



Cláudia Cristina Xavier Silveira

**Arendt leitora de Kant: possibilidades
do juízo em uma época pobre de mundo**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-graduação em Filosofia do Departamento
de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida

Rio de Janeiro
Setembro de 2016



Cláudia Cristina Xavier Silveira

**Arendt leitora de Kant: possibilidades
do juízo em uma época pobre de mundo**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Luiz Camillo Dolabella Portella
Osorio de Almeida**

Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Pedro Duarte de Andrade
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Eduardo Jardim de Moraes
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto
Departamento de Filosofia – UNIRIO

Profa. Beatriz da Matta Andreiuolo
Centro Universitário La Salle do Rio de Janeiro –
UNILASSALE

Profa. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa
do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de setembro de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Cláudia Cristina Xavier Silveira

Graduou-se em filosofia pela PUC-Rio, com mestrado em filosofia pela PUC-Rio, sob a orientação de Eduardo Jardim de Moraes. Foi doutoranda em filosofia pelo IFCS- UFRJ, com orientação do professor Aquiles Cortes Guimarães. Foi professora do departamento de filosofia da PUC-Rio, do departamento de filosofia do IFCS-UFRJ e do Instituto de estudos contemporâneos Antonio Abranches.

Ficha Catalográfica

Silveira, Cláudia Cristina Xavier

Arendt leitora de Kant: possibilidades do juízo em uma época pobre de mundo / Cláudia Cristina Xavier Silveira; orientador: Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida. – 2016.

153 f; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Juízo. 3. Pluralidade. 4. Espectador. 5. Mentalidade alargada. 6. Banalidade do mal. I. Almeida, Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Ao Affonso, aos meus filhos Gabriela, Camila e Pedro,
Aos meus pais Milla e Jefferson (in memoriam),
Com amor, respeito e gratidão.

Agradecimentos

Ao departamento de Filosofia da PUC-Rio que é parte da minha história e me acolheu mais uma vez.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ser realizado.

Aos professores Luiz Camillo Osorio, Eduardo Jardim de Moraes, Beatriz Andreiuolo, Rodrigo Ribeiro Alves Neto, Pedro Duarte, Elsa Helena W. Buadas e Ethel Menezes Rocha que gentilmente aceitaram fazer parte da banca.

Ao Eduardo Jardim, em especial, que não só me apresentou o pensamento de Hannah Arendt com sua vocação intelectual ímpar, mas que me incentivou a seguir com o tema do juízo.

À Elsa, pelo exemplo de um pensar sempre autêntico e instigante, mas sobretudo, pela lealdade da amizade.

Ao Antonio Abranches (*in memoriam*), como não poderia deixar de ser, já que entre longas conversas e boemia, fez parte desse caminhar, juntos com Hannah Arendt.

À Ethel, por sua leitura atenta e por sua amizade.

Ao Camillo, pelas aulas de estética que me abriram para outros horizontes e por sua disponibilidade intelectual sempre afetuosa.

Ao professor Aquiles Cortes Guimarães do IFCS- UFRJ, que acreditou em mim nesse empreendimento, mas que, na ocasião, não pude estar à altura do seu incentivo, por questões pessoais.

Aos meus filhos Gabriela, Camila e Pedro que sempre me incentivaram nesse percurso. Um agradecimento especial ao Pedro por me ajudar com as traduções do inglês.

Ao Affonso, por um caminhar juntos, apesar de uma tese no meio!

À Tania, por sua alegria e doçura que sempre me acompanharam, mesmo longe dessa viagem.

Ao Marcos Derizans, que me deu meu primeiro exemplar de *A Condição Humana*, simbolizando para mim, um gosto especial pela filosofia, pelo pensamento e pela obra de Hannah Arendt.

Aos meus pais, Milla e Jefferson (*in memoriam*) pela gratuidade da vida.

Ao Guilherme, meu neto, pela gratuidade da alegria da vida.

Resumo

Silveira, Cláudia Cristina Xavier; Almeida, Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de (Orientador). **Arendt leitora de Kant: possibilidades do juízo em uma época pobre de mundo**. Rio de Janeiro, 2016, 153p. Tese de Doutorado - Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nosso trabalho buscou apresentar a concepção de juízo na obra de Hannah Arendt, cuja compreensão se apoia em uma livre interpretação do juízo reflexionante estético de Kant. As razões pelas quais Arendt teria se voltado para o tema refletem sua preocupação com o obscurecimento do mundo, cuja pluralidade esteve visivelmente ameaçada com o advento do totalitarismo. Para a pensadora, os acontecimentos sem precedentes decorrentes do totalitarismo fazem parte de um contexto em que a ausência de reflexão e uma consequente inabilidade para julgar o que se passava fizeram do século XX um dos mais sombrios períodos da história da humanidade. A faculdade do juízo reflexionante estético, capaz de refletir sobre o particular sem que exista um universal dado, foi pensada por Arendt em um contexto político, e suas características apontam para a necessidade de compreender “sem corrimãos” os assuntos mundanos que se apresentam na contemporaneidade. Poderíamos considerar uma teoria do juízo arendtiana apenas de um modo fragmentado, uma vez que esse foi um projeto de uma pesquisa teórica que não foi realizado integralmente por ela, e do qual temos um quebra-cabeça a ser montado. Suas peças podem ser resgatadas desde os seus primeiros ensaios, quando a ação política era o seu *leit motif* intelectual. Posteriormente, a partir do julgamento de Eichmann, quando ao cunhar a expressão “banalidade do mal” ela própria se tornou exemplar em seu juízo reflexionante. Julgar prospectivamente com uma mentalidade alargada ou retrospectivamente com desinteresse são, pois, lados possíveis da mesma moeda:

o juízo de gosto, cujo resgate Arendt se esforçou em trazer à luz. Tal juízo possui as características da comunicabilidade e intersubjetividade que possibilitam a existência do mundo, entendido como o espaço “*entre*” homens e espaço de visibilidade do pensamento reflexivo. Por essa razão, a atividade de julgar assim compreendida é a única faculdade espiritual do homem capaz de estabelecer o horizonte da pluralidade.

Palavras-chave

Juízo; pluralidade; espectador; mentalidade alargada; “banalidade do mal”.

Abstract

Silveira, Cláudia Cristina Xavier; Almeida, Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de (Advisor). **Arendt on Kant: possibilities of judgment in a time devoid of world**. Rio de Janeiro, 2016, 153p. PhD Thesis - Departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Our work intended to present the notion of judgment in the writings of Hannah Arendt, whose comprehension supports itself on a free interpretation of Kantian aesthetic reflective judgment. The reasons why Arendt would have turned herself to the theme reflect her concern about the darkening of the world, whose plurality had been visibly threatened by the advent of totalitarianism. For philosopher, the unprecedented events that came from totalitarianism are part of a context in which the lack of deliberation and a subsequent inability to judge what was happening made the 20th century one of the darkest periods of human history. Arendt studied the faculty of aesthetic reflective judgment, capable of deliberating about the particular without a given universal, in a political context, and its characteristics point to the necessity of comprehending “without handrails” the mundane topics that present themselves on contemporaneity. We are able to consider only a fragmented Arendtian theory of judgment, since this was a research project not done solely by herself, and of which we have a whole puzzle to assemble. The pieces of this puzzle can be found beginning on her first essays, when the political action was her intellectual *leit motif*. Later, from Eichmann’s judgment on, when she became an example on her own reflective judgment after coining the expression “banality of evil”. Judging prospectively with an “enlarged mentality” or retrospectively with disinterest are, then, two possible sides of the same coin: the judgment of taste, something Arendt tried to rescue and bring to light. This judgment holds the same characteristics of communicability and

intersubjectivity that make possible the existence of the world, understood as the space “between” men and space of visibility of reflective judgment. For this reason, the activity of judging, comprehended this way, is the only spiritual faculty of men capable of establishing the horizon of plurality.

Keywords

Judgment; plurality; spectator; enlarged mentality; “banality of evil”.

Sumário

1. Introdução: O desafio de ‘pensar sem corrimãos’	14
2. A arriscada tarefa de compreender e julgar: a polêmica em torno de Eichmann	29
2.1. A polêmica e o espetáculo de Ben-Gurion	33
2.2. A polêmica e os conselhos judaicos	34
2.3. A banalidade do mal	37
2.3.1. O mal e o Ocidente	45
2.3.2. O mal radical e a dimensão de sua banalidade	50
2.3.3. Mal banal e a ausência de pensamento	57
3. Entre a filosofia e a política: tradição e alienação	65
3.1. A autoridade do pensamento	72
3.2. A alienação do mundo e da terra	76
4. O vento do pensamento e a sua manifestação no mundo	84
4.1. Sócrates e o “véu de Penélope”	84
5. O desinteresse interessado no mundo: o exercício da pluralidade	93
5.1. Preconceito e Juízo	93
5.2. Imparcialidade e mentalidade alargada: o papel da imaginação nos juízos reflexionantes estéticos	95
5.3. O desinteresse do espectador	102
5.3.1. O desinteresse e a pluralidade	107

5.4. A garantia do senso comum	111
6. O ator e o espectador: duas teorias do juízo	117
6.1 . As opiniões persuasivas em um mundo comum	122
6.2. O espetáculo do mundo: os espectadores e os contadores de história	126
7. Conclusão - A ameaça da 'desmundificação' da nossa era: a falta do <i>sensus communis</i>	137
8. Referências bibliográficas	145

O mundo encontra-se entre as pessoas.
Hannah Arendt

*Por um mundo onde sejamos socialmente iguais,
humanamente diferentes e totalmente livres.*
Rosa Luxemburgo

Introdução: O desafio de ‘pensar sem corrimãos’

O século XX foi marcado por acontecimentos que confirmam o processo de rupturas que a história do Ocidente enfrentou, desde a crise da religião e da tradição, no início da era moderna, até a total erosão das categorias tradicionais do pensamento que orientavam e davam sentido à política.

Para Hannah Arendt, o surgimento do totalitarismo no século XX representa uma das consequências do esfacelamento da tradição e dos modos de compreensão da política. Diante da sua novidade conceitual e da realidade do terror produzido por ele, Arendt se deu conta de que a tradição não iluminava mais o presente. Por essa razão foi preciso dar alguns passos atrás e localizar as origens da ruína da tradicional compreensão da política.

Desde *A condição humana*, Hannah Arendt diagnosticou o declínio da política e do senso comum, primeiramente sob a forma de uma desconfiança filosófica em relação à *polis* grega, com o julgamento e a condenação de Sócrates. Posteriormente, ela chamou de colapso espiritual do ocidente, as “mortes modernas” (de Deus e da metafísica) e a ascensão da sociedade de massas, eventos que tornaram possíveis a alienação do mundo em suas mais variadas roupagens. A preocupação arendtiana, de um lado com a perda do mundo – entendido como espaço entre o homem e a natureza, mas fundamentalmente sublinhado por ela como o mundo comum entre os homens – e de outro, a ausência de pensamento como uma das consequências do processo de destruição desse mundo comum, levaram a autora a tecer algumas reflexões sobre a dualidade entre mundo e pensamento, política e filosofia.

Como alguns renomados pensadores contemporâneos do século XX, Hannah Arendt foi uma pensadora da crise da tradição, em seu caso, movida pela urgência em compreender o fenômeno do totalitarismo. Ela percebeu o desafio que representava a busca de uma reconciliação com algo que já não poderia ser remediado, e nesse caso, tampouco perdoado: “crimes que os homens não podem

punir nem perdoar” (ARENDT, 1989, p.510). Reconciliar-se com o acontecimento do totalitarismo significava compreender algo sem precedentes. Esse teria sido o empreendimento que se tornou o eixo argumentativo da obra de Hannah Arendt e que por essa razão não poderia ser isolado de sua biografia e de suas indagações filosóficas dos anos de juventude¹. Tal empreendimento se desdobrou no tema do mal e de sua relação com uma ausência de pensamento.

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 (ARENDT, 1989, p.12).

Em um primeiro momento, Arendt recebeu informações sobre o incêndio do *Reichstag* e pôde ter alguma clareza sobre o que estava acontecendo na Alemanha. Posteriormente, em 1943, o abismo aberto pelo fracasso da compreensão ao receber notícias sobre Auschwitz e as atrocidades ali cometidas. Tomada pelo choque da realidade dos campos de concentração, passou a refletir sobre a relação entre eles e o mal radical² e extremo ali cometido. O genocídio perpetrado parecia ultrapassar o antissemitismo. E com os padrões de eficiência da organização de uma fábrica, tornava toda a vida humana descartável, transformando seres humanos em coisas, em “cadáveres vivos” muito antes de se formarem pilhas de cadáveres de fato, e destruía-se qualquer organização e vínculo entre homens. Desse modo, ruía-se o mundo comum, com suas principais características: a pluralidade e a humanidade. A vida humana tornara-se supérflua, e essa era a grande e terrível novidade do totalitarismo.

¹ Arendt estudou filosofia com Heidegger e Jaspers entre tantos outros ilustres pensadores. Desde seus 14 anos leu Kant e ao comentar sobre a escolha em estudar filosofia foi incisiva: “a filosofia se impunha” ou ainda “se eu não puder estudar filosofia estou perdida!” ARENDT, 1993c, p. 130.

² Termo de inspiração kantiana, cuja apropriação discutiremos no capítulo seguinte.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt apontou a destruição sem precedentes do mundo comum como a mais grave característica dos regimes totalitários. Como ela observou, em regimes tirânicos ainda era possível resguardar um mundo privado entre os homens, na medida em que era possível trabalhar, ter uma vida familiar, criar, pensar, mesmo que as ações políticas – a esfera pública desse mundo comum – estivessem suspensas. Contudo, nos regimes totalitários, o mundo – a esfera pública e a esfera privada – foi destruído, nada restando de familiaridades, sociabilidade ou quaisquer identidades passíveis de serem partilhadas pelos homens. A solidão produzida em tais circunstâncias tornou ainda mais difícil qualquer reação das suas vítimas, que, sem identidade e isoladas de quaisquer aspectos da pluralidade da vida humana, tornaram-se itens supérfluos e descartáveis.

Posteriormente, Arendt retomou o tema do mal, quando teve a oportunidade de assistir ao julgamento de um dos maiores carrascos do *Terceiro Reich*. Ali ela pode observar que a maldade de Eichmann relacionava-se com uma total incapacidade de pensar e julgar reflexivamente. Os anos seguintes à publicação de seu livro sobre esse episódio revelariam uma preocupação em compreender esse novo aspecto do mal que a fez escolher e “substituir” o termo “radicalidade” por “banalidade do mal”.

O comportamento de Eichmann, denunciava que ele jamais teria parado para pensar. Sua comunicação consistia no uso de clichês, códigos de expressão impensados, frases feitas, aquelas que usamos sempre que não queremos refletir. Sua defesa se prendeu à uma “óbvia” obediência às leis do Terceiro Reich, que implodiu a moral substituindo o “não matarás” por “matarás”. O que Hannah Arendt observou foi o comportamento de um burocrata, e não, como se esperava, de um nazista antissemita, que por ódio aos judeus agiria como um Iago ou algum outro vilão das obras de Shakespeare. O “burocrata” Eichmann foi um dos responsáveis pelo Holocausto, que exterminou milhões de judeus. Com a expressão “banalidade do mal”, Arendt quis nomear uma incapacidade de “parar para pensar”, uma ausência de reflexão e uma consequente ausência de juízo, que passaram a ser o tema recorrente de sua obra madura.

Essa ausência denunciava uma tendência, uma característica que se descortinava naquele século, onde os homens se moviam em sua maioria como sonâmbulos, como burocratas, como massa. E a experiência fundadora do totalitarismo era justamente a de tornar os homens solitários, em um regime que aboliu a política, ultrapassando a impotência gerada nos regimes tirânicos e despóticos, já que esses, embora isolassem o homem da esfera pública, mantinha seus vínculos com os outros homens, o seu trabalho, a sua vida privada, um pequeno mundo afinal.

Essa ausência também “falava por si” sobre uma crescente desertificação do mundo, um empobrecimento daquilo a que Arendt compreendeu como o espaço “entre” os homens, tal como uma mesa que os separa e os une. Esse diagnóstico do empobrecimento tem como principal característica homens que não estão preocupados com o mundo comum, mas somente com o trabalho para sobreviver e com a voracidade em consumir. Homens que, absorvidos em um mundo restrito aos interesses cada vez mais particulares, são engolfados e dissolvidos em uma vida solitária e desprovida de sentido comum. A incapacidade de pensar e julgar reflexivamente tornaram o mundo comum cada vez mais opaco. Sem pensar e sem julgar, homens se movem em massa, e, portanto, solitários. Somente um julgar reflexivo, poderia resgatar o horizonte da pluralidade.

“Banalidade do mal”, ou ausência de reflexão, passou a ser o tema recorrente da obra madura de Hannah Arendt. Esse foi um dos principais propósitos do seu último livro, *A vida do espírito*, publicado postumamente. Logo na introdução, ela explicita suas inquietações: “Minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes distintas. O impulso imediato derivou do fato de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato, mencionei a ‘banalidade do mal’” (ARENDT, 1993b, p. 5). Mais adiante explica: “Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão” (ARENDT, 1993b, pp. 5-6).

A segunda questão de Arendt: “o que é o pensar? ”, se impunha não somente como uma consequência da novidade da “banalidade do mal”, mas também como uma tentativa de compreender o *modus operandi* das faculdades espirituais e sua relação com a *vita activa*. Para compreender a irreflexão e o modo como o pensamento e o juízo se ausentaram de nosso mundo, era também preciso entender de que modo essas faculdades estavam relacionadas com o âmbito da política e da pluralidade humana ao longo da história do Ocidente. A incapacidade de pensar e julgar reflexivamente tornaram o mundo comum cada vez mais opaco.

Em *A vida do espírito*³, Arendt investigou a faculdade do pensar tradicionalmente entendida como uma atividade contemplativa e solitária. Para pensar é preciso retirar-se do mundo. Desde Platão, a tese dualista entre filosofia e política (mundo das aparências) reforçou a supremacia da contemplação em relação à ação. A filosofia, naquele contexto, se consagrou como autoridade, valorizando a teoria e a contemplação, em detrimento dos outros âmbitos da vida dos homens. Arendt se manteve crítica a essa dualidade e ao caráter instrumental da filosofia em relação à política. Contudo, não se tratava de buscar uma fusão para o conflito tradicional entre filosofia e política, mas tão somente uma reconciliação entre esses âmbitos, devolvendo a dignidade dos assuntos humanos.

Tradição supunha a existência de modelos permanentes e estáveis, que davam continuidade entre o passado e o futuro. Nesse caso, o “corrimão” da tradição assegurava a relação entre verdade e política, e servia de guia para as ações e para os juízos. Arendt examinou o esfacelamento da tradição em função da lacuna entre o passado e o futuro que se descortinou na contemporaneidade. Era preciso buscar uma reconciliação, de modo a dar sentido aos acontecimentos, sem o respaldo dos valores e dos conceitos da tradição, já que “os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição

³ O livro *A vida do espírito* foi pensado pela autora como segunda parte de *A condição humana*, e ela chegou mesmo a cogitar seu título como *A condição humana II*. O livro, que ficou incompleto, se desdobraria em três momentos: O Pensar, O Querer e O Julgar (JARDIM, 2011, p. 105).

ocidental se tornaram inadequados, não só para fornecerem regras para a ação..., mas também, para inserirem as perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea” (LAFER, 1997, p. 11).

Assim, pensar e julgar revelaram-se na contemporaneidade desamparados como um labirinto sem mapa prévio, uma medida sem metro, uma escada sem corrimão. Essa ruptura com a tradição possui para Arendt, ao contrário de uma visão niilista, um efeito liberador para a compreensão e restaurador para a esfera dos assuntos humanos.

No século XX, Arendt apontou que a consequência mais devastadora e sem precedentes desse desamparo revelou-se nos regimes totalitários e no genocídio da segunda guerra mundial. Em um cenário cuja principal característica é a perda de um mundo comum, aquilo que Arendt nomeou como o “deserto entre os homens”, era preciso encontrar um modo de reconciliação com essa realidade, de modo que os homens pudessem se sentir “em casa” novamente, e esse caminho não seria outro que o do pensamento “sem corrimãos” e sua manifestação no mundo: o juízo.

Arendt recorreu à faculdade do juízo, por ser a mais “mundana” das atividades espirituais que, como ela mesma enfatizou, “é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo”. Para manter o pensar em contato com a realidade, ela escolheu a filosofia de Kant⁴, já que o filósofo, assim como ela, parecia disposto a “devolver” para a filosofia não somente a sensibilidade, mas também a comunicabilidade entre os homens através de uma mentalidade alargada: “O pensamento não tem uma presença mundana, mas o juízo, seu derivado, realiza o movimento de retorno do espírito desde a mais pura abstração até a consideração das coisas singulares” (MORAES, 2011b, p. 217).

⁴ É importante ressaltar que o repúdio kantiano a um caráter elitista e solitário da filosofia agradava a Arendt. Ambos buscaram pensar a filosofia no contexto daquilo que aparece, priorizando uma harmonia entre sensibilidade e intelecto.

Longe de uma conotação otimista diante da crise de seu tempo, Arendt ainda assim pode perceber o efeito liberador da falta dos critérios teóricos que amparavam o pensamento e os juízos de então. Se, de um lado, não há “o metro para medir”, de outro esse é o modo como se pode compreender e julgar os eventos em sua singularidade, sem que haja critérios prévios para serem aplicados na atividade judicante.

Assinalar uma possível reconciliação entre política e pensamento na obra de Hannah Arendt através dos juízos envolve uma tessitura de interpretações, já que sabemos que “O julgar” foi pensado como a terceira parte de *A vida do espírito*, mas sequer chegou a ser escrito pela autora⁵.

O trabalho que se segue pretende percorrer esse caminho que poderíamos chamar de uma ‘teoria do juízo’ de Arendt, certamente, não como um sistema, mas elaborada com aquilo que, de um modo fragmentado, foi sendo pensado por ela para compreender o mundo em que viveu e, quem sabe, reestabelecer o horizonte da pluralidade.

Entendemos que a reflexão de Hannah Arendt acerca do juízo está amparada nos principais conceitos que caracterizam a faculdade de julgar reflexionante de Kant. Arendt percebeu que neles estaria preservada a dignidade dos homens, a valorização das opiniões e do debate público, a partir da comunicabilidade inerente a tais juízos. Longe de um retrato teórico da filosofia de Kant, onde se poderia supor uma exposição dos objetivos do texto sobre a faculdade do julgar em Kant, Arendt se interessou em alargar os conceitos ali expostos para o centro de suas preocupações e questões. Por essa razão, em nosso trabalho consideraremos os termos kantianos em sua apropriação e não à letra de Kant⁶.

⁵ O desenvolvimento de uma teoria do juízo se tornaria o coroamento de suas inquietações, não fosse a interrupção desse projeto por causa de sua morte repentina em 1975.

⁶ Como observou André Duarte, a leitura de Hannah Arendt não poderia ser considerada uma leitura “ortodoxa” mas, ao contrário, se caracterizava por uma original interpretação da

Tal apropriação coloca os âmbitos da estética e da política em um mesmo quadro de discussão teórica, ampliando os modos de compreensão sobre arte e política na contemporaneidade. De um modo geral, na problematização da arte iniciada com o Iluminismo, os critérios transcendentais que vinculavam a arte à uma dimensão do sagrado, deram lugar a autonomia da arte. Em Kant, essa autonomia tem a ver com a qualidade do desinteresse dos juízos estéticos por não estarem vinculados a nenhum móbil moral ou cognitivo. Arendt pode entrever na extensão da crise desses padrões, o legado da terceira crítica que Kant deixaria para o âmbito político e moral⁷. Por essa razão podemos dizer que ela privilegiou a estética kantiana para falar do âmbito da política.

Uma crise que, como tal, possui um efeito iluminador e libertador para a compreensão. Nesse contexto, cada possibilidade judicante em nosso mundo se abre como possibilidade de um vínculo entre os homens. Assim, diante de um cenário bastante pobre de mundo, no sentido arendtiano da pluralidade, o gosto parece instaurar e restabelecer o espaço perdido “entre” os homens.

Embora Arendt não tenha escrito propriamente uma teoria do juízo, ela nos deixou pistas sobre o tema em diversos textos, alguns bem anteriores às suas aulas sobre a filosofia política de Kant, possivelmente o lugar em que condensou a sua última investigação sobre o tema. Além do texto “Preconceito e política”, todas as suas anotações compiladas em seu diário filosófico, datadas de 1957⁸, estão voltadas para o tema do juízo e para os textos kantianos que envolvem o caráter de publicidade e a validade do juízo reflexionante no mundo entre homens (ARENDT, 2006, Vol. 1, pp. 553-556).

“Analítica do belo” da *Crítica do Juízo*, fornecendo-lhe uma dimensão política. (DUARTE, A. 1993).

⁷ Embora no contexto de Kant ele ainda usasse os padrões morais e teleológicos para pensar a política.

⁸ Curiosamente, um ano antes da publicação de um dos seus mais notórios livros: *A condição humana*, que tem como eixo a ação.

Outras passagens no conjunto de sua obra nos orientam para a questão e nos mostram sua preocupação em ressaltar as características da faculdade do juízo. São elas, os ensaios “A crise na cultura” e “Verdade e política”, as duas primeiras partes do seu livro *A vida do espírito* e, como era de se esperar, as duas epígrafes do texto não escrito que se chamaria “O julgar”. Essas últimas foram encontradas em sua máquina de escrever na ocasião de sua morte e revelam, metaforicamente, a direção que ela tomaria em relação ao tema. A primeira epígrafe, atribuída a Lucano, “A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”, sugere o apreço da autora pela dignidade de um juízo particular, desinteressado em obter resultados, desinteressado em uma determinação ou atribuição universal, dada por uma transcendência (dos deuses) a partir dos resultados obtidos. Por essa razão, também se revela nesse contexto aquele que julga, não de um ponto de vista dos deuses homéricos, pressuposto da filosofia que tornou a contemplação um modo de vida superior, mas do ponto de vista da política (Catão era um político romano). A segunda é uma citação de Goethe: “Pudesse eu rejeitar toda a feitiçaria/ desaprender os termos de magia/ Só homem ver-me, homem só, perante a criação/ Ser homem valeria a pena então”, que parece apontar para o discernimento e a depuração por parte dos homens diante das magias e feitiços da mitologia, ou seja, livre dos preconceitos, e prontos, portanto, para o julgamento imparcial e contingente.

Finalmente, encontramos, em suas conferências publicadas postumamente com o título *Lições sobre a filosofia política de Kant*, o reconhecimento da *Crítica da faculdade do juízo* como o lugar da filosofia política de Kant, do gosto ligado à política. Além disso, existem várias passagens em outros textos que, embora voltadas para diferentes questões, se imbricam de modo coerente nesse questionamento.

O que consideramos sua teoria do juízo examina, ainda que de modo indireto, as relações entre os pares ‘juízo e pensamento’, ‘juízo e ação’ e as transformações dessas relações ocorridas ao longo da história do pensamento ocidental. Dentre essas transformações podemos citar não somente o efeito liberador que o fio rompido da tradição possibilitou para a faculdade de julgar,

mas também os perigos dessa ruptura com a tradição, abordados pela autora nos acontecimentos sem precedentes do século XX.

Em nossa reconstrução acerca do interesse arendtiano sobre a faculdade de julgar, percebemos o quanto é pertinente iluminar o horizonte de uma comunidade política, do senso comum e do mundo ao qual pertencem os homens: “O juízo é a expressão da capacidade humana de discriminar e de avaliar as situações que se apresentam a cada momento. Pode-se afirmar, em uma formulação ainda imprecisa, que a atividade do espírito retira-se do mundo pelo pensamento e, em seguida, retorna a ele pelo juízo” (MORAES, 2011b, p. 197).

Arendt se manteve atenta à complexidade das questões políticas de seu tempo, que exigiam a ‘presença’ dos juízos de gosto. Com essa preocupação, Arendt aproximou o âmbito da arte ao da política, iluminando as categorias dos juízos de gosto da terceira crítica de Kant decorrentes desse horizonte. Ela teria percebido na filosofia de Kant um interesse em ir além do “diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo” (ARENDT, 1993b, p. 7) em direção à morada dos homens, de modo a “testar” as possibilidades desse diálogo entre os homens, garantindo, por fim, a sua dimensão plural. Kant, tanto em sua obra filosófica quanto em sua biografia, foi para ela exemplar para essa constatação:

O fato de que a autêntica filosofia política de Kant brota do estudo do fenômeno da beleza, mostra em que medida para ele a experiência de mundo se sobrepõe a experiência da vida. Kant amava também o mundo muito mais que a vida, que para ele era bem mais penosa. Temos precisamente aí a razão porque ele foi compreendido tão raramente (Arendt, 2006. Vol. I, p. 559).

Cabe ressaltar que Arendt formulou uma leitura da faculdade do juízo de gosto em uma dimensão política, e desse modo, se aproximou das categorias desenvolvidas na obra de Kant sem se preocupar em preservar as prioridades do filósofo. Como observa André Duarte, “a interpretação arendtiana dos textos de Kant volta-se, por vezes, muito mais para a apreensão daquilo que eles dão a pensar e a entrever do que para a apreensão de sua própria “letra”” (DUARTE, A. 1993a, p. 112). Por essa razão, sua leitura foi muitas vezes alvo de críticas e polêmicas, o que não é, decerto, o objetivo de nossa análise.

A partir das conferências de Arendt, encontramos o modo como ela pensou “a filosofia política que Kant nunca escreveu” (ARENDT, 1993a, p. 33). Aversa à hierarquia estabelecida entre filosofia e política das filosofias políticas tradicionais, Arendt entrevê em Kant um olhar liberador para a política. Sua leitura, original e muitas vezes polêmica, da “analítica do belo” compreendeu o sentido político e o caráter plural que preservava a dignidade dos assuntos humanos. O pensamento crítico, dotado do poder da comunicabilidade dos seus juízos, devolvia a “experiência do mundo” dada pelo senso comum.

Nosso estudo buscou sublinhar a importância de uma reflexão sobre a atividade judicante junto as questões de Hannah Arendt. Não por acaso, ela se deteve nas características dos juízos reflexionantes da estética kantiana, que certamente se tornariam os conceitos-chave para uma teoria do juízo de nossa autora. Procuramos evidenciar o quanto foi importante essa apropriação para o conjunto das inquietações de Hannah Arendt. Primeiramente, podemos lembrar que o conceito de desinteresse desses juízos é um aspecto relevante e fundador para a política tal como Arendt a compreende, já que não envolve a aplicação de regras nem o interesse utilitário. Além disso, a universalidade pretendida em tais juízos alargados, privilegia a comunidade política, o sentido comum e o mundo ao qual pertencem os homens. Em Kant, a pluralidade é conservada a cada possibilidade de ajuizamento. Arendt buscou reconciliar-se com o cenário contemporâneo onde a pluralidade esteve visivelmente comprometida e os juízos contaminados por uma reprodução de clichês.

Em um primeiro capítulo, seguimos o nosso percurso com a pergunta fundamental de Arendt em torno de uma possível relação entre cometer o mal ou evitá-lo através da capacidade de pensar e ajuizar. A expressão “banalidade do mal” foi cunhada em *Eichmann em Jerusalém* a partir do espanto de Arendt diante do carrasco, e significava para ela uma ausência de reflexão. Longe de encarnar o mal demoníaco, Eichmann se mostrou um burocrata, um palhaço que se defendia mediante um arsenal de clichês e parecia desconhecer a capacidade humana de refletir e julgar politicamente, em situações urgentes, em que “as cartas estão

abertas sobre a mesa” (ARENDT, 2004a, p. 257). Para Arendt, essa ausência de reflexão era concomitante à uma incapacidade de julgar.

A crise da compreensão do significado e o empobrecimento da capacidade de ajuizar, tinham como consequência um obscurecimento do mundo comum, entendido por Arendt como “alienação do mundo”. Disposta a compreender porque os acontecimentos do século XX não se adequavam mais às respostas dadas pela tradição e pelos significados dos eventos históricos, Arendt problematizou algumas passagens da tradição reconsiderando ou repensando criticamente esses momentos. Era preciso compreender a descontinuidade entre a tradição e o presente, já que, como ela mesmo diz, “nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado” (ARENDT, 1993c, p. 45), uma vez que perdemos nossos instrumentos para compreender. Essa falta de sentido, o fato de que não podemos mais compreender nos orientando com as regras do nosso senso comum de outrora, foi constatada diante dos regimes totalitários.

A quebra da tradição se deu para Arendt a partir desse acontecimento que rompeu com os parâmetros morais e espirituais. E foi essa quebra que instigou um repensar sem os critérios antigos, um reconsiderar sem parâmetros ou corrimãos. O grande desafio se descortinava em compreender e ajuizar sem padrões, como um “contar sem ter os números”, um “medir sem o metro”.

O fim da tradição representou o ocaso das respostas dadas desde Platão que mantinha e dava sentido ao fio da história com uma coerência entre o passado, o presente e o futuro.

Arendt, disposta a compreender a contemporaneidade, investigou as relações entre pensamento e política que instauraram a tradição, bem como as inversões dessa relação ao longo da história do ocidente. Em nosso segundo capítulo, seguiremos com sua análise sobre o modo como a vida contemplativa dominou a fragilidade dos assuntos humanos desde Platão, tendo a filosofia repudiado as opiniões e a política por um longo período. Em um segundo momento, vamos apresentar a interpretação arendtiana para as radicais mudanças

ocorridas a partir da era moderna, que permitiram uma inversão entre política e filosofia. Nesse contexto, eventos e não ideias marcaram a mudança na relação do homem com o seu habitat e com o mundo comum. Esses dois recortes nos ajudam a compreender as mudanças significativas que resultam na alienação ou empobrecimento do mundo, e que culminaram na falência radical dos modos tradicionais de compreensão da realidade.

No terceiro capítulo enfocamos a atitude exemplar de Sócrates, investida no *eros* desejoso de sabedoria, cujo pensamento destruía preconceitos e preparava o terreno para as opiniões, que Arendt aproximou à sua compreensão sobre os juízos. Sócrates se tornou para Arendt a referência do filósofo que não abandonou a *polis*. Se a ausência de reflexão era para Arendt uma ameaça à condição humana na pluralidade que lhe é peculiar, o exercício socrático do exame do “dois-em-um” do pensamento levado a cabo no diálogo com os outros era a possibilidade do cuidado com o mundo comum. O vento do pensamento socrático, era uma atividade que não tinha nenhum resultado concreto, mas que se manifestava no mundo através da comunicabilidade das opiniões depuradas. Mesmo sem resultados, o vento do pensamento era ameaçador pois derrubava preconceitos, normas e regras congeladas, derrubando igualmente crenças e interesses. O pensar autêntico só poderia ter como resultado uma partilha de perplexidades. Para Arendt, a ameaça do vento do pensamento é o modo como os juízos provisórios e contingentes estabelecem a pluralidade.

A transformação da esfera pública mediante os acontecimentos sombrios do século XX fizeram Arendt buscar um modo de compreensão que resguardasse a dimensão dos juízos imparciais e desinteressados, que evocam o que Kant chamou de “mentalidade alargada”. Em um quarto capítulo, exploramos as principais características dos juízos estéticos: desinteresse, mentalidade alargada e intersubjetividade, que são categorias fundamentais para a pluralidade. Para Arendt, o espectador kantiano é distinto do espectador-filósofo que se retira do mundo. Por isso, contrariamente à tradição filosófica, Arendt do mesmo que Kant, reconhece que “companhia é indispensável para o pensador”, e somente através da manifestação do pensamento no mundo, leia-se juízo, pode-se garantir esse modo

de compreensão. O espectador de Kant guarda as características fundamentais para a reflexão e exercício da política, já que estão comprometidos com o mundo e com a pluralidade. O caráter de uma intersubjetividade está implícito nos juízos de gosto. Não se trata de um duelo dogmático, mas de uma intersubjetividade que surge quando os juízos são desinteressados e frutos de uma mentalidade alargada. É assim que o sentimento de prazer decorrente da reflexão faz com que o homem possa representar potencialmente todos os outros juízos.

Por fim, em uma abordagem sobre uma possível teoria do juízo de Hannah Arendt nos deparamos com alguns de seus textos que privilegiam uma aproximação do juízo com a ação política, e que, portanto, parecem contrastar com aquela visão que mais se aproxima do espectador kantiano com sua principal característica que se desdobra no distanciamento dos acontecimentos e da política⁹. Em um quinto capítulo procuramos analisar esses dois possíveis recortes. A ênfase do juízo dos atores, agentes políticos, parece recair tão somente na concepção de uma mentalidade alargada que torna o pensar representativo: aquele pensar que se sente representando todos os outros possíveis juízos. Além disso, entendemos que Arendt desenvolveria uma teoria do juízo por acreditar que a reflexão serviria de ponto de apoio para as opiniões. Nesse capítulo analisamos a visão da história arendtiana como um dos pontos importantes para sua teoria do juízo, em contraposição às filosofias da história. O espectador arendtiano é o sujeito que, como um contador de histórias, ilumina os acontecimentos em sua singularidade, a partir do discernimento e do desinteresse que lhes são próprios.

Concluimos nosso trabalho reforçando a ideia do *sensus communis* que é garantido pelos juízos reflexionantes. Tais juízos são o paradigma da faculdade de julgar, não somente o belo e o feio, mas tudo aquilo que aparece no mundo e nos convoca a fazer distinções e a refletir.

⁹ Alguns comentadores de Arendt desenvolvem a distinção sobre o modo de compreensão dos juízos em Arendt. In: LAFER, 1988, Parte III.

Arendt se referiu, inúmeras vezes, a ameaça da “desmundificação” na contemporaneidade devida às escassas experiências judicantes que preservam o senso comum. Entre elas, o contato com a arte pode ser um deles.

Nesse sentido, indicaremos brevemente, a título de uma reflexão complementar a esse trabalho, um possível diagnóstico de uma recusa à diversidade em situações contemporâneas, como a situação dos apátridas, refugiados e toda sorte de exclusões, em que os homens se tornam supérfluos. Essa discussão que se inicia em Arendt em seu relato sobre o julgamento de Eichmann, em que ela debate acerca dos crimes contra a humanidade, pode se enriquecer no âmbito dos direitos humanos.

Torna-se relevante, por fim, tentar compreender os passos de Hannah Arendt que a levaram a intuir e preparar o terreno para uma possível teoria do juízo político que sequer foi escrita, mas que descortina novos modos de compreensão para o nosso tempo. Seu legado e sua contribuição não foram um tratado filosófico *stricto sensu*. Foi tão somente – e isso pareceria tão caro a ela – um julgamento singular e reflexionante do mundo e dos acontecimentos de seu tempo.

2

A arriscada tarefa de compreender e julgar: a polêmica em torno de *Eichmann*

*Auschwitz não poderia ter acontecido.
Lá se produziu alguma coisa que nunca chegamos a assimilar.*
Hannah Arendt

A obra de Hannah Arendt é marcada por uma urgência em compreender os desafios de seu tempo. Seu pensamento e suas formulações nasceram de sua preocupação com os acontecimentos do mundo. É assim que Arendt se distinguiu dos “pensadores profissionais”, como ela gostava de chamar os filósofos que, em sua maioria, evitavam e por vezes excluía de suas reflexões os homens e o mundo a sua volta. Por essa razão, é inevitável nos aproximarmos e, muitas vezes, incluirmos fatos da sua biografia no contexto das suas questões teóricas apresentadas neste estudo.

Embora não tivesse pendores para a vida pública, conforme ela mesma fez questão de frisar, Arendt, ainda jovem, foi militante na política judaica, impulsionada pela ascensão do nazismo na Alemanha, participando do movimento sionista durante a guerra. Refugiada, esteve presa em um campo de concentração na França, de onde conseguiu fugir e se estabelecer definitivamente nos Estados Unidos, país em que viveu até a sua morte. Sua experiência pessoal foi determinante nas reflexões e no modo como conduziu sua obra.

Tal coerência entre vida e obra fez com que Arendt considerasse a possibilidade de assistir ao julgamento de Eichmann como uma oportunidade singular e decisiva para a compreensão dos acontecimentos sem precedentes: o totalitarismo, a Segunda Grande Guerra e o massacre dos judeus. Ao escrever para a fundação Rockefeller, a fim de prorrogar o prazo de uma bolsa, justifica: “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” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296). Além disso, sua reflexão sempre esteve voltada para a questão judaica, tema

recorrente tanto em sua contribuição para artigos em revistas e periódicos especializados nessa discussão, como em sua correspondência e debate com intelectuais e amigos judeus. Por essa razão, a ocasião foi considerada por ela não somente “uma obrigação”¹⁰ para lidar com o seu passado como, efetivamente, uma *cura posterior* decisiva, sentenciada por sua convicção de que, somente julgando aquilo que “não é mais”, podemos conseguir uma reconciliação com o passado.

Hannah Arendt foi para o julgamento como repórter junto à revista *New Yorker*, adiando todos os seus compromissos acadêmicos, já que sabia o quanto tal oportunidade poderia ajudar sua compreensão sobre o totalitarismo nazista, um dos acontecimentos mais sombrios do século XX. Juntando-se com mais de 600 jornalistas, conseguiu presenciar o julgamento e juntar um vasto material para a sua reportagem que, antes de se tornar livro, foi publicada no formato de artigos para a *New Yorker*. Mais do que a função usual de um jornalista que relata um evento, Arendt não poderia imaginar que seu relato teria o alcance de um divisor de águas para suas preocupações teóricas e conceituais posteriores, despertando interesse, não somente entre membros da comunidade judaica, mas sobretudo entre sociólogos, filósofos, historiadores, juristas e psicanalistas. Assim, também não poderia imaginar que seu livro alcançaria o patamar de uma obra de teoria política que desconcertou os padrões de compreensão de uma maioria, tornando-se um dos livros mais importantes do século XX¹¹, e que, passado meio século, ainda vem causando polêmicas¹². Como disse Corey Robin, renomado professor

¹⁰ Carta de Arendt para Vassar. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296.

¹¹ Agamben elogia e comenta que o livro de Hannah Arendt é o “livro mais corajoso e desmistificador que se escreveu em nossos tempos sobre o problema do mal”. In: AGAMBEN, 2008, p. 77.

¹² Considerado por vários difamadores como “um livro mau”, onde Arendt aparece igualmente má e perversa (sem coração e sem amor pelo povo judeu). Várias pesquisas e publicações em torno de seu livro revelam o quanto sua narrativa ultrapassou o acontecimento. Encontramos, entre as pesquisas mais recentes, os seguintes autores: Richard Wolin e Seyla Benhabib, que se debruçaram sobre os artigos publicados no *New Yorker* e sobre toda a avaliação judaica pós-publicação; David Cesarani; Debora Lipstadt com um livro publicado em 2011, e o mais recente, de Bettina Stangneth *Eichmann antes de Jerusalém*, que tem como objetivo revelar que o grau de antissemitismo de Eichmann nunca foi percebido por Hannah Arendt, e para isso, se baseia em fatos que não estavam integralmente disponíveis para Arendt no período de sua pesquisa

de teoria política nos EUA, em artigo recente, “O livro de Arendt tornou-se o evento, superando o próprio julgamento”¹³, gerando uma controvérsia que não mostra sinais de diminuir. Em torno dos argumentos de Arendt, formaram-se *Doppelgänger*¹⁴, difamando publicamente os artigos, antes mesmo de se tornarem livro, e que tentaram midiaticamente transformar Arendt em “anti-Israel, antissionista, uma judia que se odiava, uma purista legal ou uma moralista kantiana”¹⁵.

A partir da publicação do livro que, segundo a autora, busca ser apenas um testemunho do julgamento, Arendt tornou-se uma das intelectuais mais controversas e discutidas do século XX, e a notoriedade advinda da controvérsia se estendeu em convites para inúmeras palestras, cursos e artigos. Além de decisivos para sua vida pública, seus argumentos também afetaram sua vida privada, com rupturas definitivas no seu círculo de amizades¹⁶.

Tais polêmicas e discussões, sejam elas advindas da expressão “banalidade do mal”, usada no subtítulo do livro e que, afora o exercício reflexivo e original

para o relato do julgamento de Eichmann. Tais fatos são em sua maioria as transcrições de *Sassen* que revelam as conversas entre Eichmann e outros nazistas antissemitas refugiados na Argentina, na década de 1950. Arendt teve acesso a uma parte dessas transcrições, a que ela se refere em seu livro. Ver em: ROBIN, C. 2015. Além disso, na biografia de Heinch Himmler o historiador alemão Peter Longerich explora um outro lado de Eichmann: um organizador da ideia de solução final conectado com Himmler, não tão alheio às consequências de seus atos. Se Arendt apontou a sua mediocridade nem por isso ele se mostrou ingênuo em relação à sua participação no extermínio dos judeus.

¹³ ROBIN, C. 2015.

¹⁴ Cópia distorcida e fantasiosa. Expressão usada em: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 302.

¹⁵ Ibid., p. 302. A acusação do “ódio de ser judeu” foi feita por Pinhas Rosen, que na ocasião era, além de sionista ativo, ministro da justiça do governo de Israel. Tal referência deve-se, por sua vez, ao livro polêmico do filósofo judeu alemão Theodor Lessing *La heine de soi ou le refus d'être juif*, lançado em 1930. Como o título anuncia, tem como principal argumento o fenômeno de que judeus projetam qualquer infortúnio como castigo e que o sentimento de culpa se traduz no fenômeno do ódio ou recusa de ser judeu. Sobre essa questão, Hannah Arendt, em uma entrevista à televisão alemã, reitera, ironicamente, que não tem amor pelos judeus, apenas por seus amigos. (ARENDR, 1993c, p.136).

¹⁶ Entre elas, a ruptura de Kurt Blumenfeld se destacou após uma longa e profunda amizade que nutria por Hannah Arendt. O episódio é mencionado no filme “*Hannah Arendt, ideias que chocaram o mundo*” de Margarethe von Trotta (2012).

de Arendt¹⁷, deu margem a diferentes veios interpretativos, sejam polêmicas advindas de seus outros argumentos críticos e que, talvez pelo modo como foram abordados por Arendt¹⁸, a isolaram da comunidade judaica, ou até mesmo sejam polêmicas fundadas em afirmações que jamais foram suas, deturpações oriundas de quem sequer leu o livro¹⁹, são todas elas polêmicas que revelam a independência crítica e o julgamento reflexivo da autora, os quais queremos pontuar nesse trabalho. Arendt, ao perceber que o medo de julgar acometia os homens no século XX, passou a considerar imprescindível a reflexão sobre tal crise do juízo, sobretudo após o episódio e a controvérsia consequentes de seu relato sobre Eichmann. Em uma de suas anotações, chega a comentar: “Se você diz a si mesmo em tais assuntos: quem sou eu para julgar? – você está perdido” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 303).

Eichmann era tenente-coronel das SS e trabalhava como “Administrador para os Assuntos Judaicos”, um dos cargos de alto escalão junto ao regime nazista. Foi acusado pelo extermínio de milhares de judeus, já que era um dos principais responsáveis pela organização geral da deportação dos judeus, não só da Alemanha, mas de todos os países europeus ocupados pelo regime. Após a derrota de Hitler, foi para uma prisão americana, mas conseguiu fugir para a Argentina com a ajuda da Igreja Católica, portando um passaporte do Vaticano. Viveu durante muito tempo com identidade falsa, até ser descoberto por judeus que organizaram seu sequestro para Israel. Lá ele foi julgado e condenado por crimes de guerra, crimes contra o povo judaico e contra a humanidade.

¹⁷ Tema que veremos mais demoradamente nesse estudo.

¹⁸ Walter Lacqueur: “a str. Arendt foi atacada não tanto pelo que disse, (mas) por como o disse”. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 303. Um exemplo do incomodo causado pela forma como ela criticava as questões envolvidas no julgamento foi quando afirmou que o rabino Leo Baeck, líder dos judeus em Berlim e considerado um santo entre judeus, era o “Führer judeu”, repetindo o que a defesa de Eichmann havia sentenciado. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 323.

¹⁹ É nesse sentido que Arendt comenta: “Não há nada tão divertido quanto a discussão de um livro que ninguém leu”. In: ARENDT, 2004a, p. 79.

Arendt reuniu um vasto material sobre a acusação de Eichmann, além de suas impressões sobre o julgamento. Podemos lembrar três de seus argumentos que mais geraram incômodos, e que, criticados e muitas vezes erroneamente interpretados, resultaram na controvérsia²⁰ posterior. O primeiro deles critica o Estado de Israel e o espetáculo criado para sua autopromoção. O segundo aponta para a cooperação dos conselhos judaicos com o Terceiro Reich. E, finalmente, o terceiro argumento resulta na expressão “banalidade do mal”, a partir das observações sobre Eichmann, feitas durante o julgamento.

2.1

A polêmica e o espetáculo de Ben-Gurion

Logo nas primeiras páginas de seu relato, Arendt elogiou a postura e a conduta dos jurados, sobretudo do seu presidente Moshe Landau, que buscou manter o julgamento em seu firme propósito de fazer justiça, a fim de culpar ou inocentar o acusado diante da corte criminal. Tal elogio, em que se sobressaíram a sobriedade e a pertinência dessa conduta, foi ofuscado por seus comentários críticos, mas aparentemente secundários, sobre a intenção do Estado de Israel de tornar a ocasião um espetáculo teatral. Fisicamente, a ‘casa da justiça’ foi concebida como um “palco diante de uma plateia, com o esplêndido grito do meirinho no começo de cada sessão produzindo o efeito de uma cortina que sobe” (Arendt, 1999, p. 14). Desse modo Arendt não poupou o primeiro-ministro de Israel, Ben-Gurion, acusando-o de comandar tal espetáculo de longe e, representado pelo procurador-geral Hausner, direcionar o foco teatral para o sofrimento das vítimas, ao invés de se manter na objetividade do julgado sobre as ações de Eichmann. Além disso, para ela, o Estado de Israel tinha seu interesse voltado, em primeiro lugar, para o reconhecimento e aceitação da comunidade judaica, em especial para que os jovens se convencessem de que sua segurança, sua honra e dignidade estariam garantidas se vivessem no Estado de Israel. Em

²⁰O caso ficou tão famoso que foi publicada uma coletânea intitulada *Die Kontroverse*, em Munique, em 1964. Ref. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, pg. 304.

segundo lugar e não menos importante, estava visivelmente em jogo a vaidade do primeiro ministro em sua busca por reconhecimento mundial. Com a cooperação da mídia, obteve tal reconhecimento ao receber elogios do presidente dos EUA.

É compreensível que, mediante a narrativa de Hannah Arendt, um tanto crítica desde o início do livro, seus leitores desconfiassem de sua simpatia pelo Estado de Israel, ainda que sua intenção fosse a de destacar a justiça israelense, mais do que atacar Ben-Gurion e seus propósitos. Além disso e junto a esse ponto, ela também levantou a questão sobre o aspecto jurídico do julgamento – que envolveu um sequestro – e que, para muitos, ao invés de ser realizado em Israel, deveria ser decidido por uma corte internacional de justiça.

Salvo essa última questão levantada em seu relato e que, segundo a autora, era para ser um dos temas mais legítimos para uma discussão efetiva, Arendt estava segura de ter se baseado unicamente em fatos, sem edificar teorias ou grandes e inovadoras ideias²¹, embora tenha sido atacada como se ali estivesse erigido uma teoria política contra o Estado de Israel e a favor da ideologia nazista. Entre algumas dessas fortes acusações, está a resenha do juiz Michael Musmanno sobre Eichmann em Jerusalém, que acusa Arendt de defender a *Gestapo* e caluniar as vítimas judias (ARENDR, 1995, pp. 153-154).

2.2

A polêmica e os conselhos judaicos

Um outro tópico discutido por Arendt, e talvez o mais incômodo na ocasião da publicação, acusava a grande maioria dos conselhos judaicos de colaborarem com o extermínio dos judeus, sendo responsáveis diretos pela deportação para os campos de extermínio, através do mapeamento e das listas de bens judaicos a serem desapropriados. Além disso, escolhiam aqueles que

²¹ “A hostilidade contra mim é uma hostilidade contra alguém que diz a verdade em termos factuais, e não contra alguém que tem ideias que estão em conflito com as que costumam ser defendidas”, disse Arendt em uma carta a Mary MacCarty. In: ARENDR, 1995, p. 154.

poderiam sobreviver. Arendt não poupou os líderes de tais conselhos²², embora sua observação fosse direcionada a somente alguns membros que, individualmente, poderiam não ter colaborado com os nazistas. Além disso, argumentou duramente contra a ideia de que o povo judeu teria sido prejudicado, como se pensava comumente, porque “não era um todo organizado, não possuía território, governo, nem exército em sua hora de maior precisão, não tinha um governo no exílio para representá-lo entre os Aliados, nem um esconderijo de armas, nem uma juventude com treinamento militar”. Para Arendt, “a verdade integral é que existiam organizações comunitárias judaicas e... onde quer que vivessem os judeus, havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão”. A crítica arendtiana é conclusiva em sua afirmação mais dolorosa e menos perdoável para a comunidade judaica: “A verdade integral era que, se o povo judeu estivesse desorganizado e sem líderes, teria havido caos e muita miséria, mas o número total de vítimas dificilmente teria ficado entre 4 milhões e meio e 6 milhões de pessoas. (Pelos cálculos de Freudiger, metade delas estaria salva se não tivesse seguido as instruções dos Conselhos Judeus...) ” (ARENDT, 1999, p.191).

Tal passagem criou um desafeto real da comunidade judaica em relação à obra de Hannah Arendt que, espantosamente, perdurou até o início do século XXI²³. Na verdade, muito mais que desafeto, estabeleceu-se uma guerra contra ela, declarada por carta, em nome do “Conselho de Judeus da Alemanha”, antes mesmo que todos os seus artigos fossem publicados. Tanto nessa iniciativa, como também nos memorandos distribuídos pela *Liga Antidifamação do B'nai B'rith*, uma ONG judaica com sede nos EUA, alertava-se que Arendt pregava a participação judaica no holocausto nazista, e tais informações se fizeram chegar até mesmo aos críticos literários. Esse desconforto se confirmou inclusive quando

²² Causando desconforto, já que vários líderes dos conselhos eram sobreviventes, acompanhavam o julgamento, e em última instância eram ligados a Ben-Gurion.

²³ Como podemos atestar no artigo escrito para o jornal Valor Econômico. In: FINGELMAN, Ariel, 2000, Ano 1. N. 31.

foi pedido para que Arendt desistisse da publicação dos artigos em forma de livro, pedido esse negado pela autora. Além disso, após o relato de Arendt, Hausner, o promotor do julgamento, proferiu palestras nos EUA, fortalecendo ainda mais a ideia de que Arendt era antissemita, entre outras difamações. Uma das consequências de tais acusações foi a de que nenhum livro seu havia sido publicado em Israel até o ano 2000, como atesta o correspondente brasileiro em um artigo sobre Hannah Arendt para o jornal *Valor Econômico*:

Num país que se orgulha de seu alto índice de leitura, a ausência de Arendt nas prateleiras era quase um escândalo. Mas a razão sempre foi clara: ela e o “establishment” do Estado judeu viveram em conflito intelectual permanente. Este ano, a editora Babel resolveu quebrar o gelo e publicar o livro que originou a discórdia: “Eichmann em Jerusalém – Um relatório sobre a banalidade do mal”. A publicação reacendeu o debate sobre as ideias da pensadora sobre o sionismo, o holocausto e a liberdade de expressão no país (FINGELMAN, 2000, Ano 1. N. 31).

O boato sobre o desafeto entre Arendt e o Estado judeu que gerou um boicote bastante longo para a publicação de sua obra em Israel era, segundo a editora, de que o primeiro-ministro Ben-Gurion teria vetado o livro. Sua proibição tinha sido ensejada pelo fato de que ele também não foi poupado das críticas de Arendt na ocasião do julgamento. Como mencionamos anteriormente, além de ter transformado o julgamento num espetáculo com interesses próprios ligados à sua autopromoção, Ben-Gurion também teria usado a ocasião como meio de “enviar mensagens aos inimigos árabes” (FINGELMAN, 2000, Ano 1. N. 31). Aversa a nacionalismos e ideologias, Arendt rompeu com o sionismo na década de 50, e criticou o movimento que fundou o Estado de Israel, sendo essa talvez, a razão mais profunda de todo o conflito entre Arendt e os judeus.

A fim de esclarecer alguns pontos da controvérsia, foi preciso acrescentar um *post-scriptum* em uma edição posterior de seu livro, onde reafirmou que seu relato descreve o verdadeiro papel dos conselhos, como em uma reportagem, jamais admitindo uma postura tendenciosa sobre o modo como via a participação dos líderes. Em uma carta a Mary MacCarty, desabafou: “a questão da resistência judaica substitui o verdadeiro problema, a saber, que membros individuais dos conselhos judaicos tiveram a possibilidade de não participar” (ARENDT, 1995, pp. 157-158).

2.3

A banalidade do mal

*O sertão vige é dentro da gente (...)
o senhor faça o que queira e o que não queira
- o senhor toda-a-vida não pode tirar os pés.
O senhor não creia na quietação do ar.
Porque o sertão se sabe só por alto.
Mas, ou ele ajuda, com enorme poder,
ou é traiçoeiro, muito desastroso.*
Guimarães Rosa

A mais duradoura e legítima discussão ético-política se formou em torno da expressão “banalidade do mal”²⁴, usada no subtítulo do livro de Arendt e que aparece com perspicácia, mas discretamente, uma única vez em todo o relato, sendo retomada em seu pós-escrito, quando a controvérsia já havia se instalado e era preciso elucidar a expressão: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível “banalidade do mal”, que desafia as palavras e os pensamentos” (ARENDT, 1999, p. 274). Hannah Arendt talvez não houvesse dimensionado, inicialmente, a repercussão causada entre leitores e não-leitores²⁵, por causa de seu novo e ambíguo conceito²⁶. Na passagem acima referida, do capítulo “Julgamento, apelação e execução”, Arendt comenta o abuso dos clichês usados por Eichmann mesmo na hora de sua execução. Suas últimas palavras: “dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos

²⁴ Expressão inspirada em suas conversas com Blucher, seu marido, que considerara a possibilidade de que o mal fosse um fenômeno supérfluo. Muito tempo depois, leram juntos o texto em que Brecht comenta algo próximo de suas convicções sobre a “banalidade do mal”: uma mediocridade dos criminosos em contraste com seus grandes crimes. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 297.

²⁵ Arendt afirma em seu pós-escrito que seu livro havia se tornado um objeto de uma campanha organizada que manipulava as opiniões tornando-as idênticas e sem reflexão; e como enfatizou Mary McCarthy, eram opiniões que pareciam saídas de um mimeógrafo. Ver no pós-escrito. In: ARENDT, 1999, p. 306.

²⁶ A expressão deu lugar a confusas compreensões, como no comentário “no lugar do nazista monstruoso, ela nos dá o nazista banal; no lugar do judeu como mártir virtuoso, ela nos dá o judeu como um cúmplice do mal; e no lugar do confronto entre culpa e inocência, ela nos dá a ‘colaboração’ entre criminoso e vítima”. Norman Podhoretz, In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 310.

os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Não as esquecerei” revelam, segundo Arendt, uma animação estereotipada, com “palavras elevadas”²⁷ possivelmente ouvidas em outros funerais, e que levava a crer que ele tivesse esquecido²⁸ não somente a sua afirmação anterior, em que dizia não acreditar em vida após a morte, mas principalmente o fato de que aquele era o seu próprio funeral. Perplexa, a autora constatou que, mesmo em uma situação limite como a da própria morte, Eichmann não teria sido capaz de refletir sobre seus atos monstruosos e conjugá-los às suas palavras, mas ao contrário utilizou clichês inoportunos, palavras, portanto, impensadas, mostrando assim um comportamento que desafiou sua compreensão. Seus feitos eram incompatíveis com as suas palavras e com o seu comportamento, e sua estupidez parecia não se encaixar com o que até então se compreendia por mal.

O momento da execução de Eichmann coroa a impressão de Arendt sobre um fenômeno visto em toda a extensão do julgamento: “ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. Foi precisamente essa falta de imaginação que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel da SS e que não fora falha sua não ter sido promovido” (ARENDT, 1999, p. 311). Esse era o assassino “não diabólico” que ousou dizer, em sua mediocridade, que não seria capaz de olhar sequer uma ferida aberta e, portanto, jamais poderia ser médico. Por essa afirmação, entre tantas outras tolices ouvidas no julgamento, Arendt oportunamente fez surgir a expressão “banalidade do mal”.

Arendt estava disposta a compreender o “fenômeno” Eichmann e suas peculiaridades, ainda que insistisse no caráter descritivo em sua reportagem, de um fenômeno visto e nada mais do que isso (ARENDT, 1995, p.158). O

²⁷ Ironicamente assim descrito. In: ARENDT, 1999, p. 311.

²⁸ E ‘esquecimento’ parece estar, também nesse episódio, diretamente ligado ao obscurecimento do pensamento, assim como era compreendido desde os tempos mais remotos da filosofia ocidental. A *aléthea* seria a desocultação da verdade, tal como uma lembrança desvela algo que estava esquecido.

“fenômeno visto” de que falava Arendt era o caráter, a consciência e a postura do assassino Eichmann no julgamento, e decerto não era exatamente aquilo que se esperava de um assassino de milhões de judeus: “Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de ‘se provar um vilão’” (ARENDT, 1999, p.310). Para a surpresa de Arendt, ele não compunha o retrato de um malfeitor de modo óbvio, e no lugar de uma previsível perversidade de um assassino havia uma normalidade medíocre e ordinária.

Eichmann sustentava sua inocência afirmando que “apenas” cumprira ordens superiores, e que não era um monstro como supunham, mas “vítima de uma falácia”. O fato de se mostrar sem intenções nem motivações assassinas, tornava tudo mais complexo para os juízes. Ele aparecia como “assustadoramente normal” e, segundo Arendt, teria sido mais reconfortante acreditar que ele era “um sádico pervertido”, um cínico mentiroso ou um monstro. Era preciso compreender quem era o criminoso que se apresentava diante da corte. À frente de um crime sem precedentes na história da humanidade, estava um homem sóbrio, que dizia ter cumprido ordens e, que se fosse preciso, mataria seu pai caso ele traísse as leis do Terceiro Reich. Não parecia haver em Eichmann um ódio latente por seus inimigos que justificasse suas ordens assassinas concretizadas no maior genocídio da história da humanidade.

Surpreende-se com a desproporção existente entre o ato e o autor do ato, entre a amplitude do mal cometido e a mediocridade, a insignificância intelectual e moral de Eichmann. Este torna-se mais interessante pelo seu conformismo e pela sua linguagem estereotipada do que por um eventual caráter demoníaco (ROVIELLO, 1987, p. 156).

A maior motivação de Eichmann era a de obedecer aos superiores, de modo a ser reconhecido e promovido em sua “profissão”. Além disso, juridicamente, o julgamento era complexo porque o acusado dizia que sua única motivação teria sido obedecer às leis do Estado! Saltava aos olhos de Arendt que o fenômeno da “banalidade do mal” enquanto ausência de reflexão, encontrado no indivíduo Eichmann, fazia parte do amplo fenômeno do colapso moral da Segunda Guerra, que transformou a moralidade em algo também banal, em um

“mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar” (ARENDT, 2004a, p.118).

Agamben ressaltou esse colapso como a ‘zona cinzenta’, nomeada por Primo Levi, sobrevivente do Holocausto, ao se referir a uma “zona de irresponsabilidade e de *impotentia judicandi*”, da qual “deriva a ‘longa cadeia de conjunção entre vítimas e algozes’”, em que o oprimido se torna opressor e o carrasco, por sua vez, aparece como vítima. Trata-se de uma alquimia cinzenta, incessante, na qual bem e mal, e com eles, todos os metais da ética tradicional alcançam seu ponto de fusão” (citação de Primo Levi. In: AGAMBEN, 2008, pp. 30-31).

Dentro desse quadro de um colapso moral, a ‘zona cinzenta’ das inversões torna-se radical e extrema, segundo Levi, entre aqueles deportados que participaram do esquadrão do *Sonderkommando*, que tinha como ofício levar seus companheiros judeus às câmeras de gás, para depois lavar os seus corpos, arrancar o ouro dos seus dentes, seus cabelos, entre tantas outras tarefas. Para ele, a concepção desses esquadrões “foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo” (citação de Primo Levi. In: AGAMBEN, 2008, p. 34). E ainda ressaltando esse horror inaudito e a banalidade em que tudo teria se transformado, Levi reproduz o impressionante relato de um sobrevivente do esquadrão de Auschwitz, durante uma “pausa do trabalho”: “(...) à partida assistem outros soldados SS e o resto do Esquadrão, torcendo, apostando, aplaudindo, encorajando os jogadores, como se a partida se desenrolasse não diante das portas do inferno, mas num campo de aldeia” (citação de Primo Levi. In: AGAMBEN, 2008, p. 35).

Em 1945, é publicado, na revista *Jewish Frontier*, um artigo de Hannah Arendt chamado “Culpa organizada”²⁹. Nele a autora desenvolveu suas primeiras

²⁹ In: Arendt, H. *La Tradición Oculta*. Trad. R. S. Carbo y Vicente Gómez Ibáñez. Buenos Aires. Paidós. 2004b.

impressões daquilo que ela chamará posteriormente de “banalidade do mal”. Esse novo tipo de assassino foi apresentado por ela como o pequeno burguês, um tipo moderno de ser humano, interessado unicamente em sua existência privada e indiferente à vida pública. Esses homens são funcionários de uma organização e seus atos não são movidos por nenhum tipo de orientação demoníaca: “a organização *himmeleriana* não conta nem com fanáticos nem com assassinos sexuais nem com sádicos; conta única e exclusivamente com a normalidade de gente da índole do senhor Heinrich Himmler” (ARENDT, 2004b, p. 44). Essa afirmação se refere a algumas figuras específicas do *Terceiro Reich*, como o próprio Hitler e sua perversão fanática, ou como Streicher, conhecido por seus crimes sexuais. Himmler, o grande mentor do extermínio dos judeus, “é um pequeno burguês com toda a aparência de respeitabilidade, com todos os costumes do bom pai de família que não engana a sua mulher e quer assegurar um futuro decente para seus filhos” (ARENDT, 2004b, p. 43). Tal perfil de Himmler tornou possível uma organização com a cooperação de pessoas de índoles semelhantes à sua, que, em busca de uma vida privada confortável e segura, fazem parte de um “novíssimo gênero profissional filho de nosso tempo” (ARENDT, 2004b, p. 45), representantes da massa moderna de pequenos burgueses, que, enquanto funcionários leais, não estão mais interessados pelos assuntos públicos e cívicos, e “funcionam” unicamente em razão de seu desempenho profissional e compromisso familiar.

Bem antes que a expressão “banalidade do mal” se tornasse notícia após seu relato *Eichmann*, Arendt observou o fenômeno em Himmler. A convicção irrefletida desse novo tipo de assassino é a de estar cumprindo deveres profissionais: “Se sua profissão o força a matar, não deve ser considerado um assassino porque não o faz por gosto senão por profissionalismo. Levado pela paixão, não seria capaz de causar dano nem a uma mosca” (ARENDT, 2004b, p. 45). Surgia, assim, um novo criminoso que, no exercício de sua profissão, assassinava milhares de pessoas, convencido de que fazia parte de uma engrenagem onde todos são culpados, ou “ninguém o é”.

Ao fim da guerra, outro aspecto característico desse comportamento de massa se podia observar, pois aquelas mesmas pessoas (os funcionários do Terceiro Reich), sem reflexão, retomaram os velhos padrões de “normalidade” num piscar de olhos, coroando o colapso de quaisquer preceitos morais (tanto fazia “não matar” quanto “matar”). Além disso, é com perplexidade que Arendt também ressalta que as questões morais, desmoronadas com o totalitarismo, permaneceram adormecidas à reflexão desde o fim da Segunda Guerra por um tempo considerável, e só foram retomadas a partir dos julgamentos dos criminosos de guerra: “O aspecto decisivo nesse ponto de vista foi o simples fato do procedimento do tribunal, que forçou todo mundo, até os cientistas políticos, a considerar essas questões de um ponto de vista moral” (ARENDT, 2004a, p. 120).

Os crimes legalizados pelo governo e a participação ou a não participação individual tornou-se o grande problema em tais julgamentos, segundo a autora. Como ajuizar quando o padrão legal para o certo e o errado se torna invertido? Em outras palavras, como ajuizar diante do colapso dos padrões legais e morais anteriores, já que “os crimes inegavelmente ocorreram dentro de uma ordem ‘legal’?” (ARENDT, 1999, p. 314).

Por essa razão, parece ter havido uma dificuldade em pensar a delimitação entre as fronteiras dos inocentes e dos culpados, das leis do Estado e da jurisprudência alemã: “pensar que atitude adotar, como enfrentar um povo cuja linha que separa os criminosos de gente normal, os culpados dos inocentes, foi apagada com tanta eficácia que amanhã ninguém saberá na Alemanha se tem diante de si um herói secreto ou um antigo assassino de massas” (ARENDT, 2004b, p. 39). Essa mesma dificuldade colaborou para a defesa dos criminosos, especialmente no caso de Eichmann, que usou amplamente o argumento da inversão da legalidade: “O meu cliente sente-se culpado diante de Deus, não diante da lei”, dizia o seu advogado de defesa. Considerando essa inversão, é fácil imaginar que “ilegal” estaria Himmler ao ordenar a interrupção do programa de extermínio quando já não havia alternativa. A falácia da culpa coletiva tornou-se o

principal argumento para a defesa do ‘indivíduo’ Eichmann, já que, quando todos são culpados, e nesse caso a Alemanha seria a grande culpada, “ninguém o é”.³⁰

Arendt observou que, na Alemanha pós-guerra, o sentimento de culpa era inapropriado e “o grito de ‘somos todos culpados’, que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados” (ARENDT, 2004a, p. 213).

Responsabilidade e culpabilidade são coisas distintas, nos lembra a autora. Muitas vezes se sustentou a ideia de uma culpabilidade coletiva confundida com uma responsabilidade coletiva. A responsabilidade coletiva diz respeito somente a uma herança política, não podendo jamais ser confundida com os dilemas morais e legais. Esses dois últimos âmbitos da vida humana devem ser julgados separadamente. O período pós-guerra alemão foi tomado por essa confusão moral: “é tão errado sentir culpa sem ter feito nada específico quanto sentir isenção de culpa quando se é realmente culpado de alguma coisa” (ARENDT, 2004a, p. 90). Nos tribunais, o argumento predominante dos réus nesse período era o de que “se eu não tivesse feito isso, outra pessoa poderia ter feito e faria”, como um dente de uma engrenagem, como se o fato de se estar diante do tribunal fosse um acaso ou uma situação semelhante ao de um “bode expiatório”. Nessa direção, a defesa de Eichmann quis sustentar sua inocência, culminando, como salientou Arendt, em uma pretensão ironicamente ‘heróica’ do acusado, ao querer se enforcar em público para assumir todos os “pecados” da Alemanha, como se ali houvessem sentimentos elevados. Em uma carta para Blucher, ela desabafa: “Que o homem se deixaria alegremente enforcar em público, você provavelmente leu (nos jornais). Estou estupefata” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 297).

Desse modo, a única saída para os juízes dos criminosos de guerra foi a de apontar o réu, um ser humano, individual, distinto da engrenagem e do sistema em que estava inserido: “cabe à grandeza dos procedimentos do tribunal que até um

³⁰ No texto de 1964, “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, que pretende comentar a controvérsia de seu livro sobre o julgamento, o argumento arendtiano gira em torno da questão da culpa coletiva e da culpa moral individual.

dente da engrenagem possa se tornar uma pessoa de novo” (ARENDT, 2004a, p. 215). Nesse aspecto, Arendt não poupou elogios:

...como os juízes se deram ao trabalho de apontar explicitamente, na ala de um tribunal não está em julgamento um sistema, uma história ou tendência histórica, um ismo, o antissemitismo, por exemplo, mas uma pessoa, e se o réu é por acaso um funcionário, ele é acusado precisamente porque até um funcionário ainda é um ser humano, e é nessa qualidade que ele é julgado (ARENDT, 2004a, p. 93).

Quem não refletiu sobre o momento político e moral no qual se moldava sua pátria tornou-se culpado, mas culpado por ter tido uma total ausência de pensamento. Por essa razão, a conclusão a que Arendt chegou era a de que Eichmann não sabia o que estava fazendo, na medida em que não pensou sobre suas ações e seus crimes. Não teve imaginação suficiente para lidar com as ordens e os valores do governo nazista. Era um burocrata pronto a realizar suas tarefas, substituindo um possível juízo por clichês e expressões estereotipadas adquiridas em sua “profissão administrativa”. Era alguém a quem faltava a atividade de pensar, a reflexão, uma das possibilidades humanas de vivenciar o extraordinário, que junto à ação e à experiência amorosa, ultrapassa a vida cotidiana: “Eichmann não teve acesso a essa experiência de ruptura com a visão ordinária do real. Ele manteve-se preso ao modo de pensar imposto por códigos e regulamentos. Nas circunstâncias da sua vida, isto se mostrou desastroso” (MORAES, 2011b, p. 211).

A reação de Eichmann quando se viu confrontado com a situação urgente em que bem e mal eram negados – o sistema totalitário – foi a de “demitir-se do seu poder de julgar” (ROVIELLO, 1987, p. 156). O fenômeno da “banalidade do mal” que parecia substituir ódio por irreflexão, uma caracterização perigosa de mal que se apresentava de modo original, e que por sua vez era capaz de uma impensada destruição humana, tornou-se para Arendt o motor para refletir sobre a relação entre as faculdades espirituais e a possibilidade de se compreender tal fenômeno. E, se a intenção da pensadora não foi a de escrever um tratado filosófico sobre a natureza do mal, em seus escritos posteriores buscou incessantemente compreendê-la, apontando para uma “estranha interdependência entre inconsciência e mal” (ARENDT, 1999, p. 311).

2.3.1

O mal e o ocidente

A pergunta sobre o modo de manifestação do mal entre os homens e o seu correlato – o bem – ecoou desde a origem da tradição, sem que fosse preciso nomeá-la inicialmente como uma questão moral. Na filosofia antiga, a partir de Platão, o embate entre a razão e as paixões humanas era considerado comum a todos os homens. De um lado havia o desejo e a atração por algo ou objeto exterior, comum a todos os seres *vivos*; de outro, a razão, que, sendo comum a todos os seres ‘*humanos*’, era o caminho seguro para o domínio da natureza ‘animal’ dos homens e consequentemente o caminho para a ‘verdade’. Desse modo, somente uma fraqueza da razão poderia fazer com que as paixões e os desejos vencessem a batalha entre o certo e o errado em decisões e ações a serem tomadas. O exemplo de Arendt torna-se bastante didático a esse respeito:

Vamos supor que temos diante de nós um prato de morangos e que desejo comê-los. Esse desejo era certamente conhecido da filosofia antiga; o desejo sempre significou ser atraído por algo fora de mim. Isso era natural e de uma ordem não muito elevada, pertencendo, *grosso modo*, ao animal no homem. A questão de saber se devo ou não ceder a esse desejo era decidida, segundo os antigos, pela razão. Se, por exemplo, sou sujeito a um certo tipo de alergia, a razão me diz para não estender a mão e pegar os morangos. Se vou comê-los mesmo assim, ou não, isso depende da força dos meus desejos, por um lado, e da força que a razão tem sobre eles, por outro. Vou comer os meus morangos, quer porque me falta completamente a razão, quer porque a minha razão é mais fraca que meu desejo (ARENDT, 2004a, p.178).

Nessa direção e em linhas gerais, a resposta platônica para essa questão estava na superioridade da razão e suas ideias imutáveis. Tudo o mais poderia ser compreendido como incompletude. Assim seria o mal: um abismo para a razão, uma ausência de ‘ser’. Supostamente e desse modo não poderia ser pensado como uma categoria, mas somente compreendido como uma *privatio*: privação de ‘ser’ ou algo que ‘deveria ser’. Sem ser substancialmente pensado, o mal afasta-se da ‘verdade’ e das ideias inteligíveis e, assim como o vício, o feio e o injusto, não possui caráter ontológico. Somente o ‘bem’, o justo, o belo e as virtudes, de um modo geral, se aproximam do ‘ser’, da verdade e da perfeição.

Na era cristã, a complexa questão acerca do bem e do mal será uma das grandes reflexões de Santo Agostinho, um dos precursores do pensamento cristão. Para ele, também o mal não possui ‘ser’, pois toda a natureza é boa, mesmo quando ela é corrompida por causa dos vícios (origem do pecado). Na direção contrária à doutrina maniqueísta que atestava uma realidade substancial para o bem e para o mal, Agostinho afirmou que:

Nenhuma natureza, por conseguinte, é má enquanto natureza; a natureza não é má senão enquanto diminui nela o bem. Se o bem, ao diminuir nela, acabasse por desaparecer de todo, assim como não subsistiria bem algum, assim também deixaria de existir toda e qualquer natureza, e não somente a imaginada pelos maniqueus – na qual ainda se encontram tantos bens que é assombrar a sua obstinada cegueira –, mas também toda e qualquer natureza que se possa imaginar (AGOSTINHO, 2005, p. 21).

Por essa razão, para ele o mal também foi compreendido como uma privação do ‘ser’³¹, impedindo sua plenitude:

Nesse sentido, o mal, o erro, o falso, o vício, o feio e o injusto, sempre foram considerados como ausência de realidade, e, na medida em que o ser/real sempre foi considerado como sinônimo de perfeição, o mal seria ausência de perfeição. Só o ser, ou a perfeição, seria dotado de estatuto positivo, qualquer afastamento em relação a esse parâmetro é mal defectivo. Assim, o mal e todas as modalidades do negativo podiam ser interpretados como não-ser, como carência de positividade e perfeição, vacuidade pela qual *ninguém* (*muíto menos Deus*) poderia ser considerado agente responsável, a modo de causa eficiente. Essa lógica esteve a presidir toda forma de teodiceia (GIACÓIA, 2011, p. 142).

Historicamente, foi no período da era cristã que surgiu a faculdade da vontade enquanto árbitro entre a razão e as paixões humanas. As decisões passariam a depender, não mais da fraqueza ou imposição da razão sobre os desejos, mas somente de um “eu quero” que precederia a ação, e que, supondo-se uma faculdade livre e individual, poderia tomar posição contra a razão (quando o “eu” simplesmente decide contra ela) ou ainda, contra as paixões, poderia querer o

³¹ Sem a pretensão de um estudo mais aprofundado sobre a natureza do bem em Santo Agostinho, sabemos aqui que ele está se dirigindo à doutrina maniqueísta, que atestava uma realidade substancial para bem e mal. Mais tarde, na releitura de Plotino, o mal seria a privação de toda a inteligibilidade.

que não deseja³². Nem razão nem desejo seriam suficientes para uma tomada de decisão: “O espírito não é posto em movimento até querer ser posto em movimento” (AGOSTINHO, 2005, p.179).

Diferentemente do ‘dois-em-um’ do pensamento, que sendo um diálogo interno busca a harmonia e a quietude, a atividade da vontade só pode ser pensada como uma dinâmica de ‘querer-não-querer’, uma luta interna que, ao encontrar repouso, cessa de existir e é substituída por uma atividade. A partir da ética cristã, o embate da vontade, que comanda a si própria em um ‘querer-não-querer’, só se apazigua junto à Lei de Deus, que sabe o que é certo e o que é errado.

Entre algumas das questões importantes levantadas por Arendt em sua análise histórica da faculdade da vontade, está a relação dessa faculdade com as noções de interioridade e tempo, já que o interesse pelo futuro está intimamente ligado a ela.

A era moderna, cuja ruptura com a antiguidade se caracteriza sobretudo quando o homem se torna, ele mesmo, o centro de interesse da filosofia e da ciência, se inicia no século XVII com alguns eventos que marcaram essa mudança. A exploração da totalidade do globo terrestre quando os homens iniciam a “posse de sua morada mortal” (ARENDT, 2002, p. 262), a Reforma que através da expropriação das terras da igreja deu início a um novo modo de conceber e lidar com as riquezas e com a economia, e a ascensão da ciência moderna com a fabricação de instrumentos como o telescópio³³, marcam, de um lado, a perda da certeza daquilo que se acreditava serem as verdades do mundo antigo, caracterizando a era moderna como a “era da suspeita” (expressão nietzschiana citada por Arendt). De outro, dá início à alienação em relação ao mundo ligada a uma preocupação e a um cuidado exacerbados com o ego.

³² Esse fenômeno da vontade era desconhecido pela antiguidade, segundo Arendt. Ela tratará historicamente dessa questão nos textos “Algumas questões de filosofia moral” e no segundo volume, “O querer”, de “*A vida do espírito*”.

³³ Arendt desenvolve uma análise minuciosa desses eventos em seu livro *A condição humana*. Vide Capítulo VI intitulado: “A *vita activa* e a era moderna”.

Quando tudo o que se conhecia foi verdadeiramente colocado em dúvida, e nesse prisma a realidade era também passível de ser uma quimera, surge a solução cartesiana do “*cogito ergo sum*” (penso, logo existo) e com ela a credibilidade e confiabilidade na introspecção do homem. Desde então todos os processos interiores e a consciência passam a ter visibilidade e interesse: “...a filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo” (ARENDT, 2002, p. 293).

Além disso, a era moderna é marcada por uma preocupação com o progresso, em que o homem possui a tarefa de construir um lar permanente através de um conhecimento do mundo cada vez mais preciso. Assim o *homo faber* se coloca a caminho da verdade corroborando as teorias científicas, removendo aquilo que aparece como verdade, de modo a que se torne mais próxima de uma verdadeira realidade. E para isso, era preciso corrigir a natureza e reelaborar as teorias.

Por essa razão faz-se necessária uma nova compreensão do tempo que garanta um conhecimento progressivo, lançado em direção ao futuro. O projeto da humanidade é o progresso, não somente científico, mas em todos os âmbitos da vida humana. O futuro está ligado a essa nova concepção de progresso, uma teleologia que tem como protagonista, não homens em sua singularidade, mas a humanidade como um todo³⁴.

É nesse contexto que o espírito humano da época moderna se volta para a faculdade da vontade, uma faculdade humana que, diferente do pensamento que lida com aquilo que é atemporal, se lança em direção ao futuro. Por essa razão, essa faculdade, segundo Arendt, passa a ser compreendida como a fonte das ações no curso de uma história teleológica, ou seja, como fonte de intenções cujo foco é o progresso.³⁵ Por essas razões, é também a faculdade da vontade que parece ter

³⁴ Kant, em 1784, sentenciou essa concepção em seu texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*.

³⁵ Nessa análise histórica da vontade, Arendt observa que, no idealismo alemão, o querer substitui o Ser da metafísica. Contra o subjetivismo da era moderna, estão Nietzsche e Heidegger.

coincidido, historialmente, com o subjetivismo e a introspecção do homem moderno.

Para Arendt, a vontade pode ser compreendida de dois modos: enquanto desejo de iniciar algo novo e enquanto livre escolha para decidir entre a razão e o desejo. Mas nada garante que ela esteja no comando de um ou de outro. Essa atividade espiritual que parece anteceder a ação, se caracteriza em ambos os casos como “o órgão mental da liberdade” (ASSY, 2004, p. 56). Embora a faculdade da vontade aconteça em situações particulares, já que ela é, por excelência, uma faculdade interna do espírito, em *A Condição Humana*, Arendt se refere ao poder de prometer como a capacidade de uma faculdade voltada para o futuro e preocupada com o mundo a sua volta.³⁶ Nesse sentido, poderíamos falar de um querer que agindo em concerto com outros, manteriam a existência de um contrato e de uma vontade conjunta. A promessa eliminaria parcialmente a imprevisibilidade das ações humanas, se tornando uma espécie de “memória da vontade” como a chamou Nietzsche, distinguindo a vida humana da vida animal. (ARENDR, 2002, p. 257). Seria como se, ao dispor dessa “memória da vontade”, o homem se tornasse capaz de fazer escolhas a partir de um olhar reflexivo para o passado.

Arendt adverte para o fato de que só pode haver vontade expressa como promessa se considerarmos os outros: “... é a capacidade de prometer que, de certa forma, estabiliza a imprevisibilidade do futuro, a qual se dá mediante

O primeiro que, segundo Arendt é mal interpretado por causa dos fragmentos publicados postumamente sob o título de “Vontade de potência”, na verdade, repudia a ideia de uma vontade interessada e acredita ser o pensamento a faculdade que comanda e que é inerente ao querer. Já Heidegger compreende a ‘vontade-de-querer’ como a saga espiritual do nosso tempo, algo que quer o homem independente do próprio homem. Vide “O querer”, em *A vida do espírito*.

³⁶ Em textos escritos por Arendt entre 1960 e 1970, reunidos em edição brasileira com o título de *Responsabilidade e julgamento*, Arendt parece antecipar sua preocupação com as atividades espirituais da *vita contemplativa*, sem se contradizer ou se contrapor aos temas de sua obra anterior, sobretudo *A condição humana*: “Hannah Arendt transporia a gramática de *A condição humana* – terminologias como visibilidade, publicidade, comunicabilidade, do ato e da linguagem – às próprias bases de pensar, querer e julgar. *Responsabilidade e julgamento* se insere no “calcanhar-de-aquiles” deixado aos estudiosos de sua obra: situar no seu pensamento político os escritos sobre moralidade, que culminariam no último livro da autora, inacabado, deixado sobre a escrivaninha em dezembro de 1975, *A vida do espírito*.” In: ASSY, 2004, p. 36.

responsabilidade com os outros. A faculdade de querer (nesse sentido entendida como faculdade de prometer), ‘claramente, não é possível em solidão. Uma vontade não atendida (*broken will*) é uma vontade exercida em solidão, não diz respeito aos outros. Eu prometo ou aceito uma promessa necessariamente com os outros; nenhuma promessa feita apenas a mim mesma implica realmente comprometimento” (Arendt, H. *Basic moral propositions*, citado In: ASSY, 2004, p. 57). Assim, o homem promete a alguém, e somente assim passa a ter responsabilidade pelo outro.

Somente nesse sentido, a faculdade da vontade adquire uma importância no contexto da ação e da política, desde que haja o deslocamento da subjetividade e pura interioridade para a responsabilidade com e para o mundo: o *amor-mundi*, tão caro à filósofa. Arendt parecia buscar em suas investigações sobre a faculdade da vontade um possível comprometimento e uma responsabilidade com o mundo que haviam sido esquecidos em tempos sombrios. Embora ela soubesse que a vontade pode muito pouco diante da imprevisibilidade, a promessa seria esse paliativo buscando estabilizar essa insegurança que se relaciona com o futuro. O *amor-mundi*, enquanto uma amizade política nascida da capacidade de agir e falar, intensifica a vontade humana voltada para o espaço entre os homens.

A indiferença diante do mundo, a falta do *amor-mundi* tornou os acontecimentos do século XX verdadeiros massacres da humanidade. E é nesse contexto que o mal apareceu sob o signo de uma radicalidade que, sem a perversidade esperada, foi substituída pelo signo da banalidade.

2.3.2

O mal radical e a dimensão de sua banalidade

Antes de *Eichmann*, vimos que Arendt já havia tornado manifesta sua preocupação com o tema do mal. Em 1941, em *Origens do Totalitarismo*, ela teria se inspirado na expressão “mal radical” apresentada por Kant, ainda que de um modo conceitual distinto. Embora fosse recorrente seu diálogo com o pensamento do filósofo, incluindo aí seu interesse pela filosofia prática, há uma grande diferença na noção de radicalidade do mal apresentada pelos dois pensadores.

Em Kant, o mal apresenta-se como radical por estar enraizado em uma propensão da natureza humana e, por essa razão, cometer o mal é um erro imputado ao homem e somente a ele. Arendt supunha que as categorias da moral kantiana, bem como da tradição de um modo geral, eram insuficientes para a compreensão do mal totalitário. O mal extremo, mal contemporâneo ao totalitarismo, poderia ser caracterizado pela irrelevância da vida e da condição humana. Como vimos, o mal radical kantiano possuía conexão com a origem etimológica da palavra radical, indicando uma raiz presente na consciência subjetiva e na propensão das inclinações humanas, e portanto, irremovível de uma vez por todas da condição humana.

Em *A religião nos limites da simples razão*³⁷, Kant afirma que a lei moral se impõe como autodeterminação interna à vontade humana (razão prática nesse caso) e, por isso, todo homem deve obedecê-la. Mas o agir possui uma propensão para o mal, inscrito na natureza humana, e da qual ele não pode se esquivar inteiramente, posto que é um caráter já corrompido que se encontra na determinação natural de todos os homens.

Dito de outro modo, Kant enuncia dois tipos de agir, ou duas fontes de determinação da vontade, a partir do conceito de mal radical. Aquele agir que, enquanto ato da vontade, se encontra enraizado no caráter formal e inteligível da espécie humana e que, por essa razão, não se constitui nem se transforma necessariamente no tempo e no espaço. O outro agir, ao contrário, se manifesta como ação efetiva de natureza empírica e sensível. Assim, há inevitavelmente uma ameaça interna ao dever moral, mediante a concorrência entre motivações egoístas, decorrentes da natureza humana e o sentimento de respeito à lei moral, inato, nesse caso, à razão do homem. Formulado de outra forma, as ações podem ser decorrentes de dois princípios: o da lei moral (da liberdade) ou o da natureza e sensibilidade (animalidade).

³⁷ Kant, I. Coleção Os Pensadores. Trad. Tania Maria Bernkopf. Ed. Abril Cultural. São Paulo. 1974.

Para sair desse impasse, Kant menciona a consciência da lei moral presente em todos os momentos da vida humana. Assim, antes de uma ação (ou posteriormente, quando já se torna um remorso) possuímos interiormente um sentimento, um “saber íntimo da licitude ou ilicitude de nossas intenções e ações, de nossas máximas e das ações que delas decorrem, de uma consciência que, atuando como infalível instância de julgamento, nos censura ou nos louva, nos condena ou absolve” (GIACÓIA, 2011, p. 150).

A consciência da lei moral se aproxima da liberdade justamente pela escolha racional da vontade, contrária aos impulsos da animalidade que apenas escravizam o homem:

O homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração. Por isso, a conduta moral não é natural, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é. Como as inclinações e a tentação estão arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant chamava o fato de o homem ser tentado a fazer o mal por seguir as suas inclinações de o “mal radical” (ARENDT, 2004a, p. 126).

Por essa razão, o homem é responsável e livre para agir seguindo a consciência da lei moral advinda de sua razão. Do contrário, ele poderá perpetuar suas inclinações naturais que, segundo Kant, é onde o mal está profundamente enraizado.

Hannah Arendt retomará a expressão “mal radical” para pensar o mal inaugurado nas ideologias totalitárias do século XX, e jamais visto entre os homens. “Radical”, nesse contexto, refere-se ao caráter extremo e absoluto, que pela primeira vez se fez carne, fechando o espaço político e apagando a vida privada. Diz ela: “E, se é verdade que, nos estágios finais do totalitarismo, surge um mal absoluto (absoluto, porque já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis), também é verdade que, sem ele, poderíamos nunca ter conhecido a natureza realmente radical do Mal” (ARENDT, 1989, p. 13).

A pensadora concluíra que o mal em sua radicalidade era experimentado e executado pela primeira vez entre os homens, tornando-os supérfluos, destruindo o espaço entre eles e, desse modo, eliminando sua pluralidade e sua liberdade:

Da década de 1940 até pelo menos a morte de Stálin, em 1953, o *leitmotif* da obra de Arendt era o que ela chamava o mal “radical” ou absoluto do totalitarismo: a aniquilação em massa de seres humanos empreendida pelo nazismo e pelo bolchevismo para nenhum fim humanamente compreensível. O totalitarismo desafiava e violentava a razão humana e, ao explodir as categorias tradicionais para a compreensão da política, da lei e da moralidade, rasgava o tecido inteligível da experiência humana... Ao denominá-lo “radical”, Arendt queria dizer que a raiz do mal aparecera pela primeira vez no mundo (KOHN, Jerome. In: ARENDT, 2004, p. 18).

Arendt percebeu que as ideologias totalitárias não tinham a preocupação de transformar homens, nem tampouco de provocarem ideais revolucionários, capazes de mudar uma sociedade. Diferentemente daqueles interesses que estavam envolvidos em uma sociedade de classes, as massas modernas, que se desenvolveram e foram decisivas para o totalitarismo, foram envolvidas por um desejo abstrato de vitória e de sucesso, não importando seus objetivos.

Por não acreditarem em nenhuma realidade concreta “a revolta das massas contra o “realismo”, o bom senso e todas “as plausibilidades do mundo” (Burke) resultou da sua atomização, da perda do seu status social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido (ARENDT, 1989, p. 401).

A diferença conceitual, elaborada por Hannah Arendt, entre um governo tirânico e um governo totalitário reside justamente na destruição total do espaço entre os homens que esse último estabeleceu. Se, na tirania, se busca o despotismo fortalecido de um homem contra todos, no totalitarismo não existe uma meta envolvendo poder, nem política e, muito menos, a pluralidade intrínseca a ela. Nele se destrói, não somente o espaço da vida pública dos homens, deixando-os isolados, mas também a esfera da vida privada e a capacidade de pensar, deixando-os solitários. Por essa razão, Arendt adverte que “isolamento e solidão não são a mesma coisa” (ARENDT, 1989, p. 527).

No totalitarismo, o isolamento é necessário, tanto quanto na dominação tirânica, porque deixa os homens naturalmente impotentes: “O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade básica de agir, sempre foram típicos das

tiranias. Os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas. Mas nem todos os contatos entre os homens são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas” (ARENDT, 1989, p. 526). A impotência advinda do isolamento surge quando se destrói a esfera da política, a possibilidade humana da ação. Entretanto, diferente da tirania, o isolamento no totalitarismo é seguido por uma destruição do mundo da fabricação, para culminar na morte e, portanto, na destruição da última atividade humana, o labor. Arendt, em *A condição humana*, analisou a distinção das atividades humanas que marcou sua filosofia política posterior. Nessa passagem ela traçou a diferença entre isolamento e solidão relacionados aos modos das três atividades humanas: labor, trabalho e ação. O labor, como sabemos, diz respeito à própria vida biológica do homem. Tal atividade permitirá sua sobrevivência, mediante a saciedade de suas necessidades vitais. O trabalho é a atividade que produz um mundo artificial de coisas, realizado exclusivamente pelos homens e para os homens. E, finalmente, a ação que tem como condição a pluralidade, a comunicabilidade e o “estar entre homens”.

Quando os homens vivem isolados, a vida política e a pluralidade intrínseca a ela deixam de fazer parte de suas vidas, como, por exemplo, nos governos despóticos, mas, ainda nesses casos, restam aos homens as atividades produtivas do trabalho e, obviamente, o labor que os mantém vivos. Nessas condições, ainda permanecem intactas as capacidades de criar e inventar, de pensar e produzir do *homo faber*.

A solidão, diferente do isolamento, se dá quando se perde a capacidade de dialogar, não somente com os outros, mas com isso o referencial que organiza o diálogo consigo próprio. Historicamente, ela surge na Revolução Industrial, trazendo um novo modo de existência, o das massas modernas. Arendt ainda ressalta que pessoas que vivem sozinhas correm o risco de se tornarem solitárias, embora estar só não signifique ser solitário.

Contudo, é na experiência totalitária que o isolamento se radicaliza tornando-se solidão e fazendo com que não reste ao homem nenhuma atividade reconhecida no mundo. Arendt ressalta que essa solidão é organizada por um raciocínio lógico e que se tornou o fundamento do terror, marcando uma sobrevivência humana opaca, que não deixa espaço para a realidade. “Destruindo todo o espaço entre os homens e pressionando-os uns contra os outros, destrói-se até mesmo o potencial produtivo do isolamento; ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão, onde o homem sabe que estará inteiramente perdido se deixar fugir a primeira premissa que dá início a todo o processo” (ARENDT, 1989, p. 530).

Assim, o *homo faber* que sobrevivera numa tirania é tratado, no regime totalitário como *animal laborans*, tornando-se invisível no contexto do grande metabolismo da natureza que engolfou a sociedade em seu ciclo vital para, finalmente, passar a não fazer diferença nesse grande movimento. Essa indiferença tipifica homens sem raízes, homens sem um lugar reconhecido e garantido pelos outros homens no mundo.

Arendt reconhece que o grande objetivo da ideologia totalitária era a transformação, diga-se um tanto perigosa, da própria condição humana: “O que está em jogo é a natureza humana em si; e, embora pareça que essas experiências não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo, criando uma sociedade na qual a banalidade niilística do *homo homini lupus* é consistentemente realizada, é preciso não esquecer as necessárias limitações de uma experiência que exige controle global para mostrar resultados conclusivos” (ARENDT, 1989, p. 510). Com tal objetivo, não somente os carrascos são inumanos, mas também as milhares de vítimas a caminho das fábricas de morte deixaram de ser humanas. Tudo conspirava para que os homens se tornassem econômica, jurídica e socialmente supérfluos, invisíveis; e uma vez isso tornado uma realidade, a eficácia de seu extermínio seria e foi a solução rápida e prática.

Nessas condições encontravam-se tanto aqueles que faziam parte do grupo dos *Sonderkommando* (os quais ainda “laboravam” em busca de uma

sobrevivência assustadoramente opaca) até aquela maioria que chegou ao estágio do chamado “*muçulmano*”³⁸, sem que lhe restasse nenhuma atividade nem vitalidade. Esses prisioneiros eram aqueles que estavam morrendo de fome e degradação. Homens sem nome e sem rosto, sem vitalidade e brilho no olhar, considerado como o estágio do máximo terror nos campos de concentração. Para Primo Levi, escritor e sobrevivente do Holocausto, a imagem do mal está inscrita nesse estágio:

A história – ou melhor, a não história – de todos os “muçulmanos” que vão para o gás é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do campo, ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, os não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la (LEVI, 2013, p. 91).

Essa situação extrema revela o mais terrível ponto do terror: o “cadáver ambulante” como a tênue linha entre o homem e o não-homem, aquele que sequer terá uma morte: a “sua morte”. Essa dimensão nos faz lembrar as palavras de Goebbels ao definir a política totalitária como “a arte de tornar possível o que parecia impossível” (“*Politik ist die Kunst, das unmögliche Scheinende möglich zu machen*”) (AGAMBEN, G, 2008. p. 83), e sua consequência real, que nos provou que tudo pode ser destruído. Por essa razão, Arendt observou que em tempos sombrios descobriu-se “sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar” (ARENDR, 1989, p. 510), tornando-se este o grande desafio nos julgamentos dos crimes nazistas.

³⁸ Eram chamados dessa forma porque, segundo Primo Levi, tal como descreve Agamben, observados de longe, “tinha-se a impressão de que fossem árabes em oração. Dessa imagem derivou a definição usada normalmente em Auschwitz para indicar os que estavam morrendo de desnutrição: muçulmanos” (AGAMBEN, G, 2008. p. 51).

Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano (ARENDT, 1989, p. 510).

Sob esse espanto, que diz respeito à política, Arendt buscou compreender o ‘mal’, em *Origens do Totalitarismo*, de modo diferenciado das considerações filosóficas tradicionais sobre o conceito. Em nenhum momento da história do ocidente, segundo ela, nos deparamos com um mal que torna todos os homens supérfluos, incluindo aí os assassinos que não se importavam se estavam vivos ou mortos, do mesmo modo como nas fábricas de cadáveres tratavam as suas vítimas. E a radicalidade desse mal, sem contorno ou objetivo definido, ameaçava o mundo humano, transformando vidas humanas em itens supérfluos, e a morte em “a morte em massa”. A partir disso, Arendt adverte sobre o perigo contínuo que ameaça os homens: “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDT, 1989, p. 511).

2.3.3

Mal banal e a ausência de pensamento

Arendt substituiu a expressão “mal radical” até então empregada em *Origens do Totalitarismo* por “banalidade do mal” em seu relato sobre o julgamento de Eichmann. A expressão “mal radical” usada por Arendt anteriormente já explorava o sentido de um mal que tornou os homens sem raízes e supérfluos, sob uma ótica teórica que buscava a compreensão do totalitarismo do século XX. Entretanto, aquela expressão tornar-se-ia insuficiente a partir de suas observações sobre um fato concreto, o julgamento de Eichmann. Para ela, haveria uma conexão entre o mal praticado e uma ausência de pensamento facilmente testemunhada e descrita no seu relato. Desde então, ela reconsiderou as

características do mal entre os homens e se preocupou com as questões morais envolvidas no julgamento.

Em seu manuscrito “Algumas questões de filosofia moral”, curso ministrado em 1965, em alguns textos posteriores ao julgamento de Eichmann, e principalmente no exame das faculdades espirituais que se tornou seu último livro, *A vida do espírito*, aparece claramente a força das considerações sobre as questões ético-políticas no conjunto de sua obra.³⁹

Arendt percebeu que havia uma nova modalidade de mal que rompia quaisquer conexões do pensar e do julgar sobre a ação cometida. Era como se, com a recusa do pensamento, ficasse mais fácil lidar com as ações assassinas, já que não era preciso buscar o seu sentido e, portanto, não havia como conhecer a culpa. A banalidade do crime de Eichmann, e de todos aqueles criminosos nazistas que, bons pais de família, não eram sádicos nem passionais, e que tampouco sujavam suas mãos de sangue, se configurava como a banalidade de um mal sem raízes profundas, sem lembranças reflexivas. Banalidade que, como expressão, nos faz lembrar as atividades triviais ou rotineiras, mas que nesse contexto representa um fenômeno sem precedentes. A “banalidade do mal” que excluía o pensar e o julgar, excluía consequentemente um mundo comum aos homens.

Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes, e, por não ter raízes,

³⁹ A experiência com o julgamento de Eichmann parece ser um divisor de águas da obra e do pensamento arendtiano. Ela, “que tanto se opusera ao enobrecimento da interioridade do self e de suas supostas atividades ‘invisíveis’, passaria a se ocupar de forma veemente sobre a imbricação entre as atividades de pensar, querer e julgar e as noções de moralidade, ética e responsabilidade. Em uma correspondência a Meier-Cronemeyer de 1963 torna-se evidente que a partir do Tribunal de Jerusalém, da “banalidade do mal”, da incapacidade de pensar em Eichmann, Arendt daria início a um tipo de investigação sobre a moralidade que não havia se dado em nenhum momento de sua obra anterior a *Eichmann em Jerusalém*.” (ASSY, Bethania. In: ARENDT, 2004a. p. 35).

não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo (ARENDT, 2004a, p. 160).

Ao refletir sobre o comportamento de Eichmann em seu julgamento e a relação com as suas ações praticadas no período do Terceiro Reich, Arendt não pareceu se contentar com a explicação de uma vontade “teimosa” em escolher o mal e assassinar milhões de judeus. Um criminoso como ele não parecia ter sido movido nem por uma falta de raciocínio lógico, nem por um excesso de motivações voluntariosas. O agente não era monstruoso nem demoníaco, mas o resultado de suas ações o foram.

Ele... não tinha a menor dificuldade em aceitar um conjunto inteiramente diferente de regras. Sabia que aquilo que tinha outrora considerado seu dever era agora chamado de crime, e aceitava esse novo código de julgamento como se não passasse de outra regra de linguagem (ARENDT, 2004a, pp. 226-227).

Para Arendt, Eichmann parecia não se dar conta das situações onde não se aplicam os códigos convencionais da linguagem e do comportamento, situações que exigem o discernimento e o senso comum.

Diferentemente do pensamento, os clichês e os códigos convencionais de linguagem são lugares comuns que servem para nos proteger da atenção exigida pelo pensamento, já que não somos humanamente capazes de nos mantermos alertas para o pensar por tanto tempo. Mas, segundo Arendt, o acusado não possuía discernimento para o uso dos clichês porque sequer conhecia o ‘alerta’ do pensamento.

Sua estupidez se revelou como uma total falta de discernimento em relacionar leis e categorias teóricas a casos particulares. Inclusive, em seu depoimento, Eichmann mostrou-se “conhecedor” das categorias teóricas morais, chegando a evocar os princípios da ética kantiana – o imperativo categórico, a fim de defender-se mediante a autoridade da lei moral. Entretanto, jamais compreendeu que a lógica do dever ultrapassou os limites do bom senso e de sua aplicabilidade no mundo dos homens. A nova roupagem do mal se revestia em uma total ausência de reflexão. Eichmann, como bom funcionário que era não se permitia pensar nas ordens que recebia e na engrenagem da qual fazia parte.

Eichmann, aos olhos de Arendt, tornou-se a concretização do mal banal, que seria fruto de uma sociedade massificada e tecnicizada, onde homens – carrascos e vítimas – deixam para trás sua dignidade e sua pluralidade, tornando-se submissos e solitários. E, condicionados, não refletem sobre o mal que fazem. Em outras palavras, o surgimento das massas modernas foi determinante para o surgimento do homem sem pensamento.

Arendt chamou atenção para duas importantes afirmações socráticas⁴⁰ que, como *insights*, além de engrandecerem o pensamento como a atividade espiritual mais fundamental para a vida humana, ajudariam a compreender a suposta relação entre mal e ausência de pensamento. A primeira delas: “É melhor sofrer o mal do que cometê-lo”, pareceria sugerir um caráter puramente moral ou religioso, mas no contexto arendtiano, a afirmação tem origem na experiência do pensamento, reforçando a ideia de que todo aquele que pensa antes de uma ação, naturalmente evitará o mal. E, por tratar-se de Sócrates, a afirmação pode ser reforçada na convicção de que sem pensamento “a vida não vale a pena ser vivida”:

...ele fala aqui como um homem devotado principalmente ao pensamento. É como se ele dissesse a Cálicles: se você estivesse, como eu, apaixonado pela sabedoria, e se sentisse a necessidade de pensar sobre tudo e examinar tudo, você saberia que é melhor sofrer o mal do que o praticar, caso não haja alternativa, caso o mundo seja como você o descreve, dividido entre fortes e fracos, onde “os fortes fazem o que está em seu poder, e os fracos sofrem o que têm que sofrer” (Tucídides) (ARENDT, 1993b, p. 137).

A segunda afirmação, essencial para as considerações arendtianas⁴¹, pode ser considerada um pré-requisito para a compreensão da primeira. Diz Sócrates: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e (preferiria) que multidões de homens

⁴⁰ Em verdade, Arendt põe em dúvida se seriam afirmações genuinamente socráticas, sobretudo porque aparecem como afirmações (em *Górgias*, diálogo de Platão), e não simplesmente perplexidades, próprias do método socrático. Contudo, platônicas ou socráticas, são afirmações que ajudaram a ela na tarefa de lidar com o problema da “banalidade do mal”.

⁴¹ E sendo uma afirmação lembrada por Arendt desde seu texto “Filosofia e Política” de 1954, tornou-se a base das questões sobre o pensar e sua relação com o mal em *A vida do espírito*.

discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” (citações de Sócrates. In: ARENDT, 1993b, p. 136).

A afirmação acima caracteriza a atividade do pensamento que tem como critério não se contradizer. Apesar de acontecer ‘a sós’, ele se realiza mediante “a diferença que se instala na minha Unicidade” (ARENDT, 1993b, p. 136). Abre-se nessa experiência uma dualidade onde o ‘eu’ torna-se dois: um ego pensante é aquele que está profundamente envolvido com suas questões, e só volta a ser ‘Um’ quando o pensamento é interrompido e subitamente o indivíduo é ‘devolvido’ ao mundo exterior.

Assim, no processo do pensamento, o diálogo silencioso de mim comigo mesmo requer reclusão e afastamento das atividades corriqueiras para uma reflexão e retomada das questões a serem pensadas. Além disso, a afirmação socrática reforça um desejo de concordância e harmonia com o “amigo” que supomos que exista dentro de cada um, e que, enquanto diferença momentânea do eu consigo mesmo, solicita tal concordância. A esse processo chamamos de reflexividade do pensar.

Em uma passagem de um outro diálogo platônico, Sócrates, após um debate com Hípias (Diálogo platônico *Hípias Maior*. In: ARENDT, 1993b, p. 141), dizia que precisava voltar para a casa porque lá o esperava um companheiro (que supostamente era ele mesmo) que o ajudaria a examinar as coisas. Sua metáfora reforçava a ideia do pensar como o diálogo do dois-em-um, o silencioso diálogo de mim comigo mesmo, como a possibilidade de compreensão, inerente a todos os homens. O desafio do pensar é que, de fato, é muito fácil esquivar-se desse diálogo e “nunca voltar para a casa para examinar as coisas”. Ou seja, essa inabilidade, tão possível quanto a atividade do pensar, pode ser vivenciada por todos sem exceção, “incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito” (ARENDT, 1993b, p. 143), já que não depende somente de informação externa, de um conhecimento especializado, nem de um exercício lógico solitário.

O pensamento não se reduz ao processo do raciocínio lógico, deduzido de uma premissa, sem investigá-la reflexivamente. A ideologia (lógica de uma ideia) e os insanos formulam uma explicação lógica que pode estar totalmente desconectada da realidade. No raciocínio lógico, o homem não precisa desse diálogo reflexivo, assim como não precisa da companhia de outros homens nem de um mundo para partilhar: “as regras elementares da evidência irrefutável, o truísmo de que dois e dois são quatro, não podem se perverter mesmo na solidão absoluta” (ARENDT, 1989, p. 529). Mas, nessas condições, o pensamento pode se tornar ocioso. Esse foi, não por mera coincidência, o princípio das lógicas totalitárias que levaram ao massacre dos judeus. Bastou, simplesmente, formular uma premissa através da propaganda totalitária, de modo que pudesse atingir toda a massa moderna, preparada para deixar acontecimentos e ações praticadas fadados ao esquecimento, vetando o “diálogo silencioso consigo mesmo”.

Arendt advertiu que é possível, sim, passar uma vida inteira sem reflexão, tornando-a incompleta. Se, para Sócrates, a atividade do pensamento é a quintessência da vida dos homens, e a sua ausência, a incapacidade de pensar, torna a vida sem sentido, Arendt concorda quando afirma que: “Homens que não pensam são como sonâmbulos” (ARENDT, 1993b, p. 143).

O desafio e o êxito do diálogo do ‘dois-em-um’ é o de que se chegue a um acordo consigo mesmo, tal como a afirmação socrática de que é melhor uma desarmonia com outros do que consigo mesmo. Arendt lembrou o confronto nervoso de Ricardo III consigo mesmo, da obra de Shakespeare, como exemplo de um desacordo da consciência. Diz ele, no momento em que está só:

De que estou com medo? De mim mesmo? Não há mais ninguém aqui:/ Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./ Há um assassino aqui? Não. Sim, eu:/ Então fujamos! Como? De mim mesmo? Boa razão essa:/ Por medo de que me vingue. Como? Eu de mim mesmo? Ora! Eu me amo. Por quê? Por algum bem/ que possa ter feito a mim mesmo?/ Mas não, ai de mim! Eu deveria me odiar/ Pelos atos execráveis cometidos por mim?/ Sou um canalha. Não, minto; eu não sou./ Idiota, falas bem de ti mesmo: idiota, não te adules (*Ricardo III*, de Shakespeare, citado In: ARENDT, 1993b, p. 142).

A passagem ilumina o conflito de um assassino que em sua tentativa de dialogar consigo mesmo, não consegue a suposta compreensão e harmonia, e sua única saída é a de se esquivar de si mesmo, de sua própria companhia. Esse exemplo sugere o caráter de uma consciência que, enquanto tal, examina os atos cometidos ou as opiniões não submetidas a exame. Hannah Arendt observa que a palavra consciência foi substituída em épocas posteriores, por consciência moral. Contudo, nos exemplos acima, lhe interessou pensar a consciência como um “re-pensar”, e como aquilo que deveria estar sempre presente, independente das regras e dogmas que dizem antecipadamente o que fazer e o que não fazer, em assuntos morais e legais. Essa consciência⁴² não produz efeitos benéficos ou duradouros, nem serve de instrumento para outros fins ou para as ações. Como uma espécie de testemunha, essa consciência pode ser ignorada se nunca existir “o diálogo isolado e sem som a que chamamos ‘pensar’, ou seja, se não existir a iniciativa de nunca voltar para casa e examinar as coisas” (ARENDT, 1993b, p. 143).

O efeito moral do pensamento não instrumental – o diálogo silencioso consigo próprio – não tem a ver com política, a não ser em “situações limite”, como aquela provocada pela dominação totalitária. A “recusa a pensar o impensado” (ARENDT, 2004a, p. 119) foi para Arendt aquilo que tornou possível o massacre dos judeus. Por essa razão, Arendt levantou a questão fundamental “O que é o pensar?”. A ausência de reflexão que coincidiu com o fracasso da consciência em Eichmann, e que para Arendt tornou-se o símbolo de uma ampla recusa do pensamento no totalitarismo, a fez considerar que, pensar, ou seja, manter-se em acordo consigo mesmo, poderia evitar o mal. Mas como é possível pensar e ajuizar, distinguindo o certo e o errado, sem o socorro dos parâmetros morais e sem a adequação a preconceitos? Será que essa distinção estaria inscrita na atividade do pensamento “sem corrimãos”? Para Arendt, é importante considerar essas questões, principalmente quando a urgência dos acontecimentos requer a atenção do pensamento.

⁴² “Essa consciência moral, diferentemente da voz de Deus dentro de nós ou do *lumen naturale*, não oferece nenhuma prescrição positiva (mesmo o *daimon*, a voz divina ouvida por Sócrates, só lhe diz o que não fazer); nas palavras de Shakespeare, ela ‘deixa um homem repleto de embarços’”. ARENDT, 1993b, p. 143.

Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob as quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade. (ARENDT, 1993c, p.).

Em seu esforço para responder a tantas indagações sobre o pensar e o julgar em um século onde os acontecimentos comprovam o seu obscurecimento, foi preciso percorrer os momentos cruciais da história do ocidente que iluminaram as mudanças significativas sobre o modo de compreensão acerca do pensamento e a sua relação tão conturbada com a política e com o modo humano de estar no mundo.

3

Entre a filosofia e a política: tradição e alienação

Arendt sempre esteve atenta à relação hostil entre filosofia e política, onde tradicionalmente houve uma desconfiança da filosofia diante dos assuntos humanos. Seria impossível para Hannah Arendt falar de ‘filosofia política’ sem mencionar a hostilidade entre esses âmbitos que determinaram tradicionalmente tal conceito, a partir do nascimento da metafísica.

A origem da filosofia foi compreendida como espanto, *thaumadzein*, diante daquilo que ‘é’, um *pathos* que, como uma faísca, é fugaz e não poderia ser convertido em palavras afirmativas. Filosofia nesse sentido, ainda era pensamento sobre algo, se ocupando em interrogar e compreender, e recolocando, em outros termos, as questões pensadas, sem fornecer padrões para o conhecimento.

Antes de ser tornar metafísica⁴³, a filosofia só poderia ser traduzida por questões irrespondíveis, já que, diante do ‘ser’, nada poderia ser convertido em respostas ou em conhecimento. A mudez indica esse *pathos* sofrido pelo filósofo.

E uma vez que o espanto, estado mudo, se traduza em palavras, isso não acontecerá com afirmações, mas com a formulação, em variações infinitas, do que chamamos perguntas últimas – “O que é o ser?” “Quem é o homem?” “Qual o significado da vida?” “O que é a morte?” etc. –, todas tendo em comum o fato de que não podem ser respondidas cientificamente (ARENDT, 1993c, p. 111).

Essa origem da filosofia, o espanto diante de tudo o que ‘é’, separa o filósofo dos homens da *polis* e, sua mudez, da formação das opiniões e da comunicabilidade própria da política. De fato, o início da filosofia coincide com a afirmação socrática “sei que nada sei”, uma lucidez obtida diante da impossibilidade de traduzir tal espanto. E, nessa experiência mais originária da filosofia, Arendt nos lembra de que seu início deveria coincidir com o seu fim, uma vez que “se é verdade que ela começa com *thaumadzein* e termina com

⁴³ Ou seja, transformada em metafísica, ciência que buscou fornecer os fundamentos para as demais ciências.

mudez, então ela termina exatamente onde começou. Começar e terminar são aqui a mesma coisa, o que representa o mais fundamental dos chamados círculos viciosos que podemos encontrar em tantos argumentos estritamente filosóficos” (ARENDT, 1993c, p. 112). Contudo, a mudez nesse sentido se refere a incapacidade de responder dogmaticamente ou congelar as respostas. Pois, entre a mudez inicial e a impossibilidade de torná-la um conhecimento, dá-se a atividade do pensamento. Assim, a mudez se transforma em uma nova pergunta e assim sucessivamente.

É importante, para Arendt, ressaltar que tanto o filósofo quanto os homens comuns possuem a capacidade potencial de se espantarem diante daquilo que ‘é’ e, por essa razão, não existe uma superioridade do primeiro em relação aos demais.

Tradicionalmente, quando a filosofia buscou instrumentalizar o pensamento ela tornou-se avessa às opiniões. Para o âmbito da filosofia nesse sentido, formar opiniões sobre aquilo que nos causa mudez resulta desastroso e dogmático. De outro lado, forma-se um preconceito e uma recusa da atitude do filósofo para tratar dos assuntos do cotidiano e da política⁴⁴. Nessas ocasiões, a recusa ao pensamento filosófico é garantida na formação das opiniões – *doxadzein* – sobre alguma coisa.

A incompatibilidade entre a filosofia e a política nasce no momento em que o filósofo se encontra diante do mundo plural e precisa formar uma opinião. Obviamente, suas opiniões serão desajustadas ao mundo comum, pois ele “é o único que não sabe, o único que não tem uma *doxai* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir, isto é, com aquele sexto sentido que não só todos nós temos em comum, mas que nos ajusta a um mundo comum, tornando-o assim possível” (ARENDT, 1993c, p. 113).

⁴⁴ Arendt inclusive comenta o episódio em que Tales caiu em um buraco ao olhar para o céu, caso sempre narrado como uma anedota e que mostra o modo como os filósofos eram vistos.

Platão sabia que seu mestre Sócrates só poderia incitar questões advindas de suas perplexidades, virando “o senso comum de cabeça para baixo”, e isso pareceria desajustado para a expectativa da *polis*.

A condenação e a morte de Sócrates marcaram a desconfiança e o desencantamento de Platão sobre os assuntos humanos e o fizeram “prolongar indefinidamente o espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia” (ARENDT, 1993c, p. 113), transformando o *pathos* em modo de vida a ser desejado. A tradição filosófica fundara a tradição do pensamento político, instrumentalizando a política a partir de seus padrões absolutos.

Em busca de critérios absolutos para orientar os assuntos do mundo em comum, os filósofos deram início às suas formulações teóricas e substituíram pouco a pouco as questões irrespondíveis por especulações passíveis de serem aplicadas. O julgamento e a condenação de Sócrates se tornaram, desse modo, um marco histórico inaugural da tradição filosófica e do abismo entre filosofia e política.

Em sua crítica, Arendt compreendeu que Sócrates jamais teria sustentado o projeto platônico. O próprio Platão, ao apresentar Sócrates em seus textos da juventude, não o tornou um modelo preparador para esse projeto. Para isso, foi necessária uma estrita distinção entre Sócrates – o modelo filosófico apresentado por Platão na maioria de seus diálogos – e Sócrates – o pensador histórico que buscou conciliar filosofia e política.⁴⁵

Como vimos, para Arendt, Platão se decepcionou com a vida da *polis* e com o modo persuasivo de conduzir os assuntos políticos, a partir do julgamento e condenação de Sócrates. Não foram somente as opiniões (*doxai*) daqueles que condenaram seu mestre que impulsionaram Platão em direção à filosofia e a seus

⁴⁵ O perfil de Sócrates que mais interessa para as considerações de Arendt está localizado nos textos platônicos *Apologia de Sócrates* e *Crítias* em que ele expõe a sua defesa diante de seus juízes e amigos. Também deixa-nos transparecer traços do Sócrates histórico nos outros diálogos aporéticos de Platão. Seja como for, é esse o recorte que interessa a Arendt, e é assim como ela o vê: como aquele homem raro que soube conciliar filosofia e política.

critérios de verdade, mas também o malogro da persuasão de Sócrates, já que o modo como ele se defendeu em seu discurso não surtiu efeito algum. Sócrates foi incapaz de convencer seus juízes e seus amigos e, embora tenha apresentado um discurso retórico exemplar em sua *Apologia*, não conseguiu escapar da condenação, já que sua retórica se baseava em outros princípios.

A retórica – a arte da persuasão – era o modo como se conduzia os assuntos da *polis* ateniense, “(...) cuja importância política evidencia-se no fato de *Peithô*, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas” (ARENDT, 1993c, p. 91). Entretanto, a partir da morte de Sócrates, Platão não acreditava mais em sua validade,⁴⁶ nada restando senão introduzir padrões estáveis e absolutos na política para substituir o modo persuasivo e retórico como ela era conduzida.

Arendt recupera dos ensinamentos aristotélicos uma diferença sutil, mas fundamental, entre a arte da persuasão e a arte da dialética, proposta por Platão. A primeira era o modo de dirigir-se a uma multidão, o modo de relacionar-se em praça pública, e a segunda era o modo de diálogo entre dois. Ela comenta ter sido o erro de Sócrates em sua defesa o fato de ter se dirigido aos seus juízes buscando persuadi-los com o método dialético, do mesmo modo que dialogava com seus discípulos e com os cidadãos que encontrava. Sócrates havia insistido no diálogo filosófico por acreditar que, mediante suas perplexidades, poderia “se abrir” o mundo para os interlocutores, mesmo considerando as suas diferentes *doxai*. Entretanto, a condução de seus argumentos em sua defesa teve um desfecho trágico para ele mesmo.

Assim que o filósofo submetia à *polis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões. Perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o

⁴⁶ Para Arendt, o diálogo *Fédon* de Platão pode ser considerado uma “apologia revista”. A diferença está em que a primeira apologia é genuinamente socrática, e lá se encontra a preocupação exclusiva do filósofo com a *polis*. Já na segunda aparecem argumentos que envolvem mitos de um “além mundo”, descaracterizando a seu apreço pelos assuntos humanos. In: ARENDT, 1993c, p. 91.

simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria (ARENDT, 1993c, p. 95).

Uma outra perspectiva lembrada por Arendt enfatizou o engano cometido pela *polis* ao condenar Sócrates, por considerá-lo um *sophos*, e como tal, pertencente a uma categoria inútil e desprezível para a política.

A tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a *polis* não compreendia foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio. Por duvidar de que a sabedoria fosse coisa para os mortais, enxergou a ironia do oráculo de Delfos, que dizia que ele era o mais sábio de todos os homens: o homem que sabe que os homens não podem ser sábios é o mais sábio de todos. A *polis* não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, um inútil do ponto de vista político. Mas como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar a seus concidadãos. (ARENDT, 1993c, p. 94).

A *polis*, que sempre hostilizou a filosofia, não teria compreendido que Sócrates se encontrava muito mais ligado a ela e aos assuntos humanos do que se supunha. Platão percebeu que a persuasão (em forma de dialética) socrática havia falhado, mas considerava seu mestre o grande sábio que o oráculo de Delfos havia profetizado. E por essa razão, diferentemente da *polis* que julgava a preocupação do filósofo nula diante dos assuntos políticos, visto que se dedicava exclusivamente em pensar as questões fora do mundo dos homens, Platão reivindicou o governo para o filósofo, que considerava o único capaz de contemplar o bem e guiar os cidadãos. Para ele, não se deveria governar com o “temporariamente bom”, instável demais para assegurar a justiça na *polis*. Em *A república*, ele idealizou o governo de um sábio, o rei-filósofo, cuja garantia seria a verdade imutável e protegida das opiniões cambiáveis. A crítica de Arendt a Platão se inscreveu justamente nessas incompreensões, já que nem a *polis* nem Platão perceberam que Sócrates era um homem preocupado tanto com a política como com a filosofia.

Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes (ARENDT, 2002, p. 235).

Se havia uma clara hostilidade em relação à conduta dos filósofos por parte dos políticos, ela se mostrou invertida, tornando-se, em Platão, uma hostilidade da filosofia em relação à política, e que reforçou o abismo entre os dois âmbitos. A oposição entre verdade e opinião, segundo Arendt, “foi sem dúvida a mais antissocrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDT, 1993c, p. 92). A oposição entre a sabedoria dos que contemplam a verdade e as opiniões do âmbito público que, tal como *insights*, eram frágeis e mutáveis, se tornou o impulso para que o pensamento filosófico se convertesse em instrumento de busca por padrões ideais fora do mundo sensível. Platão fundou, assim, não somente sua filosofia política, mas a tradição filosófica do ocidente com sua incontestada autoridade.

É, pois, o contexto da decadência de Atenas e da condenação de seu mestre Sócrates, contexto de uma *polis* injusta e imoral, com uma pluralidade de opiniões frágeis, própria do seu domínio, aquilo que tornou possível a idealização platônica de uma República. Sua base sólida repousaria no governo do filósofo, sábio e, portanto, único a ser capaz de contemplar a verdade. Platão havia concluído que a pluralidade era perturbadora, ou seja, “‘importuna’ (*annoying*) porque prejudicava a solidão preferida pelo filósofo, porque ela responde pelas opiniões (e não pela verdade) e porque ela torna um dependente dos outros”.⁴⁷

Essa solução tornava a filosofia o caminho em direção a esse mundo estável, exterior e “superior” diante do mundo inconstante dos afazeres humanos. E é a essa segurança do mundo, onde estão hierarquicamente situados aquele que manda e aquele que obedece, que Hannah Arendt chamou de autoridade.

Antes de buscar um viés histórico para compreender o conceito de autoridade e o seu posterior obscurecimento, Arendt nos lembrou, mais uma vez, da importância em se fazer distinções dos conceitos de autoridade, tirania e totalitarismo, mediante as experiências que lhes deram origem.

⁴⁷ Manuscrito não publicado de Hannah Arendt, citado por Úrsula Ludz, In: ARENDT, 1998, p. 163.

Em um governo autoritário, a imagem mais condizente e normalmente utilizada para ilustrá-lo é a da pirâmide. Nesse caso, a fonte de autoridade é externa a ela, contudo seu poder se encontra no topo e se irradia gradativamente, nível após nível, até a sua base. Arendt complementa o fato de que “todos os níveis, desde o topo até a base, não apenas se acham firmemente integrados no todo, mas se inter-relacionam como raios convergentes cujo ponto focal comum é o topo da pirâmide, bem como a fonte transcendente de autoridade acima dela” (ARENDT, 1997a, p. 135). Além disso, nos governos autoritários, a liberdade é restrita, mas não abolida, como veremos em seguida.

Em um governo tirânico, a imagem da pirâmide se mostra inteiramente diferente daquela, já que o topo é a força que obriga a concentração da base de todos aqueles que estão subjugados igualmente ao poder de um só governo. Arendt salienta o fato de haver uma espécie de vácuo na pirâmide, entre o topo do governo de um tirano e a base dos seus súditos, uma massa de indivíduos iguais, em uma posição de “um contra todos”. Nesse caso, há o uso da violência coercitiva externa (força) para que os súditos obedeçam ao governante, e as liberdades políticas são abolidas.

No totalitarismo, a imagem da pirâmide não é mais adequada porque o líder não aparece em um topo e tudo funciona como se todos se organizassem em um espaço que mantém a aparência de normalidade. Arendt usou a imagem da cebola para pensar a estrutura organizacional do totalitarismo: do seu centro que é, ao mesmo tempo, um espaço vazio, emanaria a liderança envolta por camadas subsequentes. Essas camadas, estruturalmente semelhantes em sua organização, estariam engajadas no movimento com mais ou menos intensidade, dependendo da sua proximidade com o centro. Além disso, cada camada poderia, tal como em uma cebola, aparecer mais envolvida se olhada da perspectiva de dentro e menos envolvida, com ares de uma normalidade distanciada, se olhada pela perspectiva da camada seguinte. Isso daria ao movimento totalitário a aparência ficcional de um mundo normal, ocultando fanatismos ou extremismos. Essa aparente normalidade resultaria em uma total eliminação de quaisquer manifestações de

liberdade e espontaneidade, seja na esfera pública seja na privada, já que essa diferença desaparece.

Arendt buscou analisar algumas das experiências políticas advindas da autoridade, bem como a sua crise, através de algumas considerações históricas que não poderíamos deixar de mencionar.

3.1

A autoridade do pensamento

Platão buscou, na razão, um princípio legítimo como alternativa para a política, idealizando um governo cuja autoridade filosófica fosse capaz de substituir tanto uma violência tirânica que entrava em vigor no momento em que destruía a *polis*, quanto a aquiescência persuasiva a que ela estava sujeita.⁴⁸

Assim, a novidade do conceito de autoridade, a partir de Platão, e que Arendt buscou iluminar, “comumente confundida como alguma forma de poder ou violência” (ARENDT, 1997a, p. 129), funda-se na desigualdade e no reconhecimento mútuo entre aquele que manda e aquele que obedece, excluindo, porém, a violência coercitiva através da força, e se distanciando da aquiescência que resulta na persuasão, já que, em ambos os casos, segundo Arendt, a autoridade teria fracassado.

Os modelos de autoridade com os quais Platão se guiou inicialmente não se ancoravam na violência nem na persuasão e se espelhavam no âmbito da vida privada, sobretudo no despotismo do senhor cuja autoridade se dirigia aos membros de sua família e aos seus escravos. A inspiração para a autoridade da filosofia sobre os assuntos humanos estava baseada nessas relações existentes:

⁴⁸ Em ambos os casos, não havia a garantia da liberdade dos cidadãos, uma vez que só é livre aquele que se encontra entre iguais. Segundo Arendt, a pressuposição, em um diálogo persuasivo, é a de que ele, em uma base de igualdade, e os argumentos usados em um discurso retórico, sejam capazes de influenciar quem os ouve – aqueles que, por princípio, poderiam ser igualmente capazes de retrucar os argumentos.

(...) tais como a relação entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de um barco e seus passageiros, entre o médico e o paciente ou entre o senhor e o escravo. Em todos esses casos, ou o conhecimento especializado infunde confiança, de modo que nem a força nem a persuasão sejam necessárias para obter aquiescência, ou o regente e o regido pertencem a duas categorias de seres completamente diferentes, um dos quais já é por implicação, sujeito ao outro, como nos casos do pastor e seu rebanho e do senhor e seus escravos. (ARENDT, 1997a, p. 148).

É sobretudo em *A república*, que podemos notar o esforço platônico de instituir uma noção de autoridade para a política, mostrando a desigualdade na relação entre aquele que governa e aquele que é governado, sem apelar à experiência tirânica. A novidade platônica em sua doutrina das ideias reside em um modelo de coerção que é delimitado por uma superioridade do “filósofo-rei” em uma das pontas da relação, não mediante uma força, mas por possuir a autoridade concedida por meio das ideias, “da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas” (ARENDT, 1997a, p. 149).

Como na imagem da pirâmide usada por Hannah Arendt e mencionada anteriormente, a fonte de autoridade estaria fora dela, mas o poder da autoridade estaria localizado no seu topo. Analogamente à experiência da fabricação, a filosofia poderia ser vista como ‘fabricadora’ de parâmetros, ideias que tornar-se-iam normas e padrões a serem aplicadas nos assuntos da *polis*. Tal como a ideia de mesa que orienta o artífice em sua fabricação de mesas, a ideia enquanto essência verdadeira tornou-se a medida para ser “aplicada” no comportamento, nas ações e nos juízos dos homens: “o padrão para o seu sucesso ou fracasso” (ARENDT, 1997a, p. 150).

No mito da caverna, a passagem de *A república* considerada como o texto inaugural da filosofia ocidental, sobretudo por Heidegger e Arendt, o prisioneiro inicialmente deixa a caverna em direção ao mundo exterior onde coisas aparecem em sua realidade própria, iluminadas pelo sol. A interpretação do mito, dada por Platão, revela que o prisioneiro é o filósofo que se libertou dos apelos do mundo sensível e seguiu em direção ao mundo das ideias que, enquanto tais, revelariam o caminho seguro em direção à máxima ideia, que seria a ideia do bem. Originalmente, esse caminho ascendente em direção ao mundo das ideias não

representou nenhuma função para a política ou para o problema da ação, ao contrário, sua importância reside exclusivamente na contemplação do filósofo mediante o brilho da ideia⁴⁹. Contudo, é no seu retorno à caverna, “a escura caverna da existência humana” (ARENDT, 1997a, p. 149), que ocorre uma transformação na compreensão da verdade daquele texto. Heidegger, em “A doutrina de Platão sobre a verdade” (In ARENDT, 1997a, p. 152) teria observado que, no caminho descendente do filósofo, o seu retorno à caverna, o conceito de verdade (*Alétheia*) como desvelamento desapareceu da descrição platônica e, em seu lugar, surgiu a ideia de uma “correção do olhar” (*orthótes*) como possibilidade para aquele que contemplou o bem. Essa correção permitiria que as ideias se tornassem os critérios a serem aplicados no mundo dos homens, servindo, portanto, para a realização de uma verdadeira *paideia*. Além disso, Hannah Arendt destacou “que ‘bem’, no vocabulário grego, sempre significou ‘bom para’ ou ‘adequado’” (ARENDT, 1997a, p. 153).

Arendt observou que, no mito da caverna, as ideias de caráter transcendente não foram contempladas inicialmente pelo filósofo, com o intuito de se transformarem em padrões a serem aplicados no mundo. Ou seja, em sua trajetória ascendente, o filósofo se libertou em busca das verdadeiras essências, mas sua autoridade não era um objetivo direcionado a governar ou a “medir” a partir das ideias que contemplaria.

As ideias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das ideias e retornou à escura caverna da existência humana... Ele nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiosa situação de não ser capaz de comunicar o que viu e do verdadeiro perigo para a sua vida que daí surge (ARENDT, 1997a, p. 151).

Somente a transformação das ideias em normas e padrões assegurou a autoridade do pensamento do filósofo e suas relações com a ação e o juízo. A filosofia enquanto único acesso à verdade (*Aléthea*) transformou-a em modelo

⁴⁹ Arendt comenta a importante troca feita por Platão do belo pelo bem. Nos textos anteriores de *A república*, como em *O banquete*, o supremo grau de sabedoria que os homens devem atingir é a beleza, aquilo que brilha mais. Em *A república*, a partir do sexto livro, ele usará o bem, de modo a compor a adequação das ideias contempladas ao mundo sensível.

para um “correto” julgar e um “correto” agir. A palavra correção – *orthótes* – é observada por Arendt na descrição da *Alegoria da caverna* de Platão e tem um significado fundamental na relação entre as faculdades do pensamento, do juízo e da ação.

Essa interpretação política da doutrina das ideias de Platão permitiu pensar a figura do filósofo como máxima autoridade, aquele que pode transformar sua verdade em leis e regras para o âmbito dos assuntos humanos:

E o governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos por algo exterior ao seu próprio âmbito, justifica-se não apenas por uma prioridade absoluta do ver sobre o fazer e da contemplação sobre o falar e o agir, mas também pela pressuposição de que o que faz dos homens humanos é o anseio de ver. Portanto, o interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devam adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior a seu âmbito (ARENDT, 1997a, p. 155).

A partir desse momento, a dimensão instrumental do pensamento definiu a sua relação com o mundo sensível e com a política, consagrando sua supremacia, tendo como resultado uma política autoritária, que dependia da capacidade de governabilidade de poucos⁵⁰.

A solução platônica definiu um cenário intelectual que tem no centro uma determinada concepção da relação entre pensamento e política. O pensamento tem por tarefa fornecer as normas para a vida prática. Nessa medida, atribuiu-se a ele uma dimensão instrumental. Por sua vez, a experiência política passou a ser concebida como o domínio dos poucos que têm acesso à verdade sobre todos os demais. Desse modo, a instrumentalidade passou a determinar, também, o sentido da política, vista agora como governo (MORAES, 2011b, p.52).

Temos aqui desenhada a característica, um tanto problemática para Arendt, do pensamento filosófico da antiguidade, com um acesso privilegiado e exclusivo para poucos. Os homens comuns, cidadãos da *polis*, permaneceriam acorrentados

⁵⁰ Eduardo Jardim observa que, na Grécia, essa autoridade filosófica permaneceu utópica, já que jamais teve correspondência em sua prática política. Somente com a política romana e posteriormente com a Igreja católica foi realizada a autoridade em suas devidas proporções (In: MORAES, 2011a, pp. 52-53).

no interior da caverna, e apenas o “filósofo-rei” poderia governar. A característica torna-se problemática se considerarmos a afirmação arendtiana de que o pensamento poderia evitar o mal, já que nesse contexto deveria ser exigido o exercício dessa capacidade em todos os homens:

Se a capacidade de distinguir o certo do errado tiver alguma coisa a ver com a capacidade de pensar, então devemos ser capazes de “exigir” o seu exercício de toda pessoa sã, por mais erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida que se mostre (ARENDT, 2004a, p. 231).

Por muitos séculos, a autoridade do pensamento filosófico foi mantida inabalável e, junto à religião cristã, moldou os assuntos humanos no ocidente até o mundo moderno. Por muitos séculos, o ocidente foi guiado por essa dimensão instrumental do pensamento (e que, enquanto autoridade, conduzia a escolha do certo e do errado através de preceitos morais) até que, segundo Arendt, a partir de três eventos singulares ocorridos na história, inaugurou-se o resplandecer e o sentido de uma nova era, e o obscurecimento do pensamento como autoridade. Sua perda se inicia com a dúvida moderna no âmbito da ciência e da filosofia e se expressa posteriormente no domínio político, de modo avassalador.

3.2

A alienação do mundo e da Terra

Em um de seus livros mais conhecidos, *A condição humana*, Arendt sublinhou três eventos decisivos que, para ela, indicam a falência da autoridade do pensamento como guia para os assuntos da *polis* e a mudança do modo de vida do filósofo em sua relação com a *vita activa*. Esse é o início de uma “moderna concepção do mundo” em que “a contemplação perdeu todo e qualquer sentido” (ARENDT, 2002, p.305) e a vida ativa, enquanto atividade fabricadora, se destacou nesse despertar de uma nova era. A inversão hierárquica entre *vita activa* e *vita contemplativa* foi o que Arendt considerou a mais decisiva consequência espiritual das descobertas da era moderna. O conhecimento não se identificava mais com a contemplação, que como a mais antiga guia, era capaz de dar sentido à realidade através de seus modelos ideais. Entretanto, após o declínio do modo de vida contemplativo, os homens não se voltaram para os assuntos da *polis* ou para

a vida pública, como era naturalmente de se esperar. Na era moderna a *vita activa* se sobressaiu em seu caráter fabricante, não se identificando enquanto exercício político. Embora a era moderna seja o momento consagrado das descobertas científicas, para Arendt, esse foi o momento da substituição do homem racional, com sua atitude contemplativa, pelo *homo faber*, com sua *vita activa* fabricadora. Era preciso fazer e verificar.

Os três eventos destacados pela autora, que possibilitaram essa inversão⁵¹, foram: a descoberta dos novos continentes, a reforma da Igreja e a invenção do telescópio, quiçá o menos grandioso de todos os eventos, na ocasião, mas aquele que Arendt destacou como o mais relevante para as transformações da era moderna.

Em linhas gerais, ela observou primeiramente que a descoberta dos novos continentes permitiu aos homens tomarem “posse de sua morada mortal” (ARENDT, 2002, p. 262) e que, ao descobrirem pouco a pouco todo o planeta, explorando-o e mapeando-o por completo, acabaram por reduzi-lo a uma bola – o globo terrestre – passível de ser observada como um objeto dentro de sua sala de estar. Esse fato, além de permitir a medida e a redução das distâncias entre quaisquer pontos da Terra, uma vez que “nada que possa ser medido pode permanecer imenso”, tornou possível que os homens contemplassem seu planeta como se estivessem fora dele, em uma posição “exterior” à sua própria morada. Arendt percebeu que esse fato, somando-se aos outros eventos significativos, contribuiu para uma alienação do mundo⁵².

O segundo evento da história que ela destacou como importante fator para um outro tipo de alienação teria sido a reforma da Igreja, que desencadeou o

⁵¹ E é importante ressaltar que nenhum desses acontecimentos teve suas consequências propositalmente idealizadas e tampouco havia uma conexão direta entre eles. Foram acontecimentos singulares e isolados entre si que determinaram o sentido de uma era, segundo Arendt.

⁵² Arendt, nesse contexto, está tratando da alienação mais básica dos homens em relação à Terra, e não de uma alienação política, em relação ao mundo enquanto lugar da pluralidade.

processo de expropriação da população pobre de camponeses, tornando-se o chão fecundo que fez brotar a mentalidade capitalista, ainda que sem esse propósito⁵³.

Na antiguidade, a propriedade privada significava para o homem um lugar no mundo a que pertencia, independentemente da sua riqueza. Portanto, possuir uma propriedade resguardava ao homem a sua cidadania e a proteção da lei, o que significava o seu pertencimento ao ‘corpo político’. Era a propriedade privada que dava o suporte para a vida pública. Segundo Arendt, não possuir um lugar próprio significava, em certa medida, deixar de ser humano. Aos homens miseráveis restava apenas o cuidado com a sua sobrevivência. Por isso ela pode enxergar que tal perda, a de um pedaço de terra neste mundo, foi crucial para o declínio do mundo público comum⁵⁴, do mesmo modo que o foi para ascensão dos modernos movimentos ideológicos de massas⁵⁵.

Soma-se à expropriação dos pobres algumas considerações, lembradas por Max Weber, sobre o que ele chamou de “ascetismo do mundo interior”, uma moral religiosa puritana que, entre outras coisas, valorizou o trabalho e a riqueza e “fez a cama para o homem econômico moderno” (WEBER, 2004, p.158). Para o sociólogo, o protestantismo estaria intimamente ligado ao desenvolvimento de um “espírito capitalista”. Nunca o acúmulo de riqueza tivera tanta legitimidade como a partir do protestantismo. O movimento de ascese a partir dessa nova religião menosprezava determinados comportamentos mundanos, mas não o espírito capitalista, exigindo um novo comportamento em relação ao trabalho, que dava dignidade e valorizava o acúmulo de capital.

Além disso, o “desencantamento do mundo” nomeado por Weber para falar da eliminação da magia no modo de conceber o mundo, a partir do

⁵³ A grande massa de camponeses é empurrada para a condição de miséria, que nos primórdios da era moderna permite o crescimento de numerosos setores da população sem lugar no mundo, e consequentemente, sem condições de fazerem parte de um mundo comum.

⁵⁴ O que Arendt nomeou como uma crescente despolitização da política.

⁵⁵ Processo esse tal como no nazismo, quando a primeira coisa a ser feita era tirar a propriedade e, a partir daí, a identidade e a legalidade dos judeus.

protestantismo e do progresso das ciências, permitiu a crescente secularização do homem moderno. Mas, para Arendt, mesmo que houvesse uma perda da fé como um “súbito e inexplicável eclipse da transcendência” (ARENDT, 2002, p. 265), essa não teria sido a grande responsável pela alienação que marca a era moderna, do homem em relação ao mundo.

Seria natural esperar que em um mundo secularizado os homens voltassem a sua atenção para os assuntos mundanos, para a pluralidade e para a política. Contudo, na análise arendtiana, a consequência desse evento não devolveu o homem moderno ao mundo, mas o lançou para a incerteza em relação ao mundo e em relação à sua condição.

Segundo Hannah Arendt, a moderna concepção astrofísica do mundo iniciaria uma mudança radical na concepção de mundo, substituindo as ultrapassadas explicações aristotélico-medievais por explicações mecanicistas. Mas Arendt fez questão de enfatizar que não foram ideias ou teorias, e sim a invenção do telescópio, o terceiro e decisivo evento para o advento da era moderna. Para ela, “não são ideias, mas eventos que mudam o mundo: o sistema heliocêntrico, como ideia, é tão velho⁵⁶ quanto a especulação pitagórica e tão persistente em nossa história quanto as tradições neoplatônicas, e nem por isso jamais mudou o mundo ou a mente humana. O autor do evento crucial da era moderna foi Galileu, e não Descartes” (ARENDT, 2002, p. 285). A invenção do telescópio, concluída e aperfeiçoada por Galileu, desencadeou as mudanças mais significativas e conferiu um sentido próprio à era moderna. Se, antes, os filósofos especulavam sobre o sistema heliocêntrico, a partir do instrumento criado pelas mãos de um cientista pode se comprovar a teoria e revolucionar a visão de mundo:

O que Galileu fez e ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana <<

⁵⁶ *Aristarco*, astrônomo e matemático grego, foi o primeiro a formular a hipótese heliocêntrica, no terceiro século antes de Cristo. Entretanto, nada foi feito naquela época para provar sua teoria. Segundo Arendt, “o pensamento tem sem dúvida um papel muito grande em toda busca científica; mas é o papel de um meio em relação a um fim; o fim é determinado por uma decisão a respeito do que vale a pena conhecer, e essa decisão não pode ser científica.” In: ARENDT, 1993b, p. 43.

com a certeza da percepção sensorial>>; isto é, colocou diante da criatura presa à Terra e dos sentidos presos ao corpo aquilo que parecia destinado a ficar para sempre fora do seu alcance e, na melhor das hipóteses, aberto às incertezas da especulação e da imaginação (ARENDT, 2002, p. 272).

A invenção do telescópio simboliza a novidade da ciência moderna, ou seja, a produção de um artefato capaz de conhecer a realidade, substituindo os cinco sentidos e a contemplação humana como fontes de conhecimento. Em outras palavras, era preciso produzir e fazer, intervir na natureza, provocá-la, para produzir conhecimento.

A reação filosófica imediata foi a dúvida que, tal como o espanto que mobilizou os filósofos gregos diante do ser, tornou-se “o motor evidente e inaudível que vem movendo todo pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado” (ARENDT, 2002, p. 286). Era uma dúvida que se impunha diante de tudo o que se pensou ser verdade, inclusive e espantosamente diante da percepção dos sentidos humanos. Foi preciso que o novo método filosófico colocasse em cheque tudo aquilo que se afirmara como verdade. A dúvida cartesiana duvidava de que existisse a verdade a ser revelada, tal como se pensava na antiguidade e na tradição cristã. Não se podia, doravante, confiar nos sentidos humanos que percebiam a realidade, e isso foi determinante para a crescente incerteza filosófica, pois nada escapava da dúvida. A ênfase em torno daquilo que o homem pode conhecer se dá na fabricação, ou seja, naquilo que o homem é capaz de fazer: só posso conhecer aquilo que eu sei fazer.

Ao abandonar as falsas verdades, que nada mais eram que as superstições, as sabedorias herdadas e o senso comum, edificados “em areia e lama”, Descartes supôs que a única busca legítima partiria de uma dúvida radical. E, diante dessa dúvida, nenhum pensamento ou experiência, nenhum ser ou nenhuma aparência escapariam. Assim, aquilo que antes se conhecia através da observação, da contemplação e da especulação perdeu sua credibilidade. Nem os olhos do corpo nem os olhos da mente eram mais os instrumentos adequados para o verdadeiro conhecimento.

A realidade e as capacidades de que os homens dispunham não são mais confiáveis e, a partir de então, tudo o que eles julgavam ser o real poderia não passar de um sonho. Segundo Descartes, na impossibilidade de se acreditar tanto nos sentidos quanto na razão, poderíamos partir da hipótese de um espírito ou gênio maligno como o criador de tantas dúvidas. Esse deus perverso haveria criado os homens com a noção de verdade, porém e ironicamente, sem a capacidade de alcançá-la. Segundo Nietzsche, a filosofia moderna nascia como uma “escola de suspeita” e de temor⁵⁷ suscitado pelas dúvidas e incertezas.

Além disso, a era moderna foi delineada por um desejo crescente e ambicioso movido pelo progresso científico que, de um ponto de vista “arquimediano” se traduzia em conseguir um meio para observar a Terra de um ponto de vista do universo⁵⁸. A partir dessa nova concepção científica, era como se, mesmo estando preso à Terra, o homem pudesse tratá-la desse ponto de vista, exterior à Ela. Nascia então, na era moderna, a mais nova característica da ciência natural, a que Arendt chamou de alienação da Terra.

O que estava em questão na análise arendtiana era a crescente eliminação da contemplação como modo de vida superior e a valorização do modo de vida da fabricação. “O que era teoria virou hipótese e o sucesso da hipótese virou verdade” (ARENDT, 2002, p. 291). A convicção de que “o homem só conhece aquilo que produz” tornou-se a mentalidade moderna, que resultou naquilo que Arendt nomeou uma ‘alienação do mundo’.

O pensamento passou a servir a ciência e, em lugar de contemplar as estrelas, o filósofo adotou uma atitude introspectiva. Esse resultado é observado com cuidado por Arendt, uma vez que o distanciamento da transcendência

⁵⁷ Os grandes pesadelos e temores foram, primeiro, o de colocar em dúvida a realidade do mundo e da vida humana e, em segundo lugar, o comando de um mau espírito, que cria os homens e os impede perversamente de alcançarem qualquer verdade.

⁵⁸ Desejo esse que foi realizado quando o próprio homem conseguiu lançar um objeto ao universo: a reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro <<passo para libertar o homem de sua prisão na Terra>>. In: ARENDT, 2002, p. 9.

filosófica e religiosa, ao invés de aproximar os homens do mundo que é a sua morada e, portanto, a consequência mais natural dessa secularização, os levou somente para dentro de si mesmos.

O processo fabricante e a inversão da ordem hierárquica entre *vita contemplativa* e *vita activa*, fazem com que a contemplação de Deus e das questões da metafísica perca o seu sentido. Por essa razão Arendt observa:

A mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna e, ao mesmo tempo, a única que não podia ser evitada, uma vez que seguiu muito de perto a descoberta do ponto de vista “arquimediano” e o resultante advento da dúvida cartesiana, foi a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* (ARENDT, 2002, p. 302).

Arendt chama atenção em seu livro *A vida do espírito*, para o efeito liberador das chamadas “mortes modernas” – de Deus, da metafísica e da filosofia –, já que permitiram o surgimento de um novo horizonte para a faculdade do pensamento, que, enquanto habilidade humana, nunca deixou de existir. Desprovido de critérios, o pensamento se libertou do fardo do conhecimento, que lhe haviam renunciado por tanto tempo, e se lançou em busca de uma capacidade, que, mesmo sem parâmetros, prepararia a atividade do julgar. A partir dessa nova situação, um tanto frágil, já que não sustentava um conhecimento ou doutrina, esse novo significado para o pensamento revelar-se-ia “para aqueles que nele se engajam – algo extremamente importante neste momento e sobre o que, estranhamente, existem poucos depoimentos diretos” (ARENDT, 1993b, p. 12).

A distinção kantiana entre conhecimento (intelecto) e pensamento (razão) levantou uma importante depuração no conjunto da investigação arendtiana sobre a faculdade do pensamento.

Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, submetidos ao trabalho para viver, levados a trabalhar para se sentir em casa no mundo e incitados a agir para encontrar seu lugar na sociedade de seus semelhantes – podem espiritualmente transcender todas essas condições, mas só espiritualmente; jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos para explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade (ARENDT, 1993b, p. 56).

Conhecer e pensar possuem interesses distintos: a cognição e o significado. A faculdade do pensamento busca o significado, e essa busca é um questionamento sem respostas, que apenas consolida o caráter questionador da condição humana. Embora haja uma conexão entre pensar e conhecer, tais faculdades são distintas em seus propósitos: “essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa – *mas o que significa, para ela, ser*” (ARENDT, 1993b, p. 45). Pensar, embora seja uma condição *a priori* do intelecto, usada como meio para um fim (a verdade), é também e substancialmente a atividade especulativa sem serventia e sem resultados tangíveis imediatos. Enquanto o conhecimento busca a verdade, o pensamento busca uma compreensão do significado. A partir dessa distinção, Kant libertou a razão dos dogmas da tradição, que exigia resultados cognitivos além de suas possibilidades.

Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar. Afirmava defensivamente, que havia “achado necessário negar o conhecimento... para abrir espaço para a fé”. Mas não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento, assim como não “negou o conhecimento”, mas separou conhecimento de pensamento (ARENDT, 1993b, p. 13).

Pensar não fornece parâmetros para a ação política nem normas para a conduta moral. Toda a grandeza do pensamento está em sua capacidade de ‘tirar tudo do lugar’.

4

O vento do pensamento e a sua manifestação no mundo

(...) não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, e nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos (...). Há muito tempo despedi-me definitivamente da filosofia.

Hannah Arendt

4.1

Sócrates e o “véu de Penélope”

A força política do pensamento socrático é a chave de leitura arendtiana para pensar os juízos políticos, justamente porque Sócrates buscou estabelecer um mundo comum aos homens. Arendt reforça a tese de que haveria uma linha divisória entre o pensamento socrático e a filosofia de Platão. Por isso, a importância de Sócrates vai além do marco simbólico que o seu julgamento e morte representaram para o Ocidente e para o nascimento da filosofia. Para Arendt, Sócrates deveria ser lembrado como o pensador que buscou na filosofia uma dimensão política, capaz de estabelecer o elo entre os dois âmbitos da vida humana.

Sócrates foi o personagem inaugural da história da filosofia, que viu o pensamento não como procedimento que visa à obtenção de resultados, mas como uma atividade espiritual desinteressada (MORAES, 2011b, p. 216).

Para as reflexões de Arendt sobre a ausência de pensamento a partir do episódio *Eichmann*, Sócrates representaria, em contraposição ao líder nazista, o “pensador que sempre ficou entre homens, que não tinha medo do sistema, que era cidadão entre cidadãos”. Embora suas questões não levassem a nenhuma resposta definitiva, a atividade de pensar era considerada por ele como “o maior

bem algum dia concedido a cidade” (ARENDT, 1993b, p. 131). Por essa razão, Arendt estava certa de que, junto a Sócrates, não haveria resposta, apenas perplexidades, para sua pergunta sobre ‘o que nos faz pensar’. Entretanto, elas não se encerrariam em si mesmas, mas teriam o subsequente diálogo do ‘dois-em-um’ do pensamento, formando juízos e tornando desse modo possível o retorno do homem à sua condição plural.

Arendt elegeu Sócrates como um dos pilares fundamentais para investigar ‘o que nos faz pensar’, preocupação decorrente de sua busca por uma importância política que pudesse haver no exercício do pensamento. O ‘Sócrates arendtiano’⁵⁹, foi destacado por ser aquele que “quis trazer a filosofia do céu para a Terra” (ARENDT, 1993b, p. 124), em meio às considerações extramundanas filosóficas e metafísicas oferecidas pelos ‘pensadores profissionais’ – como Arendt gostava de se referir aos filósofos. Sócrates fazia um convite aos seus interlocutores para que experimentassem uma genuína “atenção do pensamento”, de modo a tornar suas opiniões – *doxai* – mais pertinentes. Seu convite partia das convicções e opiniões estabelecidas, submetendo-as ao exame do pensamento que ocorreria com a suspensão das atividades corriqueiras, estabelecendo então um diálogo depurado, para que pudessem ser devolvidas ao mundo das aparências possibilitando juízos mais esclarecidos. A busca socrática por uma ‘atenção do pensamento’ se contrapunha a uma ‘ausência do pensamento’, e revelar-se-ia para Arendt como um fator decisivo para se evitar o mal.

Embora tenha sido Platão aquele que divulgou os ensinamentos socráticos⁶⁰, não interessou a Arendt o modelo de filósofo construído e idealmente pensado por Platão a respeito de seu mestre Sócrates. Para ela, a grande contribuição socrática se encontrava nos diálogos aporéticos platônicos, em que

⁵⁹ Há uma livre interpretação de Sócrates feita por Arendt distinta daquele ideal de filósofo apresentado por Platão, cuja sabedoria é exemplar. Veremos no decorrer desse trabalho que para Arendt, Sócrates é exemplar por outras razões.

⁶⁰ Sabemos que Sócrates jamais escreveu um texto sequer, e essa característica seria importante para a compreensão do vigor do seu pensamento. Por essa razão, Arendt privilegiou o Sócrates que não discorre sobre verdades, mas que as questiona.

ele aparecia levantando questões, sacudindo preconceitos, ‘tirando tudo do lugar’. Seu impulso em direção ao exame reflexivo era a própria vida, uma vez que “a vida sem reflexão não vale a pena ser vivida” (Citado por Platão em *Apologia de Sócrates*). E isso significava dizer que, embora os homens não possam se manter em uma atenção plena e reflexiva permanente, uma vez que “a premência, *ascholia* dos assuntos humanos, requer juízos provisórios, a confiança no hábito e no costume, isto é, nos preconceitos” (ARENDT, 1993b, p. 56), devem, contudo, examinar a si e aos outros de modo a tornar as opiniões cada vez mais refletidas. Essa depuração dos juízos seria o modo da manutenção e cuidado com o mundo comum entre os homens. Tal como o fiar do ‘véu de Penélope’, em que a personagem reinicia, sempre e incansavelmente, todas as manhãs seu trabalho, o pensamento e os juízos dele obtidos devem ser repensados ‘descongelando’ regras fixas e conceitos cristalizados.

A palavra *casa*, a “medida não-aparente” de Sólon, “circunscreve os limites de todas as coisas” que dizem respeito ao morar; é uma palavra que não poderia existir a não ser pressupondo-se um pensamento sobre ser abrigado, habitar, ter um lar. A palavra *casa* abrevia todas essas coisas; é o tipo de abreviatura sem a qual o pensamento e sua rapidez característica – “veloz como um pensamento”, como diria Homero – não seria absolutamente possível. A *palavra casa é algo como um pensamento congelado que o pensar deve degelar*, tirar o gelo, por assim dizer, sempre que deseja descobrir seu sentido original (ARENDT, 1993b, p. 129).

Vimos que a hostilidade da política para com a filosofia se iniciara por causa da incapacidade que os filósofos pareciam ter ao se posicionarem diante dos assuntos humanos. Considerados sábios (*sophos*), os filósofos se voltavam para temas e questões extramundanas e, portanto, se posicionavam como ‘estranhos’ à urgência dos assuntos humanos. Essa retirada do mundo os tornava ‘distraídos’ face à vida humana⁶¹ e, portanto, figuras dispensáveis na instauração e manutenção da *polis*. Por essa razão, havia uma desconfiança e uma incompreensão em relação à argumentação e postura de Sócrates, já que os

⁶¹ A distração e inabilidade dos filósofos ao se apresentarem em praça pública é lembrada por Arendt e tornava-os “motivo de chacota, como ocorreu com Tales, que, olhando para os céus, caiu em um poço que tinha sob os pés, fazendo rir uma jovem camponesa...” (ARENDT, 1993c, p. 93).

cidadãos o consideravam detentor de uma sabedoria que ele mesmo não assumia e que, por isso, se absteve de provar para a cidade. Arendt sublinhou que teria sido mal interpretada a afirmação do oráculo de Delfos consagrando a sabedoria socrática como a maior através da mensagem de Apolo: “Sócrates é o homem mais sábio entre os homens”. A ambiguidade existente nessa afirmação reside no fato de que a grande sabedoria socrática consistiu em perceber as limitações humanas para alcançar uma única verdade. Assim, a afirmação socrática ‘sei que nada sei’, como resposta ao elogio em ser o mais sábio, imprimiu a consciência do limite da própria ignorância como a mais autêntica sabedoria humana. Contrariamente a qualquer falsa modéstia em tom irônico, Sócrates quis reforçar a condição dos homens, afirmando que “sei que não tenho a verdade para todos, não posso saber a verdade do outro, a não ser perguntando-lhe e, assim, conhecendo a sua *doxa*, que se revela distintamente de como se revela aos outros” (ARENDT, 1993c, p. 100).

Por essa razão, Sócrates estava muito mais próximo da política do que se supunha, e seu objetivo era a aproximação de uma atitude filosófica específica com a vida dos cidadãos. O filósofo, para ele, teria a função de ajudar a estabelecer uma compreensão mútua das verdades das diferentes opiniões, que resultaria, em última instância, na manutenção de um mundo comum.

A atitude filosófica socrática foi representada de diversos modos. Uma das metáforas usadas nos diálogos platônicos e que mais se identificam com a sua atitude é a figura da arraia-elétrica, um peixe achatado que, em contato com o outro, causa um choque e provoca a paralisia. Sócrates concordou com a analogia. Contudo, fez questão de frisar um detalhe determinante para ele: a própria arraia também permanece paralisada nesse contato: “a arraia-elétrica paralisa os outros apenas por estar ela mesma paralisada... Não é que eu deixe os outros perplexos, já conhecendo as respostas. A verdade é que eu lhes transmito a minha própria perplexidade” (Menon de Platão. In: ARENDT, 1993b, p. 129). Ou seja, o espanto filosófico que ele causa em seus interlocutores é o mesmo espanto que lhe deixa perplexo. Nos diálogos propostos por Sócrates, as questões investigadas tornam-

se questões a serem revisitadas por ele mesmo, a cada vez, como se fosse a primeira vez.

É como se, ao contrário dos filósofos profissionais, ele sentisse a necessidade de verificar com seus semelhantes se suas perplexidades também eram por eles compartilhadas – e isso é totalmente diferente da propensão a encontrar soluções para enigmas e, então, demonstrá-las aos outros (ARENDT, 1993b, p. 130).

A paralisia causada pelo pensamento se dá no âmbito dos assuntos corriqueiros da vida dos homens. De um lado, é como se, no espanto do pensamento, o homem se retirasse inerte de seus afazeres e da vida cotidiana. Mas, de outro lado, é a mais desperta atividade do espírito. Portanto, Sócrates também foi lembrado como um moscardo – inseto cuja picada é absurdamente dolorosa – e que, ao picar, ‘acorda’ o interlocutor para as questões que merecem investigação e reflexão, já que uma ‘vida sem ela não mereceria ser vivida’, segundo o pensador.⁶²

(...) aquilo que do lado de fora é visto como paralisia – do ponto de vista dos negócios humanos comuns – é sentido como o mais alto grau de atividade e de vida. Isso pode ser confirmado a despeito das raras evidências documentadas sobre a experiência do pensamento, por um certo número de afirmações dos filósofos, através dos séculos (ARENDT, 1993b, p. 130).

Em todas as metáforas que nos auxiliam a uma aproximação da argumentação e atitude socrática, atentamos para o fato de que Sócrates estava cômico de que nada tinha a ensinar. Ele se considerava “estéril” como as parteiras na Grécia que não podiam ter filhos. Sua atitude seria a de um ajudante que, em princípio, traria à luz as verdades alheias. Entretanto, Sócrates também sabia que apenas era possível, no âmbito do pensamento, ajudar a parir “falsos fetos” desvencilhando-se dos preconceitos, purgando “as pessoas de suas ‘opiniões’, isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar...” (ARENDT, 1993b, p. 130), partilhando o pensamento que não tem nada a ensinar.

⁶² Arendt nos lembra de como o argumento socrático sobre seu apeço à vida, com reflexão na *Apologia*, torna-se contraditório com suas palavras sobre a alegria em morrer, no *Fédon* de Platão.

As comparações de Sócrates com um moscardo, uma parteira e uma arraia-elétrica parecem ter em comum duas visadas: a primeira, a de tornar os interlocutores cômicos de que ninguém é detentor da sabedoria, tampouco ele mesmo. A segunda, a importância do exercício do pensamento visando a uma espécie de expurgo das opiniões anteriores, cristalizadas e impensadas.

A metáfora do vento para desenhar a atividade do pensamento foi utilizada na antiguidade por Sófocles e também por Sócrates, destacando a força grandiosa sentida quando o pensamento se aproxima. O elogio de Heidegger a Sócrates recorre à imagem dessa força invisível e imensurável, a qual não se pode paralisar ou cristalizar.

Durante toda a sua vida e até à hora da morte, Sócrates não fez mais do que se colocar no meio desta correnteza, desta ventania (do pensamento), e nela manter-se. Eis porque ele é o pensador mais puro do Ocidente. Eis porque ele não escreveu nada. Pois quem sai do pensamento e começa a escrever tem que se parecer com as pessoas que se refugiam, em um abrigo, de um vento muito forte para elas... Todos os pensadores posteriores à Sócrates, apesar de sua grandeza, são como estes refugiados (Heidegger. *Was Heisst Denken*. In: ARENDT, 1993b, p. 131).

A proteção e a segurança da durabilidade do mundo são sentidas quando os homens permanecem protegidos no abrigo de seus preconceitos e hábitos. Isso se dá inevitavelmente ao longo da vida, uma vez que os homens seriam incapazes de se manterem em um estado de alerta permanente contra todos os preconceitos.

Os preconceitos sempre desempenham um grande e legítimo papel no espaço público-político. Eles dizem respeito àquilo que todos nós compartilhamos sem querer uns com os outros e onde não julgamos mais porque quase não temos mais oportunidade de ter a experiência direta. Todos esses preconceitos são juízos passados, desde que sejam legítimos e não meros boatos. Nenhum homem pode viver sem eles porque uma vida sem nenhum preconceito exigiria um estado de alerta sobre-humano... (ARENDT, 1998a, p. 83).

Porém, apesar da estabilidade e segurança positiva que os preconceitos e hábitos promovem, os processos de ‘purificação’ dos mesmos se fazem necessários diante de situações urgentes, em que o bom senso e a compreensão não se encaixam mais. Torna-se necessária, nesses casos, uma ruptura com o elo permanente do passado, em direção à abertura para o novo. É também necessário

o saber-se ignorante, o ‘vento’ do pensamento que traz a reviravolta das certezas e tira tudo do lugar, ainda que não possua serventia nem garantia para a busca de uma verdade para todos.

A conexão entre a atividade do pensamento e a capacidade de julgar se inscreve no modo como o ‘vento do pensamento’ prepara o juízo, tornando-o independente.

A qualidade purgativa desse pensamento é também destrutiva: ele dissolve os preconceitos sem a intenção de substituí-los. Sócrates e seu método da maiêutica, cuja argumentação é depurativa, se torna exemplar no modo como o pensamento prepara o julgamento independente: o diálogo com seu interlocutor interrompe as preocupações cotidianas, livrando-o das respostas prontas, dos preconceitos. Esvazia-o de regras fixas, preparando-o para “sempre, de novo, encontrar seja o que for que devemos encontrar em nossas vidas cotidianas” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394) e jamais se apresenta como aquele que detém a verdade. Sua função maiêutica não é a de ‘parir crianças’, ao contrário, é de ‘esvaziar o útero’ de quaisquer clichês. Esse esvaziamento depurativo funciona, como vimos, como ‘uma picada de moscardo’ que desperta o espírito para o pensamento. Desse modo, a atividade do pensamento interrompe ou suspende quaisquer padrões ou guias de outrora, mesmo que seja impossível, como nas metáforas socráticas, pensar inteiramente desprovido de preconceitos. Entretanto o exercício de depuração é ele mesmo o exercício de pensar.

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” e “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 (Conferência de Hannah Arendt de 1973. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394).

Arendt encontra no pensamento dialógico socrático o resguardo da pluralidade e essa atividade parece exemplar para ilustrar a necessidade de estar em um mundo entre homens para compartilhar as opiniões. A resposta socrática para a pergunta ‘o que nos faz pensar’ assume uma radicalidade que torna Arendt bastante próxima de Sócrates:

(...) pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos (ARENDT, 1993b, p. 134).

A reconciliação entre a esfera pública e o pensamento “sem corrimão” ressaltou a figura de Sócrates como o modelo para um pensamento crítico (*Selbsdenken*). E se o esforço compreensivo do pensamento crítico é o modo pelo qual o homem é capaz de se livrar, na medida do possível, de preconceitos, regras e hábitos, esse é o modo como ele estará livre e, portanto, “pronto” para dar sua mais autêntica opinião. Arendt se interessou pela postura filosófica socrática, já que, diferente de toda a tradição, ela não buscava conhecimento. Por essa razão, tantas proximidades entre Sócrates e Kant são sublinhadas por ela em sua teoria do juízo. Kant esteve atento ao estilo socrático de demonstrar aos interlocutores a sua própria ignorância⁶³, uma vez que, também em seu projeto crítico, a consciência dessa ignorância, enquanto limite da razão, reforçava a necessidade em distinguir pensar e conhecer, e ajudava a manter a distância do dogmatismo metafísico, necessária ao pensamento crítico. A depuração socrática dos preconceitos influenciou o criticismo kantiano.

Além disso, Kant reforçou, enquanto regra moral, a necessidade socrática da manutenção de um pensamento não contraditório, umas das máximas do Iluminismo. O diálogo do ‘dois-em-um’ manter-se-ia internamente no ego pensante:

⁶³ “(...) de maneira socrática, isto é, mediante a clara demonstração da ignorância dos adversários.” (KANT, 1994, B XXX1).

(...) Sócrates descobriu a única regra que governa os rumos do pensamento – a regra da consistência (como Kant a chamaria na *Crítica do Juízo*), ou, como mais tarde a chamamos, o axioma da não contradição (ARENDT, 1993a, p. 50).

Tal regra interna se manteve no imperativo categórico, como um meio para que o pensamento pudesse se tornar um parâmetro para si mesmo: “(...) aja de maneira tal que possa desejar que a máxima de sua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria. Novamente é a mesma regra geral que determina tanto a ação quanto o pensamento – Não se contradiga” (ARENDT, 1993a, p. 50).

O estilo crítico de Sócrates também foi assimilado por Kant, a seu modo, por causa da independência com a qual ele se delineou filosoficamente, sem aderir a quaisquer escolas ou seitas. Para Kant, fazer parte de alguma delas representaria depender das ideias de um mestre ou de uma autoridade, contradizendo um pensamento crítico que busca preservar sua autonomia.

As escolas e seitas não são iluministas (na linguagem de Kant) porque dependem das doutrinas de seus fundadores. Desde a Academia de Platão, elas se encontram em oposição à “opinião pública”, à sociedade em sentido amplo, ao “eles”. Em outras palavras, o dogmatismo impensado da maioria é contraposto ao seletivo dogmatismo, igualmente impensado, da minoria. (ARENDT, 1993a, pp. 50 e 51).

Dogmatismo e autoritarismo não combinam com o pensamento crítico, nem socrático nem kantiano, e entre suas principais características está o princípio do exame aberto e público da razão. Desse modo, o pensamento crítico depende da comunicabilidade para se tornar um juízo reflexionante, o único que garante a sobrevivência dos assuntos humanos. Era isso o que Arendt buscava em seu original exercício de compreensão.

5

O desinteresse interessado no mundo: o exercício da pluralidade

5.1

Preconceito e juízo

Desde 1957, quando terminava *A condição humana*, Arendt se voltou para a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant e parte de seu interesse se justifica a partir da encomenda de seu editor para que escrevesse uma “Introdução à política”⁶⁴. Apesar de nunca ter terminado essa tarefa, nos fragmentos escritos para esse fim, como “Preconceito e juízo”, Arendt já vinculava suas ideias sobre o juízo à obra kantiana. Tal vínculo seria determinante para aquilo que estamos considerando sua teoria do juízo.

Uma das distinções importantes em tais fragmentos é aquela entre preconceitos e juízos. Os preconceitos podem ser compreendidos como juízos formados para determinadas situações ancoradas no passado, e tornaram-se tais ao serem levados ao presente sem serem revistos e repensados. De um modo geral, eles tornam a vida cotidiana mais prática, já que nenhum homem poderia arcar com a tarefa de ajuizar tudo à sua volta novamente, como uma tábula rasa. Assim, podemos dizer que os preconceitos existem na manutenção da vida normal dos homens, seja no seu cotidiano, seja no âmbito social. Torna-se mesmo impossível pensar em um estado de suspensão de preconceitos a cada instante da vida, pois isso requereria “um estado de alerta sobre-humano” (ARENDT, 1998a, p. 29). Desse modo, no âmbito social, os preconceitos são considerados normais, já que seria inoportuno o julgamento ininterrupto nessa esfera. Preconceitos podem,

⁶⁴ Sabemos que seu interesse se intensificou após o julgamento de Eichmann e o seu projeto para escrever *A vida do espírito*. O curso ministrado por Arendt na New School for Social Research em 1970 foi publicado postumamente com o título de *Lições sobre a filosofia política de Kant* e reúne alguns importantes comentários da autora sobre a o juízo reflexionante da terceira crítica de Kant. Tanto o curso como os apontamentos que resultaram nesse texto podem ter sido pensados por Hannah Arendt no intuito de escrever a terceira parte de *A vida do espírito*, “O Julgar”, interrompida por sua morte.

assim, ser considerados sinônimos de juízos acríticos, irrefletidos ou ainda pré-juízos⁶⁵.

Contudo, no âmbito político torna-se perigosa a substituição dos juízos pelos preconceitos, uma vez que é nesse âmbito que se encontra o exercício pleno de formação de opiniões. Assim os preconceitos se tornam uma ameaça quando não são submetidos à reflexão esclarecida dos juízos no âmbito da política. Quando aplicados a ela, são transformados em ideologias e em visões de mundo fechadas, e promovem a crença de que toda a realidade pode ser prevista e abarcada por tais preconceitos.

Arendt adverte que esse perigo reside em transpor, para o presente, a experiência de onde o preconceito se originou no passado, tornando-a válida para as circunstâncias atuais, impedindo o juízo de manifestar-se. Há, pois, um critério anterior que, sem ser revisitado, torna-se preconceito. Nesse caso, o juízo subordina um particular à uma regra já dada. Assim julgar significa:

O subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá. Em todos esses juízos encontra-se um preconceito; só o indivíduo é julgado, mas não o próprio critério nem a sua adequabilidade para medi-lo. Também o critério foi um dia posto em julgamento, mas depois esse juízo foi assumido e como que se tornou um meio para se poder continuar julgando. (ARENDT, 1998a, p. 31).

O trecho acima indica a ênfase arendtiana voltada para a distinção entre preconceitos e juízos, claramente relacionada ao modo como Kant sublinhou a primeira máxima iluminista “pensar por si” e o seu contrário, que seria a

⁶⁵ Encontramos uma boa explicação sobre o termo ‘preconceito’ em português na nota 154 do tradutor da *Crítica do Juízo*: “Em português, com a tradução do termo alemão *Vorurteil* (com a mesma estrutura do termo latino *praeiudicium*) por preconceito, a referência ao juízo, que lhe é essencial, fica perdida. O dicionário *Wahrig* define *Vorurteil* como uma “opinião antecipada sem exame dos fatos”, o que nós poderíamos chamar de juízo acrítico ou irrefletido = um pré-juízo. O nosso *Aurélio* não define preconceito diferentemente: “1. Conceito ou opinião formados antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos...; 2. Julgamento ou opinião formada sem se levar em conta o fato que os conteste; prejuízo”. Em português, ‘prejuízo’ tem o sentido dominante, por assim dizer exclusivo, de dano... Cumpre, todavia, ressaltar que, para Kant, o preconceito não é um simples juízo provisório e irrefletido, e sim um juízo provisório tomado com princípio, gerando conseqüentemente juízos falsos. Ele não é um simples juízo falso, mas dele derivam juízos falsos (Cf. *Logica* A 116 e sgs)”. In: KANT, 1993, p. 140.

propensão da razão a uma passividade, que se nomearia por preconceito. O pensamento crítico kantiano, fortemente iluminista, substitui os preconceitos, que limitam o juízo a uma passividade, por uma mentalidade alargada e uma imparcialidade traduzidos em juízos reflexionantes.

5.2

Imparcialidade e mentalidade alargada: o papel da imaginação nos juízos reflexionantes estéticos

Kant distinguiu juízos determinantes e juízos reflexionantes. Os juízos determinantes, cuja operação é a de subordinar o particular a um conceito universal dado *a priori* pelo entendimento, não necessitam pensar em um critério ou padrão distinto deste conceito para emitir um julgamento:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo que nele subsume o particular é *determinante* (...) Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva* (KANT, 1993, p. 26).

No primeiro caso, quando os particulares estão subsumidos por um universal, os juízos se convertem em conhecimento ou verdades, supostamente convertidas por uma razão teórica que determinou tais verdades. Arendt percebeu o perigo de tais juízos no âmbito político, uma vez que neles se buscam leis para prever os fatos da política eliminando desse modo contingência de eventos particulares.⁶⁶

No segundo caso, os juízos buscam em si mesmo, ou seja, reflexivamente, um princípio universal que os fundamente. Segundo Hannah Arendt, um âmbito

⁶⁶ Na distinção que faremos adiante, entre juízos prospectivos e retrospectivos, esse perigo pode ficar mais claro, pois os primeiros deliberam os caminhos da política e podem, facilmente, ser tratados como determinantes, mediante leis rígidas tidas como universais. Celso Lafer nos lembra de que em seu livro *Crises da República*, Arendt desenvolveu o tema, lembrando que nessa substituição do juízo prospectivo pelo determinante, se elimina a contingência que caracteriza a relativa liberdade do homem. Por essa razão faz-se necessária a distinção entre ambos (LAFER, 1988, p. 297).

próprio para o exercício dos juízos reflexionantes, além do estético vislumbrado por Kant, seria o político, uma vez que nele ocorrem situações em que não somente não possuímos critérios anteriores para julgar, como também ocorrem situações que devam ser repensadas. Tais circunstâncias podem ser tanto aquelas excepcionais, cujo colapso das respostas diante do inimaginável e desconhecido acontecimento nos coloca prontos para o ajuizamento reflexivo, quanto as situações que, sem o ‘privilégio’ dos parâmetros dados, nos faz pensar representativamente no lugar de todos os homens. Arendt estabelece, portanto, uma analogia entre juízos estéticos e juízos políticos.

Julgar também pode significar outra coisa bem diferente e, na verdade, sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo. Esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar (ARENDT, 1998a, pp. 31 e 32).

A validade dos juízos depende de sua publicidade, ou seja, do fato de poder torná-los universalmente comunicáveis (mesmo que, por definição, eles não se encontrem mediados por um conceito), e é este um ponto central para Arendt em sua leitura “apropriativa” da obra de Kant⁶⁷. Além disso, tais juízos são opiniões que não aspiram à verdade, são opiniões que depuradas se tornam mais verdadeiras, mas tão somente uma adesão e um debate entre os homens.

O juízo de gosto não possui caráter imperativo e não se pode forçar ninguém a sua concordância, mas é a pretensão a uma comunicabilidade que garante não ser ele uma experiência meramente agradável e idiossincrática. O juízo de gosto se inscreve, por isso, no mundo *entre* homens: no âmbito da política e da vida plural:

⁶⁷ Hannah Arendt, diante da obra de Kant, parece ir em busca daquilo que se adéqua a uma teoria própria do juízo político. Desse modo, seu propósito não foi estabelecer uma fidelidade nem um rigor próprio das investigações filosóficas tradicionais. Arendt conhecia os textos de Kant e os utilizou para construir uma possível teoria do juízo. O problema que enfrentamos é o de não termos o término desse seu empreendimento, o que dificulta uma avaliação também rigorosa de suas intenções em relação à obra kantiana.

À questão “por que há os homens e não o Homem?”, Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros... Kant está consciente de que discorda da maioria dos filósofos ao afirmar que o pensamento, muito embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível. (ARENDT, 1993a, p. 54).

Para Arendt, a relevância do papel do espectador dada por Kant, reside nessa questão. Só existem espectadores no plural, quando se trata do gosto. Kant, ao distinguir gênio de gosto, afirmou que não existe o espectador solitário, tal como se pode compreender o gênio em sua singularidade e originalidade. O espaço da pluralidade é criado por esses espectadores: “O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores. E esse crítico e espectador subsiste em cada ator e fabricante; sem essa faculdade crítica de julgar, aquele que age ou faz estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido” (ARENDT, 1993a, p. 81).

O criticismo kantiano aponta, pois, na direção de uma comunicabilidade, valorizando a “vocação natural” que leva os homens a comunicar o que pensam: “humanidade <Humanitat> significa, de um lado, o universal *sentimento* de participação e, de outro, a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente...” (KANT, 1994, p.199). Portanto, existem situações em que o pensamento solitário, tradicionalmente aquele do filósofo, não se basta. É preciso “prestar contas” (*logon didonai*) daquele pensamento, trazê-lo à luz através da expressão da qual os homens são dotados. Essa comunicabilidade não é dogmática, ao contrário, é dotada de uma mentalidade alargada, que inclui em seu juízo os possíveis juízos dos outros.

A comunicabilidade de tal juízo, cujo caráter predominante é a de um pensamento imparcial, não pretende sobrepor seu ponto de vista aos outros. Ao contrário, ela se propõe ser o resultado do “alargamento do espírito”, como Arendt se refere enquanto papel crucial desenvolvido na *Crítica do juízo*:

Ele é alcançado “mais por meio da comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, do que (da comparação) com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem” (Kant, § 40 da *Crítica do Juízo*. In: ARENDT, 1998a, p. 56).

Esse pensar de modo alargado é a segunda máxima iluminista lembrada por Kant em sua *Crítica* do juízo estético e enfatiza o julgamento de um ponto de vista universal, ponto de vista que somente quem está julgando pode determinar, no justo momento em que a sua imaginação se alarga em direção ao ponto de vista dos outros⁶⁸.

A imaginação, nesse contexto, é a faculdade que torna possível efetuar esse alargamento do pensar, tornando-o imparcial. Ou seja, mesmo não estando confrontado com os juízos reais dos outros, tenho, através da imaginação, a possibilidade de tê-los presente interiormente. Assim, não é algo que se pretenda que efetivamente aconteça, mas fundamentalmente nesse processo se “imagina” os juízos possíveis de todos os outros, junto ao exercício autônomo do próprio pensamento. Como uma espécie de expansão de que o pensamento é capaz, ele deixa de lado seus interesses, seus preconceitos, suas preferências, e passa a lidar com uma reflexão imparcial, uma vez que leva em conta os outros, independentemente de suas simpatias e afinidades. O juízo de gosto é, pois, o juízo decorrente de um pensamento esclarecido.

Kant, ao dizer “é belo o que agrada no mero julgar”, afirma a importância da faculdade da imaginação na operação do juízo estético. Contrariamente àquilo que agrada na percepção, às idiossincrasias e à usual afirmação de que “gosto não se discute”, a operação dos juízos reflexionantes envolve o afastamento do objeto a ser julgado e a atividade da imaginação, de modo a tornar virtualmente possível a discussão em torno do gosto.

Arendt se pergunta por que razão Kant teria escolhido o sentido do gosto para falar dos juízos estéticos. Ela relembra que os cinco sentidos podem ser qualificados em dois grupos diversos. O primeiro, reunindo aqueles sentidos humanos que são facilmente comunicáveis: a visão, a audição e o tato. O segundo grupo restringir-se-ia aos dois sentidos humanos internos e subjetivos: o olfato e o

⁶⁸ As máximas são sublinhadas por Kant no parágrafo 40 da terceira crítica (KANT, 1993, pp. 139-142).

gosto, cuja característica é a de serem incomunicáveis. Ou seja, diferentemente dos três primeiros, o olfato e o gosto não sentem propriamente o objeto, mas uma sensação privada e única. O único modo de rememorar essas sensações, segundo Arendt, seria reconhecendo-as em outras ocasiões. Por serem incomunicáveis, não existe nenhum modo de persuasão que possa convencer alguém sobre um gosto sentido: “nenhum argumento pode persuadir-me a gostar de ostras, quando não gosto delas” (ARENDT, 1993a, p. 85). Por essa razão, é comum usar a expressão “gosto não se discute”, ou ainda afirmar categoricamente ‘isto me agrada ou desagrada’. Nada mais contrário ao interesse de Arendt, que busca uma analogia entre os juízos de gosto kantianos e os juízos políticos, que devem ser comunicáveis em sua essência. A solução indicada para resolver essa escolha, que aparentemente desdobrar-se-ia em um ‘enigma’, está na compreensão das operações realizadas pela imaginação e pelo senso comum na operação de reflexividade dos juízos estéticos.

A imaginação torna presente o que está ausente, e isso significa um modo de ser afetado pelo objeto “virtualmente”. Dessa forma, contrariamente à sensação gustativa interior, silenciosa e impossível de ser compartilhada, nos juízos de gosto o prazer será sentido no momento da representação, uma operação da imaginação, quando não mais estamos diante do objeto.

Arendt observa que imaginação é uma faculdade mais abrangente que a memória. Ela não tem que estar necessariamente ligada temporalmente ao objeto, podendo “tornar presente, à vontade, o que quer que escolha” (ARENDT, 1993a, p. 101). Arendt aproxima a ideia da faculdade da imaginação em Kant com o *nous* dos gregos, o Ser que está presente para o espírito e ausente para os sentidos:

Aquilo que Kant chama de faculdade da imaginação, tornar presente ao espírito o que está ausente da percepção sensível, tem menos que ver com a memória do que com uma outra faculdade, conhecida desde os inícios da filosofia. Parmênides (fragmento 4) a chamava de *nous* (aquela faculdade “por meio da qual olhamos fixamente para coisas que estão presentes, embora estejam ausentes”), e com isto ele queria dizer que o Ser nunca está presente, não se apresenta a si mesmo aos sentidos. O que não está presente na percepção das coisas é o *é* (*it-is*); e o *é*, ausente para os sentidos, está presente, contudo para o espírito (ARENDT, 1993a, p. 102).

De um modo geral, nada poderia ser comunicado ou conhecido sem o desempenho da imaginação. Para que haja comunicabilidade, e para que haja qualquer tipo de afirmação, o papel da imaginação é o de ligar a sensibilidade de uma percepção aos conceitos do entendimento. Portanto, nada poderia ser conhecido ou dito se ela não estivesse a serviço do entendimento de modo a reconhecer a identidade no múltiplo. No esquematismo apresentado por Kant na *Crítica da razão pura*, essa operação da imaginação funciona para que haja a síntese entre sensibilidade e entendimento, sendo condição, portanto, para que haja o conhecimento de algo. Sem o esquema da imaginação, haveria somente um “esse” ou “aquele” que, como um dedo, apontaria para algo sem representação conceitual. A imaginação, de maneira interna ao funcionamento da razão⁶⁹, fornece imagens para conectar aquilo que a sensibilidade não saberia sintetizar sozinha para a produção de um conhecimento, e cujos conceitos o entendimento não conseguiria comunicar. Dito de outro modo, a imaginação esquematiza intuitivamente o particular da sensibilidade, com os conceitos *a priori* do entendimento. Desse modo ela faz com que se reconheça a identidade de algo no múltiplo, tornando-se condição para o conhecimento.

No caso da comunicabilidade dos juízos reflexionantes, o papel da imaginação é novamente decisivo, sendo que o intelecto se desdobra a serviço da imaginação. Entretanto, uma vez que ele não encontra um conceito que se encaixe àquela específica sensibilidade, a faculdade da imaginação será o fundamento intuitivo para a comunicabilidade de tais juízos, de modo a garantir sua possibilidade. Porém, o esquema produzido no caso do conhecimento será substituído por uma comunicação que se apoia em exemplos para ajuizar. Arendt recorre à analogia entre esquemas e exemplos, utilizada por Kant na terceira crítica:

A prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições. Se se trata de conceitos empíricos, as intuições chamam-se *exemplos*. Se aqueles são conceitos de entendimento puros, elas são chamadas *esquemas* (KANT, 1993, p. 195).

⁶⁹ Aquilo a que Kant chama de a “arte escondida nas profundezas da alma humana”.

Ambos os casos, esquemas ou exemplos, são produzidos pela imaginação de modo a garantir a validade dos juízos, permitindo reconhecer um objeto em sua singularidade. No caso dos juízos determinantes, o exemplo serve apenas de apoio, ou de reforço. As inúmeras mesas vistas, lembra Arendt, servem de exemplo e devem conformar-se a ideia esquemática de mesa. Nesse caso, o que permanece aos olhos do espírito não são as suas características secundárias, mas aquilo que define “uma mesa-em-geral, contendo as propriedades mínimas comuns a todas as mesas: a *mesa abstracta*” (ARENDT, 1993a, p. 98).

Já nos juízos reflexionantes, o exemplo torna-se uma espécie de símbolo para o diverso, possibilitando a sua comunicabilidade. Os juízos de gosto buscam, através da imaginação, uma validade exemplar que se torna simbólica diante dos fenômenos que se apresentam. Arendt nos lembra de que “os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo adquire ‘validade exemplar’” (ARENDT, 1993a, p. 107), como uma espécie de recurso extra⁷⁰.

O exemplo é o particular que contém em si mesmo, ou que supõe conter, um conceito ou regra geral. Por exemplo: como estamos aptos a julgar, a avaliar um ato como corajoso? Quando julgamos, dizemos espontaneamente, sem derivar de quaisquer regras gerais: “Este homem é corajoso”. Se fôssemos gregos, teríamos “nas profundezas de nosso espírito” o exemplo de Aquiles. Novamente, a imaginação é necessária: devemos ter Aquiles presente mesmo se ele certamente está ausente (ARENDT, 1993a, p. 107).

É preciso, entretanto, que os exemplos sejam devidamente escolhidos, para terem uma validade geral. Essa validade, embora não sirva para todos universalmente, já que se trata de um exemplo contido em um determinado contexto histórico que pode escapar para alguns, como o exemplo de Aquiles, ela ecoará como se fosse exemplo de um conceito *a priori*, “válido para mais de um caso”. Kant recorre aos exemplos para “aguçarem a faculdade de julgar” ou como muletas para o juízo (KANT, 1994, p. 173). Para Arendt, esse recurso torna possível a comunicabilidade de uma intuição subjetiva, uma vez que sem o

⁷⁰ A validade exemplar é considerada por Arendt a solução mais valiosa para a pretendida validade universal dos juízos estéticos, que ela substituirá por validade geral (Ibidem, p. 98).

exemplo não se terá o equivalente a uma regra universal. A coragem de Aquiles, complementa ela, representa idealmente uma validade geral que pode ser compreendida, mas que não pode prescindir da singularidade de ser “a coragem de Aquiles”. O assentimento universal é, segundo Kant, uma necessidade subjetiva representada como objetiva, através do juízo exemplar:

(...) o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo – que com ela concorde e uma complacência em um objeto, expressa no mesmo – regra para qualquer um... (KANT, 1993, p. 85).

Esse é o modo pelo qual, segundo Arendt, podemos pensar o juízo como a “faculdade de combinar misteriosamente o particular e o geral”. (ARENDT, 1993a, p. 97).

5.3

O desinteresse do espectador

A noção do espectador foi tradicionalmente concebida como aquele que sabe o que se passa porque não está envolvido nos acontecimentos nem com o objeto a ser julgado. Esse distanciamento permite que o espectador, ao contrário do ator, contemple o conjunto das ações ou do espetáculo, sendo uma atividade desinteressada.

A noção de uma supremacia da contemplação em relação à ação remonta à antiguidade e é lembrada por Arendt como uma noção “tão velha como as montanhas” (ARENDT, 1993a, p. 71), através da citação da parábola atribuída a Pitágoras:

A vida [...] é como um festival; assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theathai*], assim também na vida os homens servem saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade (ARENDT, 1993a, p. 71).

O espectador era compreendido como aquele que desvela o sentido do curso dos eventos de que os atores participam e atuam, uma vez que estes, por

estarem envolvidos em suas atuações e serem “partes” do espetáculo, são incapazes de vislumbrar a totalidade e, conseqüentemente, o seu sentido. Assim, uma vez que o espectador “é imparcial por definição”, ele não pode estar ativamente envolvido em nenhuma parte do jogo. Essa dicotomia entre ator e espectador pode indicar alguns aspectos importantes para a discussão que desenvolveremos adiante.

Na parábola acima, mais uma vez se ressaltou a superioridade da filosofia em relação aos assuntos humanos que, como um modo de vida contemplativo (*bios théorétikos*), foi assim pensada em toda a tradição, já que “escapamos aqui totalmente da caverna das opiniões e saímos à caça da verdade – não mais a verdade dos jogos, mas a verdade das coisas que são imortais, que não podem ser diferentes do que são” (ARENDT, 1993a, p. 72).

Kant foi um atento e entusiasmado espectador da Revolução Francesa e observou a importância desse acontecimento como um todo, não se preocupando com as ações individuais. O que importava era o sentido do evento que poderia ser atribuído somente através do olhar dos espectadores. Ou seja, o que tornava a revolução um grande evento da história não eram os feitos dos atores, mas as opiniões dos espectadores. Arendt analisa primeiramente a visão de Kant em relação ao espectador ligado a um progresso da humanidade, visão por ela criticada.

Para Kant, a reação dos espectadores, revelando uma participação desinteressada, mas simpática ao acontecimento, seria a prova de um caráter moral da humanidade:

A esperança de que, após muitas revoluções, com todos os seus efeitos transformadores, o mais alto fim da natureza será então realizado, uma existência cosmopolita, dentro da qual todas as capacidades originais da raça humana possam ser desenvolvidas. (Kant, “Idea for a general history from a cosmopolitan point of view”. In: ARENDT, 1993a, p. 61).

O entusiasmo dos espectadores nesse contexto revela, para Kant, uma disposição moral que vislumbra o progresso. A Revolução Francesa representou, para o filósofo, não uma reforma de caráter imediatista, mas uma importante

contribuição ao progresso da espécie humana. O espectador interessa a Kant porque somente ele é capaz de enxergar o fio condutor da história e compreender sua teia entrelaçada por acontecimentos aparentemente efêmeros, trágicos e sem sentido⁷¹. Entretanto, a condição do julgamento desse espectador é a sua imparcialidade, do contrário tal afirmação não seria moralmente válida para o propósito da história que Kant vislumbra. De algum modo, podemos dizer que Kant pode perceber a importância do entusiasmo desinteressado do espectador, quando ele mesmo, enquanto espectador atento⁷², vislumbrou um efeito positivo da revolução para o destino dos homens.

O espectador kantiano dá sentido aos acontecimentos, e isso só é possível por causa de sua “não participação”, de seu desinteresse. Desse modo, somente ele é capaz de decidir se um evento particular é relevante ou não para o progresso da humanidade. Essa perspectiva levanta um outro aspecto que compromete o espectador com uma perspectiva teleológica, em que seu juízo se torna relevante para o progresso da humanidade. Dito de outro modo, a ideia de progresso, seja compreendida como um desígnio da natureza, seja como uma astúcia da história, é o padrão que servirá de guia para o espectador. Visto sob o prisma de sua filosofia da história, para Kant, o valor da existência do indivíduo revela-se unicamente no todo da história, e somente a espécie humana pode ser considerada nessa perspectiva: “é o todo que concede significado aos particulares quando eles são vistos e julgados por homens dotados de razão” (ARENDT, 1993a, p. 76). Diante dessa noção, o espectador kantiano que aqui se desenha emite juízos que se adequam ao progresso enquanto padrão e guia.

⁷¹ Por essa razão, Kant concebe uma ideia de história com um fio condutor cosmopolita: “Os homens enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria”. In: KANT, 1986, p. 10.

⁷² Kant aguardava ansioso, em *Konigsberg*, os jornais diários que chegavam com as notícias da Revolução.

Mesmo criticando o aspecto teleológico das considerações kantianas do espectador que dá sentido à história dos homens, Arendt ressalta alguns importantes aspectos sobre esse mesmo espectador. A filósofa buscou apoiar-se no julgamento dos espectadores capazes de perceberem um significado em eventos singulares, sem atrelar tais eventos ao processo da história⁷³. Para contrapor o espectador que julga os acontecimentos de um ponto de vista cosmopolita, Arendt se referiu ao espectador grego que se ocupava dos eventos individuais, quando cada história (*story*) tinha um sentido acabado, compreendido pelo espectador e sem fazer parte de uma astúcia da história da humanidade:

O espectador grego, tanto do festival da vida quanto das coisas que são eternas, olha e julga (encontra a verdade de) o cosmos do evento particular em seus próprios termos, sem relacioná-lo a qualquer processo mais amplo do qual pode ou não tomar parte. Ele ocupava-se de fato com o evento individual, com o ato particular (ARENDT, 1993a, p. 73).

Esse seria o modo como se poderia conceber um ajuizamento político. Por essa razão, Arendt teria buscado nos juízos estéticos da *Analítica do belo* os fundamentos para uma teoria do juízo político. Um juízo teleológico obscureceria, como de fato obscureceu por algum tempo, quaisquer eventos sem precedentes como o totalitarismo. Assim, os juízos dos espectadores que compreenderiam e julgariam tal evento em sua singularidade deveriam ter as características dos juízos políticos.

Arendt destacou no olhar desinteressado do espectador a imparcialidade e a pluralidade nele envolvidos. Além disso, todos, sem exceção, podem se tornar juízes diante de um evento passado a ser compreendido. Nesse sentido, ela discordava do ponto de vista tradicional, em que haveria uma supremacia do olhar isolado do espectador-filósofo, diante dos atores envolvidos nos acontecimentos.

⁷³ Celso Lafer complementa: “(...) ele (o juízo) não pode se perder no fluxo da História, que é o que ocorre quando se parte do pressuposto de que a História é progresso. De fato, nessa hipótese, o *telos* do processo histórico adia o juízo, obscurecendo a avaliação do significado de um evento particular – algo insuportável diante da ruptura trazida pela experiência totalitária” (LAFER, 1988, p. 305).

Sem espectadores, o mundo seria imperfeito. O participante absorvido em coisas específicas e pressionado por afazeres urgentes não pode ver como todas as coisas particulares do mundo e como todos os feitos particulares ajustam-se uns aos outros e produzem uma harmonia que não é, ela mesma, dada à percepção sensorial. Esse invisível no visível permaneceria para sempre oculto se não houvesse um espetáculo para cuidar dele, admirá-lo, endireitar as histórias e pô-las em palavras (ARENDT, 1993b, p. 101).

Assim como os bardos que, embora cegos, possuíam o dom de ‘ver’ o invisível por detrás dos acontecimentos, os espectadores para Kant e Arendt dão sentido a esses acontecimentos passados que, sem o seu julgamento, permaneceriam obscuros. Não sem razão, Kant afirma:

Um homem, abandonado numa ilha deserta, não adornaria para si só nem a sua cabana nem a si próprio, nem procuraria flores, e muito menos as plantaria para se enfeitar com elas; mas só em sociedade lhe ocorre ser não simplesmente um homem, mas também um homem fino à sua maneira (no que se pode ver o começo da civilização); pois é como tal que se ajuíza aquele que é inclinado e apto a comunicar o seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz se não se pode sentir a complacência do mesmo em comunidade com outros. [...] E assim, de início, por certo somente atrativos, por exemplo, cores para pintar-se (*rocou* entre os caribenhos e o cinabre entre os iroqueses), ou flores, conchas, penas de pássaros belamente coloridas; com o tempo, porém, também belas formas (como em canoas, vestidos, etc.), que não comportam absolutamente nenhum deleite, isto é, complacência do gozo, tornam-se importantes em sociedade e são objeto de um grande interesse; até que, finalmente, a civilização, chegada ao ponto mais alto, faz disso quase o objetivo principal da inclinação refinada e as sensações serão consideradas somente valiosas na medida em que elas possam ser universalmente comunicadas (KANT, 1993, p. 143).

A apropriação arendtiana das características do espectador kantiano buscou destacar a pluralidade, a publicidade e o desinteresse como aspectos indispensáveis para a filosofia política de Kant intuída por ela. Nesse sentido, coube pensar em uma supremacia do juízo do espectador sublinhando a pluralidade envolvida em seu juízo. Pois não existe um único juiz e, sim, a possibilidade potencial de cada homem se tornar um espectador.

Arendt compreendeu uma mudança de perspectiva filosófica em Kant sobre a importância do espectador, a partir da crítica do juízo estético, já que o olhar do espectador na *Crítica do juízo* não estaria somente atrelado ao progresso moral ou à história da humanidade. A importância dada aos juízos é significativa a ponto de pensarmos com ela que Kant estaria convencido de que o espetáculo é

condicionado inteiramente aos espectadores que o julgam, e tornar-se-ia desnecessário se não houvesse tais juízos: “o mundo sem o homem seria um deserto e, para ele, um mundo sem o homem significa: sem espectadores” (ARENDT, 1993a, p. 79). Mais uma vez podemos atribuir essa importância na distinção feita pelo filósofo entre o gênio e o gosto.

5.3.1

O desinteresse e a pluralidade

“Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo o interesse. O objeto de uma tal complacência chama-se belo” (KANT, 1993, p. 55).

A definição kantiana acerca da qualidade desinteressada dos juízos de gosto, cuja complacência é livre de quaisquer interesses na existência do objeto, os distingue dos juízos interessados – cujo prazer se relaciona ao bom e ao agradável⁷⁴. Interesse é por definição um princípio (móvil) da vontade, e essa vontade está ativa tanto no julgamento daquilo que é útil, “bom para”, daquilo que é bom em si mesmo, quanto daquilo que é agradável. Como diz Kant, “todo interesse pressupõe necessidade ou a produz” (KANT, 1993, p. 55). Uma complacência desinteressada é independente de quaisquer preocupações com a existência do objeto.

Kant distinguiu o prazer desinteressado do prazer prático ou patológico: “Agradável chama-se para alguém aquilo que o deleita; belo, aquilo que meramente o apraz; bom, aquilo que é estimado, aprovado, isto é, onde é posto

⁷⁴ Dentre as características apontadas por Kant, o desinteresse dos juízos estéticos pode ser compreendido como sua qualidade intrínseca, sua própria definição, sem a qual não haveria a distinção entre juízos reflexionantes e determinantes, cuja relevância tornou-se central na estética moderna. No caso dos juízos reflexionantes, o homem ajuíza olhando o objeto desinteressadamente, não julgando por razões que interessam a ele individualmente.

por ele um valor objetivo” (KANT, 1993, p. 54). Desse modo, um prazer prático estaria ligado ao desejo de um objeto, e vinculado estaria à sua existência. Por isso ele pode ser considerado “interesseiro”, e, visando um fim, serviria de estímulo para a razão. Já o prazer patológico estaria ligado à sensação e às inclinações, estando interessado, igualmente, na existência do objeto. Somente o prazer estético poderia ser considerado desinteressado. O juízo estético é imparcial, independe do interesse pelo objeto e por essa razão é o único cuja complacência é livre:

...gosto pelo belo é uma complacência desinteressada e livre; pois nenhum interesse, quer dos sentidos, quer o da razão, arranca aplauso. Por isso, poder-se-ia dizer da complacência que ela, nos três casos mencionados, refere-se a inclinação ou favor ou respeito. Pois favor <Gunst> é a única complacência livre. Um objeto da inclinação é um que nos é imposto ao desejo mediante uma lei da razão não nos deixam nenhuma liberdade para fazer de qualquer coisa um objeto de prazer para nós mesmos (KANT, 1993, p. 55).

Contrariamente aos juízos relativos ao bom e ao agradável, o juízo sobre o belo independe da faculdade de apetição (seja a de forma inferior, no caso do agradável, seja a de forma superior, no caso do bom), ou seja, o querer não interfere no julgar.

A questão da ausência da faculdade de apetição na noção kantiana de desinteresse desencadeou uma série de interpretações filosóficas, sobretudo a partir de Schopenhauer, que a compreendia como indiferença. Interessa esclarecer, aqui, o quanto a experiência estética desinteressada, tal como a elaborada por Kant, se afasta dessa compreensão:

O desinteresse que Kant sublinha na experiência da arte retira da contemplação as perguntas ‘por que’ e ‘como’, restando apenas a admiração gratuita diante da existência daquele fenômeno (ALMEIDA, 2011, p. 56).

Heidegger inicialmente propõe que a temática sobre o belo e toda a interpretação filosófica sobre as questões estéticas na obra de Nietzsche supõe um diálogo crítico entre o filósofo e Schopenhauer. Desse prisma, Heidegger afirma que todas as acusações de Nietzsche sobre o desinteresse dos juízos kantianos

estariam embasadas unicamente em sua leitura dos comentários de Schopenhauer, jamais tendo sido confrontadas com a letra do próprio Kant.

Tal interpretação sugere, ainda, que toda a estética romântica do século XIX se fundamentou em incompreensões fundadas a partir da leitura de Schopenhauer. Para Heidegger, este teria interpretado o desinteresse em Kant como a total suspensão da vontade, o “puro não-mais-querer”, e Nietzsche acatou esse sentido de modo a admitir que a suspensão do interesse “impede toda e qualquer ligação essencial com o objeto”. Ao se afastar de Kant, Nietzsche não teria percebido que o desinteresse do juízo estético, ao contrário de uma indiferença localizada no objeto, era a condição de possibilidade para uma relação essencial com o objeto/fenômeno. Exatamente por se tratar de uma disposição anterior, sem que o sujeito recortasse o objeto/fenômeno de acordo com seus interesses ou necessidades, este poderia aparecer de modo mais puro, onde o espectador desinteressado ocasionaria um ‘livre favor’ ao objeto/fenômeno. Nesse sentido, tal relação mostrar-se-ia de modo mais autêntico do que quando há interesses envolvidos nos modos de ajuizamentos cognitivos ou morais do sujeito. Heidegger foi além e anteviu uma proximidade entre Nietzsche e Kant: “E quando Nietzsche diz em *A vontade de poder*: ‘O belo não existe, assim como não existe o bem, o verdadeiro’, então isso também coincide com a opinião de Kant” (HEIDEGGER, 2007, p. 101).

O juízo estético não fundamenta nem constitui objetos, não resulta em conhecimentos sobre eles, e sua relação é desprovida de interesse. Não se julga o objeto em sua “objetividade”, mas tão somente a beleza ocasionada livremente por ele. Essa ocasião acontece unicamente quando o sujeito está distanciado de suas necessidades vitais, de seus interesses ligados à sua vida social e privada. Esse distanciamento, uma atitude de “alegria desinteressada”, termo kantiano usado por Hannah Arendt, é a condição de tais juízos. Somente quando “as necessidades do organismo vivo já foram supridas, de modo que, liberados das necessidades de vida” (ARENDT, 1997a, p. 263), ou ainda, quando não estão em busca de status social ou interesses privados (problemas sociais e culturais

diferentes daqueles ligados à sobrevivência) os homens estarão livres para o mundo, e somente livres serão capazes de ajuizar desinteressadamente.

A condição desinteressada e livre torna o juiz imparcial e disposto a partilhar seu julgamento. Esse partilhar é o que Kant nomeou de ‘mentalidade alargada’: uma disposição que o torna representante do ponto de vista de todos os homens. Efetivamente, a máxima do juízo estético vincula-se ao caráter desinteressado, pois só se pode julgar tendo em vista a pluralidade, quando os interesses particulares estão definitivamente afastados.

Por essa razão, não se pode deixar enganar com a ideia de que o livre acordo entre as faculdades da imaginação e do entendimento é apenas uma experiência privada do sujeito consigo mesmo. É preciso que esse acordo das faculdades seja comunicável, supere a ideia de um sentimento privado e ganhe a dimensão “ideal” de uma universalidade. Quando Kant menciona a relação do sujeito com o objeto na experiência estética, é somente na medida em que o objeto se torna uma “ocasião” para o julgamento. “Ele (o sujeito) falará, pois, do belo como se a beleza fosse uma qualidade do objeto...” (ARENDT, 1997a, p. 56), ou seja, “como se” o seu juízo dependesse de uma sensação em relação ao objeto. Tais juízos são indiferentes à existência do objeto, não requerem nem dependem de estímulos provenientes deste.

Para Arendt, o desinteresse dos juízos estéticos liberta o sujeito de seus interesses, devolvendo desse modo a dimensão da comunicabilidade entre os homens. Os juízos que se referem ao agradável e ao bom não são passíveis de serem discutidos. O agradável se refere a um sujeito que está de posse de uma sensação não comunicável: “isso me agrada”. E gosto, nesse caso, não se discute.

Sob esse aspecto, o *cogito me cogitare* não é suficiente para assegurar a realidade, segundo Hannah Arendt, mas o é somente se suas *cogitaciones* forem manifestadas no mundo e confrontadas com as demais (ARENDT, 1993b, p. 17), sem prévias ou segundas intenções. Esse é o papel da imaginação. Através de sua força, a imaginação traz a presença do outro, ‘alarga’ nesse sentido a perspectiva em direção aos outros: “Pensar com mentalidade alargada significa treinar a

própria imaginação para sair em visita” (ARENDT, 1993a, p. 57). Pensar com os outros não é pensar como os outros, em concordância com eles, mas levar outros pontos de vista em consideração⁷⁵.

Assim, se o pensamento é uma atividade espiritual solitária, seu correlato no mundo, o juízo reflexionante, é aquilo que permite se sentir “em casa” entre outros homens. Tal juízo só se realiza se for desinteressado, desimpedido de suas idiossincrasias: “a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade” (ARENDT, 1997a, p. 300), portanto, a atividade do juízo de gosto tem como princípio e garantia o senso comum.

O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente “desinteressado”, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados. Para os juízos de gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu” (ARENDT, 1997a, p. 277).

5.4

A garantia do senso comum

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt define o senso comum como um sentido comum a todos os homens, “que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fê” (ARENDT, 1989, p. 528).

Essa compreensão tradicional do senso comum como o recurso para que os outros sentidos não errem e, desse modo, não comprometam o juízo, foi a garantia para que os homens pudessem partilhar um mundo comum, uma vez que seria impossível sem esse sentido interno, garantir a comunicabilidade e afastar as

⁷⁵ Poder ouvir outras vozes, se colocar no lugar do outro onde as várias imparcialidades se comunicam, é uma ideia regulativa do juízo de gosto.

sensações privadas e idiossincráticas. Também definido como uma “espécie de sexto sentido” (ARENDT, 1993b, p. 29), Arendt sublinha a intersubjetividade inerente a esse sentido, garantindo que os homens se sintam fazendo parte de uma comunidade.

A história do pensamento foi marcada por uma luta interna entre pensamento e senso comum. O pensamento, voltado para as questões metafísicas, requer a retirada do mundo, dos afazeres cotidianos, assumindo uma solidão livremente escolhida⁷⁶. Essa luta interna entre o senso comum – compreendido como uma mediação intersubjetiva que fornece a sensação de ‘ser real’ – e o pensamento voltado para as questões teóricas ecoa desde os primórdios da filosofia. “Tome a cor dos mortos” seria a palavra de ordem do oráculo de *Delfos* (ARENDT, 1993b, p. 62) e revela a hostilidade metafísica em relação ao mundo das opiniões, portanto, em relação à pluralidade. A atitude do filósofo “profissional”, como Arendt costumava se referir em um tom bastante crítico, era a de se retirar para fora de um mundo comum aos homens. Contrariamente ao senso comum, que considera a morte o maior dos males, o desaparecer com a morte foi considerado por muito tempo o desejo de todo pensador profissional⁷⁷:

O “verdadeiro filósofo”, o que passa a vida inteira imerso em pensamentos, tem dois desejos. O primeiro, é que possa estar livre de todo tipo de ocupação, especialmente livre de seu corpo, que sempre exige cuidados e “se interpõe em nosso caminho a cada passo..., e que provoca confusão, gera problemas e pânico”. O segundo é que ele possa vir a viver em um além onde essas coisas com que o pensamento está envolvido, tais como a verdade, a justiça e a beleza, não estarão menos acessíveis nem serão menos reais do que tudo o que agora podemos perceber com os sentidos corporais.⁷⁸

⁷⁶ É preciso sublinhar que essa solidão, obviamente, se dá de modo diverso daquela solidão imposta pela exclusão do terror. Nesse caso, a perda do senso comum permitiu o Holocausto.

⁷⁷ A afinidade da morte com a filosofia sempre foi observada por Arendt. A morte é a mais radical retirada do mundo das aparências, mas através do pensamento filosófico o mundo é transcendido e a retirada é antecipada. Já o nascimento foi pensado por Arendt como a categoria da *vita activa*, capaz de iniciar algo novo no mundo.

⁷⁸ Citações de alguns trechos do *Fédon* de Platão. In: ARENDT, 1993b, p. 65.

Embora esse modo solitário de vida do filósofo fosse buscado como um modo superior de vida, o filósofo jamais pode deixar de ser um homem entre outros, compartilhando “a ‘qualidade do ser comum’ (*commonness*) a todos os homens; e é seu próprio senso de realidade (*realness*) que o faz suspeitar da atividade de pensar” (ARENDT, 1993b, p. 63). Desse modo, além do senso comum ser fundamental para o compartilhamento dos sentidos privados em um mundo comum, ele também garante, por essa razão, o senso de realidade do mundo das aparências: “o mundo comum no qual aparecemos pelo nascimento e do qual desaparecemos pela morte” (ARENDT, 1993b, p. 65). Arendt compreendeu que a substituição do *sensus communis* pela lógica do *sensus privatus* isola os homens do contato com os outros, sendo uma característica marcante do sintoma da insanidade, quando se perde o sentido de pluralidade e do mundo em volta⁷⁹.

Historicamente, como vimos no segundo capítulo do nosso estudo, na era moderna, com a revolução científica, instaurou-se uma desconfiança em relação aos sentidos e ao mundo comum, o que levou o homem ao solipsismo do pensamento:

O homem moderno reagiu a essa inédita e incômoda situação voltando-se para dentro de si mesmo, em um movimento de acentuada introspecção. Já que não podia mais confiar nos dados fornecidos pelos sentidos, imaginou que devia buscar um ponto de apoio nos conteúdos subjetivos abrigados em sua mente ou em sua alma. Essa atitude marcou a maior parte das filosofias modernas, chamadas por Nietzsche, mais tarde, de “escola da suspeita”. Para a mentalidade moderna, o homem não sente mais o mundo, mas apenas a si próprio. O radical processo de privatização e de individualização do senso comum, considerado por Hannah Arendt como uma forma de perversão, conduziu a uma nova definição do seu conteúdo. Ele foi identificado à capacidade mental que todos os homens têm, isto é, ao poder de raciocinar. Nesse momento, pôs-se em questão a existência de um mundo comum, partilhado por indivíduos que o consideram a partir de perspectivas diferentes (MORAES, 2011a, p. 141).

⁷⁹ A insanidade, de um modo geral, se apresenta como um desajuste entre a lógica interna de um sujeito, que pode estar ordenada em sua forma, mas que, contudo, não se adéqua ao mundo em que ele vive.

A essa capacidade mental para raciocinar, que somente os homens possuem, Kant nomeou ‘entendimento comum’, distinguindo-o do ‘senso comum’ (KANT, 1993, § 40, p. 140). Arendt, em sua apropriação do conceito de senso comum kantiano, não se preocupou em explorar essa diferença, usando o senso comum, tanto em uma compreensão mais próxima de uma capacidade de raciocinar, como uma espécie de “são entendimento”, uma pré-compreensão que todos os homens possuem, quanto como sinônimo da faculdade de juízo, que leva em consideração o ponto de vista de todos os homens. Seu enfoque era apenas o de reforçar, tal como na operação dos juízos sobre o belo, a comunicabilidade dos juízos políticos que garantiriam a pluralidade humana.

Kant, em uma de suas caracterizações sobre o conceito de senso comum, o *sensus communis*, apresentou-o como sinônimo da faculdade do juízo de gosto. Chamado também de ‘sentido comunitário’, ele representa o resultado do gosto que leva em consideração a comunicabilidade do seu prazer. Sentido como uma espécie de ‘sensação de gosto’, o senso comum leva em consideração *a priori* “o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo” (KANT, 1993, § 40, p. 140). Assim, o senso comum pode ser entendido como o “efeito” da operação reflexiva que representa a comunicabilidade do prazer do gosto.

A partir dessa característica do juízo de gosto kantiano, Arendt insistiu na importância da comunicabilidade intersubjetiva entre os juízos para que haja mundo ‘entre homens’⁸⁰. Para ela, toda a experiência mais básica do ser humano no mundo depende desse sentido, que ultrapassa a subjetividade, o ‘isso me agrada ou desagrada’ e que exige a presença dos outros: quanto menos idiossincrático é o gosto, melhor ele pode ser comunicado; a comunicabilidade é,

⁸⁰ O “entre” que une e afasta as diferentes vozes, que cria uma produção de dissensos a que Lyotard nomeia de “nós outros” define a pluralidade no sentido arendtiano.

novamente a pedra de toque. O senso comum está, pois, diretamente ligado à ideia de uma mentalidade alargada e de desinteresse.

A ausência do senso comum e uma crescente “desmundanização”, foi ressaltada por Arendt na concretização do isolamento e da solidão provocado pelo domínio totalitário, que destruiu qualquer vínculo com o mundo, público e privado, causando o desarraigamento e superfluidade nos homens: “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 1989, p. 528). A forma mais radical da ausência do senso comum na vida do homem isola-o em sua solidão e retira dele o seu sentido de realidade (*realness*).

Celso Lafer nos lembra de que a defesa de Eichmann embasou sua argumentação em conceitos jurídicos gerais, conceitos esses que só fazem sentido e só podem ser colocados em prática em um contexto de uma comunidade, ou seja, em um Estado de Direito onde prevaleça o senso comum:

Num contexto totalitário não existe o senso intersubjetivo da comunidade nem, conseqüentemente, uma lógica de razoabilidade, pois o senso comum vê-se dissolvido na insanidade, cujo sintoma, como lembra Kant na leitura de Hannah Arendt, é precisamente a perda do *senso communis* e a insistência obstinada na lógica do *sensus privatus* de cada qual – que, no caso de Eichmann, ofereceu, no correr do seu processo, “a lição da temerosa banalidade do mal, que desafia palavra e pensamento” (LAFER, 1988, p. 179).

Podemos concluir que o senso comum é o que dá sentido à vida humana, e à própria ideia de humanidade. Sem ele a possibilidade do aniquilamento da esfera política torna-se latente. A substituição do senso comum por uma aplicação de leis, sem tê-lo em consideração, possibilitou o Holocausto, permitindo que o regime totalitário pudesse expandir o seu domínio lógico, uma vez que minou toda possibilidade de existência da pluralidade, diversidade e senso comum. Por essa razão, o uso indevido da “lógica de uma ideia” pode ser desastroso.

Podemos concluir que, para Hannah Arendt, a luta interna entre pensamento e senso comum parece cessar apenas quando o último se torna a pré-condição para ‘pensar o que fazemos’ e ajuizar sobre os acontecimentos:

Quando se passa da especulação metafísica para o juízo político, *a comunidade de sentido* fundada na <<intersubjetividade do mundo>> toma o lugar da verdade eterna e imutável (ROVIELLO, 1987, p. 111).

Por essa razão era tão importante para Arendt afirmar a qualidade do senso comum como sentido dessa comunidade e única possibilidade de comunicabilidade, sendo a condição mesma para que haja mundo. É o princípio de uma intersubjetividade presente em todo juízo reflexionante.

6

O ator e o espectador: duas teorias do juízo?

Arendt ressaltou a subordinação do gênio ao juízo do espectador, na *Crítica* do juízo estético. Nela, Kant admite que é a partir da orientação do juízo que o gênio pode se manifestar:

O gosto é, como a faculdade do juízo em geral, a disciplina (ou cultivo) do gênio; ele corta-lhe muito as asas e torna-o polido; ao mesmo tempo, porém, lhe dá uma direção sobre o que e até onde ele deve estender-se para permanecer conforme a fins; e na medida em que ele introduz clareza e ordem na profusão de pensamentos, torna as ideias consistentes, capazes de uma aprovação duradoura e ao mesmo tempo universal, da sucessão de outros e de uma cultura sempre crescente. Se, portanto, no conflito de ambas as espécies de propriedades algo dever ser sacrificado em um produto, então isto terá de ocorrer antes o lado do gênio (KANT, 1993, p.165).

Poderíamos afirmar, com isso, que a subordinação do gênio ao gosto que é ressaltada por Kant na *Crítica do juízo*, pode ser pensada também como a subordinação dos atores e agentes políticos pelos espectadores que dão sentido aos eventos, muito embora se saiba que não haveria juízo se não houvessem objetos, ações e feitos dos atores para ajuizar. Na construção da estética kantiana, o gosto é a condição *sine qua non* para que a arte seja ajuizada. Kant menciona uma superioridade do gosto em detrimento da imaginação criadora do gênio que “não produz, em sua liberdade sem leis, senão disparates” (KANT, 1993, p. 165). Portanto, é o gosto que ajusta essa liberdade ao entendimento, “cortando-lhe as asas” do “espírito”⁸¹, como afirmou Kant, de modo a disciplinar a imaginação criadora e dizer o que ‘é’ a arte bela. A imaginação produtiva do gênio, que junto

⁸¹ Kant mencionou o espírito como um “princípio vivificante no ânimo”, algo que distingue as obras de arte daqueles produtos que, embora corretos, parecem que não possuem esse espírito. Eis um exemplo dado por ele: “Uma poesia pode ser verdadeiramente graciosa e elegante, mas é sem espírito” (KANT, 1993, p. 159).

à originalidade, torna possível a produção de obras de arte, não existe sem a imaginação representativa do gosto que julga tais obras⁸².

Vale ressaltar que, para que exista essa relação ainda que desigual entre espectador e gênio, Kant sublinhou a necessidade de uma comunicabilidade entre eles, mesmo que a palavra final seja a do gosto. Arendt percebeu, a partir dessas considerações, o quanto é fundamental uma interação entre ator e espectador uma vez que “a própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores)” (ARENDT, 1993a, p. 81).

A partir do evento da Revolução Francesa, o filósofo deixou claro em seus escritos políticos uma acentuada distinção entre as opiniões distanciadas dos espectadores e os feitos dos atores. Somente a partir da observação não engajada dos espectadores foi possível, segundo ele, que os mesmos enxergassem a ideia do direito ali lançada, tornando a Revolução um evento significativo para a história do mundo. Kant foi um entusiasmado espectador da Revolução, embora condenasse a violência revolucionária, que Arendt menciona como uma aparente contradição no pensamento kantiano.

A revolução de um povo aquinhado, que vimos desabrochar em nosso tempo, pode ter êxito ou falhar; pode estar tão repleta de miséria e atrocidades que um homem sensato, visando esperar executá-la com sucesso pela segunda vez, não chegue a resolver realizá-la com tais custos – essa revolução, repito, encontra nos corações de todos os espectadores (que não estão engajados no jogo) uma participação ansiosa que beira o entusiasmo, e cuja própria expressão é carregada de perigo; essa simpatia, portanto, não pode ter outra causa além de uma predisposição moral da raça humana. (Kant. *On History*, citado em ARENDT, 1993a, pp. 59 e 60).

Arendt ainda observou a avaliação kantiana sobre a guerra, que diante de sua concepção teleológica de história, foi por ele interpretada como uma “astúcia

⁸² A discussão estética sobre o gênio é muito mais ampla do que aquela que Arendt delineou em sua leitura da estética kantiana. Em uma perspectiva unilateral, o gênio sem o gosto estaria fadado a ser um impulso criativo isolado. Por essa razão, Kant atribui ao gênio a capacidade interna do gosto e, portanto, da reflexão. Essa reflexão em Kant, como sabemos, não é uma regra nem uma intenção. Ela é a faculdade que possibilita a união entre imaginação, entendimento e espírito no artista.

da natureza”, que provocaria o progresso. Junto a isso, entretanto, ela ressaltou que a guerra como uma astúcia da natureza apresentada por Kant não possui consequências ou resoluções para uma ação futura, sendo somente um princípio para refletir sobre os acontecimentos passados. Assim, era possível dar um sentido ao evento que do contrário poderia a guerra se passar por algo inexplicável. Desse ponto de vista, os espectadores poderiam avistar o sentido de um acontecimento necessário ao progresso.

Além disso, para se alcançar esse sentido, a reflexão, segundo Kant, deve ser comunicada entre aqueles que assistem ao acontecimento. Os espectadores não estão isolados e precisam comunicar entre si os seus juízos, de modo a que eles se tornem públicos. Essa parece ter sido a diferença fundamental entre a concepção clássica de espectador na história da filosofia e a concepção de espectador em Kant:

...esses espectadores não envolvidos, não-partícipes – que por assim dizer, tornaram o evento reconhecível para a história da humanidade e, assim, para toda ação futura – estavam envolvidos uns com os outros (distintamente do espectador pitagórico nos jogos Olímpicos, ou dos espectadores na Caverna Platônica, que não podiam comunicar-se uns com os outros) (ARENDT, 1993a, p. 84).

Somente o juízo do espectador permite que se instaure o espaço da comunicabilidade e assim, a própria existência dos objetos belos. Tal juízo precisa pensar retrospectivamente sobre o evento, e esse recolhimento reflexivo da contemplação, aquele diálogo do dois-em-um, que se retira antes de comunicar, é fundamental na caracterização do juízo reflexionante e no prazer estético dele decorrente. Desinteressado e imparcial, o juízo dos espectadores não está comprometido com interesses particulares, próprio de quem age. Nesse caso o juízo do ator estaria comprometido com a parcialidade de seus interesses imediatos.

A discussão sobre o papel do espectador em contraposição ao do ator no pensamento kantiano foi relevante para Arendt e aparece em destaque nas suas *Lições*. Mas ela faz questão de observar que, diferente do gênio que é único em sua capacidade de imaginar e produzir algo que se transforme em uma bela arte, o

gosto enquanto capacidade de ajuizar está presente potencialmente em todos os homens, inclusive no gênio e, portanto, para Arendt, no ator. Segundo ela, o ator pode, a qualquer momento, se retirar para a reflexão e julgamento.

Mas haveria então, uma distinção nos modos de ajuizar? Haveria uma possibilidade de retirada do ator de seus afazeres, de modo distanciado e desinteressado para ajuizar reflexivamente?

Na obra de Hannah Arendt, podemos indicar duas perspectivas que parecem distintas em relação ao julgar: de um lado, a perspectiva do espectador distanciado que avalia o evento que passou e emite um juízo retrospectivo. Seu juízo preserva a novidade de um acontecimento. Nesse caso, alguns comentadores⁸³ de Arendt enfatizam uma abordagem que aproxima a faculdade do juízo da faculdade do pensamento e, portanto, de um modo de vida contemplativo. De outro lado, uma perspectiva onde a faculdade do juízo apareceria mais engajada com os assuntos humanos se assemelhando às opiniões. Esse ajuizamento foi compreendido em algumas leituras, como uma faculdade deliberativa que se posiciona diante dos eventos mais próximos e de tomadas de decisões sobre ações futuras. Nesse caso, o juízo estaria mais fortemente comprometido com a política, por estar muito mais próximo de uma tomada de decisões diante da urgência dos assuntos mundanos como, por exemplo, em situações de guerra e paz. A característica mais importante da faculdade do juízo desse ponto de vista é a capacidade de persuasão que leva em conta as outras opiniões.

Por essa razão, caberia uma leitura interpretativa de que a teoria do juízo arendtiana possuiria uma vertente ligando a faculdade do juízo com a *vita activa* e uma outra vertente onde ela aproximaria tal faculdade ao modo contemplativo do

⁸³ Existem vários artigos sobre a tensão entre as duas abordagens sobre o juízo na obra de Hannah Arendt. Entre eles está “Arendt’s theory of judgment” de Maurizio Passerin D’Entrèves. (PASSERIN D’Entrèves, 2000) e também “Judging- the Actor and The Spectator” de Richard Bernstein. In: BERNSTEIN, R. 1986.

pensamento, que requer uma retirada do mundo. Mesmo se consideramos duas abordagens textuais, ainda assim podemos entrever em ambas, o modo como Arendt se apropriou das características de um pensamento crítico que prepara os juízos reflexionantes de Kant. Ao tecer suas próprias considerações, ela buscou ressaltar o juízo como a faculdade espiritual humana mais política. O que estava em jogo, diante do perigo do desaparecimento de um mundo comum, era a possibilidade de reconciliação através da compreensão e de sua comunicabilidade. Desse modo, Arendt esteve preocupada com ambas as perspectivas, como veremos a seguir, uma vez que, eram importantes para ela, tanto o caráter persuasivo das opiniões do ator com o pensamento alargado que se torna juiz em situações urgentes, quanto a possibilidade de dar sentido aos acontecimentos dos julgamentos dos espectadores distanciados e desinteressados.

Esses dois modelos de compreensão sobre o juízo político que aparecem distintos e tensionados entre si, encontram-se em alguns textos pontuais da obra de Hannah Arendt. Em um primeiro modelo, um recorte a partir de seus ensaios “A crise na cultura” e “Verdade e política”, Arendt teria desenvolvido o tema do juízo no contexto da esfera pública, sublinhando mais fortemente os juízos dos atores políticos que julgam levando em conta todos os demais juízos, contrastando-o com o modelo filosófico.

Em um segundo modelo, desenvolvido nos escritos tardios, a partir da polêmica em torno de suas considerações sobre o julgamento de Eichmann, supomos que Arendt foi movida a escrever uma teoria do juízo propriamente dita, considerando tal faculdade como o elo entre o pensar e o agir. Aqui ela privilegiou o distanciamento do espectador, como a garantia da compreensão de significado dos eventos passados, focando nesse caso, o olhar do contador de histórias e do historiador.

6.1

As opiniões persuasivas em um mundo comum

*Quanto mais olhos, diferentes olhos,
nós pudermos usar para observar uma coisa,
mais completo será o nosso 'conceito' sobre essa coisa.*
Nietzsche

Na primeira abordagem, quando o juízo é considerado “muito mais político” (PASSERIN, 2002, p. 246), Arendt já enfatizava a exigência de uma “mentalidade alargada”, característica dos juízos reflexionantes kantianos enquanto capacidade de “pensar no lugar de todas as demais pessoas” (KANT, 1993, p. 140). Tais juízos não são opiniões subjetivas, mas dependem dessa capacidade para “ingressar em praça pública” e obterem validade nesse domínio. No âmbito da política tal validade depende de uma consideração e uma suposição da presença dos outros. O pensamento e o juízo nessas considerações estão fortemente orientados para a pluralidade humana.

O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião. (É essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua Crítica do Juízo, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta). (ARENDT, 1997a, p. 299).

Arendt aproximou aqui a concepção kantiana dos juízos políticos com aquilo que os gregos nomeavam *phronesis*⁸⁴, e que consideravam a principal

⁸⁴ Devemos sublinhar que para Arendt interessa o conceito de *phronesis* enquanto virtude política, compreensão mais próxima daquela adotada por Aristóteles (“*Ética a Nicômaco*”, livro VI).

virtude do político. Nesse contexto, é uma virtude que, exatamente por estar ligada aos afazeres mundanos, é aquela que mais se distancia do pensamento especulativo do filósofo:

O parâmetro para a específica aptidão política situa-se na *phronesis*, aquela compreensão do homem político (do *politikos*, não do estadista que não existia em absoluto dentro desse mundo) que tem tão pouco a ver com sabedoria que Aristóteles até pôde definir em acentuada oposição à sabedoria dos filósofos (ARENDT, 1998a, p. 101).

É preciso sublinhar uma possível incompreensão dessa abordagem compreendida como “mais política”. Vista sob a perspectiva da sua teoria da ação, tal virtude se opõe a uma visão racionalista cujo discernimento serviria de norma para o agir. Considerar o juízo persuasivo como determinante seria um erro perigoso, segundo Arendt. Por essa razão ela cuidou para que suas reflexões sobre o tema se mantivessem afastadas de qualquer configuração instrumental da tradição metafísica. A *vita activa*, segundo Arendt, jamais poderia ser guiada pelo juízo, como se as ações pudessem ser calculadas através de uma meta. Assim, não se pode considerar um juízo advindo de um pensamento alargado, que embora tenha um caráter prospectivo para alguns comentadores, como um juízo determinante, que justificaria os meios por seu fim. Por essa razão, a análise de Arendt pode ser considerada como “uma contestação à amplitude hegemônica do raciocínio de necessidade que enseja juízos determinantes – seja os formulados pelo pensamento clássico, seja os formulados pelo pensamento moderno ou pelos modos tecnocráticos de raciocinar” (LAFER, 1988, p. 299). O pensamento alargado não tem como objetivo decidir sobre as ações a serem tomadas, mas torna possível o ajuizamento conjunto de um acontecimento singular.

Nos textos – “A crise na cultura” e “Verdade e política” - cuja ênfase recai sobre os juízos de gosto de um ponto de vista mais fortemente político, Arendt menciona sua característica mais marcante: a mentalidade alargada como uma potencial presença dos outros, não podendo haver juízo de gosto no isolamento ou solidão.

Além disso, nessa interpretação, os juízos são considerados opiniões que independem do interesse vital e individual, e que transcendem a subjetividade.

Essas opiniões têm interesse apenas no mundo, e a discussão que se espera provocar através delas deve ser de tal modo que, todos aqueles que se encontram no mundo possam se colocar de modo alargado e desinteressadamente. Nesse sentido deve haver uma intersubjetividade, tão cara a Kant quanto a Arendt.

A atividade do gosto decide como esse mundo, independentemente de sua utilidade e dos interesses vitais que tenhamos nele, deverá parecer e soar o que os homens verão e ouvirão nele. O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente “desinteressado”, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados. Para os juízos de gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu (ARENDT, 1997a, p. 277).

A intersubjetividade pretendida é levada a cabo por meio de uma persuasão, que diferentemente do diálogo filosófico, aspira convencer – “suplicar a aquiescência de cada um dos demais”- sem descobrir a verdade ou sem esperar um conhecimento. A persuasão é o modo de um discurso próprio da política. Desde os gregos, que a chamavam de *pheíthein*: “um discurso convincente e persuasivo”, e a partir dela se estabeleciam “as relações entre os cidadãos da *polis*”, já que havia uma “judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele hão de surgir” (ARENDT, 1997a, p. 277). Para Arendt, tal como as opiniões públicas, os juízos de gosto ou os juízos políticos são considerados “arbitrários”, já que não há lugar para uma verdade racional incontestável (do contrário seriam resultado de um pensamento tirânico), e só se pode pretender um debate e um acordo entre os cidadãos.

Como já mencionamos, alguns comentadores consideram essa perspectiva dos juízos “políticos” como a de juízos prospectivos, que se lançam em uma reflexão e um debate público para uma tomada de decisão. Celso Lafer considera o juízo prospectivo uma das pontes entre a política e o direito: “Com efeito, quando a escolha baseada num juízo prospectivo e sustentada pelo poder de agir conjunto se transforma em regras do Direito, estamos diante da liberdade possível de um *initium* que caracteriza a política do Direito” (LAFER, 1988, p. 298).

Por essa razão, ou seja, pelo fato de que haveria uma atividade persuasiva e comunicativa na deliberação dos juízos voltados para o presente e o futuro das ações políticas, a posição adotada nesse caso é a dos atores engajados nos afazeres humanos e envolvidos nos eventos públicos. Nesse sentido, Arendt mencionou o exemplo da Revolução Americana que garantiu as liberdades democráticas, e na medida em que resguardou o espaço público. Esses juízos podem ocorrer na urgência dos acontecimentos, tomando o cuidado com o real perigo de uma instrumentalização. Mas, embora sejam atores, são também capazes de emitir suas opiniões desinteressadas e abertas ao exame de todos os outros homens.

Quando Arendt então, afirmou que o pensamento político é representativo, buscou reforçar ideia de uma mentalidade alargada que permite imaginar os outros juízos e confronta-los com as diferentes opiniões. Como vimos, ela ressaltou que não se trata de empatia, nem de “contar narizes” para atingir uma maioria, já que é crucial manter a independência da opinião com todas as características que cabem ao juízo reflexionante.

É preciso mencionar o papel do senso comum como aquele sentido que, como “*le bon sens*” dos franceses, permite que os homens compartilhem um mundo comum. Assim, juntando-se aos cinco sentidos subjetivos, o senso comum é aquele “sentido silencioso” (nesse caso entendido como sinônimo do gosto) que concede o pertencimento do mundo “entre” homens, tornando-se desse modo comunicável. É nesse sentido que, se Arendt insistiu na distinção entre pensar e agir, a faculdade do juízo pode ser apresentada como a mais política das faculdades espirituais do homem. Ela é a faculdade que devolve o “dois-em-um” do pensamento ao mundo, tornando-o manifesto entre os homens.

6.2

O espetáculo do mundo: os espectadores e os contadores de histórias

Sem espectadores, o mundo seria imperfeito.
Hannah Arendt

Em seus textos mais tardios, Hannah Arendt enfatizou o modo contemplativo dos espectadores que, distanciados do acontecimento, podem lhe atribuir um sentido. Visto por esse ângulo, a faculdade de ajuizar está mais próxima da faculdade do pensamento. Este se retira do mundo como um diálogo sem som consigo próprio. Mas é o juízo, a capacidade e exigência propriamente humana que devolve o ‘dois-em-um’ do pensamento para o mundo. Arendt esteve atenta a esse tema já que são esses juízos dos espectadores não envolvidos com os eventos e, portanto, desinteressados, que possuem a capacidade de compreender o significado dos acontecimentos mediante o seu distanciamento. Por essa razão tais juízos tornam possível uma reconciliação com o passado.

Em primeiro lugar, há a posição do observador. O que ele vê é o que mais conta; ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não participação, seu não envolvimento”. E continua: “A primeira dessas noções – a de que apenas o espectador, mas nunca o ator, sabe o que se passa – é tão velha como as montanhas; de fato, ela está entre as mais velhas e decisivas noções da filosofia. Toda a ideia da superioridade do modo contemplativo de vida vem do antigo insight de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstém de agir (ARENDT, 1993a. Pg. 71).

Como já observamos, esse modelo clássico de espectador, tradicionalmente apresentado em oposição às opiniões dos atores envolvidos nos acontecimentos negligenciou por muito tempo as opiniões e os juízos. Contrariamente a essa visão filosófica de contemplação, Arendt busca no pensamento e no juízo outra compreensão, já que “ser e aparecer coincidem”. Para ela, o que importa é perceber o mundo que aparece para o sujeito: o *dokei moi*. Com a metáfora do teatro ela prossegue:

As coisas vivas aparecem em cena como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas parece diferente

para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. Parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido.

E mais adiante continua:

E assim como o ator depende do palco, dos outros atores e dos espectadores para fazer sua entrada em cena, cada coisa viva depende de um mundo que solidamente aparece como locação de sua própria aparição, da aparição de outras criaturas com as quais contracena e de espectadores que reconhecem e certificam sua existência (ARENDT, 1993b, pp. 18 e 19).

Essa perspectiva, onde ser e aparecer coincidem, contraria a teoria dos dois mundos de Platão e de toda a tradição metafísica: “só posso escapar do ser para o ser, ou seja, só posso escapar da aparência para a aparência” (ARENDT, 1993b, p. 20). Por essa razão, o espectador privilegiado por Arendt, ao contrário do filósofo, não se retira do mundo, mas o reescreve: “Evidentemente a retirada do juízo é muito diferente da retirada do filósofo. Este não abandona o mundo das aparências, mas se retira do envolvimento ativo neste mundo para uma posição privilegiada que tem por finalidade contemplar o todo” (ARENDT, 1993b, p. 73).

Arendt se interessou pelo juízo reflexionante do espectador kantiano que, tal como no âmbito estético quando ajuíza o belo sem estar atrelado ao objeto, é capaz de julgar os acontecimentos passados, retrospectivamente, já que “o sentido de um ato executado se revela apenas quando a própria ação já se encerrou e se tornou uma história suscetível de narração” (ARENDT, 1998b, p. 28). Em ambos os casos, não condiciona seu juízo a nenhum modelo nem nenhuma ideia reguladora e, portanto, não pode estar atrelado à perspectiva da história enquanto progresso da humanidade. Do contrário, seus juízos dependeriam do “juízo final” da história.

A concepção arendtiana de história foi sempre crítica diante do modelo de uma história teleológica, modelo em que se pensava em um curso dotado de sentido, de modo a que todos os eventos pudessem convergir em direção ao progresso da humanidade. Para ela, os juízos não devem estar atrelados a nenhum propósito, como foram pensados na razão prática por Kant, onde os juízos estariam em conformidade com a lei moral. Por essa razão, não somente o modelo

de história kantiano não serve de sustentação para a sua concepção de história, mas nenhuma filosofia da história é levada em consideração por Arendt. Para ela, as filosofias da história nada mais fizeram do que eliminar o político e com ele a contingência das ações humanas.

Para Arendt, a História enquanto tal não existe, ela não se repete nem segue um curso retilíneo e unidirecionado, mas compõe-se de eventos singulares que constituem rupturas e re-surgimentos em meio a continuidades. É por isso que a autora concebia a possibilidade de transitar na lacuna entre o passado e o futuro, recolhendo conceitos e experiências políticas tomados como fragmentos dotados de singularidade significativa à luz do presente, tarefa hermenêutica por ela denominada como uma “*Perlenfischerei*”, a pesca das pérolas perdidas no fundo do oceano. Uma história aos pedaços, fragmentada, eis o que parece ter restado a Hannah Arendt face à “ruptura do fio da tradição” (DUARTE, A. 1994, p. 83).

Arendt recorreu à etimologia grega do significado de história, *historein*, e que desde Heródoto se revelou como questionamento⁸⁵ “inquirir para poder contar como foi – *legein ta eonta*” (ARENDT, 1993b, p. 163). Nesse caso, o *hístōr* tinha a capacidade de julgar, afirmando ou testemunhando algo.

Inerente a esse modo de instaurar aquilo a que se nomeou história, a concepção cíclica da natureza coexistia com o fato da mortalidade dos homens. Um evento singular ou uma ação humana poderiam ser ‘pescados’ pelo historiador, de modo a interromper o fluxo circular da vida humana, tornando-se tema da história.

Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras (ARENDT, 1997a, p. 72).

Esse conteúdo originário da história dependia exclusivamente dos homens, ou seja, seus feitos e suas palavras. Não fazia parte de seu relato aquilo que ‘permanece’ no ininterrupto movimento cíclico da natureza e que independe dos

⁸⁵ No século V a. C., Heródoto viajou pela Grécia e Mediterrâneo indagando e pesquisando sobre os costumes e sobre os acontecimentos das *Guerras Médicas*. Sua obra sobre essa pesquisa chamou-se *Historíae Heródotos*, e o termo *historíae* foi utilizado como sinônimo de investigação.

homens. Somente os juízos dos historiadores e dos poetas, aqueles que buscam compreender o significado dos acontecimentos passados, eram capazes de tornar tais realizações, palavras e atos humanos - a mais efêmera realidade - parte da história. Ou seja, somente eles tornam possível a durabilidade dessa realidade contingente que sobrevive à vida mortal dos homens. Nessa medida, a busca em compreender visava significados que, por mais trágicos que fossem, poderiam reconciliar os homens com a realidade. Arendt lembra a reação de Ulisses ao ouvir do bardo a sua própria história:

Os versos cruciais são aqueles que contam como Ulisses chega à corte dos Feácios e, por ordem do rei, é entretido pelo bardo, que canta a história de uma passagem da própria vida de Ulisses, sua luta com Aquiles. Ao ouvi-la, Ulisses esconde sua face e chora, apesar de nunca ter chorado antes, nem sequer quando os fatos que ele agora ouve ocorreram. Só quando ouve a história é que se torna totalmente consciente do seu significado (ARENDT, 1993b, p. 101).

Essa passagem é significativa para a concepção arendtiana de espectador: aquele que promove uma compreensão poética e singular, capaz de devolver ao homem a sua dignidade. Arendt, em outra passagem em que se referiu à catarse de Ulisses ao ouvir sua própria história, ressaltou que a história, do mesmo modo que a poesia, não são, respectivamente, notícia e entretenimento:

O motivo humano mais profundo para a História e a Poesia surge aqui em sua pureza ímpar: visto que ouvinte, ator e sofredor são a mesma pessoa, todos os motivos de pura curiosidade e ânsia de informações novas, que sempre desempenharam, é claro, um amplo papel tanto na pesquisa histórica como no prazer estético, acham-se naturalmente, ausentes do próprio Ulisses... (ARENDT, 1997, p. 75).

Ou seja, no contexto grego, não cabia ao espectador da história um mero relato de notícias ou informações e sim a pergunta pelo significado dos feitos que possibilitariam a reconciliação com o real. No caso da cultura grega pré-platônica, Arendt ressalta o aspecto trágico da finitude e da contingência dos fatos relatados na história e na poesia, e a grandeza humana desse aspecto, inquietando, posteriormente, “o sossego dos filósofos” (ARENDT, 1997a, p. 75).

Em seu *post-scriptum* de “O pensar”, Arendt estava preocupada com o tema do juízo, esboçando o que seria em seu entender o *modus operandi* dessa

faculdade, ou seja, “a sua própria maneira de proceder” (ARENDT, 1993b, p. 163). Recorrendo mais uma vez ao modelo grego de espectador e da noção originária de história advinda dessa concepção, Arendt buscava reforçar o caráter autônomo do historiador. Ao mesmo tempo, denunciava a perspectiva teleológica da história, com sua hipótese de que haveria um progresso da humanidade, um “ardil da natureza” ou “uma astúcia da razão”. Essa concepção creditava a uma espécie de “juízo final da história” o sucesso ou fracasso dos acontecimentos singulares e os mantinha presos tal como em uma “camisa de força do universal” (LAFER, 1988, p. 302).

Além disso, Arendt adverte também que tais concepções teleológicas da história, que proclamam a lei da Natureza ou da História como produto final, foram aplicadas nos governos totalitários. Diz ela:

A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo ou errado que norteiem a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final (ARENDT, 1989, p. 514).

Podemos supor que essa seria mais uma razão para que Arendt buscasse na concepção arcaica (grega) de história a figura do historiador como aquele que iluminava os feitos humanos em seu dom de ajuizar, tal como um contador de histórias. O historiador homérico, segundo Arendt, é o juiz singular da história:

Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre esse passado e que, ao relatá-lo, preside ao seu julgamento. Se assim for, poderemos reclamar para nós nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudo-divindade chamada História na Era Moderna, sem negar a importância da história, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz. (ARENDT, 1993b, p. 163).

Hannah Arendt se referiu, muitas vezes, ao contador de histórias (*storyteller*) como aquele que produz sentido sem defini-lo, diante de um evento: “todas as dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas” (Citação de Isak Dinesen. In: ARENDT, 1998b, p.95). Mas, a ideia de reconciliação com a realidade, uma produção de sentido dada pelo

observador que julga reflexivamente é contrária a definição de história como produtora de verdade, ligada a um *telos*.⁸⁶

É assim que Arendt, de um lado, critica a compreensão de história como progresso da raça humana e, de outro, privilegia a autonomia que os homens possuem para ajuizarem sobre as coisas “tais como são ou como vieram a ser” (ARENDT, 1993b, p. 163). A história não poderia, a seu entender, explicar o passado de modo retilíneo, do mesmo modo como não deveria servir de guia para as ações futuras. ‘A História’, segundo Arendt, é desprovida de um único sentido, e os traços que permanecem ao longo da vida humana são frutos da compreensão sobre eventos singulares advindas dos juízos que não possuem o peso do universal dado.

Para Hannah Arendt, as filosofias da história descartaram a imprevisibilidade dos acontecimentos, tornando-os partes de um todo compromissado com o progresso. Em sua crítica mais direta a Hegel, que para ela “descartava o inesperado”, ela observa que o filósofo teria transformado a metafísica em uma filosofia da história⁸⁷.

A insistência de Hegel no primado do futuro e o seu compromisso com a história enquanto progresso implicavam em um “não” intelectual aos acontecimentos presentes; o presente nada podia ser além de uma forma não-atualizada de um todo a ser revelado no futuro” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 397).

⁸⁶ Por essa razão, Arendt distinguiu uma busca de sentido de uma adequação a algum tipo de construção preconcebida: “embora se possam contar histórias ou escrever poemas sobre a vida, não se pode tornar a vida poética, vivendo-a como se fosse uma obra de arte (como fez Goethe) ou utilizando-a para a realização de uma ideia”. In: ARENDT, 1998b, p. 98. Essa teria sido a observação crítica feita à escritora Isak Dinesen em relação à sua própria biografia, que, segundo Arendt, foi construída a partir de um modelo, em que ela tornou-se personagem para si mesma: “realizar uma ideia e antecipar o destino de sua vida”. E esse também é o perigo de quaisquer tentativas de ajuizamento adequado a um interesse, ideia ou norma, no âmbito da política.

⁸⁷ Arendt desenvolve sua crítica a filosofia da história de Hegel em um momento posterior ao seu artigo sobre a história. Nele ela ainda se posiciona com hesitação sobre as afirmações acima, afirmando que Hegel não concebeu o conceito de história como princípio para a ação. Desse modo, ali também, o juízo do historiador era compreendido como retrospectivo. Suas observações sobre o assunto estão no artigo: “O conceito de história: antigo e moderno”. In: ARENDT, 1997.

Por essa razão, sua afirmação de que o progresso consistia em “um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo” (ARENDT, 1994a, p. 29), reforçava seu ceticismo em relação à visão das filosofias da história.

O juízo reflexionante da estética de Kant continha características como a autonomia e a singularidade caras à compreensão arendtiana do juízo do historiador e do contador de histórias. Arendt estava convencida de que tal juízo instaurava o mundo entre os homens, considerando-o a atividade verdadeiramente política do espírito, capaz de compreender os fenômenos e acontecimentos. Ela acreditou que compreender a realidade dependia da reabilitação das opiniões e dos juízos difamados pela tradição desde o julgamento e condenação de Sócrates. Desse modo encontra-se a importância dos espectadores que, sejam eles historiadores, poetas ou contadores de histórias, cada um ao seu modo, trazem a riqueza de sentido em fatos, ações e até mesmo experiências pessoais.

Embora contingente, o juízo reflexionante pode ser resumido como o juízo que pensa. Ou ainda, o pensamento pode ser reconhecido como político quando se torna juízo. Nessa perspectiva é preciso mais uma vez lembrar a distinção entre pensamento e conhecimento realizada por Kant, que decidiu o futuro da filosofia e que é uma apropriação de Arendt decisiva para as suas questões sobre o pensar. Kant iluminou os limites do conhecimento (mediante as contradições – antinomias – da razão que envolviam as grandes questões filosóficas) e liberou o pensamento do fardo da cognição. A distinção entre *Vernunft* – razão – e *Verstand* – intelecto⁸⁸ – foi pensada por Kant para dar bases mais sólidas ao conhecimento, liberando-o das questões incognoscíveis, que deveriam ser tratadas mediante a fé. Pensar sobre a liberdade, a imortalidade ou Deus não fazia parte do domínio do intelecto:

Nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pôde impedir de pensar... Assim, a distinção entre as duas atividades

⁸⁸ Arendt ao invés de ‘entendimento’ preferiu traduzir *Verstand* por ‘intelecto’.

espirituais, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. (ARENDT, 1993b, p. 13).

Mais do que liberar o conhecimento das “verdades últimas” (Deus, liberdade e imortalidade), a distinção kantiana entre pensar e conhecer iluminou a necessidade da razão que busca o significado. Dessa maneira, o resultado das especulações do pensamento, advindo da necessidade existencial de se pensar sobre as coisas, não pode ser o mesmo resultado de um raciocínio cognitivo que busca conhecer a verdade. O pensamento, nessa distinção decisiva para Arendt, não é parâmetro para o conhecimento pois não possui resultados tangíveis nem se ocupa com eles.

Nesse sentido, o pensamento não é criador de regras de conduta ou valores éticos, e “traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins”. O grande benefício do pensamento, o maior de todos, é prevenir as situações em que os preconceitos obscurecem as emergências de se pensar e julgar⁸⁹, situações em que o pensamento se esquiva. Por essa razão, Arendt afirma que o pensamento realmente não possui relevância política a não ser em “situações limite”, quando ele ao vivenciar o “dois-em-um”, reflete sobre seus atos e palavras e adquire uma conotação próxima de uma consciência moral, já que não é possível conviver com um inimigo dentro de si mesmo.

O pensamento ocorre como uma espécie de depuração que, como uma reflexão negativa⁹⁰, não aponta nenhum fim, mas varre todos os preconceitos. Segundo Arendt ele prepara o juízo de modo negativo porque seu efeito, seguindo

⁸⁹ Mais uma vez podemos lembrar aqui sobre o perigo de como os costumes e hábitos foram trocados no totalitarismo, sem o exame crítico de se pensar, por exemplo, na substituição de “não matarás” por “matarás”.

⁹⁰ Alguns comentadores nomeiam uma “ética negativa”, o recurso dos juízos autônomos para lidar com o certo e o errado, em situações em que não se encontram os parâmetros de uma moral instituída. Essa autonomia pode ser observada naqueles que não aceitaram e não compactuaram com o regime totalitário, ousando enfrentar o conjunto de regras institucionalizadas pelo regime.

o modelo socrático, não equivale a um metro para agir, nem a um “corrimão” para fornecer conceitos. Ao contrário, sua atividade, o ‘vento do pensamento’, libera os juízos e as opiniões, destruindo falsas convicções e varrendo verdades cristalizadas. Assim, o único resultado possível (se é que assim podemos chamá-lo) dessa dissolução dos critérios anteriormente cristalizados é o de um ajuizamento crítico e desinteressado. Esse “resultado” deve ser entendido na alternância em que o pensamento é capaz de se distanciar e voltar para o mundo como juízo. E esse é, para Arendt, o modo de poder discernir e “impedir catástrofes, pelo menos para mim, nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa” (ARENDT, 2004a, p. 257).

Por essa razão é fundamental a apropriação arendtiana da distinção de Kant entre *Vernunft* e *Verstand*, nas suas considerações sobre o pensamento e o juízo críticos. Sua ênfase ilumina uma relação entre pensamento e juízo em que ambos estão livres de regras pré-estabelecidas. Hannah Arendt insiste no pensamento que prepara o juízo para que, desinteressado, pretenda uma validade geral e uma dimensão comunicativa. Arendt, ao comentar sobre o pensamento, enquanto ainda escrevia o primeiro volume de *A vida do espírito*, resumiu: “prepara-nos sempre, de novo, para encontrar seja o que for que devemos encontrar em nossas vidas cotidianas” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p.394). O resultado dessa atividade preparatória do pensar encontra-se nos juízos reflexionantes retrospectivos que buscam atribuir significado aos fatos que se apresentam, sem uma preocupação interessada⁹¹.

⁹¹ Sobre o desinteresse dos juízos, há uma passagem na vida de Hannah Arendt bastante significativa, comentada por sua biógrafa Elizabeth Young-Bruehl. Arendt teria feito parte de um júri em 1974, na mesma ocasião em que pretendia escrever sobre o julgar. Nessa oportunidade ela pode observar a prática de juízos reflexionantes imparciais e desimpedidos de interesses privados. Ela teria ficado bastante impressionada com a reflexão imparcial dos jurados: “Como os jurados com quem servira, os juízes da suprema corte colocavam de lado seus preconceitos, alianças políticas e débitos para dar o que a tradição jurídica da república pedia – reflexão imparcial. Arendt ficou convencida de que podia ver nos tribunais o “julgar” que ela pretendia considerar no último volume de *A vida do espírito*”. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 398. Na mesma ocasião comentou que “a decadência da república havia produzido uma situação na qual ‘o único lugar em que um cidadão ainda funciona como cidadão é como membro de um júri’”. In: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 398.

Como disse Arendt, “... avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele” (ARENDT, 1993b, p. 126). Por essa razão, julgar, sob o ponto de vista do ator ou do espectador, é igualmente decisivo para as questões arendtianas, se for decorrente de um pensamento crítico depurativo. O pensamento, diante daquilo que “aparece para mim” (*dokei moi*), emite seu parecer que, diferente do espectador-filósofo, não produz verdades e não está só, mas depende, ainda que idealmente, do ponto de vista dos outros para ajuizar.

Desse modo, se podemos concordar com alguns comentadores que enfatizam uma mudança nos textos de Arendt em relação ao modo como ela pensou os juízos dos atores e dos espectadores, em suas dimensões interessada e desinteressada respectivamente, devemos tecer algumas considerações finais sobre essa distinção textual implicada no que poderíamos chamar de uma teoria do juízo em Arendt. Tanto em uma dimensão mais voltada para a política, quando o juízo é considerado um pensamento político representativo, quanto em seu distanciamento da ação para uma clara compreensão dos eventos, Arendt buscou as características fundamentais de um pensamento e um juízo críticos. Em ambos os modos de compreensão as distinções não parecem ser contraditórias nem problemáticas para a sua reflexão sobre os juízos. Não podemos isolar de um lado, a persuasão e o consenso como características únicas do juízo do ator e, de outro a imparcialidade e o desinteresse para o juízo do espectador.

Assim, mais do que pensar em uma possível cisão entre os seus textos dirigidos à fenomenologia da ação e os mais tardios preocupados com as faculdades espirituais, são as características dos juízos reflexionantes que delineiam aquilo que seria a imagem de um espectador propriamente “arendtiano”. Seus juízos desinteressados e livres de pré-conceitos, baseados em um senso comum (*sensus communis*), tornam possível a fundação dos acontecimentos que iluminam o mundo comum ligando os homens em uma intersubjetividade própria da comunidade humana.

O sentido da história para Arendt depende, em última instância desse espectador que, como um “pescador de pérolas” resgata e ajuíza os feitos dos homens iluminando a sua singularidade e sua contingência. A história pinçada pelos espectadores “interrompe o movimento circular da vida biológica”, e o seu tema “são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras” (ARENDT, 1997a, p. 72)⁹². Por essa razão, para Arendt “A *polis* grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra ‘política’” (ARENDT, 1998b, p. 174). Também aqui, cabe complementar que a ‘política’, ou se quisermos chamar de “um mundo em comum”, só sobreviverá enquanto houverem os juízos reflexionantes dos “pescadores de pérolas”, que resgatam a novidade e dão dignidade aos assuntos dos homens. Mais uma vez, devemos acentuar a importância dos muitos “pescadores de pérolas”, pois, como lembra Tucídides, somente através de uma contiguidade de testemunhas oculares é possível se buscar a “verdade” de um evento.

Por fim, o que Arendt indica e que talvez seja aquilo que mais se encaixa enquanto urgência do nosso tempo é “*a irredutível necessidade de estar tanto dentro quanto fora do jogo, dependendo do que o tempo e a situação demandam, e do que os talentos pessoais nos ditam*” (VILLA, 1999, p.28). Não se trata, contudo, de “*tirar o espectador do seu lugar, dotando-o do poder de agir*”, ou seja, tirá-lo de uma condição passiva para uma postura “ativa” já que em nosso mundo “*somos continuamente convocados a julgar, fazer distinções*” (OSORIO, 2011, p. 233). E é através da criatividade da faculdade da imaginação que pensamento e juízo se mostram vigorosos em um mundo desprovido de padrões.

⁹² André Duarte observa e desenvolve algumas semelhanças do modo como Arendt concebeu a história e as teses de Walter Benjamin sobre o tema. In: DUARTE, A. 2000, cap. III.

7

Conclusão**A ameaça da ‘desmundificação’ da nossa era: a falta do *sensus communis***

Consideramos o tema do juízo na obra de Hannah Arendt, de importância decisiva não somente para as suas questões mas para toda a contemporaneidade que, ainda no limiar de novos sentidos, possui o pensar e o julgar desprovidos de quaisquer “corrimãos”.

A analogia feita por Hannah Arendt entre os juízos políticos e o juízo reflexionante estético da terceira crítica de Kant reforçam o caráter plural da vida humana obscurecido pelos acontecimentos do século XX. Essa pluralidade só está garantida por meio do senso comum, ou seja, aquele sentido que devolve a realidade do mundo através de uma intersubjetividade. Não é somente um sentido comum a todos os homens, mas é “comum” porque permite que em um mundo compartilhado, os homens possam dar as suas diferentes opiniões. Assim, é o sentido “extra” que permite aos homens diante de um acontecimento, ajuizarem, comunicando os seus juízos, em uma prática intersubjetiva. Esse sentido é o único modo de se ultrapassar a ideia de que o “gosto não se discute”. Gosto se discute sim, e essa afirmação é garantida após sua operação de reflexão que evoca imparcialidade e desinteresse. “Recusar ajuizar, recusar tomar partido, é desistir do jogo do mundo” (ROVIELLO, 1987, p. 119). Julgar e opinar livre de interesses pessoais é o modo de superação das condições subjetivas, do “isto me agrada ou desagrada”, que torna possível o mundo comum.

Por essa razão, ajuizar é o modo de revitalizar os espaços em que os homens ainda formam juízos, se encontram e os compartilham, fazendo surgir oásis em uma árida realidade. Os acontecimentos do século XX que ameaçaram o mundo entre os homens, e não somente a vida na Terra, continuam a nos assombrar. Arendt entendeu que parte dessa ameaça se constituiu por uma ausência de pensamento e juízo. Como vimos anteriormente, a ausência de

pensamento não só é possível, mas também é, às vezes, necessária, já que não poderíamos sobreviver desfazendo ininterruptamente preconceitos, regras e signos culturais já estruturados. Além disso, nos lembra Arendt:

O pensamento, em seu sentido não-cognitivo e não-especializado, como uma necessidade natural da vida humana, como a realização da diferença dada na consciência, não é uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todos os homens. Do mesmo modo a inabilidade de pensar não é uma imperfeição daqueles a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos- incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito. Todos podemos nos esquivar daquela interação com nós mesmos, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates foi o primeiro a descobrir... Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos (ARENDT, 1993b, p. 143).

Ao mencionar o “sonambulismo” decorrente da falta de se pensar sobre o que estamos fazendo, sobre aquilo que concordamos sem reflexão, sobre o automatismo com que aceitamos e aderimos às crenças dos outros, aos costumes e às regras estabelecidas, Arendt não iluminava somente o caso exemplar de Eichmann. Com a expressão “banalidade do mal”, ela teria cunhado uma possibilidade sempre latente de uma falta de discernimento entre o certo e o errado, (ou como diria Kant, entre o belo e o feio), que tanto no caso do Eichmann como em tantos outros exemplos poderiam evitar catástrofes.

Nesse sentido, podemos dizer que o pensamento tem uma relação não instrumental com uma “espécie” de consciência moral do homem. E tal como o pensamento, entendido como essa consciência que evoca o “dois em um”, a faculdade do juízo com a característica eminentemente política evoca o “eu e os outros”. A conversa interna do pensamento torna-se manifesta através do juízo, e esse exercício é aquilo que mantém os homens na companhia uns dos outros. Como vimos, o pensamento e o juízo não são necessários, podendo ficar adormecidos ao longo da vida de um indivíduo, mas são eles que mediante o *sensus communis* viabilizam a existência de um mundo comum entre os homens.

O regime totalitário minou essa experiência fundamental do mundo comum, “ceifando” a comunicação entre os homens. Sem ela, o homem deixa de se orientar pela “lente” do outro que lhe indica “quem” ele é.

A ruptura do contato com o mundo, a ruptura da comunicação com os outros, provoca a ruptura do contato consigo próprio, o corte do diálogo interior através do qual o indivíduo se refere a si próprio, à sua realidade própria, à realidade daquilo que sente e pensa, tendo como pano de fundo a sua inserção no mundo comum, que lhe garante a integridade pessoal (ROVIELLO, 1987, p. 126).

Não pertencer ao mundo é a brecha para a instauração do totalitarismo, e a destruição da possibilidade de julgar e compreender. Se de um lado, podemos justificar a ascensão do regime totalitário mediante fatores que possibilitaram uma crescente alienação do mundo, de outro podemos supor que pensar e julgar autonomamente, sem aderir a ideologias, poderia tê-lo evitado. Arendt percebeu que aqueles que compactuavam com o totalitarismo, em grande parte, não o faziam por convicção, empenhados e decididos que estavam, e sim por uma ausência de reflexão sobre a experiência de realidade.

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (ARENDT, 1989, p. 526).

A falta de convicção, nesse caso, é acentuada pela perda do contato real com seus semelhantes e com a realidade. Essa situação é resultado do isolamento e da solidão do domínio totalitário. Vimos que no isolamento os homens se tornam impotentes diante do âmbito político, mas ainda resta preservada a esfera da vida privada “juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar”, segundo Arendt. Mas é na terrível experiência da solidão, consequência da condição de superfluidade a que os homens chegaram, que eles perdem todas as formas de estarem no mundo. O totalitarismo, lembra a pensadora, “não se contenta com o isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão,

na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDT, 1989, p.527)⁹³.

Com a experiência da solidão radical, ninguém, nem o próprio eu, merece confiança, e desse modo perde-se a garantia do outro e arruína-se o senso comum. Essa é a experiência preparatória do domínio totalitário, que perigosamente se tornou uma espécie de “solidão organizada”, muito mais devastadora daquilo que poderíamos chamar de um “isolamento organizado” pelas tiranias de outrora.

Quando Arendt mencionou a situação dos prisioneiros dos regimes totalitários, ela percebeu que a destruição dos direitos era decisiva para a ascensão do totalitarismo e instauração dos campos de concentração. Não ter direitos tornou-se o primeiro passo para que o isolamento e a solidão pudessem tomar conta da multidão. O segundo passo, a ausência de reflexão, decorre da solidão.

Pensar e lembrar [...] é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar o seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos. O que em geral chamamos de uma pessoa ou uma personalidade, distinta de um mero ser humano ou de um ninguém, nasce realmente desse processo de pensamento que deita raízes (ARENDT, 2004 a, p. 166).

Embora tenha sido avessa a quaisquer opiniões que indicassem um fio condutor historicizante recusando assim, qualquer história do futuro, Arendt mencionou seu receio de que o totalitarismo poderia emergir sempre e a qualquer tempo em nossa era. Pois, as condições que tornaram possíveis os regimes totalitários e o terror continuam latentes, e surgirão sempre que for “impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem” (ARENDT, 1989, p. 511).

⁹³ E aqui Arendt faz uma importante distinção entre estar só e solidão. O primeiro caso é necessário na atividade do pensamento, em que se pode experimentar a companhia de si mesmo, aquele dialogo do dois-em-um socrático. Para que o homem saia desse estado, é preciso da companhia dos outros homens. Ou seja, para que o homem volte a ser uno, ele deve voltar ao mundo comum. A solidão radical do totalitarismo retira a experiência do retorno a esse mundo comum e com isso a confiança de sua própria companhia.

Uma dessas condições latentes pode ser observada enquanto a vida humana estiver sendo tratada como supérflua e descartável. O desenraizamento dos milhares de homens, apátridas, sem identidade civil, sendo expulsos de um mundo compartilhado, pode ser apenas mais uma coincidência. Mas o futuro incerto desses homens sem futuro aparece como um indício de que a existência plural se encontra ameaçada. Sem identidade, sem pátria, sem vida pública ou privada, os refugiados de hoje nos lembram os judeus de ontem.

A desumanização por meio da superfluidade e desarraigamento provocam desertos que propiciam as “devastadoras tempestades de areia” (ARENDT, 1989, p. 530) do totalitarismo e segundo a autora, “o perigo não é que possam estabelecer um mundo permanente” (ARENDT, 1989, p. 530), mas que possam aniquilá-lo. Essas são algumas das condições que possibilitam a destruição do espaço comum entre os homens chamado mundo. Além disso a aniquilação, após os homens terem se tornado supérfluos, é muito mais devastadora do que podemos entrever, já que a superfluidade não diz respeito somente aos homens, mas a tudo o que existe na terra. Por isso, a aniquilação não se dá somente em relação ao mundo “entre” os homens, mas também em relação à sobrevivência do planeta como um todo.

Arendt buscou dar dignidade ao pensamento e ao juízo em sua dimensão plural. Só existimos no plural. E, ao destacar os juízos dos espectadores na estética kantiana, Arendt iluminou a importância da experiência de mundo para além da experiência de “estarmos vivos”. Pois, “Chama-se ‘mundo’, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra (...) mas também todos os habitantes do mundo são chamados ‘mundo’” (ARENDT, 1997b, p. 79).

Por essa razão, política e arte, âmbitos que nos lembra da existência plural da qual fazemos parte, nos fazem sentir em casa, com dignidade.

Nesse deserto paradoxalmente entupido de tantas coisas em que vivemos, a arte deixa as suas próprias coisas, com certa fragilidade delicada diversas vezes, com alguma contundência em outras. Sempre que ela de fato aparece, é como se algum oásis surgisse. Sua água deve ser bebida, pois precisamos experimentá-la para que, ainda que habitando o deserto, jamais esqueçamos. Não pertencemos ao deserto (DUARTE, P. 2011, p. 135).

Se o sentido de pluralidade está em constante ameaça, se habitamos um mundo “pobre de mundo”, se a estrutura política se tornou mera administração e se a revolução tecnológica engolfa todos os sentidos e nos deixa a mercê de um futuro bastante incerto, resta-nos sempre a escolha de nos tornarmos “consumidores passivos de um espetáculo midiático, ou juízes independentes dos eventos que constituem o “espetáculo” no mundo público e na história” (VILLA, 1999, p. 25), mesmo em um mundo experimentado e reduzido por vezes, a pequenos oásis. Perder a capacidade de julgar é perder a possibilidade de revelar “quem” julga.

O juízo exemplar de Hannah Arendt

Por fim, não nos parece desprovido de sentido observar a postura filosófica e biográfica de Hannah Arendt ao considerarmos a sua teoria do juízo. Ao indagarmos “quem” foi Hannah Arendt, no sentido que ela deu ao termo “quem”, encontramos alguém que ajuizou reflexivamente. Arendt descongelou os clichês e a espetacularização que envolveu o julgamento de Eichmann, criticou o silêncio do papa Pio XII diante do Holocausto, experimentou a *philia* política, teve coragem e discernimento ao julgar “desinteressadamente”. Esteve exposta a inúmeros julgamentos a partir de seu relato sobre o caso Eichmann, correndo naturalmente os riscos pelo alcance do uso público de seu juízo livre, independente de compaixão e de moralismos. Podemos afirmar que Arendt exerceu o ajuizamento que tanto buscou defender ao longo de sua vida e obra.

Sócrates em sua atividade dialógica, mediante um pensar e um julgar imparcial e autônomo, foi mal compreendido e condenado por não acreditar nos deuses gregos, mas sobretudo por “corromper a juventude” com sua fala persuasiva. Correu os riscos a que todo juízo autônomo está submetido. Exatamente por sua independência, tal juízo varre os preconceitos e liberta um novo sentido: “o juízo independente “escova a história a contrapelo”” (citações da obra de Walter Benjamin. In: VILLA, 1999, p. 28).

O modo como *Eichmann em Jerusalém* foi recebido pela comunidade judaica e até mesmo por amigos próximos, nos faz pensar no juízo arendtiano sobre os acontecimentos, que de certo modo, “varreu a história a contrapelo”.

Hannah Arendt foi obrigada a lidar com um alcance da controvérsia jamais imaginado por ela, não somente no âmbito público de sua vida, mas também no âmbito privado, no qual rompeu importantes laços de amizade. Seu relato sobre o julgamento de Eichmann causou um grande tremor em sua vida pessoal e intelectual e, sem grande esforço, tornou-a exemplar em um modo de julgar sem preconceitos e com o olhar desimpedido, à maneira dos juízos políticos que defendia em suas aulas.

O julgamento, as considerações arendtianas, o seu livro como resultado de sua compreensão e toda a polêmica causada a partir daí, tornaram-se relevantes para nossa pesquisa, já que juntos podem ser tomados como exemplares para a teoria do juízo de Arendt. Ela própria ajuizando reflexivamente, sem estar envolvida diretamente no evento, sujeita à duras críticas pois que se distanciava das opiniões correntes, carregadas de clichês e não estava preocupada com o consenso:

Tanto a qualidade paradoxal e nova do conceito de Arendt e a resposta indignada para seu julgamento são de interesse aqui. A “banalidade do mal” é, antes de tudo, um perfeito exemplo do julgamento desconectado e impessoal, o julgamento do espectador. Um particular – Eichmann – não é subsumido a ideias prontas sobre a natureza do mal; ao contrário, Arendt pratica uma forma de juízo reflexionante, ascendendo do particular (Eichmann no caso) para um conceito. Esse conceito “banalidade do mal” a permitiu discorrer não somente sobre a natureza específica do mal em Eichmann, mas também sobre fenômeno do mal crescente, desconectado da maldade, o mal cometido pelo mais ordinário ou normal dos homens que não são nem fanáticos ideológicos nem bestas numa forma humana. A pré-condição de caráter pecador, orgulhoso ou cheio de maldade, daquele que executa o mal. Somente aí, quando o conceito de maldade tinha sido descongelado, poderia ocorrer a reconhecimento e nomeação de um novo fenômeno (VILLA, 1999, p. 27)⁹⁴.

O exemplo de Arendt é resultado de seu esforço para devolver uma dignidade ao âmbito da política, aos juízos e as opiniões em sua contingência. A liberdade com a qual desafiou o tema da moral junto às questões políticas em seus últimos textos, revela sua coragem diante da urgência dos acontecimentos sem

⁹⁴ Minha tradução.

precedentes, diante da urgência em “colocar as cartas na mesa”, diante da urgência em refletir e julgar sem parâmetros.

Hannah Arendt percebeu que mesmo quando o mundo se tornou sombrio, a reflexão pode nos preparar para julgar, trazendo um novo significado para a política, tornando possível novos acessos à pluralidade, aos diferentes juízos, à mesa, que une e separa os homens. E que, tal como os objetos de arte, faz nos sentirmos em casa no mundo.

8

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. **O Sistema totalitário**. Lisboa: Dom Quixote. 1978.

_____. **Crises da república**. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1982.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 1989.

_____. **Da revolução**. Trad. D. Vieira. Brasília: Ed. Ática e Ed. UnB. 1990.

_____. **Le concept d'amour chez Augustin**. Paris: Éditions Deuxtemps. Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup. 1991.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará. 1993a.

_____. **A vida do espírito**. Trad. Antonio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará/ UFRJ. 1993b.

_____. **Dignidade da política – ensaios e conferências**. Org. Antonio Abranches. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará/ UFRJ. 1993c.

_____. **Essays in understanding: 1930-1954**. Nova Iorque: Ed. Jerome Kohn, Harcourt Brace and Company. 1993d.

_____. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro. Ed. Relume-Dumará. 1994a.

_____. **Rahel Varnhagen**. Trad. Antonio Trânsito. Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará. 1994b.

_____. **Entre amigas. Correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy**. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará. 1995.

_____. **Correspondance Hannah Arendt/ Karl Jaspers: 1926-1969**. Paris: Payot. 1996.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1997a.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget. 1997b.

_____. **O que é política.** Org. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Ed. Bertrand Brasil. 1998a.

_____. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Botmmann. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 1998b.

_____. **Eichmann em Jerusalém.** Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 1999.

_____. **Correspondência com Martin Heidegger.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará/ UFRJ. 2001.

_____. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2002.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 2004a.

_____. **La tradición oculta.** Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Buenos Aires: Paidós ed. 2004b.

_____. **Diário filosófico.** Trad. Raúl Gabás. 2 Volumes. Barcelona: Herder Editorial. 2006.

_____. **Compreender.** Formação, exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottmann. S.P e Belo Horizonte: Companhia das Letras e UFMG. 2008.

Bibliografia complementar

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro. Ed. Record. 4ª edição. 2012.

ADORNO, T. **Teoria estética.** Trad. A. Mourão. Martins Fontes. 1982.

AGAMBEN, Giorgio. **O Homem sem conteúdo.** Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Ed Autêntica.

_____. **Meios sem fim: notas sobre a política.** Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Ed Autêntica. 2015.

_____. **O que resta de Auschwitz** (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2008.

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Trad. Carlos Ancêde Nogueira. Rio de Janeiro: Ed. Sétimo Selo. 2005.

AGUIAR, Odílio Alves. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim (Org.). 2011.

_____. O poder em Hannah Arendt. In: **Hannah Arendt – diversas leituras**. Passo Fundo: IFIBE. 2010.

ALMEIDA, Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de. Da arte e do espectador contemporâneo: contribuições a partir de Hannah Arendt e da crítica do juízo. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim (Org.). 2011.

_____. O formalismo da estética kantiana: considerações sobre uma incompreensão. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial sobre a Crítica do Juízo. 1995.

_____. **Razões da crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 2005.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio e São Paulo: Ed. Loyola. 2009.

_____. Pensar à luz do presente: pensamento, história e atualidade em Hannah Arendt. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim (Org.). 2011.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt: política e acontecimento**. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget. 1996.

ANDREIUOLO, Beatriz. Esses nossos atores eram espíritos e se dissolveram no ar. In: **Hannah Arendt: A humana condição**. Col. Multitextos. Ano I. No. CTCH. PUC-Rio. 2008.

ASSY, Bethânia. Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade. Introdução à edição brasileira. In: ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 2004.

BENHABIB, Seyla. The reluctant modernism of Hannah Arendt. California: Sage Publications. 1996.

BENJAMIN, W. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: **Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção**. Walter Benjamin [et al.] Trad. Marijane Lisboa e Vera Ribeiro; org. Tadeu Capistrano. Rio de Janeiro: Contraponto. 2012.

BERNSTEIN, Richard. Judging – the actor and the spectator. In: **Philosophical profiles**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1986.

_____. Arendt on thinking. In: **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Nova York: Ed. Cambridge University Press. 2002

BIERI, Andreia. **Desinteresse e vontade em Kant, Schopenhauer e Nietzsche**. Artigo sem referência da publicação.

BIGNOTO, Newton; Jardim Moraes, Eduardo. (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2001.

CORREIA, Adriano. (Org.) **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. Amizade e Política. In: **Hannah Arendt – diversas leituras**. Passo Fundo: IFIBE. 2010.

_____. Juízo, imaginação e mentalidade alargada. In: **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, vol. 24, n. 34. 2012.

DANTO, Arthur C. **Después del fin del arte**. Barcelona: Ed. Paidós Estética.

DELEUZE, G. **Para ler Kant**. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 2ª. Ed.

DUARTE, André. **O Pensamento à sombra da ruptura**. São Paulo: Ed. Paz e Terra. 2000.

_____. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. In: **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994.

_____. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1993.

_____. Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio ‘O que nos faz pensar’**. Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim de Moraes (Org.). 2011.

DUARTE, Rodrigo. (Org.) **O belo autônomo**. Textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2012.

DUARTE, Pedro. **Estio do tempo: romantismo e estética moderna**. Rio de Janeiro: Zahar. 2011.

_____. O sentido político da arte hoje. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim de Moraes (Org.). 2011.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt/ Martin Heidegger**. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1995.

GIACÓIA, Oswaldo Jr. Mal radical e mal banal. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim de Moraes (Org.). 2011.

_____. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Editora Três Estrelas. 2013.

HEIDEGGER, Martin. **A Origem da obra de Arte**. Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antonio de Castro. São Paulo: Edições 70. 2010.

_____. **Nietzsche**. Volumes I e II. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007.

HERMSEN, Joke J. Who is the Spectator? Hannah Arendt and Simone Weil on Thinking and Judging. In: **The judge and the spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy**. Villa, Dana R. e Hermesen J. Joke (Org.). Belgium: Ed. Peeters. 1999.

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras. 2006.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian. 1994. 3ª edição.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições Setenta, s/d.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 1993.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Org. Ricardo Terra. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1986.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Col. Os Pensadores. Ed. Abril, 1ª Ed. 1974.

_____. **Filosofia de la historia**. (Textos selecionados sobre Direito, Historia, Moral e Política). Org. Emilio Estiú, Buenos Aires: Editorial Nova. s/d.

_____. **Textos seletos.** (Textos selecionados sobre Direito, Historia, Moral e Política). Petrópolis: Ed. Vozes. 1985.

_____. **A religião nos limites da simples razão.** Trad. Tania Maria Bern Kopf. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Abril cultural. 1974.

KOHN, Jerome. Introdução à edição americana. In: ARENDT, H. **Responsabilidade e Julgamento**, Trad. Rosaura Eichenberg. 2004.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder.** Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra. 1979.

_____. **A reconstrução dos direitos humanos.** Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.

_____. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1997.

_____. Entrevista. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio ‘O que nos faz pensar’.** Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim de Moraes (Org.). 2011.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Ed. Rocco. 2ª. Ed. 2013.

LONGERICH, Peter. **Henrich Himmler: uma biografia.** Rio de Janeiro : Ed. Objetiva. 2013.

LYOTARD, Jean-François; THÉBAUD Jean-Loup. **Just gaming.** Minneapolis: University of Minnesota Press. 1989.

_____. **O Inumano: Considerações sobre o tempo.** Lisboa: Editorial Estampa. 2ª Ed. 1997.

_____. **Lições sobre a analítica do sublime.** São Paulo: Papirus. 1993.

_____. **Peregrinações: Lei, forma, acontecimento.** Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Ed. Liberdade. 2000.

LYRA, Edgar. **Arendt e Heidegger: pensamento e juízo.** Artigo sem referência da publicação.

_____. Hannah Arendt e a ficção científica. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio ‘O que nos faz pensar’.** Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim (Org.). 2011.

MARQUES, Tito. O desinteresse. In: **Cadernos do departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial sobre *a Crítica do Juízo*. 1995.

MORAES, Eduardo Jardim de. **A duas vozes: Hannah Arendt e Octavio Paz**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira. 2007.

_____. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira. 2011a.

_____. O que nos faz pensar? In: **Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio 'O que nos faz pensar'**. Número especial Hannah Arendt. Eduardo Jardim (Org.). 2011b.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Ed. Brasiliense. 2ª. Edição. 1988.

PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio. Arendt's theory of judgment. In: **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Ed. By Dana Villa. New York: Cambridge University Press. 2000.

PEDROSA, Mario. **Mundo, homem, arte em crise**. Col. Debates. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2007.

Platão. **A república**. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian. 1994.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**. Trad. Monica Costa Netto. São Paulo: Editora 34. 2005.

_____. **O espectador emancipado**. Trad. José Miranda Justo. Ed. Orfeu Negro. 2010.

RICOEUR, Paul. Jugement esthétique et jugement politique. In: **Le Juste**. Ed. Esprit. 1995.

ROHDEN, Valério (coordenador). **200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 1ª. Edição. 1992.

ROSENFELD, Denis. **Do Mal: Para introduzir em filosofia o conceito de mal**. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: Ed. L&PM. 1988.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget. 1987.

SCHILLER. **A educação estética do homem**. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras. 1990.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: imaginação e juízo político. In: **Hannah Arendt – diversas leituras**. Passo Fundo: IFIBE. 2010.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia, SP: Atelier Editorial. 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

VALERY, Paul. **Discurso sobre a estética: poesia e pensamento abstrato**. Coleção Passagens. Lisboa: Ed. Veja. 1996.

VILLA, Dana Richard. Thinking and judging. In: **The judge and the spectator: Hannah Arendt's Political Philosophy**. Villa, Dana R. e Hermsen J. Joke (Org.). Belgium: Ed. Peeters. 1999.

_____. **Judgment, imagination and politics**. Themes from Kant and Arendt. New York: Ed. Rowman & Littlefield Publishers, inc.

_____. (Org.). Introduction : the development of Arendt's political thought. In: **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Nova York: Ed. Cambridge University Press. 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Trad. Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará. 1997.

ZEIMBEKIS, John. **Qu'est-ce qu'un jugement esthétique?** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 2006.

Periódicos:

FINGELMAN, Ariel. Só agora Israel lê Arendt. Artigo para o **Jornal Valor Econômico**, São Paulo: 1, 2 e 3 de dez. 2000. Suplemento EU &. Ano 1, N.31, p. 21.

LAFER, Celso. A rebeldia crítica de Hannah Arendt. Artigo para o **Jornal Valor Econômico**, São Paulo: 1, 2 e 3 de dez. 2000. Suplemento EU &. Ano 1, N.31, p. 21.

MORAES, Luis Edmundo de Souza. A filósofa e a máquina de extermínio nazista. Artigo para o caderno **Prosa e Verso** do Jornal **O Globo**. Rio de Janeiro, 20 de julho. 2013.

ROBIN, Corey. The Trials of Hannah Arendt. **The Nation**. New York, 01 de jun. 2015. Disponível em <https://www.thenation.com/article/trials-hannah-arendt/>. Acesso em: 10 de jun. 2015.

Filmes:

HANNAH ARENDT: ideias que chocaram o mundo. Direção de Margarethe von Trotta. Alemanha, 2012 (113 min). Legendado. Port.

VITA ACTIVA: O espírito de Hannah Arendt. Direção de Ada Ushpiz. Produção: Israel/ Canadá. 2016. Exibido na Mostra “O estado das coisas”. Festival “É tudo verdade”. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles.

THE EICHMANN SHOW – The nazi trial of the century. Direção de Paul Andrew Williams. UK, 2015. BBC Londres.