

## 2. Reflexões acerca do pensamento arendtiano

### 2.1 Eichmann e a banalidade do mal

Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento.

Primo Levi, *É isto um Homem?*

... Aprendemos que o mal é algo demoníaco; sua encarnação é satã ... Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retraçar o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente — ao menos aquele que estava agora em julgamento — era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. 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.<sup>1</sup>

Quando Arendt foi convidada para presenciar o julgamento de Adolf Eichmann, num tribunal em Jerusalém, acerca dos crimes cometidos na Alemanha Nazista durante a deportação de milhares de judeus, incluindo mulheres e crianças, para o campo de concentração, não imaginava a que conclusões chegaria.

Qual não é o espanto de Arendt frente ao que vê: em vez de uma mente perversa, diabólica e maquiavélica, encontra um respeitável pai de família, cuja

---

1. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 5-6.

única preocupação era manter o seu cargo administrativo, cumprindo da melhor forma possível as tarefas que lhe eram ordenadas.

Longe de ser um vilão com as características da astúcia de um personagem de Shakespeare, Eichmann preocupava-se tão somente com suas promoções pessoais, a fim de ver elevada a sua patente, mas nada que o fizesse tomar medidas extremas “como assassinar o próprio chefe para usurpar seu cargo”.

Durante o julgamento tinha como uma de suas preocupações básicas colocar perante o tribunal “que se não havia recebido uma promoção tendo somente a patente de tenente-coronel da SS não era por conta de um mau serviço desempenhado”.<sup>2</sup>

Se tal declaração não foi feita como uma brincadeira de mau gosto (o que não foi o caso) e nem em função de alguma doença de ordem psíquica (tampouco ele era um completo idiota) ou de alguma forte concepção ideológica sobre aquilo que fazia, o que levava a essa tragicômica declaração? Segundo Arendt, uma completa ausência de reflexão, simplesmente uma incapacidade para pensar.

Em nenhum momento Eichmann parou para refletir sobre o que fazia, durante o julgamento no tribunal, tendo a morte a sua espreita. Sua única preocupação era a obediência às regras e à execução de suas tarefas burocráticas.

Arendt observou que o motivo pelo qual ele executara meticulosamente sua tarefa burocrática não fora inspirado por qualquer motivação ou convicção ideológica, mas, antes pelo desejo cego de seguir a regra que lhe fora proposta e obedecê-la incondicionalmente, sem jamais parar para pensar sobre aquilo que estava fazendo.<sup>3</sup>

Não me parece que Arendt estivesse, com essa percepção, minimizando a responsabilidade daqueles que viabilizaram os massacres, embora tenha sido acusada por muitos de seus companheiros sionistas de ter pouco amor pelo povo judeu e “de ser anti-Israel, anti-sionista, uma judia que se odiava”<sup>4</sup>. As declarações de Arendt causaram muitas controvérsias num momento em que as sensibilidades estavam fortemente abaladas pelo *pathos* do acontecimento, e

---

2. Id. , *Eichmann em Jerusalém*, p.62.

3. DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 342.

4. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt Por Amor ao Mundo*, p.302.

algumas de suas declarações foram envolvidas em deturpações e intrigas que, muitas vezes, acrescentavam valores ao seu juízo ou alteravam a sua fala.

A ‘banalidade do mal’ à qual a autora se referia não significava que o mal cometido fosse irrisório, como muitos críticos o interpretaram erroneamente, mas sugeria que, em sua dimensão política, o mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, não revela uma motivação diabólica, isto é, a vontade de querer o mal pelo mal, e sim a superficialidade impenetrável de homens para os quais o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas.<sup>5</sup>

O que Arendt afirmava em meio a todo esse reboiço era a sua perplexidade frente à incapacidade do acusado de discernir o certo do errado, assim como a sua inaptidão para a comunicação, pois não parecia perceber a existência de outros, somente conhecendo como linguagem a burocracia. Eichmann falava por meio de clichês e frases feitas, por intermédio de um discurso padronizado que o conduzia a uma completa incapacidade para falar.

Segundo Arendt, a comunicação, para se efetivar, necessita que levemos em conta os pontos de vista alheios. Um diálogo somente acontece quando estamos abertos a ouvir os outros. É preciso que consigamos nos abrir ao diferente para que se agucem os ouvidos na tentativa de compreensão. Essa abertura não pode ser nem uma aniquilação de quem ouve em detrimento de quem fala, tampouco uma completa surdez ao que foi dito. No diálogo está presente um movimento de aproximação e afastamento do que é semelhante e do que é estranho ao próprio ato de compreender. O que resta não é um ou outro ponto de vista, mas o *entre* que surge desse movimento, ou seja, o que importa é o próprio diálogo.<sup>6</sup>

Tal inabilidade para falar estava intimamente ligada a sua referida incapacidade tanto para pensar e estabelecer o diálogo consigo mesmo, como para julgar, saindo em visita às várias perspectivas alheias. A não-fala de Eichmann evidenciaria a resistência dos regimes totalitários para trabalhar com a realidade e a sua constante necessidade de utilizar a mentira como propaganda política.

---

5. DUARTE, André., *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p.344.

6. Ver os estudos de GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis /RJ: Vozes, 1997.

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais *confiável* de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal.<sup>7</sup>

A consciência de Eichmann funcionava apenas a partir do binômio obediência-desobediência. O máximo a que chegava sua má-consciência era em relação à desobediência, sem que cultivasse qualquer relação de culpa ou remorso pelos crimes perpetrados, nem desenvolvesse qualquer preocupação de âmbito ético. O que possuía não era um ódio feroz que o consumisse em relação ao povo judeu, mas sim uma completa indiferença em relação ao outro.

... Quanto a sua consciência, ele se lembrava perfeitamente bem de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para morte, com grande aplicação e o mais metucioso cuidado.<sup>8</sup>

Foi exatamente essa completa indiferença, que conseguiu transformar os massacres em mera rotina a ser cumprida, tornando possível seu alastramento de forma institucionalizada, sem a necessidade de qualquer trabalho excessivo para que houvesse a adesão às novas regras.

O problema de Eichmann é que havia muitos iguais a ele, e que a maioria não era nem pervertida nem sádica, mas era, e ainda é, terrível e assustadoramente normal. Do ponto de vista das nossas instituições legais e dos nossos princípios morais de julgamento, essa normalidade era muito mais aterradora do que todas as atrocidades juntas, pois implicava(...) que esse novo tipo de criminoso, que na realidade é hostis generis humani, comete seus crimes sob circunstâncias tais que se torna impossível para ele saber ou sentir que está agindo mal.<sup>9</sup>

Tal ausência de pensamento e juízo, segundo Arendt, é fruto de uma tradição que já não mais dá conta da realidade e não mais nos orienta como agir

---

7. ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p.62

8. *Ibid.*, p.37.

9. DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p.344.

no mundo. O que há é uma incompreensão acerca dos próprios atos. O que presenciamos é a vulnerabilidade dos valores e da autoridade, cujas certezas já não se fazem mais presentes no mundo moderno

O caso da Alemanha é emblemático para Hannah Arendt, que aponta a assimilação rápida e a adequação voraz a novas regras como um centro problemático da Alemanha restituída. Aqueles mais arraigados às antigas regras, geralmente recebidas sem grandes reflexões, mais facilmente as descartaram, substituindo-as rapidamente por um novo conjunto de valores, permanecendo ausentes as faculdades de pensar e de julgar.

Eichmann em nenhum momento compreendeu o que estava fazendo, pois não conseguiu distanciar-se de suas próprias idéias e manter um afastamento razoável que lhe permitisse a retirada do mundo das aparências, de modo a refletir sobre os seus atos. Não que a reflexão pudesse oferecer um conceito sobre a idéia do que é o bem, pois a virtude, segundo Arendt, não pode ser ensinada e aprendida, somente hábitos e costumes o são.

O pensamento, portanto, não oferece um novo conjunto de regras a ser utilizado de forma eficaz em uma nova situação. Ao contrário, dissolve todas as certezas e todos os parâmetros. A faculdade de pensar não é construtiva, não está preocupada com explicações totalizantes que dêem conta do aparente, mas possui um efeito destrutivo sobre o que quer que incida.

É a partir de suas reflexões sobre o caso Eichmann, do questionamento dessa completa ausência da faculdade de pensar e de julgar, bem como levando em conta aquela parcela da população que não aderiu às chamadas e propagandas nazistas, que Arendt levantará a pergunta acerca do pensamento como possibilidade de evitar o mal em momentos de exceção como no caso da Alemanha nazista. A tríade autoridade, tradição e religião, que mantivera por muito tempo o mundo coeso, não mais se fazia presente na modernidade.

Heidegger nos diz que todo pensador, em verdade, passa a sua vida pensando um único pensamento. Talvez, no caso de Arendt, esse pensamento se desenvolva a partir dos acontecimentos do holocausto, buscando não uma forma de explicação que pudesse nos levar a uma definição do acontecido, mas que nos possibilitasse uma forma de reconciliação com o mundo. Tal reconciliação se faz a partir da compreensão dos acontecimentos em sua singularidade, e não subordinados à explicações conclusivas, como num grande esquema processual

determinista, em que um acontecimento figura como causa de um e consequência de outro acontecimento. Pretende, na verdade, compreender até mesmo os crimes do nazismo sob a ótica do humano e do mundano, como algo possível de ser perpetrado por pessoas comuns, sem pertencerem a nenhuma forma perversa de malignidade, ou a nenhuma mente astuta. Buscar o significado, quer dizer, voltar nossos olhos para o mundo, deixando entrever a infinita pluralidade dos pontos de vista presentes na reflexão de qualquer um que se habilite a julgar os acontecimentos. O significado assim apreendido não parte de um ponto de fora, mas surge na imersão do próprio mundo.

O que chocou Arendt e muitas das pessoas presentes no tribunal em Jerusalém, foi o fato de que os crimes mais hediondos eram perpetrados por pessoas aparentemente comuns, e isso não dizia respeito apenas à atuação do tenente-coronel das forças armadas da SS, mas também a tantos outros que aderiram, sem refletir, às insanidades do regime nazista.

Os assassinos não eram sádicos ou criminosos por natureza; ao contrário, foi feito um esforço sistemático para afastar todos aqueles que sentiam prazer físico com o que faziam.<sup>10</sup>

Os programas efetuados pelo governo Nazista, como a “educação na eutanásia”<sup>11</sup>, tinham como objetivo “assassinar” de forma “higiênica” e científica os doentes mentais, o que, segundo a equipe médica nazista, era a forma mais eficaz e misericordiosa de se tratar a morte, dando aos desajustados um fim digno e indolor, salvando-os de uma vida indigna e cheia de suplícios.

Esse programa, que foi posto em execução no início da guerra por Hitler, foi ampliado com as construções das câmaras de gás para todos os judeus e durou até a invasão russa. Se é possível ver alguma forma de resistência por parte da população no início da guerra, o mesmo não permanece no seu decorrer: *“Muitas das vezes a asfixia dos doentes mentais foi suspensa na Alemanha por conta do protesto da população, o que parecia não ter sido feito em relação aos judeus.”*<sup>12</sup>

---

10. ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*, p. 121.

11. *Ibid.*, p. 126.

12. *Ibid.*

Tais protestos foram feitos apenas no início da execução do programa. Por não possuírem a repercussão que deveriam ter tido, foram ficando cada vez mais esquecidos, até tornarem-se inexistentes quaisquer formas de resistência ou qualquer manifestação de indignação frente aos acontecimentos. Era como se uma certa indiferença tomasse conta da população.

Segundo Arendt, há umas poucas histórias inestimáveis, descobertas em diários de guerra de homens confiáveis, em que podemos encontrar uns poucos restos de consciência: ainda havia quem se mostrasse perplexo diante dos acontecimentos em meio a tanta desrazão.

Um exemplo notável se encontra no relato do Conde Hans von Lehnsdorf, em que ele narra que era procurado insistentemente por uma mulher para o tratamento de uma veia varicosa. Alegava ela que, dadas as circunstâncias do momento em que viviam, dispunha de um tempo para o tratamento, o que não era possível em tempos de paz. O conde, por sua vez, tentava demovê-la desta idéia e tentava também explicar de maneira delicada a situação do momento em que viviam, e da necessidade que teriam, não somente ele, mas todos, de sair de Königsberg, transferindo assim o tratamento para uma ocasião posterior.

A conversa se seguiu num tom morno e num certo momento o conde pergunta, de maneira casual, à mulher aonde ela gostaria de ir. Talvez já prevendo a fuga e o afastamento de todos. Tal cena nos suscita a reflexão. Primeiro pelo ar de indefinição da mulher com seu próprio destino. Indefinição composta muito mais por uma incredulidade, misturada com alienação e indiferença, do que por uma perplexidade ou medo relativo aos acontecimentos que se seguiam. Paradoxalmente, a única coisa sobre a qual esta mulher demonstrava certeza era o fato de que todos seriam levados incondicionalmente pelo Terceiro Reich, ao que acrescentava, num estranho tom de orgulho: *“Os russos nunca nos pegarão. O Fürher nunca permitirá, antes disso ele nos põe na câmara de gás”*.<sup>13</sup>

Von Lehnsdorf, ao narrar esta estória a um grupo de pessoas conhecidas, no intuito de reconhecer em alguns dos presentes uma perplexidade diante do absurdo da situação, nada encontra. Ou seja, o “absurdo” suspeitou ele, realmente não era um caso isolado. O fato de que nenhuma daquelas pessoas tivessem considerado o raciocínio, ou as frases daquela mulher, fora de propósito, ou

sequer incomuns, realmente dá a exata dimensão do espírito coletivo naquele momento. Arendt nos diz que, seguindo este raciocínio, se é que podemos chamá-lo assim, não seria nada estranho se alguém levantasse a voz e dissesse: “*E agora aquele gás tão bom e tão caro é desperdiçado com aqueles judeus!*”<sup>14</sup>

Este estado de anestesia comunitária que se instalou na Alemanha vem apenas esclarecer, e ao mesmo tempo desmitificar, a figura de um mal radical. Este mal – fruto de uma consciência refinada – em que o personagem de um inimigo comum desperta o orgulho e o ódio nacional realmente nunca ocorreu de fato. Definitivamente esse não era o caso. Esta sensação de vivência no paradoxo, onde posições diametralmente antagônicas possam existir no mesmo espaço e, ao mesmo tempo, força o tecido da realidade e nos fornece uma amostra de como aqueles dias eram de uma incredibilidade radical .

Esta espécie de surto coletivo, mostrada no relato acima, é um exemplo de como a falta de reflexão e juízo permite que situações inverossímeis, de tão inverossímeis, sejam completamente possíveis e aconteçam sem o menor constrangimento por parte daquelas pessoas que as executam, ou as presenciam. Ao nosso amigo conde, talvez a tentativa de ouvir um grito de indignação que soasse junto ao seu tenha se frustrado. Mas, por mais que sua posição tenha sido de uma minoria, fica claro aqui que todos os problemas daquela época, e seus desdobramentos nas suas mínimas conseqüências, teriam sua nascente na falta de reflexão e numa ligação estreita com a total indiferença diante do outro.

O fenômeno do totalitarismo, segundo Arendt, foi a pedra de toque que tornou possível estes absurdos. Nesse sentido é um acontecimento moderno, algo antes nunca visto.

No momento em que não mais possuímos o vínculo com a tradição, que até então orientava nossas ações no mundo, e somos aturdidos pela incompreensão de um mundo que nos chega de forma caótica, sem termos aprendido a pensar por conta própria, acostumados há muito a sermos orientados por uma espécie de autoridade que nos dizia sobre o certo e o errado, torna-se possível uma adesão irrefletida às novas regras. Tal adesão se dá não por motivos de forte convicção ideológica, mas por uma repetição automática dos jargões políticos, que eram facilmente decorados por uma necessidade de encontrar um substituto para a

---

13. ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*; p.127.

14. Ibid.

autoridade perdida, o qual pudesse dizer aos homens como agir. Com isso, Arendt não quer fazer o elogio de um certo tipo de tradição, nem propor uma volta nostálgica ao passado, mas quer indicar o quanto dessa tradição nos viciou num tipo de comportamento que nos impossibilitava de pensar um pensamento sem amparos, sem os rumos certos ditados pela tradição. *“Arendt não pretende restabelecer conceitos e categorias antigos, ou restaurar a tradição, mas desconstruir e vencer as reificações de uma tradição obsoleta.”*<sup>15</sup>

O problema estava no medo que se apoderou daqueles que se viram órfãos da tradição, mas que, no entanto, se houvessem resistido ao apelo fácil das propagandas que ora os seduzia, talvez pudessem ter evitado uma catástrofe de dimensões incalculáveis para toda humanidade. O que podemos pensar acerca de um depoimento que beiraria o cômico, se não estivéssemos falando da morte de milhões de pessoas? A questão principal é o quanto estamos inseridos nessa grande comédia macabra, sem sequer nos darmos conta, e o quanto reproduzimos e participamos dessa mesma irreflexão. O mais assustador é que o próprio Eichmann sequer compreendia o que fazia, como tantos outros que aderiram de forma ativa ou passiva aos ditames do regime totalitário.

Ao abrimo-nos para o mundo, a partir dessa fratura no tempo, e uma vez removido o peso da tradição, poderemos ou trazer o horror ou o equilíbrio necessário para compartilharmos o mundo com os outros. A partir dessa abertura, desse rompimento dos laços que até então nos guiava, é possível, por um lado, a descoberta de um passado infinito e, por conseguinte, de um futuro de possibilidades; por outro, é necessário ter cuidado para que o próprio passado não se perca na impossibilidade de compreensão, tornando estranhos e incompreensíveis tanto o mundo quanto os outros, e fazendo-nos com que nos reste apenas uma completa indiferença.

---

15. ORTEGA, Francisco. *Para Uma Política da Amizade*, p.25.

## 2.2 Fraternidade e amizade

Convosco vêm lembranças velhas e distantes, Sombras da adolescência, alegres e deslumbrantes, Como lendas antigas que o tempo não apagasse. Reacende em mim o amor, a amizade renasce, Logo desperta a dor, repete-se a dolência Do curso complicado e duro da existência. Renascem os bens de outrora, as horas juvenis, E felizes, que o tempo preservar não quis.

Goethe, *Fausto*

O que está exatamente no cerne da discussão que Arendt suscita ao imprimir o conceito de banalidade do mal, e que busquei levantar no primeiro tópico, não é a pergunta acerca do que é o homem, mas o questionamento sobre os limites da chamada humanidade. Quando nos remetemos ao livro *Isto é um homem*, de Primo Levi, o qual questiona se aquilo em que foram transformados os homens nos campos de extermínio continuava a ser homens, somos convidados a pensar sobre o conceito de humanidade e sobre aquilo em que consiste nossa condição humana.

Ao que Arendt nos escreve:

O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, nem se torna humano simplesmente porque a voz nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto do discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos.<sup>16</sup>

Humanidade para Arendt pressupõe um compartilhar de opiniões com outras perspectivas. Uma única verdade eliminaria a pluralidade dos pontos de vista e poria fim a toda a humanidade. Por isso Arendt nos fala da necessidade de se desenvolver o amor pelo mundo; de nos tornarmos responsáveis por sua

existência e permanência, como lugar destinado a proteger o aparecimento dos homens em sua multiplicidade e diferença. Nesse sentido, portanto, aqueles que estiveram no campo de extermínio, sejam seus comandados ou comandantes, não eram humanos.

O professor Francisco Ortega também nos fala do diálogo como condição que possibilitaria a co-existência de pluralidades, onde pudesse ser respeitada a diferença e, portanto toda a diversidade do que poderíamos chamar de humano. Em outras palavras, é a partir do diferir e do respeito à diferença que podemos ampliar as considerações acerca do homem

Somente desenvolvendo novas formas de amor mundi no sentido arendtiano é que, a meu ver, podemos conceber alternativas a esse ideal, criar e recriar formas de relacionamento voltadas para o mundo, para o espaço público, tais como a amizade, a cortesia, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito. Todas dependem de um espaço de visibilidade capaz de iluminar os acontecimentos humanos, de um mundo comum que una ou separe os indivíduos, mantendo sempre a distância entre eles, condição da pluralidade.<sup>17</sup>

Arendt nos fala *do Amor mundi* como possibilidade de recuperação do humano, é o repartir da sensação comum de um mundo que compartilhamos com outros que nos permite delinear as semelhanças e as diferenças de opiniões acerca do próprio mundo. Explicando melhor, o mundo existe como uma aparência e se torna cada vez mais rico e diversificado quanto mais opiniões pudermos trocar a respeito de como ele aparece para cada um de nós. Não que ele exista enquanto objeto, mas é o próprio diálogo que o constitui como tal. Nesse caso, não há um apriorismo do mundo sobre a idéia que traçamos dele nem tampouco o apriorismo da idéia que cada sujeito traça sobre ele; o que há é um intercâmbio de coisas que ficam pelo caminho e constituem a forma como cada um percebe o mundo que aparece de forma diversificada para cada um de nós. Cada um somente pode falar de forma parcial sobre o que percebe e, mesmo que juntássemos cada uma das partes, jamais teríamos a totalidade do que aparece, pois o fluxo do nascimento que dissemina a novidade pela Terra, trazendo consigo o inesperado e o surpreendente, re-nova as perspectivas, tornando impossível a totalização do que

---

16. ARENDT, H. *Homens em Tempos Sombrios*, p.31.

quer que seja. Portanto, o mundo está sempre sendo; ele nunca é algo fechado e terminado, como se possuísse uma vitalidade própria, que se constitui exatamente pelo espaço que é permitido à diferença, ao abrigar tanto o velho como o novo.

Com isso Arendt nos convida a pensarmos sobre a diferença entre fraternidade e amizade, falando- nos exatamente dessa perda da mundanidade em momentos de tempos sombrios. Nesses momentos, a tendência é nos recolhermos para um interior escondido em nós mesmos, uma vez que o espaço público, lugar propício à visibilidade, é usurpado.

Em momentos de exceção, o que encontramos como refúgio para aqueles que compartilham da mesma solidão é um apego fraternal, que diminui o sofrimento, mas por outro lado implica uma completa perda do mundo. Essa aproximação entre os que compartilham da mesma dor e compaixão é tão grande que elimina a existência de um *entre* que se interpõe: o mundo.

Esse algo que difere deles, mas que se constrói a partir deles, necessita da distância que distingue uns dos outros, permitindo a troca de experiência dos diferentes pontos-de-vista, de modo a compartilharmos da mesma sensação de realidade: o mundo só existe e apenas existe a partir da pluralidade. É essa abertura aos outros que confere o caráter de humanidade que surge a partir do diálogo, conferindo realidade ao mundo.

Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblanças, a realidade é garantida por uma tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico, e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a sensação de realidade.<sup>18</sup>

Sentir prazer ou dor diante dos acontecimentos do mundo não nos confere humanidade se tais sensações apenas existirem como sentimentos internalizados. O prazer e a dor somente assumem características humanas e do mundo se compartilhados e abertos à diferença dos outros pontos de vista. Por isso Arendt nos fala da necessidade da amizade e não do amor para que consigamos preservar

---

17. ORTEGA, Francisco. *Para Uma Política da Amizade*, p.30

18. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p.40.

o mundo, pois o amor, ao contrário da amizade, mostra uma completa indiferença para com o mundo, não assume contornos de preocupação política, existindo apenas na invisibilidade dos sentimentos. O amor busca aproximar o diferente de forma a aniquilá-lo, tornando-o uno e obliterando, dessa forma, a sua visibilidade no mundo, pois as questões passam a ter uma conotação de fórum íntimo. Com isso Arendt não está negando as questões privadas, mas está apenas nos mostrando que essas questões não dizem respeito à visibilidade do espaço público e, portanto, estão muito pouco preocupadas com a mundanidade. Na verdade, Arendt afirma que a realidade daquilo que surge existe somente no *parece-me* da visibilidade das diferentes perspectivas que acompanham o aparecer, pois a realidade daquilo que é percebido é dada pela troca dos pontos de vista dos homens que vivem no plural. A amizade, por sua vez, necessita de um espaço, de um afastamento onde possa ser respeitada a diferença. Ela nada tem de familiar ou de íntimo, não busca unificar, pois, ao contrário, necessita do dissenso, da multiplicidade.

A fraternidade, portanto, não se preocupa com o mundo. Pelo contrário, oblitera qualquer visibilidade, destruindo a realidade que se interpõe entre os homens, ao recuar para uma invisibilidade interna, em favor de um imaginário de como deveria ser ou de como alguma vez fora, eximindo o homem de uma responsabilidade para com o mundo que ele não quer compartilhar.

O mesmo acontece com a compreensão do que não é mais, do que ficou para atrás, pois somente podemos indagar sobre o que aconteceu a partir da memória. Como a musa *Mnemosine*, que permite que algo escape à precibibilidade do tempo, estabelecendo a distância necessária à nossa faculdade de lembrar e permitindo-nos buscar o significado sobre o que quer que tenha sido.

O que podemos esperar é suportar as lágrimas de seu efeito trágico, ou prazer trágico, “*a emoção em estilhaços que permite à pessoa aceitar o fato de que realmente poderia ter ocorrido algo como aquela guerra*”<sup>19</sup>, ou seja, para Arendt, a tragédia é uma forma literária, a qual mais do que qualquer outra, exige um processo de reconhecimento, pois o ator trágico tem como função nos fazer re-experimentar a dor e o sofrimento. Assim, também o re-lembrar funciona como um re-pensar, possibilitando extrair um significado dos acontecimentos.

O impacto trágico dessa repetição em lamento afeta um dos elementos-chaves de toda ação, estabelece seu sentido e aquele significado permanente que então entra para a história...o sentido de um ato executado se revela apenas quando a própria ação já encerrou e se tornou uma história suscetível de narração.<sup>20</sup>

Dessa forma, cabe aos que se lançam sobre o passado recuperar os seus fragmentos, revelando o sentido daquilo que se tornaria apenas uma seqüência de puros acontecimentos, caso sobre eles não contássemos uma história, a exemplo do que faz o poeta ou o *storyteller*, cuja narrativa não busca um domínio sobre o passado nem o alívio de nenhum sofrimento, nem tampouco a resolução de qualquer problema. Ao contador de histórias cabe apenas acionar o processo narrativo de forma a nos envolver em seu enredo, suscitando aquela mesma experiência trágica dos acontecimentos por intermédio da memória. Esta só atua quando atingimos a distância necessária para que possa ser re-lembrada sem o impacto da indignação ou da justa cólera que nos exige a ação.

Não podemos esquecer que a memória resguarda os acontecimentos da corrosão do tempo que a tudo destrói. É ela que possibilita nossa reconciliação com o mundo, sentindo-nos em casa. *O homem não apenas está no mundo, mas é do mundo.*<sup>21</sup> A partir do compartilhar do mundo, dotamos as coisas de significado, ou melhor, tornamos possível a busca dos significados daquilo que se mostra.

---

19. ARENDT, H. *Homens em Tempos Sombrios*, p. 27.

20. *Ibid.*, p. 28.

21. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*; p.19

## 2.3

### Filosofia e política

As pessoas não conseguem enfrentar a vida sempre precisa enquanto viva, de uma mão para afastar um pouco de seu desespero pelo seu destino...mas com sua outra mão ela pode anotar o que vê entre as ruínas, pois vê mais coisas, e diferentes, do que as outras; afinal, está morto durante sua vida é o verdadeiro sobrevivente

Franz Kafka

A filosofia durante anos compreendeu a tarefa do pensamento como contemplação – contemplar a verdade das coisas que são para sempre – tendo como pressuposto do pensar uma espécie de inatividade, de morte em vida dos filósofos.

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.<sup>22</sup>

Arendt propõe um pensamento ligado à perspectiva mundana e não mais à dimensão contemplativa, considerando o mundo das aparências em sua dimensão contingencial e fenomênica, compreendendo o pensamento como atividade e não mais como o desejo do filósofo em coexistir com o eterno.

Hannah Arendt juntava-se àqueles que, como ela mesma caracterizava, passaram suas vidas a criticar a filosofia como metafísica, a partir da existência dicotômica entre dois mundos, entre ser e parecer, entre o visível e o não-visível, entre verdade e significado.

---

22. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p. 65.

Em outras palavras, juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo.<sup>23</sup>

Ela, busca uma forma de reconciliação da filosofia com a política de modo a enxergar a atividade filosófica como tentativa de compreensão daquilo que acontece em sua singularidade e diferença.

Arendt nos remete ao Mito da Caverna de Platão para nos demonstrar o momento de conflito entre filosofia e política, a partir da figura do rei-filósofo. O filósofo, ao voltar ao interior da caverna depois de ter contemplado o mundo das idéias, tenta falar a respeito da verdade àqueles que permaneceram acorrentados e virados para o mundo das sombras, mas é hostilizado por estes. De agora em diante sua preocupação deixa de ser apenas filosófica, passando a ter uma conotação de ordem política, pois pretende governar. Recorre então ao saber vislumbrado, a partir da idéia do que é o bem. A contemplação da verdade suprema, das coisas que habitam o eterno e que são para sempre, constituiu desde então a essência da filosofia.

A preocupação do filósofo não se restringe mais, a partir de agora, a habitar apenas esse mundo de completa inatividade, essa espécie de morte em vida. Suas preocupações assumem relevância de caráter político, pois agora necessita corrigir o olhar daqueles que o hostilizaram, buscando sanar a ignorância dos que continuam virados para as sombras.

Mediante o ensinamento do filósofo acerca das regras práticas necessárias à ação, atribuindo a si a função de organizar a vida dos homens entre si, transformando a idéia do que é o bem – somente desvelada pelo filósofo, como medida a ser tomada na condução de normas e regras de comportamento –, temos a construção do princípio de autoridade ligado ao pensamento contemplativo que constitui os pilares de nossa tradição política e filosófica até a modernidade. Subordinam-se a ação e o juízo ao pensamento, de forma que este ofereça os parâmetros de orientação ao mundo político.<sup>24</sup>

---

23. Ibid., p.159.

24. ver o artigo JARDIM, Eduardo (título do artigo), in MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte Ed. UFMG, 2001.

Tal necessidade se faz presente desde o julgamento de Sócrates e da sua condenação à morte pelos cidadãos atenienses. Configurou-se então um momento emblemático, em que as relações entre filosofia e política se tornaram expressamente hostis.

Platão toma esse acontecimento como paradigmático em sua crítica ao mundo desordenado da política, ao mostrar a incapacidade da pólis e de seus jogos de persuasão de darem conta satisfatoriamente do que é o bem ou em deliberar o que é o justo. Portanto, a persuasão, o contingencial, o discurso, a diferença e a opinião, tudo o que de uma certa forma compôs o mundo da política, será visto como algo depreciativo, que produz um caráter ilusório sobre o conhecimento da verdade.

Torna-se necessário, portanto, subordinar o mundo da política ao pensamento filosófico. Neste, as verdades são eternas, restando ao pensamento a indagação a respeito daquilo que é. A partir disso a autonomia política deixa de ser derivada das decisões discutidas na *ágora*, ocupando também o filósofo o lugar do político. O filósofo, que consegue contemplar as verdades eternas a respeito do que é o belo e, agora, também acerca do que é o bem, possui a autoridade de levar ao mundo das aparências, das sombras, não a verdade – pois essa somente pode ser contemplada e o discurso jamais consegue traduzir o indizível – mas uma adequação sua por intermédio das palavras a fim de alcançar todos os mortais, transformando a idéia do bem em um modelo a ser seguido. Ao usar o discurso e a palavra com o objetivo de convencer os demais, o que era um ato filosófico transforma-se em ato político.

Destruindo então as falácias metafísicas, Arendt não quer oferecer nenhuma nova verdade. Busca de certa forma uma reconciliação entre filosofia e política, na qual o pensamento possa nos guiar em momentos de exceção, recuperando nossa capacidade de julgar, para torná-la uma faculdade autônoma. Mas a sua aproximação entre a filosofia e a política nada tem a ver com a tentativa de Platão. Ao contrário, vai de encontro a essa tradição que busca uma nova forma de ação política.

Para Arendt, o pensamento e a ação representam esferas distintas. Mas isso não quer dizer que conceba o pensar como contemplação e paralisia, ou que o considere parte de um mundo supra-sensível. Ao contrário, compreende o pensamento como atividade, daí ter dado ao seu livro o título de *Vida do Espírito*,

pois concebia o espírito como movimento e não como ataraxia. Do mesmo modo, ao destruir a metafísica como forma de filosofia, propõe a implosão das dicotomias entre os mundos supra-sensível e sensível, e não busca com isso oferecer nenhuma verdade mais verdadeira para ocupar o lugar. Tampouco possui a ilusão de ofertar um novo “modelo” de filosofia a partir da compreensão, sem levar em conta a própria tradição metafísica. Se é necessário questionarmos o que nos faz pensar, é preciso partirmos dos próprios pressupostos da filosofia, e estes pertencem à metafísica. A crítica se constrói no próprio ato de compreensão.

Se ao menos pudéssemos fazer nessa situação o que a Era Moderna fez em seu estágio inicial, ou seja, tratar cada assunto ‘como se ninguém o tivesse abordado antes de mim’ ... Isto tornou-se em parte impossível por causa da enorme expansão de nossa consciência histórica, mas principalmente porque o único registro que temos sobre o que o pensamento como atividade significou para aqueles que o escolheram como modo de vida é o que hoje chamaríamos de ‘falácias metafísicas’. Talvez nenhum dos sistemas, nenhuma das doutrinas que nos foram transmitidas pelos grandes pensadores seja convincente ou mesmo razoável para os leitores modernos; mas nenhum deles – tentarei argumentar aqui – é arbitrário nem pode ser simplesmente descartado como puro absurdo. Ao contrário, as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam...<sup>25</sup>

O pensamento deve se abrir para o acontecimento em sua contingência. Arendt concebe o pensamento como compreensão, como busca do significado daquilo que se deixa significar, a partir do discurso, do Logos. “*O critério do Logos, do discurso coerente, não é a verdade ou a falsidade, mas sim o significado. As palavras em si não são nem verdadeiras nem falsas*”<sup>26</sup>.

Portadores que somos de uma herança sem testamento, vivemos um momento de ruptura com a tradição, com os elos que orientavam nossa vida na terra e com as doutrinas e autoridades que mantinham o mundo coeso. O que temos agora é uma lacuna aberta no tempo entre o passado e o futuro. O tempo também passou a ser investigado, não mais pertence à categoria dos imutáveis, das certezas das verdades demonstráveis.

O acontecimento do totalitarismo nos mostrou a inadequação de todos os critérios deixados pela tradição na tentativa de compreender o que acontecia.

---

25. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pp. 11-12

Presenciamos a falência dos modelos universalizantes de explicação. E a pergunta que Arendt nos faz é se há a possibilidade de compreendermos sem os padrões.

A saída encontrada por Arendt está na própria abertura ao evento, na liberação do pensamento como compreensão. Liberdade que exige o rompimento dos critérios rígidos da tradição, a abertura à diferença, a compreensão dos critérios dados pelo próprio evento sem subordiná-los à categoria de explicação universalizante. Promover uma espécie de niilismo positivo, que torne o pensamento móvel, fluido, capaz de sair em visita aos vários acontecimentos, não mais estagnado em fundamentações.

## 2.4 A diferença entre pensar e conhecer

No meio do caminho dessa vida  
E estamos todos no meio  
Quem chegou e quem faz tempo que veio  
Ninguém no início ou no fim  
Adriana Calcanhoto

A ausência do pensamento e do juízo encontrou um terreno propício na modernidade, pois vivemos num mundo onde os valores mudam rapidamente e a velocidade do consumo é cada vez maior, não nos restando tempo de parar e refletir sobre o que fazemos. Neste sentido até mesmo a diferença, compreendida como condição para o exercício do pensamento, passou também a ser capturada e inserida no grande jogo do consumo, em um mundo que caminha para a homogeneização.<sup>27</sup>

Nessa mesma modernidade, a desintegração do espaço público, lugar reservado ao aparecimento das diferenças e também de visibilidade para ser visto e ouvido, foi fagocitado pela esfera privada. Com isso temos o surgimento da esfera do social, acabando com as singularidades, antes garantidas pelo espaço público que agora desaparece em nome de uma pseudo-igualdade moderna, transformando o agir em mero comportar-se. Essa aniquilação do político, segundo Arendt, teria sua forma mais expressiva na modernidade com o surgimento do totalitarismo, assim como da sociedade de massas e do seu aparelho burocrático.

A modernidade, com sua era do *animal laborans*, transformando as atividades humanas em mera satisfação das necessidades, restringe cada vez mais as nossas ações a padrões comportamentais.

---

27. Ver BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. Campinas/São Paulo: Papyrus, 1996; p. 131-132". "Estamos em plena orgia de descoberta, de exploração, de invenção do outro...A alteridade, como tudo o mais, caiu sob a lei do mercado, da oferta e da procura.... O outro já não é feito para ser exterminado, odiado, rejeitado, seduzido: ele é feito para ser compreendido, liberado, mimado, reconhecido Orgia de compreensão política e psicológica do outro, ressurreição do outro onde já não há outro. Lá onde havia o outro, adveio o mesmo.

O grande desafio é pensarmos sem o amparo da tradição, uma vez que essa mesma modernidade e sua sociedade de massa transformaram pessoas, idéias e valores em objeto de consumo. Consumo este que visa sempre à perecibilidade rápida e à substituição veloz do que é consumido.

A técnica se transformou na grande preocupação do mundo moderno, o pensamento ficou atrelado à rapidez de raciocínio, e a atividade cerebral, à cálculos de conseqüências, tendo como grande desafio a produção constante, de forma rápida e eficaz. A velocidade é a medida que mais importa num mundo dominado pelo tecnicismo. No momento em que experiência e pensamento se apartaram, o que se dá é um alto desenvolvimento da ciência, com suas explicações de causa e conseqüência, construindo dessa forma uma preocupação utilitária a favor do conhecimento, em detrimento da valorização do pensamento.

O domínio da atividade da fabricação sobre as demais atividades transformou o pensamento em um meio cuja preocupação é com o desenvolvimento de técnicas que permitam um melhor desempenho. É a otimização das performances<sup>28</sup>. O pensamento transformou-se em função, tem que ser produtivo e útil.

O grande problema para Kant foi a tentativa de subsumir o pensamento ao conhecimento, ou seja, o pensamento tornou-se servo do conhecimento. Sendo utilizado desde então a partir de um propósito final que seria a acumulação do próprio conhecimento. Ao transformar o conhecimento em função, ou seja, em algo que existe e é valorizado na medida em que produz alguma coisa, perde sua característica principal de destruição das certezas, cujas questões jamais são exauridas por quem quer que a isso se habilite. O pensamento, portanto, ao contrário do conhecimento, nada procura deixar de tangível em seu rastro.

Ao formular as irrespondíveis questões de significado, os homens afirmam-se como seres que interrogam. Por trás de todas as questões cognitivas para as quais

---

28. Para uma discussão sobre a tecnocracia e o discurso legitimador das ciências como um meta-discurso, ver LYOTARD, Jean- François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olímpo, 2000; p. 80. "Os sentidos enganam, e são limitados em extensão, em poder discriminador. Aqui intervêm as técnicas. Elas são inicialmente próteses de órgãos ou de sistemas fisiológicos humanos que têm por função receber dados ou agir sobre o contexto. Elas obedecem a um princípio, o da otimização das performances : aumento das informações ou modificações obtidas, diminuição da energia despendida para obtê-las. São estes, pois, os jogos cuja pertinência não é nem o verdadeiro, nem o justo, nem o belo, etc., mas o eficiente..."

os homens encontram respostas escondem-se as questões irrespondíveis que parecem inteiramente vãs e que, desse modo, sempre foram denunciadas.<sup>29</sup>

A filosofia compreendeu sua tarefa como superação das ilusões dos sentidos e da imaginação, que se tornam obstáculo ao conhecimento verdadeiro das coisas, e que são derivadas de um fundamento universal ou submetidas a um critério absoluto. Essa preocupação visa a tornar o pensamento útil. Uma vez que vivemos no mundo da praticidade, *“Só faz sentido falar de erro ou ilusão, quando somente a verdade, e não o significado, é critério último para as atividades espirituais do homem.”*<sup>30</sup>

Na desconstrução desse postulado, Arendt recorre a Kant e interpreta de forma peculiar a diferença entre razão e intelecto, significado e verdade, pensamento e conhecimento.

Para Arendt, seguindo os passos de Kant na distinção entre conhecimento e compreensão, o conhecimento seria o trabalho da ciência que se preocupa em definir e conceituar a partir de um pressuposto de finalidade e utilidade. O desejo de conhecer com um determinado propósito deixa atrás de si um rastro de conhecimento que é retido e armazenado por toda civilização, assim como serve de suporte para os demais. A própria ilusão torna-se útil às gerações futuras, na tentativa de superação do erro como uma espécie de aprendizado passado de geração a geração.

Diferentemente, o pensamento traria muito poucos benefícios à sociedade, pois não se preocupa com execução de finalidades, não promove fins. Kant não negou o conhecimento, ou buscou subsumi-lo ao pensamento, apenas separou essas duas faculdades de forma que pensar e conhecer não se confundem. Possuem interesses inteiramente diversos.

A razão se preocupa com o significado, e o intelecto, com a cognição, com a verdade. Nesse sentido, verdade e significado se separam. Para Arendt, o pensar é uma necessidade que se relaciona com a busca do significado, é uma atividade livre por excelência, inútil e que não pretende chegar a conclusões. A ciência, que estaria preocupada com o desejo de conhecer, de dominar a fim de alcançar determinados objetivos, como a própria superação do que é possível conhecer,

---

29. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p.48.

30. *Ibid.*, p.50.

tem sempre uma visão cumulativa. O pensar jamais pode acumular, pois é destrutivo, pertence à inquietação e à inconstância, nada quer concluir, fechar, não emite veredictos finais, sabe-se infinito.

A compreensão busca o significado das coisas de forma a deixar mostrar-se em sua contingência, ou seja, elimina a necessidade em suas categorias de compreensão e trabalha com os irrespondíveis, com os improváveis, com o que escapa às simples determinações causais.

Olhando o mundo a partir não dos imperativos da necessidade e dos condicionamentos, daquilo que necessariamente deveria acontecer, mas exatamente do que escapa às redes de interligação entre causa e consequência, o pensamento não busca ordenar, introduz o “se” como possibilidade, não há o inevitável, pois a ação é imprevisível.

O que importa para Arendt nessa diferenciação entre entendimento e conhecimento não é negar uma coisa nem outra, mas analisar cada uma a partir de uma perspectiva. O pensamento não busca o conhecimento, ou, se busca, trabalha com aquelas coisas que não podem ser verificadas, não pertencem ao mundo dos visíveis. Mas isso não quer dizer que também não seja uma aparência. A desilusão não é o fim de uma aparência, em nome de uma verdade, mas a substituição por uma outra aparência.

O conhecimento tem a pretensão de representar, ver e conhecer o mundo tal como ele é dado aos sentidos e a partir daí construir proposição e que o expliquem de forma coercitiva, pois não deixa espaço para a deliberação.<sup>31</sup>

O que já não acontece com o entendimento, a compreensão que busca apenas a significação nela mesma, não importando a verdade ou a falsidade das coisas. O pensamento busca o sentido e este não está consumado nas próprias coisas, pois é ativado pela trama de palavras que não pressupõem a totalidade, ou seja, não deseja alcançar ou representar a realidade, não busca a univocidade e tampouco é coagido por um fundamento universal.

---

31. AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*; p.178

A idéia de verdade visa não apenas a iluminar mas a conduzir a uma ação, a um comportamento. O pensamento passou a ser entendido como projetar, em termos do querer, de uma vontade que se afirma no futuro, a partir de teleologia que conduz a humanidade, a vontade passa a ser uma entidade metafísica determinada, que apenas governa as ações dos homens estando acima das vontades particulares.<sup>32</sup>

A perspectiva normativista é típica do pensamento teórico, que ao apelar para um fundamento, pretende criar regras para a vida, bem como unificar as múltiplas e variadas perspectivas das aparências, numa teleologia, sem fraturas.<sup>33</sup>

Pensar, muito mais do que criar padrões sobre como devemos ou não devemos agir, preocupa-se em destruir todas as fundamentações que estruturaram nosso conhecimento até agora e rompe com nossas certezas, permitindo com que olhemos com desconfiança para tudo o que se apresente aos nossos sentidos, não de forma a buscarmos uma verdade por detrás desse movimento de destruição, pois nada tem a oferecer no lugar, a não ser uma constante indagação. O pensamento é sempre incompleto, nunca termina nem conclui, Arendt toma como modelo do pensamento crítico a figura de Sócrates e dos diversos modos como é visto. Seja como a arraia-elétrica, que paralisa qualquer um que se aproxime, pois simplesmente deixaria os outros perplexos por conta de sua própria perplexidade; seja o moscardo que fere, retirando qualquer um que se encontre em paralisia, despertando-o para o mundo; ou como a parteira estéril, que somente ajuda a dar à luz, sem nada ter a ensinar. Sua única função seria livrá-los das opiniões equivocadas, sem nada oferecer no lugar, nada frutificando em seus pensamentos.

Arendt utiliza-se de todas essas metáforas para que possamos ter uma tênue dimensão da complexidade da figura de Sócrates e de sua relação com o pensamento, cujo fundamento último se resumiria em mostrar a sua não sabedoria. Muitos poderiam traduzi-la como arrogância e soberba, pois ao afirmar saber que nada sabe, parte de uma afirmação para negar qualquer afirmação, ou seja, se há algo que diz saber é não saber, todos os outros saberes serão não-saberes, mas esse não é o ponto de discussão para a autora, muito embora aponte para a questão em um pequeno trecho da *Vida do Espírito*.

---

32. Ibid., p.179.

33. (falta autor) , p.184.

O pensamento é sempre contingencial e altamente destrutivo, sua função é descongelar o que estaria congelado pelos conceitos<sup>34</sup>. O que importa para Arendt é que Sócrates foi o único pensador que conseguiu fazer a ponte entre o mundo da filosofia e o mundo político, sem subordinar um ao outro, respeitando as particularidades que dizem respeito a cada um; valorizando-as em seu papel no mundo. Ele demonstrava ser tanto um cidadão preocupado com a vida da pólis e com o bem-viver, quanto mostrava o seu interesse pela vida do espírito compreendendo o pensamento como um eterno exercício de questionamento.

O melhor talhado para esse papel (o de estar à vontade tanto na ação quanto no pensamento passando de uma a outra) deve ser um homem que não se inclua nem entre os muitos nem entre os poucos, que não tenha nenhuma pretensão a ser um governante de homens, nem mesmo a de estar melhor preparado para aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no poder, mas tampouco que se submeta docilmente às regras: em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia ou deveria reivindicar...você já terão percebido que estou pensando em Sócrates.<sup>35</sup>

É a busca desse pensamento solitário, sem corrimão, dessa capacidade de pensar por conta própria que nos possibilitaria caminhar no mundo quando todos nos dizem como agir, ou quando nos encontramos de forma caótica no mundo, permitindo que lancemos mão de nossa reflexão a fim de evitar o mal, não porque conheçamos a verdade acerca do que é o bem, que pensemos sem os amparos da tradição, sem buscar os universais que dêem conta dos particulares.

---

34. Ver o exemplo que Arendt oferece em relação à palavra casa como um conceito que busca generalizar em cima de suas funções, mas sem jamais dizer exatamente o que é, pois esta existe de forma particular. O que o conceito faz é generalizar as suas características, tornando-a comunicável para que possa ser reconhecida por aquele que fala e escuta, ou seja, a palavra casa é a medida oculta que delimita o sentido, mas já encerra em si os próprios limites do não-dito, pois compreender a sua definição é ir mais além daquilo que circunscreve, daí a necessidade de descongelar conceitos. In ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, (faltam as referências bibliográficas) p.129.

35. *Ibid.*, p.126.

## 2.5

### O juízo reflexionante de Kant e a história

O tempo não é um precipício que devemos transpor para recuperarmos o passado; é na realidade, o solo que mantém o devir e onde o presente cria raízes.

Gadamer

É a partir dessas reflexões que Arendt situa a incapacidade de compreensão dos acontecimentos em sua singularidade pela modernidade, com a necessidade de se buscar no passado fragmentos outros que nos ajudam a compreender os acontecimentos do presente, partindo da recuperação de nossa capacidade de julgar, fazendo com que possamos nos reconciliar novamente com o mundo, nos sentindo em casa novamente.

Arendt parte do juízo estético de Kant como o diálogo necessário ao seu experimento de pensamento a partir da reflexão sobre os conceitos de mente alargada, imparcialidade, imaginação, senso comum e comunicabilidade.

A questão sobre o julgar mereceria um capítulo à parte em sua trilogia sobre as faculdades do espírito seguindo suas reflexões a respeito do *Pensar e do Querer*. O *Julgar* fecharia a trilogia completando as suas reflexões acerca das atividades do espírito, mas por conta de sua inesperada morte nos deixou apenas o título e a epígrafe do que seria o então terceiro capítulo.

Todavia, é possível tentar reconstruir quais seriam os caminhos percorridos por Arendt a partir de sua compreensão da faculdade autônoma do juízo contida nos seus escritos mais antigos, reunidos em *Dignidade da Política e Entre o Passado e o Futuro*, assim como nas reflexões mais recentes contidas nos capítulos sobre o Pensar e o Querer e na própria *Vida do Espírito* através do qual nos oferece os apontamentos a respeito da importância do julgar, compreendido como uma faculdade autônoma necessária a todos aqueles que se preocupam com mundo. O julgar seria a faculdade do espírito que permitiria a ligação do pensamento com o mundo.

Estou bem consciente de que o argumento, mesmo na versão agostiniana, é um tanto opaco, e não nos parece dizer nada além de que estamos condenados a ser livres porque nascemos, não importando se apreciamos a liberdade ou abominamos sua arbitrariedade, se ela nos “apraz” ou se preferimos escapar à sua terrível responsabilidade, elegendo alguma forma de fatalismo. Esse impasse, só pode ser desfeito ou resolvido pelo apelo a uma outra faculdade do espírito, não menos misteriosa do que a faculdade de começar, a faculdade do Juízo, cuja análise poderia no mínimo nos dizer o que está em jogo em nossos prazeres e desprazeres.<sup>36</sup>

Arendt irá traçar as suas linhas acerca do juízo a partir de uma reflexão Kantiana, muito embora os seus vários comentadores atentem para uma apropriação bastante livre dos textos de Kant, tendo como diálogo principal a crítica do juízo estético. Arendt escolhera a crítica do gosto exatamente por seu caráter mais subjetivo, buscando traçar uma filosofia política, a qual o próprio Kant não se comprometera a escrever .

O que Arendt propõe é uma extensão da crítica do gosto para a questão ética acerca do certo e do errado. Vejamos:

Dos nossos sentidos, a visão sempre foi eleita a metáfora preferida dos pensadores, pois demarcava da melhor forma a distância entre a percepção e o objeto percebido. Contudo, Kant escolheu de forma proposital o sentido que fosse completamente indissociado de quem o percebe, o mais introspectivo possível, que foi o gosto. Seja o paladar ou o olfato, ambos são sentidos percebidos internamente. O objeto é como que acoplado à sensação que se dá internamente, ou seja, só podemos sentir o gosto de uma fruta experienciando-a internamente. De igual modo, a apreciação ou repugnância em relação ao cheiro é imediata, não podendo ser objeto de imaginação da memória. Leia-se, aqui, imaginação como representação. Em outras palavras, apresentamos novamente algo, tornamos presente algo que se encontra ausente. Os outros sentidos podem ser lembrados pela memória, tal qual a visão de um belo lugar, a música de um certo compositor, ou a textura de um tapete. Todavia, não podemos dissociar o gosto nem o olfato da própria sensação, pois estes são os únicos sentidos que não podem ser exteriorizados.

Partindo desse princípio, Arendt conclui que do mesmo modo como não podemos convencer alguém a gostar de brócolis, não podemos convencer de

---

36. Ibid., p. 348.

forma categórica alguém acerca do certo e do errado. Apenas podemos persuadir o outro, argumentar, mas jamais explicar ou impor o gosto ou a deliberação a respeito das questões éticas.

Para Arendt, a interiorização desse sentido e sua não expressividade, ou seja, a capacidade de tornar presente o que está ausente, possibilita o afastamento necessário ao julgar. É a partir dessa espécie de des-sensorialização da percepção sensível que somos colocados no mundo de forma ativa, pois somos diretamente atingidos por uma sensação e, portanto, falamos de um lugar, a partir de uma perspectiva que não pode *sair em visita* porque se encontra condicionada à instantaneidade da ação.

Torna-se possível transformar a imaginação em uma operação da reflexão a partir de dois passos:

Primeiro: a imaginação transforma os sentidos objetivos, que estavam diretamente ligados à percepção sensível, em objetos internalizados na memória, tornando presente o que não é mais, ou projetando o que ainda não é, seja ativado pela lembrança, ou impulsionado pelo querer.

Compreendemos dessa forma que tanto o passado como o futuro só existem enquanto representação a partir de um exercício efetuado pelo pensamento. É necessário que o pensamento se dedique a este pensamento, tornando presente o passado, que já passou, e o futuro que ainda não presenciamos, pois na vida cotidiana o que presenciamos é apenas uma sucessão de agoras. Cumpre lembrar, ainda, que o que é lembrado já não é o objeto em si e sim a sua representação.

Partindo para um segundo passo, que é dado a partir da operação da reflexão que escolhe o que deve ser lembrado, a reflexão atua não como a memória acerca de um objeto que foi internalizado, mas a partir da representação daquilo que foi internalizado e não mais a percepção direta do objeto. É esta reflexão acerca da representação que proporciona um prazer ou desprazer adicional em função do agrado ou do desagradado provocado pela sensação representada. Quando não se é atingido pela percepção imediata do objeto sentido e sim pela representação ativada a partir da faculdade de lembrar, a qual permite a distância necessária à operação de reflexão, de julgar se a sensação imaginada e não mais o objeto agrada ou não, não há mais a percepção imediata, ou seja, o que agrada ou desagradava já foi internalizado e não há objetividade recorável. O que importa

agora não é mais uma questão de gosto, mas de juízo. Em suma, se a sensação lembrada agrada ou não, se é aprovada ou não, é possível deliberar sobre ela.

Todas essas aprovações e desaprovações são um re-pensar; no momento em que estamos pesquisando, podemos vagamente estar conscientes de que estamos felizes, mas apenas depois, refletindo sobre isso, quando não estamos mais ocupados com o que fazíamos, estamos aptos a ter esse “prazer” adicional: o de aprová-lo. Nesse prazer adicional, não é mais o objeto que agrada, mas o fato de que o julgamos agradável.<sup>37</sup>

Pensamos se aprovamos ou não o belo e o critério de aprovação agora necessita de um sentido que é externo. O gosto interessa se e apenas quando nos encontramos em sociedade. O gosto estético diz respeito ao outro que comigo comunga de um gosto semelhante. O agrada-me ou desagrada-me diz respeito ao acordo com os outros: A operação da reflexão necessita levar em consideração os tantos outros que comigo habitam o mundo para que, então, possa deliberar a cerca do gosto, contrapondo o meu juízo com os demais.

Em questões de gosto devemos renunciar a nós mesmos em favor dos outros” ou para agradar aos outros. Por fim, e mais radicalmente: “ No gosto o egoísmo é superado”, ou seja, temos consideração, no sentido original da palavra. Devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade.<sup>38</sup>

Todas essas reprovações e aprovações que acontecem a partir da operação da reflexão são em na verdade um re-pensar no momento que ativa a lembrança do já pensado. O que nos agrada é o fato de acharmos agradável a sensação refletida.

O sentido comum se relaciona com nossa capacidade de nos comunicar, e isso somente é possível se conseguirmos pensar a partir da perspectiva do outro, de outra forma, seria impossível o entendimento. Esse senso externo de mundanidade, de compartilharmos algo com outros, é o que permite que nos

---

37. ARENDT, H. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*, pp.69-70.

38. *Ibid.*, p.68.

comuniquemos. Essa capacidade de comunicação está intimamente ligada a nossa faculdade dos juízos; de podermos julgar os particulares combinando com nossa faculdade de pensar, que sempre se refere ao geral, não ao universal, mas as generalidades: portanto, a faculdade do juízo é exatamente a ponte entre os particulares e o geral, que é feita por intermédio das palavras. São elas que nos permitem fazer a ponte entre o mundo das aparências e o pensamento, que é aquele diálogo solitário de mim comigo mesmo.

É aqui que entra a figura do espectador ou do poeta cego. Do espectador, porque ele consegue a distância do envolvimento imediato das ações do mundo e experimenta o prazer desinteressado daquele que assiste ao espetáculo bem como o afastamento das coisas sensíveis, ou seja, daquilo que afeta nossas percepções e nos impede de olhar a cena como um todo; e do poeta cego, porque é aquele que, impossibilitado de ver o mundo dos visíveis, aguça a percepção para os olhos do espírito a partir da lembrança.

Recorrendo novamente aos dois sentidos internos, estes não podem ser representados. Ao mesmo tempo percebemos sua característica discriminatória, pois se referem ao particular. Eles não compartilham com os outros objetos, pois não lembramos do objeto e sim da sensação, já que, ao falarmos desta sensação que não pode ser comunicada, utilizamos a reflexão como possibilidade de sua comunicabilidade. O que é a reflexão, senão a diferença dada na consciência, ou seja, que consigamos abrigar o maior número possível de gostos diferentes para que possamos, a partir da reflexão, comunicarmo-nos e buscarmos o entendimento a partir da escuta ao outro, do alargamento do pensamento

O senso comum seria o sexto sentido que nos adaptaria ao mundo que estabeleceria nosso sentido de realidade. É ele que nos permite dialogar, pois torna comunicável o que é percebido de forma diferente por cada um de nós, tornando o mundo inteligível. Sabemos que para Arendt as aparências, ao se mostrarem, sempre protegem o invisível posto que *“nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa mostra-se sem que ativamente oculte os demais.”*<sup>39</sup> Sabemos igualmente que a compreensão é perspectivista, pois também é do mundo. Não podemos olhar por todos os ângulos. Essa é a diferença do ator para o espectador. O espectador, por possuir um prazer desinteressado, não fala em nome de um lugar ocupado, através da boca de um ator que encena o seu próprio papel, mas

busca ao invés disso falar do todo da peça que se mostra aos seus olhos. A forma como aparecemos no mundo, o papel que ocupamos, é que irá delinear o modo como vemos o mesmo. É bem verdade que, ao nos colocarmos na posição de espectador e cultivarmos uma espécie de não envolvimento com as ações, nos eximimos de deliberar sobre elas, o que não impede que também ocupemos um lugar como ator no mundo, pois aparecemos no mundo como uma aparência para outros. Somos os personagens que compõem o grande espetáculo do mundo. Portanto, Arendt relaciona a figura do ator à do espectador. Porém, ela sabe que a nossa inserção no mundo é perspectivista, ocupando ora o lugar do ator, ora o do espectador, sendo necessário que, para cada uma delas, seja adotado um posicionamento no mundo.

É uma espécie de sexto sentido necessário para manter junto meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; é a mesma faculdade que se estende a todos os objetos dos cinco sentidos... A subjetividade do parece-me é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para outros, ainda que de forma diferente (é a intersubjetividade do mundo).<sup>40</sup>

Arendt nos remete à questão do gosto e do gênio, onde Kant nos fala da importância maior do gosto, onde afirma ser mais importante o juízo acerca do belo, do que a genialidade de quem o produz. O gênio necessita de uma imaginação produtiva, enquanto que o gosto necessita do juízo, da concordância entre aqueles que compartilham o prazer sobre uma determinada obra. Kant nos diz por intermédio da boca de Arendt que o gosto é necessário não só a quem julga uma arte como bela-arte, mas diz respeito também àquele que a produz, sendo que a genialidade pertence somente àqueles que produzem a obra.

Portanto, existiria uma subordinação do gênio ao gosto, apesar de nada ter a julgar se não existisse a produção do gênio. Todavia, contrariamente ao que estaríamos inclinados a pensar, antes de haver quem julga um espetáculo, há os atores que o executam, sendo o espectador secundário em relação ao desempenho dos atores. Para Kant, tal afirmação se inverteria, pois o espetáculo não tem razão de ser se não houver para quem se mostrar.

---

39. Id. *A Vida do Espírito*, p.21.

O gênio é uma faculdade do espírito, que consegue transformar o inefável existente na atividade do pensamento, em algo expresso em sua obra. Por isso, a sensação de não haver palavras que dêem conta do que presenciamos quando estamos diante de uma obra de arte, assim como do sublime que experienciamos, deixamos entrever as semelhanças que necessitamos para compreender, tornando aquilo que está diante de nós algo inteligível, ao mesmo tempo em que nos coloca diante da diferença que nos suscita o espanto e nos desperta o interesse.

A obra de arte torna esse inefável que acompanha o estado do espírito em algo comunicável. É nessa capacidade de transformação, transformando o que é incomunicável em algo comunicável, que se encontra a potencialidade do gênio. Se não houvesse o desenvolvimento do gosto que guia essa comunicabilidade, não haveria a obra de arte. O gosto constrói o espaço necessário para que os objetos possam aparecer. São, portanto, os juízos dos espectadores que criam o espaço público necessário à sua aparição, desenvolvendo a acuidade necessária para que possam perceber o que surge, conferindo permanência ao que é digno de permanecer, oferecendo portanto fama e grandeza. 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).”*<sup>41</sup>

É a comunidade e, portanto, a pluralidade de espectadores que confere grandeza a uma obra que o gênio tornou comunicável. Os espectadores, dessa forma, necessariamente existem no plural enquanto o gênio e os atores precisam daquela solidão necessária à criação, mas sem perder de vista o mundo compartilhado, o gosto. Não se fala aqui de um isolamento completo, pois caso contrário qualquer forma de comunicabilidade estaria perdida.

Portanto, diferentemente do ator, o espectador não compartilha de sua inovação nem tampouco da originalidade do artista, o que faz é compartilhar de seu juízo com outros espectadores; o que possuem em comum é a faculdade de julgar.

O gosto necessita dos outros mais do que de si, pois necessita da presença de outros para ser validado. O gosto não possui interesse em solidão somente no mundo, no compartilhar com os outros. Apesar do gosto ser o sentido mais

---

40. Ibid. pp. 39-40

41 ARENDT, H. op.cit., p.63.

privado de todos e por ter, ao mesmo tempo, esse caráter de internalidade é que necessita dos juízos alheios, mostrando o caráter de pluralidade do mundo

## 2.6 O diálogo do dois em um

Até onde?  
Somente quando se encontra parado, o relógio  
No movimento pendular do tique e taque  
Tu ouves: ele segue  
E seguia e não segue  
Mais  
Já tarda o dia  
O relógio  
Apenas pálido rastro  
Do tempo  
Que, próximo da eternidade,  
Dela e-merge.

Martin Heidegger

Arendt escolhe as meras aparências como lugar onde o julgar atua. Para compreender sua reflexão acerca do papel do pensar e do julgar, é necessário que nos confrontemos com a tradição metafísica com o propósito de desmantelá-la, destruindo assim a concepção dos dois mundos, da divisão entre um mundo aparente, que se mostra, e uma essência que se guarda nas profundezas do ser. Para Arendt, ser e aparência se confundem e passam a ser a mesma coisa.

Por isso, ao falarmos da relação entre o pensamento e o julgar como esfera autônoma, estamos preservando o pensamento de sua necessidade de afastamento do mundo, mas não nos moldes da contemplação, pois não se retira do mundo e caminha para um lugar onde se possa vislumbrar a essência das coisas. Aqui sabemos que não existe nada por trás das aparências. Não se buscam aqui comprovações de verdade nenhuma; a preocupação é com o que acontece no mundo, no que se mostra, exigindo a sua significação.

O pensamento então necessita daquela parcela de solidão, do afastamento do turbilhão do mundo. Não para uma região recôndita, onde não seja influenciado pelo mundo, pois leva consigo os tantos outros com os quais dialoga, mas somente a partir de um afastamento das próprias ações, dos próprios interesses que guiam nossas ações no mundo, que são próprias das atitudes rápidas dos acontecimentos, é que podemos ponderar acerca dos vários pontos de vista, alargando a mente. Arendt compreende o pensamento como atividade, como

forma de direcionar a filosofia para os assuntos humanos, tornando-os significativos em sua singularidade. Essa consideração pelo mundo, essa abertura à diferença faz com que se abandone o ideal contemplativo de verdade universal e se busque o sentido a partir das próprias experiências humanas e de suas ações particulares

Por isso, Arendt concebe o pensamento como vida do espírito, pois no termo vida está contida a idéia de movimento e não de estagnação. O pensar como atividade não está preocupado com os resultados desse pensamento. Não possui um fim, não almeja um objetivo. O pensamento é portanto desinteressado, permitindo a visita a várias perspectivas, examinando e recolhendo experiências, fazendo ouvir a voz da diferença, que o eu, uma aparência entre aparências, escolheu para lhe fazer companhia, pois ao estabelecer o “*diálogo sem som de mim comigo mesmo*”, transforma a unicidade que se tem, quando se aparece para outros no mundo aparente, em *dois-em-um* na reflexão feita em solidão, ou seja carrego o outro da humanidade nesse diálogo solitário. Hannah Arendt parte de uma concepção socrática do pensamento. Do diálogo do *dois-em-um*, onde eu mesmo me faço companhia. Essa solidão a que Arendt se refere não é um estar só. É, na verdade, um afastamento necessário dos outros que habitam o mesmo mundo. Ao aparecer para eles no mundo, o ser aparece como um, mas, ao se recolher para a atividade do pensar, esse mesmo ser transforma a sua unicidade em duplicidade, pois estabelece um “*diálogo de si consigo mesmo*”, fazendo a si mesmo companhia

Esse diálogo pressupõe a coerência interna, pois é melhor estar em desacordo com o mundo, do que, sendo um, entrar em desacordo consigo mesmo.

Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e (preferiria) que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me.<sup>42</sup>

Talvez seja esse o meio, segundo Arendt, de evitar o mal nos momentos em que nos faltam critérios de como agir, ou em que nos comprimem a agir de uma

certa forma. Estabelecer o diálogo consigo mesmo passa a ser a única forma de não aderir e, portanto, de agir.

Ao mesmo tempo, esse pensamento que busca a compreensão não oferece nenhum “chão”, nenhuma proposição moral que possa ter validade universal. Os caminhos percorridos pelo pensar podem facilmente ser desfeitos por não buscarem o absoluto, que se sabe contingencial e incompleto. *“A atividade do pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior.”*<sup>43</sup>

A atividade filosófica é própria do mundo e, portanto, dos seres que são finitos. Ela provém da vida e da memória e não do contato com o eterno. Dessa forma, a atividade do pensamento diz respeito a todos aqueles que no mundo se engajam e não apenas aos poucos, aos eleitos, a uma classe especializada de filósofos.

A dualidade inerente ao pensar pressupõe deixar entrever a infinita pluralidade do mundo, a diversidade das aparências. A atividade do pensamento é livre e possui como tarefa “descongelar os conceitos” bem como destruir os critérios, os valores e as regras estabelecidas. O pensamento não é construtivo, pois destrói todos os pressupostos que firmam a harmonia daquilo que diz ser, diferentemente do conhecimento, que se preocupa com os objeto, conteúdos e resultados finais.

A visão dialógica, livre e autônoma permite que a significação surja do discurso, através das palavras. Pensar não pergunta o que uma coisa é, mas o que significa para ela ser.<sup>44</sup>

Nessa concepção, o pensamento é entendido como compreensão, Arendt aproxima a filosofia do julgar. *“O pensamento é entendido como a realização da diferença dada na consciência”*<sup>45</sup>, diferença possibilitada pelo dois em um do pensamento, o que nos permite perceber o caráter de pluralidade de nossa existência no mundo.

---

42. Arendt cita o diálogo de Sócrates e Cálicles no livro *Górgias*, 474b, 43a,b, em sua obra *Vida do Espírito*, (referências bibliográficas) p.136

43. *Ibid.*, p.69.

44 AGUIAR, Odílio Alves. *op.cit.*, p. 182.

Acontece que o pensamento, que é uma atividade, pode ser iniciado e paralisado se assim quisermos, sendo, portanto, uma deliberação e não uma necessidade ou um condicionamento. Por isso, Arendt chama as coisas do espírito de atividade, seja esta o julgar, o querer ou o pensar. Portanto, também se explica por que compreende que essas atividades possam ser começadas e interrompidas por qualquer um que a isso se dedique e não apenas pelos eruditos e filósofos .

Arendt compreende que a atividade do pensamento necessita de alheamento do mundo, diferentemente das sensações que sofremos, pois não deliberamos acerca delas, apenas sofremos a sua ação uma vez que estas pressupõem passividade. Por exemplo, as sensações de frio ou calor, dor ou tristeza necessitam de um objeto de fora que suscite tais sensações, o pensamento, ao contrário, necessita apenas da decisão do próprio indivíduo.

## 2.7 Considerações acerca da História

Seríamos não muito mais que as  
crianças  
– o espírito do viver não passando de  
ímpetos espasmódicos, relampejados entre  
miragens: a esperança e a memória.

Guimarães Rosa, *Primeiras Histórias*

É a partir de nossa capacidade para a imaginação, tornando presente o que se encontra ausente, retendo na memória os fatos e os eventos estranhos que se espalham pelo mundo, que podemos re-atualizar os fatos, considerando nossa capacidade para lembrar, recolhendo dessa forma a partir da operação da reflexão, e também do juízo, por parte daqueles que se propõem a observar o grande espetáculo do mundo. Os fragmentos desconexos, que se encontram no passado, transformam-se em uma história possível de ser narrada com começo meio e fim, reificando a dignidade perdida do que já não é mais.

A operação da reflexão, ou o exercício do ego pensante, consiste exatamente em modificar a relação espaço-temporal, conferindo-lhe uma outra temporalidade, uma espécie de eternidade, um *nunca stans*, ao agora do presente, onde o passado deixa de ser “o peso morto do não mais, pois nem mesmo é passado”<sup>46</sup>, e o futuro, a incerteza do ainda não, pois ambos se tornam presentes a partir do pensamento que pode se mover entre o passado e o futuro.

O homem, ao exercitar o pensamento, fratura o tempo, dividindo-o em passado, presente e futuro. O agora deixa de ser um momento fútil e passageiro e se transforma num eterno agora, pois passa a ser o ponto de colisão entre passado e futuro, abrindo uma lacuna no tempo. O homem viveria nesse intervalo, onde lutaria constantemente contra o peso do passado que o impulsiona com a esperança e contra o medo do futuro, cujo fim é a morte, que o empurra para trás, para a segurança do passado, sendo este seu único refúgio contra as incertezas do que ainda não é.

---

46 Citação de Faulkner por ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 37.

Para ilustrar essa lacuna no tempo, Arendt recorre a uma parábola de Kafka retirada de uma coleção de aforismos, intitulada “Ele”. A que se segue:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o para trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apóia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia, o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isto, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha da batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si.<sup>47</sup>

Arendt interpreta a parábola Kafkaniana à luz da compreensão da temporalidade de Heidegger em que as linhas de forças traçadas representariam cada uma o passado e o futuro. O passado não seria o peso morto do não mais, pois graças à memória conteria as esperanças que o impulsionariam para frente em direção ao futuro. E o futuro, ao contrário, só existiria a partir de sua orientação para o passado, pois fugiria das certezas da finitude humana, contidas no futuro, e se direcionaria para trás, nas redescobertas do passado que alargariam as possibilidades futuras, possibilidades estas contidas no próprio passado sendo reatualizadas no presente, viabilizando o aparecimento do novo.

O homem, ao se interpor entre essas duas forças, lutando de forma a não ser tragado por nenhuma das duas, marca o seu território, um não-lugar, que não seria nem o passado do não mais nem o futuro do ainda não. Exatamente o seu não-lugar, para Arendt, seria o ponto ideal para a atividade do ego pensante.

O choque entre as duas forças se torna inevitável, uma vez que possuem sentidos opostos, mas semelhantes direções cujo fim previsível é o choque de ambas as forças, que por sua vez constitui um ponto de origem de onde poderia ser traçada uma diagonal ainda dentro da linha do tempo cuja direção se daria ao infinito. Ou seja, passado e futuro, ambos possuiriam uma origem infinita, mas por suas direções opostas teriam um fim previsível que se daria no presente,

---

47 ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, p.153.

possibilitando traçar uma diagonal, a partir de uma origem – o choque entre ambos – cujo fim, entretanto, seria infinito.

O que Arendt criticou em tal parábola foi o fato de que o “Ele” de Kafka apresentava como alternativa para essa incessante luta entre o passado e o futuro o pular para fora da linha do tempo e, portanto, para fora do mundo. Para ela, tal solução parece imprópria uma vez que a sua preocupação com o mundo faz com que busque alternativas no próprio mundo, dentro da própria linha do tempo e não acima, além ou fora dele.

Essa diagonal, traçada a partir da origem do choque entre o passado e o futuro, permitindo que sua orientação, seu final, fosse aberto ao infinito, foi a solução encontrada por Arendt a fim de que o “Ele” não encontrasse sua solução pulando para fora da linha do tempo, e sim permanecendo no tempo e portanto no mundo. Tal descrição seria, segundo ela, um ótimo lugar para a existência do ego pensante, onde o pensamento poderia se mover entre o passado e o futuro, numa brecha no tempo que nos impediria de sermos engolidos pelo fluxo ininterrupto do tempo, com um começo determinado, mas sem um fim previsível.

Sem a presença do homem, o tempo não seria fracionado em três, pois só o é pela presença humana, a qual não somente tem a consciência de sua finitude, mas também de seu começo. Ao situar o homem nessa linha do tempo, no meio entre o passado e o futuro, o insere dentro do próprio mundo. É nessa perspectiva que busca os fragmentos do passado que foram esquecidos, procurando trazê-los à tona, fazendo com que surjam possibilidades outras de re-atualização no presente. Inclui o passado fragmentado e desconexo dentro de um tempo que o abriga e que, embora não o faça aparecer, lá está, latente.

Percebemos em Arendt uma forma de compreensão que se move exatamente nessa diagonal situada no tempo entre o passado e o futuro, que não os separa, mas os incorpora no seu pensar. Daí as idas e vindas em relação aos feitos históricos, ou melhor, as narrativas históricas que pretendiam se resguardar no tempo, fazendo com que ainda ecoassem no presente, ou desvelar no passado algo que até então estava encoberto pela tradição. Ambas as tentativas têm como inquietação o presente e a ruptura que nos foi legada e que aponta dessa forma para a abertura de um futuro, onde sejam possíveis novos começos; compreendendo a vida humana e a sua singularidade pela capacidade de iniciar, de inserir o novo a partir do nascimento, garantindo a sobrevivência da diferença,

do contingencial, daquilo que nos surpreende, do que escapa aos grandes encadeamentos dos processos que englobam o particular, deixando desaparecer exatamente o adverso.

O movimento aqui seria o inverso proposto por Hegel, pois este tem como principal tema, o futuro. O presente perde completamente sua importância, pois *“O futuro antecipado nega o presente permanente do espírito, transformando-o em um “não mais” antecipado...O Tempo encontra sua verdade no futuro, já que é o futuro, que terminará e realizará o Ser”*.<sup>48</sup> O presente é negado pelo futuro a partir do querer que projeta a vontade, conferindo ao futuro, e não ao presente, a sua realização. O presente está destinado a não-ser; o agora se torna vazio e somente se preenche pela vontade que diz respeito ao futuro, a um vir a ser.

O que Arendt pretende é conceder novamente a dignidade ao passado, mas naquilo que é, e não a partir do que veio a ser. Portanto, o futuro, em vez de nos empurrar para frente, apontando os rumos do que virá, se direciona para trás, nas possibilidades contidas no passado, num passado que é re-descoberto pela inquietude do futuro, que contém em si a faculdade do querer, da vontade que se move para trás e vem ao nosso encontro (não somos mais nós que iremos ao seu encontro). *“O tempo passaria daquilo que não existe,( o futuro) por aquilo que não tem espaço (presente), para aquilo que já não existe (passado)”*<sup>49</sup>, ou seja, a direção não seria do passado em relação ao futuro, mas do futuro que se direciona para o passado.

A alegoria contida no Zarathustra de Nietzsche, na passagem sobre a Visão e o Enigma, ilustrara esse movimento de alargamento do futuro e do passado e a transformação do agora em uma eternidade.

“Olha esse portal, anão!”, prossegui; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim. Essa longa rua que leva para frente — é outra eternidade. Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro; e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’. Mas quem seguisse por um deles — e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?” “Tudo o que é reto mente”, murmurou, desdenhoso, o anão. “Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo. (...) Olha, ...este momento! Deste

48 ARENDT, H. *A Vida do Espírito*; p.217.

49 Idem; p.265.

portal chamado momento, uma longa , eterna rua leva para trás: às nossas costas há uma eternidade Tudo aquilo, das coisas, que pode caminhar, não deve já uma vez, Ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez ter acontecido, passado, transcorrido? E se tudo já existiu: que achas tu, anão deste momento? Também este portal não deve já — ter existido? E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto — também a si mesmo? Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar deverá ainda, uma vez, percorrer — também essa longa rua que leva para frente! E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com outro, cochichando de coisas eternas — não devemos , todos já ter estado aqui? E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua — não devemos retornar eternamente?<sup>50</sup>

Ao mesmo tempo Nietzsche em *A Gaia Ciência* também nos oferece uma passagem que nos fala sobre a questão do eterno retorno:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente — e você com ela, partícula de poeira!” — Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “ Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “ Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?<sup>51</sup>

Ambas as passagens são elucidativas no que diz respeito à questão do tempo. Arendt as utiliza como experimento do pensamento na construção de suas reflexões, pois ela mesma nos diz das três atividades espirituais. Com seus órgãos – quais sejam, o julgar o pensar e o querer – voltados para o passado, o presente e o futuro, ela, e também os pensadores contemporâneos a ela, buscou alternativas para problematizar o tempo e fugir do conceito de um tempo voltado para o

50 NIETZSCHE, F.W. Assim Falou Zaratustra; p.166-167.  
51 Id., *A Gaia Ciência*, parágrafo 341; p.230

futuro, proposto pela modernidade, a qual relega o passado a um segundo plano, fazendo-o perder sua força e dignidade. Em vez disso, aposta na valorização do presente

Arendt busca romper com o que por muito tempo passou a ser a forma preponderante do pensamento, e que durante anos foi os contornos de uma posição política revolucionária, onde tinha na filosofia da história o sustentáculo dessa visão de mundo.

O que temos com os acontecimentos da Revolução Francesa é um redirecionamento de nossa compreensão da história, elaborada por pensadores como Kant e Hegel, nos quais a fé no futuro era inabalada e considerada como a redenção do passado. O que estaria implícito nessas posturas diante do mundo seria a transformação do nosso conceito de tempo.

O agora seria o tempo vazio, que somente se preencheria pelos projetos do futuro. O passado dessa forma seria o peso morto do que já foi, e o presente conteria os germes que apontam para o futuro. O importante é apenas o puro movimento de transformação do presente que não é, em futuro que virá a ser.

Esse movimento nega o próprio presente, em prol de um futuro que estaria por vir, transformando o presente num “não-mais” antecipado, ou seja, esse presente que apontaria para o futuro – o “vir a ser” – transformaria simultaneamente o presente em passado, pois deixaria de ser.

Para Hegel, o tempo somente existe por conta de uma vontade que projeta o futuro, pois caso contrário o homem viveria num eterno presente, uma vez que para ele tempo é movimento para frente. Do mesmo modo, cuida também do passado, pois o futuro já indica o próprio passado contido nele, porque o que serei logo se transformará em terei sido. *“Nesse esquema, o passado é produzido pelo futuro e o pensamento, que contempla o passado, é o resultado da Vontade”*<sup>52</sup>

Com isso, o que Arendt pretende, ao evocar o exemplo do eterno retorno de Nietzsche, é compreender o mundo a partir de um tempo cíclico tal qual a antigüidade o fazia, pois compreende a vontade como afirmação da vida daquilo que se apresenta no presente tal como é. Para ele, vontade tem a ver com aceitação no sentido de não podermos retornar ao passado e modificá-lo, mas podemos re-afirmar uma vontade que não estaria legada a um futuro mais ao próprio acontecimento em sua contingência.

Para Nietzsche, o mundo é trágico porque não compreendemos o seu sentido. Uma vez que não trabalha com as relações de causa e efeito, não crê na intenção por trás das ações; o que há é o caos, a desordem sem significados de atos, que não possuem coerência; o que está negando é a necessidade implícita na casualidade. Ele transforma o “eu-quero” do futuro em “eu-posso” do presente.

“Com a eliminação da causa e do efeito, não faz mais sentido a estrutura linear do Tempo cujo passado é sempre entendido como causa do presente, e cujo presente é o tempo verbal da intenção e da preparação dos projetos para o futuro, e cujo futuro é o resultado de ambos”<sup>53</sup>

É nessa discussão que se insere o pensamento de Arendt e toda a nossa discussão acerca de sua visão sobre a história.

O que Arendt faz, ao seguir os passos de Nietzsche, é recuperar a dignidade do passado e do presente, pois é impossível modificarmos o que já passou. O que podemos é nos reconciliar com o mundo, re-afirmando o presente. Arendt não pretende voltar a viver no passado, nem tampouco apontar para o futuro; ela busca a dignidade do próprio presente, pois, como no eterno retorno e uma vez que o presente é eterno, a ele sempre voltamos e, tal como Epíteto, passamos a aceitar a vida como ela é e não como foi ou deveria ser.

Por isso nos fala do *nunca stans*, do instante eterno, em vez de negar o presente, reafirmá-lo, naquilo que aparece em sua contingência, sem que nos ponhamos em uma trilha de causa e efeito. O que pretende é romper com essa visão que obliterou a própria visão da história, cuja compreensão era como um desenrolar de causas e conseqüências. Daí toda a sua preocupação em recuperar o efeito trágico daquilo que não é mais, pois o presente compreende também o passado e o futuro. Daí a possibilidade de nos sentirmos tocados por algo que já não é mais, mas que, na verdade, ainda sobrevive mesmo que de forma latente. Tal preocupação também compreende a impossibilidade de se contar uma história a exemplo do que faziam os gregos, pois para estes estava implícita a dignidade própria do evento, das obras e dos feitos. Homero, ao narrar os feitos tanto dos Aqueus quanto dos Troianos, assim o fez porque ambos já eram em si merecedores de tal mérito, ou seja, a grandeza era algo evidente.

---

52 Idem; p.218

53 Idem; p.315

Nos nossos dias, em que observamos a alienação do homem em relação ao mundo, a recuperação desses fragmentos se daria a partir da posição de um juízo reflexionante, que se preocuparia em observar o mundo de forma a poder resgatar aqueles ossos vivos e corais que foram transformados pela ação do mar.

No momento em que nos dispusemos a narrar um acontecimento, impedimos que o tempo, com sua voracidade, desintegre toda e qualquer coisa que façamos. É próprio dos feitos humanos a perecibilidade. O que busca com suas histórias é aquela parcela de eternidade tão desejada pelos filósofos, que, ao narrar feitos e obras, conferiam a estes uma espécie de durabilidade, tornando-os dignos de permanecer no tempo por serem capazes de suscitar no pensamento e na vida aquela mesma sensação de estranhamento e aproximação que compartilhamos com todos os outros que habitam o mundo e que se lançam na tarefa de compreender. O juiz reflexivo seria aquele que exercitaria a sua faculdade da escuta, a fim de ouvir o passado que o chama, e que latente está, como os ossos vivos e os olhos que sofreram uma transformação marinha e se transformaram em pérolas e corais, esperando apenas que mergulhadores se atirem ao mar a fim de trazê-los à tona.

Arendt, ao conceber sua teoria sobre o juízo, compartilha da idéia de Kant a respeito do gênio e do gosto, onde para este o gosto seria o principal.

Por mais que compreenda ser o desempenho dos atores necessários a uma boa peça, esta deve se mostrar para alguém. Portanto, a figura do espectador, daquele que julga, para o qual o acontecimento se mostra, é tão ou mais importante do que a figura do gênio que consegue transformar o inefável do sublime em algo dito a partir de sua obra .

O que é digno de permanência passa pelo julgo do espectador, o qual, ocupando a posição do observador, obtém a distância necessária para focar a cena, de forma a ocupar uma posição que permita apreciar todo o desenrolar do espetáculo, ocupando uma posição desinteressada em relação à execução da peça. Na verdade, não há nele o desejo de intervir. Tampouco existe a possibilidade de mudar o desfecho, cabendo-lhe somente a apreciação, positiva ou negativa, sem que isso altere o enredo daquilo que se mostra. A diferença consiste nos outros espectadores que, apesar de compartilharem da mesma faculdade de observação, podem diferir em questões de gosto e, portanto, de juízo. Aos espectadores, que somente existem no plural, cabe saírem em visita a outras perspectivas de forma a

alargar a sua mente no sentido de abarcar tantos gostos e juízos diferentes quantos forem possíveis, mas sem abdicarem, necessariamente, de seu juízo em relação ao outro.

Indo ao encontro do sentido da origem, no seu significado mais antigo, derivado da palavra *historein*<sup>54</sup>, que significa inquirir para poder contar como foi, Arendt traça um paralelo e se aproxima do historiador, do “juiz” e, por assim dizer, daquele que indaga sobre o passado e que, ao relatá-lo, utiliza-se da sua capacidade de julgar. Com isso, Arendt nega a História com H maiúsculo, retirando desta o direito em ser o último juiz e reclamando, ao contrário, nossa dignidade humana ao reconhecer a importância e a necessidade de contarmos histórias. Critica com isso as grandes narrativas que buscam dar conta da realidade a partir de uma coleção de documentos, exaustivamente escolhidos e recolhidos, a fim de oferecer legitimidade ao que quer que venha a ser dito, conferindo a este uma espécie de saber imaculado, amparado por um profundo rigor científico. Por isso nos remete à frase em que diz que a “*causa vitoriosa agradou aos deuses mas a derrota agrada a Catão.*”<sup>54</sup> Arendt busca devolver o caráter de humanização da história, retirando-a do lugar de uma pseudo verdade científica, de um olhar arquimediano – que busca a partir de um esquema processual de causa e consequência – explicar os acontecimentos, perdendo o caráter de singularidade e de imprevisto que abarca qualquer ação humana.

Assim como Arendt tentou trazer o pensamento para o mundo, também procurou trazer a história de volta aos homens, sendo surpreendida pela morte antes de conseguir terminar o que pretendia.

Não buscou com isso, como queriam alguns de seus leitores e comentadores, uma volta nostálgica ao passado, pois tinha a convicção de que o passado não retornaria. Mais do que nenhum outro pensador, ela compreendia a singularidade e as problemáticas de seu próprio tempo. Sabia que a ele, ao passado, deveria retornar se quisesse compreender o mundo em que estava imersa, assim como compreendia também a necessidade de recuperar a faculdade da vontade como possibilidade de introdução da novidade, mas reconhecia a impossibilidade de se falar de um novo completamente novo. Por isso nos diz do tempo e do ego pensante, da fratura no tempo, que nos permite lidar com o

---

54 Idem; p.163

passado não como algo que *não é mais*, e tampouco lidar com o futuro como algo que *ainda não é*, mas como tempos presentes no próprio presente. Essa dupla abertura nos permitiria vislumbrar possibilidades para o querer.

Quando Arendt nos fala de Benjamim e sua citação acerca de um poema de Shakespeare, sobre os olhos e ossos vivos que pela ação do mar se transformam em pérolas e corais, faz uma alusão ao tempo que a tudo transforma, mas também nos diz da capacidade de permanência.

São sempre dois os movimentos: o de esquecer e o de lembrar.

A função da história seria a sua dis-função, pois como o pensar nada almeja conseguir de utilidade prática, não busca exemplos a serem seguidos de forma a que nos ensinam uma lição moral, evitando que cometamos erros. Nada disso é, para Arendt, ocupação da história. Seja a partir do pensar ou do julgar, o que se busca é tornar o mundo compreensível, não dominável; tornar algo digno de permanência, a partir da narrativa, do contar histórias, permitindo que possamos re-experimentar a sensação trágica do acontecido. Quando Arendt cita Faulkner, ao dizer que “*entre o nada e a dor ela prefere a dor*”<sup>55</sup>, é esse o sentido que busca, pois o re-conciliamento com o humano é, em última instância, um reconciliamento com a dor, com o trágico da existência humana; como a Náusea Sartreana onde tudo existe numa presença opaca e sem sentido que espalha o ofuscamento e provoca mal-estar. Nietzsche, em a *Genealogia da Moral*, também nos diz: “*É melhor que tenhamos uma vontade de nada que um nada de vontade!*”<sup>56</sup> O mesmo nos fala Heidegger da fala que surge no âmbito público, espaço da visibilidade do parece-me, que acaba por aniquilar o sentido ou o sem-sentido de tudo que o futuro pode trazer, pois o mundo comum, oblitera a inteligibilidade, não tendo como disso escapar. Ironicamente, o que nos faz perceber é que essa angústia seja recorrente ao mesmo tempo a todos e a ninguém.

Se por um lado Arendt compreende o inteligível do mundo, pois sabe que nosso aparecer no mundo é perspectivo, que as metáforas lidam com o inefável e que, portanto, há sempre algo que não se mostra para nós; por outro e diferentemente de Heidegger, acredita ser o espaço público o lugar necessário para o alargamento das perspectivas.

---

55 ARENDT, H. *Homens em Tempos Sombrios*; p.94-95.

56 NIETZSCHE, F. W. *A Genealogia da Moral*; p. (falta página)

A utilização do pensamento como meio para o conhecimento é que nos permite pensar que fazemos história, como acreditou, durante muito tempo, a filosofia da história. No momento em que a atenção, o foco de investigação, mudou “do que uma coisa é” para “como ela veio a ser”, restringindo dessa forma o conhecimento do homem apenas àquilo que fosse feito por ele, ou seja, uma coisa só seria conhecida caso compreendêssemos como ela veio a existir, o foco deslocou-se do interesse em coisas para o interesse em processos.

A História, ao transformar-se em processo, tornou-se produto da fabricação humana, como a cadeira é produto do exercício do pensamento do artesão. Esses processos invisíveis englobaram todas as coisas visíveis, destruindo a significação própria daquilo que é particular, tornando algo compreensível somente a partir de um significado universal, que somente é revelado quando inserido em processos. O que mudou? Não foi a introdução da causalidade, pois esta também era necessária para a compreensão do evento. A questão é que a causa e o contexto, que foram até o início da idade Moderna compreendidos à luz do próprio evento, perderam qualquer relevância, ficando agora subjugados a um esquema processual de compreensão, onde seu significado somente seria desvelado a partir de encadeamentos sucessivos de causa e consequência, interligando um acontecimento ao outro. A compreensão se daria pelo processo invisível que estaria atuando por trás das coisas e não a partir do próprio evento, ou seja, o particular é novamente subsumido a uma categoria abstrata e universal que confere sentido aos eventos particulares. A dignidade do acontecimento não mais está na capacidade dos homens em tornar algo digno de lembrança, mas na própria seqüência temporal que caminha necessariamente para frente.

Essa História, que necessariamente caminha para a frente, retira de certa forma o peso dos atores que são os responsáveis por esse “fazer história”, pois há algo que atua por trás das ações dos homens, impulsionando-os para a frente sem sequer se darem conta. .

Não há como ter segurança e certeza acerca do que acontece. Por mais que o pensamento tenha se tornado técnico, ao ponto de tornar-se conhecimento científico, não se pode subtrair do acontecimento aquilo que lhe é intrínseco. O acidental, o inesperado, que está contido na capacidade de iniciarmos algo novo, garantida constantemente pelo poder do nascimento, ultrapassa o destino que a história guardou para a humanidade, pois as ações ganham vida própria ao

interagir com o mundo, superando o que os seus atores imaginavam e reivindicavam como futuro.

algo além daquilo que os homens pretendiam alcançar resulta de suas ações, algo mais do que eles sabem ou querem. Eles cumprem seu interesse; mas cumpre – se algo diverso do que o que estava nele implicado, algo que não estava na consciência ou nas intenções dos atores.<sup>57</sup>

Na sequência desse argumento, a filosofia da história compreenderia tudo a partir de um processo cuja explicação se daria ao final do desenvolvimento da humanidade; tanto a partir de um desenvolvimento último do *Espírito Absoluto* de Hegel, quanto a partir de uma sucessão de gerações onde fossem aperfeiçoados a cada passo os desígnios da razão, que estariam por trás dos feitos dos homens. Uma grande sucessão de acontecimentos em que todos estariam necessariamente ligados uns aos outros. A chave de compreensão do evento não se daria nele mesmo, pois não estaríamos aptos a compreender a *Astúcia da Razão*, uma vez que o sentido somente seria revelado ao final, quando o *Espírito Absoluto* se revelasse no momento em que o homem, que também seria o filósofo se encontrasse apto.

O fim da história, para Marx, seria inevitável. Ele entendia que era necessário aos homens conduzir as rédeas da história. Com isso busca retirar os homens de sua passividade conformista para que lutem pela construção de seu próprio futuro, mas também acaba transformando a ação, que é algo imprevisível, em previsibilidade a partir do fazer que implicaria um produto final. No caso, se a história sempre foi a história da luta de classes entre dominados e dominadores, no momento em que essa relação de antagonismo fosse abolida e desfrutássemos do reino da liberdade, teríamos uma espécie de término da história, restando ao homem apenas repensar perpetuamente o processo histórico que foi completado.

Kant compreendia a história e sua evolução a partir de um progresso infinito que teria como finalidade o aperfeiçoamento da humanidade, mas sem jamais ter

---

<sup>57</sup> citação de Arendt sobre Hegel (Introdução à Filosofia da História) in ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, p.58.

um fim. A compreensão da existência humana somente se revelaria no todo, e esse todo jamais poderia ser alcançado, seja por um indivíduo ou pela humanidade em geral, pois o próprio caráter de finitude que acompanha a vida dos homens na Terra iria se contrapor à característica de eternidade dos processos uma vez que a vida humana é finita, mas os processos são eternos.

O entendimento do acontecimento nunca se daria no fato em si, mas sempre *a priori*, onde o acontecimento futuro guardaria as chaves da compreensão. O efeito deixou de ser o mais importante e agora a grande preocupação passa a ser a causa, que melhor enxergamos nos acontecimentos precedentes, pois cada acontecimento guarda a causa de um e a consequência inevitável de outro. Quer dizer, o acontecimento perde sua dignidade e compreensão em si mesmo e passa a ser compreendido a partir de um fora, de um esquema processual, construído pelo olhar mais elevado do historiador, o qual, abrindo mão de sua posição perspectivista, pois também é uma aparência entre outras, busca um olhar arquimediano, como as ciências assim buscaram, que dêem conta do particular; subsumindo estes às grandes categorias universalizantes; englobando os acontecimentos humanos nas categorias da fabricação cujo resultado final seria a síntese de um *Espírito Absoluto*, a abolição da *Sociedade de Classes* ou a *Felicidade da Humanidade*.