda da faculdade da imaginação) no lugar das outras pessoas, é preciso que se leve a posição alheia em consideração, é preciso que se alargue a mentalidade subjetiva e que se pressuponha a presença dos outros para estar preparado para uma interação plural na aventura do espaço público. Portanto, para finalizar este tópico, essas relações serão mais bem analisadas ao se recorrer novamente à teoria estética kantiana.

Mesmo que não seja o objetivo central deste trabalho, é inevitável que se discuta neste ponto um pouco mais a respeito do funcionamento da capacidade de julgar. Entretanto, antes disso, algumas peculiaridades dessas preocupações arendtianas podem ser destacadas de modo a deixar clara a originalidade da autora quanto a esses assuntos tão frutíferos. Primeiramente, ao vincular a consistência da personalidade moral ao próprio processo do pensamento e ao vincular a decisão sobre o certo e o errado a um juízo reflexivo, Arendt já nega de antemão a conclusão de que a moralidade teria dependência do "conhecimento", ou de uma espécie de inteligência intelectual. Concomitantemente, ela nega que profissionais do pensamento, os filósofos, teriam maior propensão a saber agir de modo mais rente ao *bem* e se distanciarem do *mal*. Conseguir distinguir o certo do errado nada tem a ver com a erudição ou a ignorância, pois não tem a ver com a posse acumulativa de conhecimento científico ou cognitivo, como se o estudo e a sabedoria teóricas fizessem desenvolver um senso moral; afinal, se assim fosse, a maldade seria um mero efeito da ignorância e, desse modo, seria

possível concluir que ninguém praticaria o mal voluntariamente – o que é fácil comprovar que não é o caso. Enfim, Arendt abriu espaço entre essas noções para destacar a possibilidade de pessoas cultas serem incapazes de julgar corretamente, serem incapazes até de pensar no sentido do *dois-em-um*; abriu espaço para indagar sobre o mal pelo mal; e também para comentar a respeito da triste constatação de que "a maior parte do mal é feita por pessoas que nunca decidiram ser boas ou más"[359], como na ausência de juízo autônomo.

De qualquer forma, a incapacidade de formular um *juízo determinante*, por exemplo, para Kant, seria uma deficiência incurável, seria estupidez enquanto não funcionamento do aparelho de cognição, uma falha original por jamais conseguir subsumir um objeto particular a um conceito geral, enfim, incapacidade de conhecer. Essa questão se torna ainda mais complicada quanto aos julgamentos reflexionantes: sobre aquelas questões em que o "geral" deve ser percebido como que contido no próprio particular, pois não haveria regras ou padrões aos quais subsumi-lo. Tratam-se daqueles julgamentos referentes ao gosto (para Kant) e ao campo prático (para Arendt); e a falta dessa capacidade implicaria, portanto, no que chamamos por "falta de gosto" em assuntos estéticos e insensatez ou imprudência no que diz respeito à conduta. O ponto nevrálgico da problemática é que ninguém pode definir a "Beleza", assim como ninguém pode definir a "Bondade". Substantivos abstratos como estes escapam a toda sorte de definição e a todo tipo de conhecimento experiencial. Quando se diz que "uma orquídea é bela", "que uma pintura é bonita", "que uma atitude é boa", portanto, não se pode aplicar um conceito de beleza ou de bondade que valeria para todos esses tipos de objetos. Não se chega a tais conclusões pelo caminho seguinte: toda orquídea é bela, isso é uma orquídea, portanto ela é bela; ou toda mentira é má, isso é uma mentira, portanto é má. Mas, ainda assim, a existência da bondade e da beleza é indicada por aquilo que meus sentidos percebem, embora essas coisas mesmas não façam parte da percepção sensorial. Isso quer apontar para o quão estranhamente curioso é o fato de que os homens possam julgar algo como sendo bom ou belo, ou até realizarem atos que sejam bons e produções que sejam belas, sem ao menos poderem explicar ou conhecer o que são a bondade e a beleza, por exemplo.

Por querer evitar discussões sobre a bondade em si e por querer evitar a sugestão de que o reconhecimento do que seria um ato moral seja algo inerente à natureza do homem, Arendt trabalha com a atividade de julgar como um "dom" que nossa mente possui para se localizar entre os particulares. Justamente por isso, e por pressupor a pluralidade dos homens, para ela, essa atividade seria política por excelência. Mas tendo em vista o que foi debatido

[359] ARENDT, H. "Pensamento e Considerações Morais". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 247.

até o momento, algumas indagações se apresentam antes de qualquer explicação: como compensar a subjetividade do juízo individual? Como evitar a conclusão de que a decisão sobre o certo e o errado seja algo completamente arbitrário, de tal forma que o que reconheço como *mal* poderia não se figurar necessariamente *mal* para outra pessoa? Enfim, como nos pautar para afirmar sobre o que seria virtuoso e o que seria vicioso para os homens na esfera do que é público? Para tentar responder a tais perguntas de modo bastante esquemático, lança-se mão do trabalho da *faculdade da imaginação* e do *senso comum* neste contexto.

Arendt concebe a capacidade humana de imaginar não só como o tornar presente, em conteúdo espiritual, os objetos ausentes dos nossos sentidos (como no caso da lembrança), mas também como a capacidade de representar mentalmente o ponto de vista dos outros que habitam o mundo, como precondição para a fórmula de um juízo que leva os outros em consideração ao torná-los virtualmente presentes. Para além da função epistemológica da imaginação da *Crítica da Razão Pura*, o que se quer destacar aqui é sua participação no funcionamento de uma máxima crucial da faculdade de julgar kantiana, chamada *mentalidade alargada*. Isto é: a capacidade de poder pensar como se estivesse no lugar de outras pessoas, de comparar nossos juízos com os potenciais juízos de outros homens, de colocar a si próprio entre parênteses ao adotar um alargamento do espírito e buscar assumir um ponto de vista geral, para além de limitações idiossincráticas. Em suma, trata-se de treinar a imaginação para sair em visita a pontos de vista outros, treinar a imaginação a mover-se em um espaço potencialmente público, que não diz respeito a uma só perspectiva. "Esse ponto de vista geral foi mencionado como sendo a imparcialidade (ou desinteresse); é um ponto de vista a partir do qual podemos considerar, assumir, formar nossos juízos, ou, como diz o próprio Kant, em que podemos refletir sobre os assuntos humanos"[360].

Fora isso, a imaginação possui outra característica nesse contexto de formulação de um juízo reflexivo: a de fornecer exemplos para as atividades de julgamento, e os exemplos seriam os andadores (*go-cart*) desse tipo de juízo em que os elementos particulares escapam a um conceito geral. Em *Algumas questões de filosofia moral*, Arendt comenta que os exemplos também constituem sinais de orientação para todo tipo de pensamento moral e, de certo modo, ajudam na decisão sobre o certo e o errado. "Julgamos e distinguimos o certo do errado por termos presente em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausentes no tempo e no espaço, os quais se tornaram exemplos. Há muitos desses exemplos. Podem estar

[360] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 514.

no passado remoto ou entre os vivos. Não precisam ser realidade histórica"[361]. Mas é claro que esse tipo de decisão, pondera Arendt, não possui a validade das proposições cognitivas. Nunca podemos compelir alguém a concordar com esse tipo de juízo particular – isto é belo, isto é feio, isto é certo, isto é errado –, apenas podemos cortejar ou pretender o acordo de todos os demais, até porque reivindica a aprovação dos outros por tê-los levado em consideração pela própria mentalidade alargada e, por isso, é de se esperar que o julgamento contenha certa validade geral. Para Arendt, esta validade pode se estender a toda comunidade da qual nosso senso comum nos torna membros. Este senso comum, como discutido no primeiro tópico desta dissertação, seria aquele sentido extra (que aqui não deve ser confundido com *intuição*) que nos ajusta a uma comunidade formada com os outros homens (que Kant expressa em suas teorias pelo latim *sensus communis*). É a interação com as outras pessoas que faz validar esse tipo de senso comum, que, por sua vez, vai garantir comunicabilidade aos juízos formulados na ausência de um padrão universal reconhecido por todos. Em outras palavras, o *sensus comunnis* traz em si a ideia de um sentido comum a todos, mas que também é particularidade de cada um. Trata-se de algo, portanto, que é ao mesmo tempo privado e comum, pois é somente através dele que compartilhamos sentimentos comuns, somente através dele podemos representar e comparar nossos juízos com uma suposta razão coletiva. Em suma, a subjetividade exposta nos juízos que versam sobre sentimentos em relação ao que agrada ou o que desagrada moralmente, por exemplo, é compensada por esse senso público que não enfoca somente o objeto, mas que diz respeito eminentemente aos outros. O *sensus comunnis* nos ajusta à pluralidade, "e não a um consenso coletivo ou a uma decisão política unânime"[362], não quer dizer uma inteira conformidade de juízos e nem uma empatia com todos os outros. Assim, "ainda falo com a minha própria voz e não conto os votos para chegar ao que penso ser certo"[363]; apenas julgo de modo não inteiramente subjetivo, uma vez que não levo só a mim em consideração. E, quanto maior a região mental que o individuo consegue se locomover, de um ponto de vista a outro e a outro, mais "geral" será seu pensamento e maior será o valor e a validade de seu juízo.

Por fim, cabe dizer que o que pode pautar um julgamento nesses termos são objetos particulares que se demonstram ou que se fixam, aos homens, como exemplos. Ao contrário de um esquema geral, a exemplaridade nos ofereceria uma diferença qualitativa com a qual se

[361] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 211.
[362] ASSY, B. "Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade". Introdução à edição brasileira de *Responsabilidade e Julgamento*, p. 49.
[363] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 207.

espelhar e por meio da qual basear nossas ações de conduta. Novamente aqui a questão sobre a escolha de companhia se faz saliente: podemos escolher com quem conviver, ao pensarmos na nossa própria conduta moral, mirando em exemplos de personalidades reais ou fictícias, bem como exemplos de experiências aprendidas, ocorridas ou imaginadas. Contudo, pode acontecer que alguém prefira basear suas próprias ações, e seus próprios julgamentos, seguindo o modelo do *Barba Azul* à Madre Tereza de Calcutá, do *Hannibal Lecter* a Jesus Cristo, ou seja, pode ser que alguém prefira ter Adolf Hitler como companhia no lugar de Mahatma Gandhi, ou pode ser que alguém se mantenha indiferente a essa escolha – como seria o caso de Eichmann. Ora, diz Arendt, "a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que eles jamais chegassem perto de nós"[364]. A importância da escolha de companhia nos pensamentos éticos de Arendt é tão forte que pode se medida por duas frases as quais a autora recorre, de Cícero e de Meister Eckhart, respectivamente: "Por Deus, prefiro me extraviar com Platão a defender visões verdadeiras com aquelas pessoas [pitagóricos]"; e "Oh, sim, preferiria estar no inferno com Deus a estar no céu sem Ele"[365].

Para incômodo e desespero daqueles que procuram na força de tratados ético-morais a solução universal para esses tipos de problemas, a posição de Arendt permanece aberta. Aliás, seria uma contradição se ela tentasse oferecer um sistema preconcebido de valores. Para não finalizar o tópico com uma conclusão geral, portanto, pode-se dizer que por mais que os homens escolham uma imagem positiva, ou um bom exemplo a tentar se equiparar, nada garante, de modo completo, que o caráter moral de alguém permaneça incólume a partir do momento em que aquele que julga resolva se colocar em ação e se submeter à imprevisibilidade inerente ao âmbito dos negócios humanos. Isto quer dizer que, mesmo tendo um bom juízo sobre o certo e o errado, mesmo que se tenha à disposição excelentes e virtuosos exemplos a seguir, mesmo que alguém tenha vergonha de ser uma má companhia para si mesmo, ainda assim, qualquer boa intenção pode se transformar em ações catastróficas, em malefícios não intencionais e pelos quais o agente será responsabilizado, a despeito de tudo isso. É claro que os homens podem trabalhar de modo a aumentar o leque de controle sobre tais situações – e é tendo isso em consideração que as contribuições teóricas arendtianas recebem a sua importância devida.

[364] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 212.
[365] *Ibid.*, p.176.

3.3 – O mundo como nossa casa natal: compreensão, perdão e punição

Hannah Arendt sempre tratou do valor da compreensão sob dois aspectos distintos, embora relacionados: um particular e um geral. No primeiro aspecto, subjetivo (por falta de um termo melhor, ao passo em que pretende ter validade somente para ela mesma), declarado em debates, correspondências e entrevistas, compreender se impõe a ela como uma necessidade de vida: "posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça"[366]. Já no outro sentido, objetivamente conceitual e expresso em seus textos, a compreensão é comparada a uma bússola capaz de nos orientar no mundo, na medida em que permite, ao homem, "aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe"[367]. Ao comentar que "somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão"[368], Arendt justifica o seu interesse pelo que chamou de sintoma mais grave da crise política do século XX, o totalitarismo, e pode-se dizer que resume as duas concepções de *compreensão*, aqui expostas, na sua própria empreitada vital de sentir-se em casa num tempo em que foram possíveis os eventos totalitários, "mesmo ao preço de adotar como lar este nosso século"[369]. Como a autora disse em algumas ocasiões, não conhecia qualquer outra reconciliação que não fosse o *pensamento* e sua prerrogativa de compreender.

Um mundo que não pode ser dissolvido nas potencialidades de nossa compreensão, não seria acolhedor para com os homens, pois implicaria numa estranheza mútua. É preciso que se evite isso. E as ponderações de Arendt em relação a esse contexto não são poucas. Em uma passagem presente já no prefácio à primeira edição de *The Origins of Totalitarianism* ela escreve com mescla do otimismo e do desespero temerários:

> A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja[370].

---

[366] ARENDT, H. "Sobre Hannah Arendt", p. 125. Cf. também: "Só permanece a língua materna". In: *A Dignidade da Política*; ou "O que resta? Resta a língua: uma conversa com Günter Gauss". In: *Compreender*.

[367] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 52.

[368] Ibid. p. 53.

[369] Ibid. In: *Compreender*, p. 346.

[370] ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, p. 12.

Para Arendt, a compreensão é algo que se inicia com o nascimento e termina com a morte, acompanhando *pari passu* e tentando oferecer sentido à existência humana, mas sem jamais produzir resultados supostamente inequívocos como no caso do conhecimento científico e da informação exata. Pode-se afirmar que o fim das possibilidades de compreender se confunde com o fim das possibilidades de ser. E para que os homens se orientem no mundo, é preciso que eles tomem parte no diálogo interminável que os desafios das experiências vivas provocam. Nesse sentido, ao examinar um dos principais eventos políticos de seu tempo, Arendt relembra que "muitos dizem que não é possível combater o totalitarismo sem o compreender. Felizmente não é verdade; se fosse, seria um caso perdido", afinal, nesses termos, parece evidente que se a luta contra a dominação totalitária dependesse de um resultado da compreensão, nunca começaria de fato. O presente tópico final desta dissertação, além de apresentar a extrema importância política daquilo que seria o maior antídoto aos eventos totalitários: a capacidade humana de começar algo novo, intenta também relacionar tal fato a algumas formas de reconciliação do homem com o mundo, dando ênfase especial à compreensão, ao perdão e a capacidade de punição. Afinal de contas, em um contexto público marcado pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade de cada ato individual, os homens têm de ter à disposição subterfúgios que tornam mais suportável a convivência com os demais, a convivência com aqueles estranhos que podem ser tanto pacientes de nossas próprias ações quanto sujeitos de ações que nos afetam.

Como começou a se discutir, se há um certo tipo de reconciliação que é inerente à compreensão, isto não quer dizer que o dito popular "tudo compreender é tudo perdoar" esteja correto, pois, do modo como Arendt coloca, ainda que reconciliar tenha um cunho religioso (de *reatar*, *religar* , *religare* etc.), pouco tem a ver com o perdão, uma vez que este não é condição e nem poderia ser conseqüência da interminável tarefa de compreender – atividade que, de acordo com Arendt, não produz qualquer resultado final e inequívoco. A despeito de negar essa relação, em suas discussões políticas e morais, a pensadora se conduziu ao problema pontual da possibilidade de se falar em perdão aos crimes perpetrados pelos nazistas. É a respeito desse assunto que se discute a seguir.

No que se refere ao problema do perdão, pede-se licença para realizar algumas referências cruzadas entre Arendt e outros dois autores: Nietzsche, um dos seus principais interlocutores quanto a esse tema; e Paul Ricoeur, que sustenta alguns de seus argumentos sobre memória, história e esquecimento, ancorado nos outros dois já citados. A discussão pode se iniciar, portanto, com o fato de que perdoar não significa simplesmente esquecer;

perdoar é também, de alguma forma, lembrar, uma vez que depende de uma ligação com o passado. Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche avisa que o esquecimento, na verdade, leva à impossibilidade de perdoar. O filósofo apresenta o exemplo de Mirabeau: conde moderno "que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia"[371]. Paul Ricoeur, em seus termos, apresenta a falta como pressuposto existencial do perdão, algo que se dá como transgressão de regras ou valores, causando danos a outrem, mas que, para entrar na equação do perdão, requer memória, pois deve ser uma falta colocada no plano da imputabilidade, do condenável, da culpabilidade pessoal; culpa que, segundo Nietzsche, provém do conceito de "dívida", de uma relação entre credor e devedor que, por sua vez, em consonância novamente com Ricoeur, está no âmbito do merecimento do castigo, de uma paga. Isto é, resumindo, para existir perdão é preciso, também, que haja um culpado que é devedor de algo a alguém que se lembre da dívida.

A memória se define, num primeiro instante, como uma luta contra o esquecimento; este a desafia, representa-lhe uma ameaça. Nietzsche afirma que a natureza se impôs a tarefa de desenvolver, no homem, a faculdade da memória – que vem suspender o esquecimento em certas ocasiões – por meio da capacidade humana de fazer promessas. Assim, o esquecimento se mostra como algo natural enquanto a memória precisa ser forjada, precisa ser desenvolvida. Para Nietzsche, quem promete está afirmando sobre o futuro, um futuro de continuar querendo o que foi querido anteriormente, ou seja, isso atesta o que o autor denomina de "memória da vontade", de "responder por si como porvir"[372], em suma, de algo que requer a construção de um lembrar.

Segue-se daí que o homem do esquecimento, além de não ser capaz de perdoar, não é capaz de prometer. Ao trazer para o teor das discussões morais, a rigor, o homem sem memória não consegue se lembrar das agressões morais que sofre, mas nem mesmo dos malfeitos que ele próprio pode desencadear. O esquecimento torna-se, destarte, uma complicação tanto porque impede o perdão quanto pela inaptidão da culpa, pois esquiva o malfeitor do arrependimento, do remorso e se torna, não obstante, um convite à repetição. Nas considerações de Arendt, para se arrepender é preciso "voltar ao assunto", pensar e lembrar o ato e "se me recuso a lembrar, estou realmente pronta a fazer qualquer coisa"[373], torno-me temerário. E, sem dúvidas, os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram por não repensarem na questão e, assim, sem lembrança, nada os detêm.

---

[371] Op. cit., p. 31.
[372] Ibid., p. 48.
[373] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 159.

Pode-se relacionar tudo isso ao fato de que Eichmann não se considerava culpado pelo genocídio dos judeus e, também, à questão de que ele afirmava não sentir remorso algum, pois, como dizia, "arrependimento é para criancinhas"[374]. Essa relação entre esquecimento, incapacidade de perdoar, ausência de culpa e de arrependimento, tem peso suficiente para demonstrar o apreço que os homens devem ter pela capacidade de memória e por sua influência no plano da moralidade. Reafirmando, assim, o que Nietzsche expõe na seguinte passagem: "quanto pior 'de memória' a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes"[375].

Em contraposição ao cultivo apenas da memória, no entanto, existem argumentações importantes sobre a necessidade do esquecimento. Nietzsche, por exemplo, sustenta que esquecer é uma atividade, uma "assimilação psíquica" que mantém a consciência em bom funcionamento. Diz ele que o homem é um animal que necessita do esquecimento, pois este zela pela "ordem psíquica" ao passo que abre espaço para o novo, para novas experiências. Aquele homem em quem não funciona esse aparelho apaziguador da consciência é visto, por Nietzsche, como, e não só como, um dispéptico – pessoa que sofre de dispepsia – por não conseguir "digerir" os acontecimentos e, assim, "não sair do lugar". É em vista disso que Paul Ricoeur afirma que uma memória que nada esqueceria deveria ser afastada, "consideramo-la até mesmo monstruosa"[376], e, nesse contexto, cita a fábula de Jorge Luis Borges, "*Funes, o memorioso*", que trata de um homem que nada esquecia e que, devido a isso, metaforicamente, falece de congestão pulmonar, isto é, por falta de ar.

Confrontados, então, com absurdos morais e desastres políticos que trazem consigo perdas pessoais, poder-se-ia dizer a partir desses exemplos hiperbólicos, que os homens se veem entre o ser *Mirabeau*, o esquecido – aquele que tudo esquece e, por isso, não perdoa –, e o ser *Funes*, o memorioso – aquele que tudo lembra, não assimila os fatos e sofre de digestão penosa, tornando-se, de certo modo, ressentido. Fica claro, portanto, que deveria existir uma justa-medida entre tudo esquecer e tudo lembrar, como o que Paul Ricoeur afirma, nesse caso, de que a memória precisa ter medidas, ser contida. Dessa maneira, a memória representa a condição de a história não passar sem estar junto, ao seu lado, a justiça ou qualquer modo de reconciliação entre os homens. Representa a capacidade de lembrar, condição para punir e perdoar aqueles que cometeram crimes; enquanto que a memória medida pelo esquecimento representa a condição de a justiça não desembocar para a noção de

---

[374] Apud ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 36.
[375] *Genealogia da Moral*, p. 51.
[376] *A História, a memória, o esquecimento*, p. 424.

vingança, em que tudo e todos entram em um sistema sem fim de ressentimentos pessoais de uma reação em cadeia que não abre espaço para o novo. Ressalta-se Paul Ricoeur: é necessário "pôr um limite à revanche dos vencedores e evitar acrescentar os excessos da justiça aos do combate". Tendo essas discussões como pano de fundo, cabe voltar a Arendt:

> Se não fossemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seriamos para sempre vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço[377].

Para ela, perdoar seria uma das maiores capacidades humanas "e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito"[378], libertando tanto aquele que perdoa quanto aquele que é perdoado, pois instaura um novo começo em uma situação que parecia infinda.

Isso condiz com o que Paul Ricoeur pensa ao determinar que perdoar é desligar o agente de seu ato, pois, assim como Arendt comenta, ao conceder perdão, é a pessoa que está sendo perdoada e não o crime, afinal, o crime sempre continuará sendo crime; o que o perdão faz é desconectar o agente deste feito, ou mais propriamente, aliviá-lo do fardo das consequências de seus feitos. De certo modo, é descriminar o agente, é remitir a dívida e é, justamente por isso que, tanto Arendt quanto Ricoeur, afirmam que no plano social ou na esfera dos negócios humanos não se pode perdoar aquilo que não se pode punir.

E aqui se toca em duas problemáticas que merecem um maior cuidado de exame: primeiro, para Arendt, a *banalidade do mal*, como atestada pela figura de Eichmann, levara os homens a cometer crimes que não podem ser perdoados; e, a partir disso, sobre a afirmação arendtiana de que, a despeito de não poderem ser perdoados, criminosos como Eichmann poderiam ser punidos – afirmação esta que entra em suposta contrariedade com o que a autora defende em *A Condição Humana*, por exemplo, no sentido de que o que não seria perdoável também não seria punível.

Em relação ao primeiro comentário, pode-se dizer que, para a pensadora, a qualidade pessoal de um indivíduo coincidiria com sua qualidade "moral", pois a moral parte do sujeito, da relação dele com ele mesmo, ou melhor, de um diálogo, de uma fala consigo mesmo que se chama pensamento. No exercício do pensamento, portanto, realiza-se aquilo que, desde Aristóteles, distingue o meramente humano da qualidade de ser uma pessoa, ou seja, a

---

[377] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 249.
[378] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 39.

capacidade da fala – e é esta que vai caracterizar realmente o que se denomina de personalidade. Esta seria uma espécie de atualização, portanto. Aliás, Arendt relembra em alguns dos seus textos que a palavra "pessoa" tem origem no termo "*persona*" – esta que era uma espécie de máscara que cobria o rosto dos atores antigos, de modo que, na altura da boca da máscara, havia uma abertura larga pela qual soava a voz individual do ator; *per-sonare*, soar por, pessoa. Assim, para Arendt, se alguém nega a si mesmo o exercício de pensar, nega também, automaticamente, a sua qualidade de ser uma pessoa, pois nega o dom da fala que teria a "finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo do injusto"[379]. Tendo isso em vista, a *banalidade do mal* que atesta a incapacidade de pensamento, para Arendt, faz nascer o mal sem raízes, o mal sem face, o mal cometido por Ninguém, isto é, por um mero ser humano que se recusa a ser uma pessoa e, "permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros"[380]. Assim, na banalidade do mal "não resta nenhuma pessoa a quem se poderia perdoar"[381] e, ainda pior do que ser vilão, é não ser uma pessoa. "A banalidade do mal teria nos condenado a viver na companhia de nós próprios; parafraseando as palavras de Arendt, tendo em vista que 'os piores criminosos do século XX são os homens que não pensam"[382]. Para Arendt, o mal banal teria um teor fungicida, sem raízes e, justamente por não se radicar em coisa alguma, não tem sequer limitações, podendo dominar o mundo todo e chegar a extremos impensáveis e é imperdoável, por definição.

Arendt compara essa dificuldade de perdão aos criminosos nazistas com os *skandala* presentes no texto bíblico. É interessante notar, aqui, que quem descobriu o importante papel do perdão nas relações humanas foi Jesus de Nazaré. A sua concepção religiosa de perdão parte do pressuposto de que os malfeitores, ou pecadores, não sabem o que estão fazendo e, dessa forma, todos merecem ser perdoados. No entanto, diz Arendt, pode-se notar uma exceção nos próprios evangelhos bíblicos – de João, Mateus e Marcos – que narram, cada um a seu modo, uma passagem em que o próprio Jesus, "esse amante dos pecadores", diz existir um certo tipo de escândalo em que "seria melhor para eles que uma pedra de moinho fosse pendurada em seus pescoços e fossem atirados ao mar"[383]. Para Arendt, trata-se de casos que superam as ditas transgressões e se caracterizam como algo que ultrapassa os poderes

---

[379] ARISTOTELES. *Política*, p. 15.
[380] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 177.
[381] *Ibid*., p. 166.
[382] ASSY, B. "Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt". In: Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias, p. 156.
[383] *Apud* LUCAS, CAP. 17, vers. II.

humanos de reparação – seja punindo ou perdoando – e que se fixa como um obstáculo para todos os demais atos, ao ponto de ser melhor, interpretando as palavras de Cristo, que os malfeitores não tivessem nascido ou que morressem.

De fato, Arendt expõe tanto em seus textos como em entrevistas, principalmente se referindo ao que aconteceu em Auschwitz e toda a fábrica mortífera ali criada, que "isso nunca deveria ter acontecido"[384], que não terá reconciliação, pois vai além da capacidade dos homens de punir e perdoar. Figura-se como um acontecimento que não pode ser removido facilmente e a pensadora comenta: "somos às vezes tentados a pensar: isso nunca estará terminado enquanto não estivermos todos mortos". Imaginemos que seria como uma releitura – se é que se pode fazer isso – da sabedoria de Sileno, arrancando-a da tradição grega sobre a dor trágica intrínseca à vida dos homens, e transportando-a para o obstáculo do horror das ações totalitárias, em que o demônio, servidor de Dionísio, diria: *o perdão para ti é inacessível, se nasceste para fazer o que fez, o melhor para ti era não ter nascido, não ser, ser nada – agora, já nascido e já feito... o melhor é morrer em breve*[385]. Esses fatos, como *skandala*, como obstáculo, demonstram e se relacionam com o alcance que a banalidade do mal pode ter. Pode-se dizer que, ao longo de suas pesquisas a respeito da maldade imposta pelos nazistas, seja do ponto de vista *radical* ou do ponto de vista *banal*, Arendt nunca abandona a concepção de que não podemos punir nem perdoar esses tipos de ofensas. Contudo, em *Algumas questões de filosofia moral*, ao comentar que questões morais e legais lidam com "pessoas" individuais, a autora expressa que tais criminosos, como a própria História demonstrou, foram colocados em tribunais, foram julgados e punidos à revelia deles mesmos, foram submetidos a punições, apesar de não se afirmarem como "pessoas" responsáveis pelos seus próprios atos e apesar de não serem passíveis de perdão, por exemplo. O que se tentará demonstrar aqui, a partir da noção de justiça, é que com tais alegações, Arendt não está contradizendo sua posição exposta, anos antes, no V capítulo de *A Condição Humana*, no tópico sobre "a irreversibilidade e o poder de perdoar".

Em princípio, pode-se dizer que a necessidade de punição aos mais eminentes criminosos nazistas foi satisfeita; porém, para Arendt, não se pode esquecer em igual medida que não existira nenhum castigo proporcional aos crimes de tais homens. Ou seja, nenhuma criatividade punitiva – tortura, morte assistida, suplício, prisão, trabalho forçado ou o que quer que fosse – seria bastante para se equiparar ao grau de maldade atingida desses tipos de

[384] Cf. ARENDT, H. "O grande jogo do mundo". In: *A Dignidade da Política*, p. 135.

[385] Parafraseando a Sabedoria de Sileno como exposta por Nietzsche em *A Origem da Tragédia Grega proveniente do Espírito da Música*, p. 33.

crimes, pois parece que, por mais que se puna, falta nesses casos o sentimento de justiça. Por exemplo, diz Arendt: "A pena de morte para Göring é quase uma brincadeira, e ele, assim como seus colegas no banco de réus em Nuremberg, sabe que o máximo que podemos fazer é que ele morra um pouco antes do que, de qualquer forma, iria acontecer"[386]. Se não há condições para punir de tal modo que haja também as condições para que a justiça seja reconhecida tanto pelas vítimas quanto pelos próprios agressores, então, não se tem como falar em punição verdadeiramente. A punição se torna mera formalidade e perde sua essência própria de reestabelecer uma suposta ordem que fora quebrada. Tais crimes continuam sendo imperdoáveis e impuníveis, por definição, embora não sejam inimputáveis – o grande problema é que a culpa e a responsabilidade pelos atos recaem em um "alguém ninguém". Esse ser humano pode ser punido, assim como um cachorro pode ser morto por seu dono após ter atacado e ferido um dos familiares deste, por exemplo, mas não faz sentido dizer que a justiça foi feita com a morte do cão. A importância dessa contextualização para Arendt talvez possa ser medida pelo modo como ela responde, junto a Kant, à velha questão romana, "*Fiat justitia, pereat mundus* (Deve o mundo perecer para que a justiça seja feita?)"[387], afirmando que, sem justiça, o próprio mundo e a própria vida humana na Terra perdem seu sentido. Pode-se concluir novamente com Paul Ricoeur:

> Mas, mais importante que a punição – e mesmo que a reparação – continua a ser a palavra de justiça que estabelece publicamente as responsabilidades de cada um dos protagonistas e designa os lugares respectivos do agressor e da vítima numa relação de justa distância[388].

De qualquer forma, subjacente a toda essa discussão está a preocupação política básica de Arendt com a capacidade humana de agir, ou melhor, a preocupação de não deixar com que a ação – enquanto iniciativas dos homens em liberdade – sejam interrompidas. Em casos nos quais não se nota a liberação do terreno para o surgimento de novas ações, como nos casos da ausência de perdão e falta de punição, por exemplo, em que o ressentimento[389] pode obstruir o espaço para o "novo", a pensadora retorna à *compreensão* como válvula de escape para tais situações. Para ela, para além dos pensadores profissionais, para além dos típicos espectadores e dos tipos reflexivos, todos os homens da ação deveriam ter em conta que a compreensão é um modo de reconciliação com a realidade em que se vive, de modo

---

[386] ARENDT, H. "A Imagem do Inferno". In: *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo, p. 229.

[387] ARENDT, H. "Algumas questões de filosofia moral". In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 115.

[388] RICOEUR, P. *A História, a memória, o esquecimento*, p. 481.

[389] Junto a Adriano Correia, pode-se dizer que "o perdão em Arendt é comparável ao esquecimento em Nietzsche, portanto, ao menos na medida em que tanto o perdão, na obra da primeira, como o esquecimento, na obra do segundo, estão vinculados ao ato de iniciar, à possibilidade do novo, sempre tributária de uma relação reconciliada com o passado ("Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)". In: *O que nos faz pensar*, p. 69).

que ela sempre abriria espaço para novas ações, uma vez que deixaria os homens em casa no mundo. "Se a essência de toda a ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão se torna o outro lado da ação"[390]; não no sentido de que seria uma espécie de agir, mas no sentido de que toda ação é passível de compreensão, de julgamento que pode "amansar" o passado e saber lidar com as incertezas do futuro, este que pode fugir a toda e qualquer promessa. Assim, toda ação seria como uma moeda jogada ao ar, e, no momento em que a moeda cai no chão, um determinado jogo se inicia; mas uma das cláusulas desse jogo é que, em qualquer circunstância, a face da moeda pode ser virada de modo que se instaure um novo começo, e assim sucessivamente. A compreensão de faz relevante para a política, nesses termos, por oferecer aos homens que agem uma chance de não "empacarem" nas dificuldades intrínsecas que suas próprias ações engendram.

> Nesse sentido, a velha prece em que o Rei Salomão, que sem dúvida entendia um pouco de ação política, pede a Deus a graça de um 'coração compreensivo', o maior entre os dons que um homem poderia receber e desejar, talvez ainda valha para nós. O coração humano, tão afastado do sentimentalismo quanto da burocracia, é a única coisa no mundo que irá incumbir-se da responsabilidade imposta a nós pelo dom divino da ação, o dom de ser um começo e portanto ser capaz de fazer um começo[391].

Ao introduzir este tópico, afirmou-se que, para Arendt, combater o totalitarismo não significava esperar chegar a uma conclusão compreensiva sobre esse tipo de governo, muito embora Arendt tenha se empenhado na tentativa de compreendê-lo, e indicado a todos os homens que fizessem o mesmo, na esperança de oferecer sentido ao mundo em que vivia e, assim, transformá-lo em seu propício lar. O que combate o totalitarismo de forma impiedosa, na verdade, é cada nascimento humano – que representa não só a própria liberdade, mas também o fato de que cada ser humano encerra em si um novo começo e, em certo sentido, é como se cada um deles representasse o início de um mundo novo, uma vez que a potencialidade disso passa a existir de modo concomitante a cada nova existência humana. A ação, portanto, relaciona-se intimamente à condição humana da natalidade, porque só o recém-chegado pode imprimir o caráter da novidade ao mundo, isto é, agindo. A "boa nova" do menino nascido na manjedoura, que trazia consigo a promessa de um novo tempo, é evidenciada pela concepção de Agostinho, tão cara a Arendt, de que "*Initium ergo ut esset, creatus est homo* – Para haver um início, criou-se o homem"[392]. Cada novo nascido conserva as chamas da renovação, bem como as do inesperado, do imprevisível e do improvável.

---

[390] ARENDT, H. "Compreensão e Política". In: *A Dignidade da Política*, p. 52.
[391] *Idem*.
[392] ARENDT, H. *Sobre a Revolução*, p. 270.

Como que numa réplica ao modo pessimista que ela mesma havia finalizado a primeira edição de *Origens do Totalitarismo*, ao dizer que o fantasma dos governos totais ainda rondavam as sociedades massificadas, Arendt acrescenta um novo final à segunda edição desta obra, em 1966, apostando na novidade da ação como antídoto natural à principal pretensão desse domínio usurpador da espontaneidade humana. A autora se refere a algo que, posteriormente, viria receber o sentido de "milagre", um milagre que coincidiria com cada novo nascimento e que, na verdade, seria cada um de nós. Pode-se dizer que o milagre da ação não tem um sentido imanente de "bondade" ou de algo positivo por excelência; pelo contrário, o totalitarismo foi uma novidade (que ambicionou cortar pela raiz todo outro tipo de novidade, cabe lembrar). Isto é, cada nova ação abre portas tanto para a salvação quanto para a desgraça, e Arendt não se esquece disso. Contudo, segundo a autora, o que é de extrema valia em todo tipo de novidade é que ela traz consigo a esperança da mudança; e, em um contexto plural, como o da política, isso é o que lhe dá oxigênio para permanecer.

Para melhor entender isso, seria necessário desvincular o papel do milagre daquele contexto ao qual ele é normalmente conectado: a crença, a superstição, o âmbito religioso.

> Para nos livrar do preconceito segundo o qual o milagre é um fenômeno genuína e exclusivamente religioso, um fenômeno em que algo sobrenatural e sobre-humano irromperia no transcurso das tarefas humanas ou dos acontecimentos naturais, convém talvez trazer brevemente à memória o fato de que o quadro inteiro de nossa existência real – a existência (*Existenz*) da Terra, da vida orgânica sobre ela, a existência (*Dasein*) do gênero humano – apoia-se sobre um certo tipo de milagre. Pois do ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que os presidem, probabilidades que podem ser tomadas inteligíveis estatisticamente, o próprio surgimento da Terra é uma 'impossibilidade infinita'. E a mesma coisa vale para o surgimento da vida orgânica a partir dos processos de desenvolvimento da natureza inorgânica, ou para o surgimento da espécie humana [...] Torna-se claro, nesses exemplos, que, sempre que ocorre algo novo, esse algo acontece de modo inesperado, imprevisível e, em última instância, inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre na conexão dos acontecimentos previsíveis. Em outras palavras, cada novo início é, segundo sua natureza, um milagre, quando visto e experimentado da perspectiva dos processos que ele necessariamente interrompe. Nesse sentido, à transcendência religiosa da crença no milagre corresponde a transcendência, comprovável de modo real, de todo início em relação à conexão de processos no interior da qual esse início irrompe[393].

Quando Arendt determina que liberdade e ação são sinônimas, ela quer chamar atenção para o ponto específico de que a *liberdade* deve ser tratada dentro do âmbito da política – como um fato da vida cotidiana, presente na experiência humana – e não como a tradição filosófica de pensamento o faz, ligando-a ao âmbito da *vontade*, limitando-a a um domínio interno. Em outros termos, Arendt não está preocupada com a *liberdade* como um

[393] ARENDT, H. "Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?". In: *A Dignidade da Política*, p. 120.

problema ao pensamento abstrato e filosófico, mas como algo ligado à ação e que sustenta a pluralidade do mundo público. "Se, portanto, encontram-se na mesma linha a falta de saída em que caiu nosso mundo e a expectativa de milagres, essa expectativa de modo algum nos remete para fora do âmbito político original"[394]. Isso porque os homens, enquanto agem e enquanto puderem agir, estão realizando milagres, quer tenham consciência disso ou não.

A autenticidade dessas constatações e posições arendtianas é confirmada por sua defesa de que, se a tradição metafísica sempre tomou a "mortalidade" como o emblema da existência e a pedra de toque para o pensamento filosófico, a "natalidade" deveria ser então a categoria central do pensamento político. Sob esse ponto de vista, claramente contrário à tradição, os homens poderiam ser classificados não como "os mortais", mas, sim, como "os natais". Ao mesmo tempo em que pensa com e contra Agostinho, Arendt também aproveita para firmar suas contrariedades ao "ser-no-mundo" de Heidegger, por exemplo.

> Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição. A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo[395].
>
> Em suma, nascer é já ser capaz de instaurar novidade no mundo através da ação e, assim, atualizar a liberdade. É certo que 'o nascimento não é um ato de quem nasce', mas é a aparição inaugural de uma singularidade que, por sua unicidade e espontaneidade, é promessa de liberdade, que pode ganhar realidade no domínio político. Os homens, como entes do mundo, *são politicamente não seres para a morte, mas permanentes afirmadores da singularidade que o nascimento inaugura*[396].

Sem dúvidas, a recorrência à dignidade da ação, acima de tudo, faz jus a toda reflexão política arendtiana, ainda mais porque ela parecia julgar que "é realmente muito mais fácil agir do que pensar em condições de tirania"[397]. Contudo, pode-se relembrar também que cada novo nascimento representa uma nova vida do espírito em potencial, um novo poder de pensamento; e isso, ainda que não diga nada diretamente para o mundo, pelo menos no desfrutar da companhia de si para si mesmo, como o *dois-em-um* socrático, é um modo de resguardar a pluralidade mundana dentro de si mesmo, principalmente quando o próprio mundo parece ter deixado de existir.

---

[394] Ibid., p.122.
[395] ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, p. 194.
[396] CORREIA, A. "O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho". In: *Hannah Arendt*: entre o passado e o futuro, p. 32-33, grifo meu.
[397] ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 406.

CONCLUSÃO

Este trabalho se orientou por traçar relações entre diferentes contextos e distintas preocupações pulsantes ao longo das obras de Hannah Arendt, tendo como principal guia argumentativo para isso a *atividade espiritual do pensamento*. Em certa medida, o que se pretendeu foi entender e explicar pontos fundamentais das reflexões teóricas arendtianas na contramão do próprio trajeto de vida filosófica da autora. Isto é, esta dissertação tentou oferecer sentido aos estudos de algumas das primeiras publicações editadas de Arendt – sobre o totalitarismo, sobre a ruptura dos padrões tradicionais de pensamento e juízo, sobre a condição humana e o ocaso político moderno, e sobre Eichmann e a *banalidade do mal* – a partir de uma luz presente no primeiro volume de seu último livro, *A Vida do Espírito*, intitulado: "O pensar". Dessa forma, se supôs, inicialmente, que o que a autora entenderia por "pensamento" se faria mais nítido ao seguir esse caminho invertido.

Sem mais preâmbulos, cabe apontar que ao tomar como pano de fundo a realidade factual do rompimento do fio da tradição do pensamento político e ético do ocidente, este texto se propôs a reconstituir, ainda que de modo não muito sistematizado, o que Arendt compreende por *pensar*, sem perder de vista o contato disso com os assuntos dos negócios humanos. Aliás, daqui se depreende um pressuposto básico desta dissertação: a incursão de Arendt por aquelas que a autora julga serem as atividades do espírito humano, no final de sua vida, só é bem justificada se, e somente se, há reconhecimento do diagnóstico que ela faz de sua própria época e dos grandes eventos políticos que presenciou e que lhe deixaram marcas. Em relação a isso, o apontamento conclusivo crucial que se pode retirar dos textos analisados de Arendt é que, independentemente da evaporação de todos os significados que ofereciam solidez a um mundo ao qual todos os homens já eram "familiarizados", a despeito do engasgo de todos os valores perante os eventos modernos, as atividades espirituais do pensamento e do juízo são capazes de nos oferecer compreensão de tempos como estes. Não obstante ao fato desse compreender se relacionar ao cuidado com o mundo e à política, a própria operação dessas capacidades do espírito, *pensar* e *julgar*, se relaciona com o "eu", com a ética – dois âmbitos que, embora distintos, veem seus limites tocados sobremaneira em momentos históricos extremos, de grandes alterações no domínio público.

O apelo de um mundo esgarçado é sempre por pensamento. Mas não enquanto uma reflexão puramente especializada e filosófica, e, sim, no sentido de que esses tempos de ruptura acenam com urgência para um fato que nunca deveria ser esquecido por seres

caracterizados como "pensantes": que viver requer pensar, que estar submetido às experiências vivas é já ter com o que lidar mentalmente. Essa urgência de pensamento é uma resposta que os homens dão à sua intrínseca necessidade de significar e, posteriormente, de compreender e de ajuizar os acontecimentos e os atores que compõem a textura mundana. De acordo com Arendt, essa é uma tarefa para todos, e não apenas para uns poucos, e, portanto, em certo sentido, já é uma tarefa política. Cabe explicar e concluir melhor esse assunto, tentando resumir parte dos vieses que ele abarca e que, de um modo ou de outro, foram mencionados ao longo desta dissertação.

Para não contradizer a própria Arendt, que, ao final do primeiro volume de *The life of the mind*, alega esperar que nenhum leitor entenda suas proposições como sendo dogmáticas, "que nenhum leitor esteja na expectativa de um sumário conclusivo"[398], é possível condensar alguns desfechos parciais das discussões que foram apresentadas.

Primeiramente, Arendt trabalha com as noções do *pensar*, da moral, e da própria política, a partir de um horizonte teórico pós-metafísico – não no sentido de que seja antifilósofica, ou que superasse a metafísica, ou que fosse contrária a esta – mas, *grosso modo*, no sentido de se confrontar com um mundo não regido mais por fundamentações últimas. Assim, Arendt pensa sobre o pensamento em um contexto em que a filosofia tradicional, e a metafísica tradicional, passam por reestruturações e dúvidas levantadas pelos próprios filósofos, como Kant, Nietzsche, Heidegger, para citar alguns dos mais utilizados por Arendt. De qualquer forma, isso orientou Arendt para o *insight* de que "as perguntas específicas devem receber respostas específicas"; e, continua ela, "se a série de crises que temos vivido desde o início do século pode nos ensinar alguma coisa é, penso, o simples fato de que não há padrões gerais a determinar infalivelmente os nossos julgamentos, nem regras gerais a que subordinar os casos específicos com algum grau de certeza"[399].

Num primeiro plano, isso fez com que a autora compreendesse o *pensar* como uma pura atividade e basicamente distinta do *conhecer*. A atividade espiritual do pensamento teria seu fim em si mesma; seria potencialidade de todos os seres humanos sãos; se realizaria retirando-se do mundo; interromperia as atividades comuns; funcionaria dessensorializando e universalizando; estaria fora de ordem por ser um inesgotável movimento de procurar o significado geral de alguma coisa e, ao invés de construir e fundamentar valores, seria como um "tufão niilista" que varreria para longe todo tipo de certeza e de dogmas. Ora, como uma

[398] ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 219.
[399] ARENDT, H. apud KOHN, J. Introdução à edição americana de *Responsabilidade e Julgamento*, p. 07.

atividade caracterizada deste modo poderia ter validade para o domínio dos assuntos humanos, sendo que, na opinião de Arendt, a ação se exerce sobre particulares, e apenas afirmações particulares poderiam ser válidas para os campos da ética e da política? Enfim, esse é o questionamento que ofereceu mote a esta pesquisa que aqui se conclui e que esteve subjacente como sugestão de pauta aos três capítulos constituintes deste texto. Refazendo-o: se "seria um grande erro procurar universais em assuntos políticos práticos, em que sempre se trata de particulares, [uma vez que] nesse domínio, as afirmações 'gerais', aplicáveis igualmente em toda parte, degeneram-se imediatamente em generalidades vazias"[400], então, como poderia haver algum papel político e ético para a própria atividade de *pensar*?

Como respostas a essas questões, acima de qualquer coisa, indicou-se que Arendt percebe a *atividade do pensamento* enquanto uma experiência, e que, para isso, ela se baseia principalmente no *dois-em-um* socrático: o pensamento como um diálogo silencioso de mim comigo mesmo. Dois pontos se tornaram fundamentais nessa discussão. Primeiro, pode-se afirmar que, apesar de nunca apontar como agir, o hábito de colocar perguntas e tentar respondê-las para si mesmo e por si próprio, ou seja, o hábito da reflexão, pode impor limites internos para os homens no sentido do que "não fazer", pois pode implicar numa espécie de consciência moral que procura por exemplaridade ao treinar o próprio pensamento a sair em visita. Segundo, ao examinar e destruir doutrinas e convicções, o pensamento abre espaço para a atuação de outra faculdade do espírito: a do juízo, a atividade que pode julgar os particulares sem subsumi-los a regras gerais, mostrando-se assim como a mais política das capacidades humanas, por lidar com as contingências e não com dados absolutos. E isso, principalmente em situações-limite, em tempos extremos, pode evitar catástrofes morais e, quiçá, catástrofes políticas. São nos momentos em que o mundo está deteriorado que a reflexão interiorizada no "lugar nenhum" se mostra ainda mais ativa e ainda menos solitária.

Ao contrário da ponderação de Arendt, que inicia *A Vida do Espírito* evitando uma apologia em prol de uma justificativa, este trabalho se encerra com uma afirmação apologética. Isto é, ao recordar que os romanos pensavam ser uma pessoa bem instruída aquela que "soubesse escolher sua companhia entre os homens, entre coisas e pensamentos, tanto no presente como no passado"[401], pode-se dizer que Arendt se mostra como uma boa escolha de companhia para aqueles que decidem lidar com a própria atividade do pensar.

---

[400] ARENDT, H. *A vida do espírito*, p. 222.
[401] ARENDT, H. "A crise na cultura: sua importância social e política". In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 281.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt:

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 11ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *A dignidade da Política*. Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A Vida do Espírito*. Trad. César Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *A Promessa da Política*. Org. Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. *Basic Moral Propositions*. In: Lectures, 1966, University of Chicago, Hannah Arend's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 46.

_____. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Eichmann in Jerusalem*: a report of banality of evil. EUA: Penguin books limited, 2006.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edição de Ronald Beiner. The University of Chicago press, 1992.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1991.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. "Sobre Hannah Arendt". In: *Revista Inquietude*. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.

_____. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. *The Life of the Mind*. Orlando: Harcourt, 1981.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. A Harverst Book, Harcourt, Inc. 1994.

_____. *Totalitarismo*. In: *Revista Inquietude*. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 2; n. 2, 2011, p. 229-237. 2º Semestre.

_____. *Trabalho, Obra, Ação*. In: "Hannah Arendt e a Condição Humana". Trad. Adriano Correia. Salvador: Quarteto, 2006.

Obras citadas:

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGOSTINHO. *Confissões*. In: Coleção Os Pensadores. Trad. J. Oliveira Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AGUIAR, O. *Filosofia, Política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed: Unijuí, 2009

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Metafísica*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ASCHHEIM, S (ed). *Hannah Arendt in Jerusalem*. USA: University of California Press, 2001.

ASSIS, M. "O segredo do bonzo". In: *Contos*. São Paulo: Editora FTD S.A, 2002.

ASSY, B. "Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 110, DEZ/2004, p. 294-320.

BERNSTEIN, R. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. USA: First MIT Press edition, 1996.

BORGES, J-L. *Deutsches Requiem*. Coleção Obras Completas. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2007.

CORREIA, A; NASCIMENTO, M (org.). *Hannah Arendt*: Entre o Passado e o Futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

CORREIA, A. *O significado do mal em Hannah Arendt*.

DESCARTES, R. *Meditações*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural ltda. 2004.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, ltda. 1989.

DOSTOIEVSKI, F. *Crime e Castigo*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2002.

DUARTE, A. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HEGEL, F. *A Razão na História*: uma introdução geral à filosofia da História. São Paulo: Centauro, 2004.

HEIDEGGER, M. *Que isto – a filosofia?* In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural ltda. 2005.

_____. *What is called thinking?* Harper e Row, New York, 1968.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Meditações Cartesianas*. Porto: rés. 2001.

JAEGER, W. *Paidéia*: A Formação do Homem Grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JARDIM, E. *O que nos faz pensar?* In: "O que nos faz pensar? – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Maio de 2011.

_____. JARDIM, E; BIGNOTTO, N (org). *Hannah Arendt*: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Editora Escala, 19??

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita*. Lusofia: press, sem ano.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* – uma polêmica. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

O' SULLIVAN, N. "Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial". In: *Filosofia Política Contemporânea*, ANTHONY, C; MINOGUE, K (ed.). Brasília: ed. UNB, 1979, p. 271-294.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural ltda., 1999.

RICOEUR, P. *A memória. A história, o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*: Por amor ao mundo. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. *Hannah Arendt*: for love of the world. New Haven: Yale University Press, 1984.

Outras obras consultadas:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*: o arquivo e a testemunha. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

AGUIAR, O. (org). *Origens do Totalitarismo 50 anos depois*. Relume Dumara, 2001.

BENJAMIN, W. *Passagens*. Edição brasileira Willi Bolle. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

_____. *Sobre o conceito de História*. In: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura (obras escolhidas – vol. 1). Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BEINER, Ronald (ed.). *Judgment, Imagination, and Politics:* themes from Kant and Arendt. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

BERKOWITZ, R; KATZ, J; KEENAN, T (ed). *Thinking in dark times*. Fordham University Press, New York, 2010.

CANOVAN, M. "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on Philosophy and Politics". Social Research, New York, vol. 57, n. 1, Spring 1990, p. 135-165.

CORREIA, A. "O conceito de mal radical". In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 2005, v. 28, n. 2, p. 83-94.

DEUTSCHER, M. *Judgment after Arendt*. USA: Ashgate Publishing Company, 2007.

GORDON, M. *Hannah Arendt and Education*: renewing our common world. USA: Westview press, 2001.

HEIDEGGER, M. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural ltda. 2005.

HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Melhoramentos, 2010.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: edições 70, 1997.

_____. *Para a paz perpétua*. Galiza: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

_____. *Que significa orientar-se no pensamento?* Trad. Artur Morão. Lusofia: press, sem ano.

LAFER, C. "Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt". In: *Estudos Avançados* 21 (60), 2001, p. 289-304.

_____. *Hannah Arendt:* Pensamento, Persuasão e Poder. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos*: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Schwarcz, 1991.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes*: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna (Coleção logos). 1998.

LEVI, P. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.

LUFT, L. *Pensar é transgredir*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

MORGAN, M. *Beyond Auschwitz*: post-holocaust Jewish thought in America. New York: Oxford University press, 2001.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *A Origem da Tragédia Grega proveniente do Espírito da Música*. São Paulo, Madras, 2005.

_____. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Curitiba: Hemus S. A, 2001.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade*: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *A República*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Teeteto*. Edição para e-book. Acrópolis.

PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político* – uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

RICOEUR, P. "O perdão pode curar?". In: HENRIQUES, F. *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p. 35-40.

RORTY, A. *The Many Faces of Philosophy*: reflections from Plato to Arendt. New York: Oxford University Press, 2003.

SOUKI, N. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

TAMINIAUX, J. *The Thracian maid and the professional thinker*: Arendt and Heidegger. Albany: University of New York Press, 1997.

VERNANT, J-P. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VALÉE, C. *Hannah Arendt*: Socrate et La question du totalitarisme. França: Ellipses Marketing, Coleção Polis, 1999.

VILLA, D. (ed). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2005.

_____. *Arendt and Heidegger*: the fate of the political. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

WAGNER, E. S. *Hannah Arendt:* ética e política. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

_____. *Hannah Arendt e Karl Marx*: o mundo do trabalho. Cotia: Ateliê Editoria, 2000.

YEATMAN, A; HANSEN, P; et al (org). *Action and Appearance*: ethics and the politics of writing in Hannah Arendt. New York: The Continuum International Publishing group, 2011.

ZARADER, J-P. *Le vocabulaire de Hannah Arendt*. Ellipses édition Marketing S.A., 2007.