

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL

INDI NARA CORRÊA DE OLIVEIRA FERNANDES

**FILOSOFIA E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT:
EM BUSCA DE UMA MEDIAÇÃO**

Brasília/DF

2022

INDI NARA CORRÊA DE OLIVEIRA FERNANDES

**FILOSOFIA E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT:
EM BUSCA DE UMA MEDIAÇÃO**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – UnB como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Maria Cecília Pedreira de Almeida.

**Brasília/DF
2022**

INDI NARA CORRÊADE OLIVEIRA FERNANDES

**FILOSOFIA E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT:
EM BUSCA DE UMA MEDIAÇÃO**

Dissertação de Mestrado

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Maria Cecília Pedreira de Almeida
Universidade de Brasília – UnB

Examinador externo: Prof. Dr. Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás

Examinador interno Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Universidade de Brasília – UnB

Para Gabrielle e Francisca, por me ensinarem a transgredir.

Agradecimentos

À Gabrielle, pela amizade e pela partilha do pensamento, sempre muito meândrico e, ainda assim, imensamente provocante.

À Francisca, pelo exemplo de força e coragem, que me anima, motiva e incentiva na caminhada de todos os dias.

À Prof^a. Dr^a. Maria Cecília Pedreira de Almeida, pelos oito anos de orientação afetuosa, dedicada e, sobretudo, formadora. Por todo o incentivo e a confiança que foram depositados em mim.

Ao Erick, pelo amor, cuidado, paciência e companheirismo. Por estar presente em cada sopro de pensamento, essenciais para a construção desse trabalho. Por ter provocado reflexões ou apenas assistido com atenção e euforia as minhas perquirições ao longo desses anos. Mas, principalmente, por compartilhar comigo as inquietações e as alegrias da filosofia e da vida.

À Prof^a. Dr^a. Christina Miranda Ribas, por aceitar e participar da discussão da primeira parte desse trabalho, pela leitura generosa, e por compartilhar comigo o entusiasmo pela teoria arendtiana.

Ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes pela contribuição ímpar na discussão desse trabalho, mas, acima de tudo, pela constante presença na construção do meu pensamento.

Agradeço ao corpo docente e discente do Departamento de Filosofia da UnB, que caminharam comigo e foram essenciais para a minha formação.

Aos meus companheiros da *Caixa de fosco*, por deixarem a caminhada mais leve e divertida.

Às amigas do Cem02, pelo incentivo diário nos últimos meses de produção desse trabalho. Por compartilharem comigo o amor pela docência e todos os seus desafios.

Aos meus queridos alunos e alunas do Cem02, que me fazem querer ser uma eterna estudante de filosofia.

Agradeço também à CAPES pela bolsa de fomento à pesquisa.

*Não tenho a obrigação de resolver as dificuldades que crio.
Talvez as minhas ideias sejam sempre um tanto díspares,
ou até pareçam se contradizer entre si, basta que sejam
ideias onde os leitores encontrem material que os incite a
pensar por eles mesmos.*

Lessing

RESUMO

Esta dissertação pretende investigar a articulação entre filosofia e política no interior das principais obras de Hannah Arendt. Tendo em vista o fato de essas duas disciplinas estarem sempre em tensão ou oposição – principalmente da perspectiva da tradição do pensamento filosófico, a começar por Platão –, buscar-se-á determinar se existe alguma possibilidade de mediação entre ambas a partir essencialmente da conciliação entre as faculdades de pensamento e ação. Assim, optou-se por uma abordagem monográfica, em princípio histórico-filosófica, partindo para a análise crítica dos conceitos percorridos pela autora. Em outras palavras, o trabalho priorizou, por um lado, a exposição rigorosa da teoria arendtiana e, por outro, esforçou-se por conceber conexões entre filosofia e política com ela e partir de sua obra. Em síntese, o primeiro capítulo dessa dissertação compreende a investigação histórico-filosófica dos principais eventos ocorridos na modernidade como prenúncio do período totalitário. O objetivo nesse primeiro momento é exhibir, sobretudo, o esgotamento do pensamento crítico em proveito de alguns conhecimentos técnicos-matemáticos. Em seguida, o trabalho será relacionar o surgimento do indivíduo de massas com essa incapacidade de pensamento, desenvolvendo, em especial, o conceito de *banalidade do mal*. Por fim, voltar-se-á para a hipótese de relação entre filosofia e política, pensamento e ação a partir de dois paradigmas: o primeiro tendo Sócrates como modelo de filósofo e cidadão; e o segundo, a partir do legado de Kant na elaboração dos conceitos de pensamento e juízo. A finalidade é, portanto, mostrar uma alternativa para a mediação entre essas categorias, que, segundo a autora, sempre estiveram em conflito ao longo de toda a tradição.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Filosofia. Política. Pensamento. Ação. Juízo. Banalidade do mal.

ABSTRACT

This dissertation intends to investigate the articulation between philosophy and politics within the main works of Hannah Arendt. Considering that these two disciplines are always in tension or opposition - especially from the perspective of the tradition of philosophical thought, starting with Plato -, the main objective lies in determining whether, based on Arendt's thought, there is any possibility of mediation between them, that is, a conciliation between the faculties of thought and action. In order to achieve this objective, a monographic and exegetical approach was chosen, focusing on the relationship between the texts and their historical-philosophical premises, developed towards a critical analysis of the concepts discussed by the author. In other words, the present investigation prioritized, on the one hand, the rigorous exposition of Arendtian theory and, on the other hand, it endeavored to conceive connections between philosophy and politics. To summarize, the first chapter comprises the historical-philosophical investigation of the main events that took place in modernity that, according to Arendt, anticipate and drive the totalitarian experiences of the 20th century. The task consists, at first, in showing, above all, the exhaustion of critical thinking in favor of technical-mathematical knowledge. Secondly, the present work proposes to relate the emergence of the mass individual with this inability to think - something that will lead to the development, in particular, of the concept of *banality of evil*. Finally, the task will consist of elaborating a hypothesis about the relationship between philosophy and politics, thought and action, and this based on two paradigms: the first considering Socrates as a model of philosopher and citizen; and the second, taking as inspiration the Kantian guidelines for reformulating the concepts of thought and judgment. The broader purpose is, therefore, to try to indicate an alternative for the mediation between these categories, which, according to Arendt, have always been in conflict throughout the tradition of Western political thought.

Keywords: Hannah Arendt. Philosophy. Politics. Thought. Action. Judgment. Banality of evil.

SUMÁRIO

Introdução

A FILOSOFIA E A POLÍTICA, O PENSAMENTO E A AÇÃO.....	12
------------------------------------------------------	----

Primeiro Capítulo

1. A 'CONDIÇÃO HUMANA' E O DESTINO DA POLÍTICA NA MODERNIDADE.....	21
1.1. A alienação do mundo.....	26
1.1.1. Da Terra para o Universo.....	26
1.1.2. Do Universo para o si mesmo.....	32
1.2. O pensamento como servo do conhecimento.....	38
1.2.1. A perda do senso comum.....	39
1.2.2. A ascensão do trabalho.....	46
1.3. A vitória da sociedade.....	55
1.3.1. O advento do social: a confusão entre público e privado.....	56

Segundo Capítulo

2. SOCIEDADE DE MASSA E BANALIDADE DO MAL: A FILOSOFIA MORAL DE ARENDT.....	66
2.1. O indivíduo de massas.....	72
2.1.1. Eichmann, um indivíduo de massas e a banalidade do mal.....	73

2.1.2. <i>A banalidade do mal e a noção de dever</i>	85
2.2. A perda da moralidade	91
2.2.1. <i>Responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva</i>	92
2.2.2. <i>O dois-em-um socrático</i>	98

Terceiro Capítulo

3. ENTRE O PENSAMENTO E A AÇÃO: FILOSOFIA OU POLÍTICA?	109
3.1. Sócrates: Filósofo e Cidadão	118
3.1.1. <i>O filósofo contra a polis: o julgamento de Sócrates</i>	119
3.1.2. <i>A diferença entre a maiêutica socrática e a dialética platônica</i>	125
3.1.3. <i>A importância da amizade no mundo de Sócrates</i>	132
3.2. Immanuel Kant: O juízo reflexionante	138
3.2.1. <i>O legado de Kant na concepção arendtiana de pensamento</i>	140
3.2.2. <i>O legado de Kant na concepção arendtiana de juízo</i>	151
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 163
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 174

Introdução

A FILOSOFIA E A POLÍTICA, O PENSAMENTO E A AÇÃO

O próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação.

Hannah Arendt

Em 1958, por ocasião da entrega a Karl Jaspers do *Prêmio da Paz da Classe Livreira Alemã*, Hannah Arendt declara “que tanto a filosofia como a política dizem respeito a todos. É o que elas têm em comum; é a razão por que pertencem ao âmbito público” (ARENDDT, 2008, p. 83). Seu discurso transcende a simples admiração e gratidão ao seu amigo e mentor – àquele que foi um filósofo e, sobretudo, um cidadão do mundo¹. Em poucos parágrafos, Arendt empreende uma verdadeira defesa do âmbito público, manifestando o que ela um dia chamou de *amor mundi* e a indicação de possibilidade de mediação entre filosofia e política. É levando em conta o conceito de *humanitas* – o lançar-se na claridade do âmbito público, onde todos aparecem no mundo comum, no qual podem julgar e ser julgados – que a homenagem é proferida. Em companhia de Jaspers – mas, também, de Sócrates, Lessing e Kant –, Arendt acreditou por muitas vezes, ao longo de sua jornada intelectual e política, que o pensamento não é apenas um diálogo que estabeleço comigo mesmo, mas, acima de tudo, é um diálogo que estabeleço com os outros – uma postura de compromisso com o mundo comum, do qual o filósofo faz parte não apenas como espectador, mas também como ator.

Não obstante essa forma de compreender a relação entre a filosofia e a política – na condição de uma concordância e, frequentemente, até de dependência mútua – Arendt por vezes revelou uma tensão entre o papel do filósofo, aquele que é considerado genuinamente o ser pensante, e o papel do ator político, o indivíduo que age no âmbito público. Em seus escritos, essas tensões foram evidenciadas, sobretudo, quando se debruçava sobre a tradição do pensamento filosófico, na qual a filosofia e a política, o pensamento e a ação, eram tidos não apenas como categorias distintas, mas, acima de tudo, como incompatíveis. A vida contemplativa do filósofo demandaria a quietude,

¹ Em referência ao texto *Karl Jaspers: cidadão do mundo?* inserido na coletânea *Homens em tempos sombrios*.

necessária para o pensar – o diálogo que o indivíduo estabelece consigo próprio. Por sua vez, o ator político, que está agindo em um mundo compartilhado, encontra nele uma autêntica pluralidade – ele precisa dos outros para ouvir e ser ouvido. O filósofo busca a eternidade, o mundo das ideias, o retirar-se do mundo e, em especial, a verdade. O ator político está interessado na imortalidade na Terra, naqueles feitos que o farão ser lembrado e enaltecido; ele está engajado em um mundo compartilhado, onde o que está em evidência não é a verdade, mas o jogo intersubjetivo da persuasão.

Além disso, a própria história de vida da autora alemã e judia evidenciou reiteradamente as distinções, as tensões e as possíveis mediações entre a filosofia e a política, em virtude de ter escolhido lançar-se no estudo filosófico e ter sido levada à atividade política pelos eventos implacáveis de sua época. Como é de conhecimento, Hannah Arendt nasceu em 1906 na Alemanha, de uma família judaica. Aos dezoito anos foi estudar filosofia na Universidade de Marburgo, tendo aulas com Martin Heidegger, com quem teve um relacionamento amoroso. Frequentou as aulas de Edmund Husserl na Universidade Albert Ludwig, em Freiburg; concluindo seu doutoramento sob a orientação de Karl Jaspers, na Universidade de Heidelberg, com a tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Ademais, o culminante interesse pela política não se desenvolveu nas suas aulas universitárias, mas na prática. Em virtude sobretudo de sua condição de judia, Arendt não pôde deixar de se envolver ativamente com as questões políticas de seu tempo, posicionando-se criticamente frente ao nacional-socialismo e se comprometendo com o combate ao antissemitismo, o que a obrigou a fugir da Alemanha e se estabelecer nos Estados Unidos da América, onde permaneceu até sua morte em 1975.

Sendo assim, toda a sua produção intelectual é definida não somente pela filosofia acadêmica, que marcou grande parte de sua vida, mas pelas tensões de sua época, pela condição de apátrida e pelas experiências políticas que lhe foram impostas pela história. A relação entre filosofia e política em Arendt se encontra, portanto, no âmago de sua produção intelectual, ora evidenciando suas distinções, suas tensões e oposições, ora questionando a possibilidade, a necessidade e a urgência de uma mediação entre ambas. Contudo, o presente trabalho não foi o único a identificar essas querelas no pensamento filosófico e político arendtiano – essas inusitadas discordâncias conceituais e as provocantes adversidades. Em companhia de Margaret Canovan, considerada uma das mais influentes pesquisadoras da teoria arendtiana, acreditamos na importância do pensamento de Hannah Arendt, uma vez que ela define o próprio *pensar*, resgatando

Kant, também no sentido de sua volubilidade: “os pensamentos que tive ontem irão satisfazer essa necessidade hoje apenas porque quero e porque sou capaz de pensá-los novamente” (ARENDDT, 2010, p. 107). O fato de a teoria arendtiana ser uma aparente “contradição” é corroborada pelo fato da autora ter se mantido fiel à própria definição que estabeleceu para o *pensar*. Veremos ao longo deste trabalho que o fato de Arendt ter compreendido *pensamento* e *ação* ora em oposição, ora em relação de necessidade está legitimado pela sua própria definição de *pensamento* como sendo a “teia de Penélope”, a qual, tendo sido urdida no dia anterior, é desfeita na manhã seguinte.

Nas palavras de Canovan:

Suas reflexões produziram resultados na forma de uma complexa rede de conceitos e distinções que ela desenvolveu e reaproveitou constantemente. Mas há uma linha de pensamento que percorre sua obra e que realmente tem a alternância e instabilidade que a metáfora da teia de Penélope sugere, e por meio da qual talvez possamos inspecionar aquele interminável diálogo interno da pensadora consigo mesma, que Arendt considerou ser a essência da filosofia. (CANOVAN, 1994, p. 253)

Ainda assim, se quisermos estabelecer algo de constante nos discursos de Arendt, basta apreciarmos a sua autodeterminação de revelar as inúmeras visões de mundo que construiu ao longo de toda sua vida, mesmo quando elas divergiam entre si, e a coragem de sustentar a validade de poder ajuizar sob a contingência em que o mundo se apresenta. Nas suas *Reflexões sobre Lessing*², ela aconselhou que deveríamos aprender com o filósofo alemão que “a crítica sempre toma partido em prol da segurança do mundo, entendendo e julgando tudo em termos de sua posição no mundo num determinado momento” (ARENDDT, 2008, p. 15). Tal convicção e postura com relação ao mundo é bastante manifesta no conjunto de sua produção intelectual bem como de sua história quando levamos em consideração a sua disposição em reconduzir seus pensamentos e sua postura tão logo fosse necessário, pois entender o mundo em sua contingência é um caminho que “nunca pode dar origem a uma visão definida do mundo que, uma vez assumida, seja imune a experiências posteriores no mundo, por se agarrar solidamente a uma perspectiva possível” (ARENDDT, 2008, p. 15). Por esse ângulo, Hannah Arendt foi uma grande herdeira de Lessing. Levando isso em consideração, nosso trabalho tende,

² O texto *Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing* foi o discurso que Hannah Arendt proferiu quando recebeu o *Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo*, que foi inserido na obra *Homens em tempos sombrios*.

portanto, a tratar o pensamento arendtiano da forma como Bernstein o desvendou, a saber: não tanto pelo caráter negativo da *Teia de Penélope* – o pensamento que nada produz – mas por aquilo que ele pode vir a ser no seu repensar constante.

Sobre a *Teia de Penélope*, ele diz:

Embora esse símile capte o caráter inquieto e destrutivo do pensamento que não produz nenhum resultado ou produto estabelecido, ele é, no entanto, enganoso. A compreensão de Arendt acerca do pensamento é mais como um véu fino que é urdido e refeito repetidamente, às vezes usando fios mais antigos e, às vezes, introduzindo nele novos fios. Há continuidade, assim como descontinuidade e diferença (BERNSTEIN, 2000, p. 283).

Em vista disso, o propósito da presente dissertação é compreender alguns conceitos filosóficos investigados por Hannah Arendt e a forma como eles se articulam com o seu pensamento político e filosófico, a fim de considerar uma possível mediação entre *filosofia* e *política*. Para tanto, tentaremos utilizar o pensamento arendtiano como instrumento capaz de contar uma história³, a qual pudesse dar sentido aos conceitos trabalhados nesta dissertação. Assim, buscamos, quando possível, apropriarmo-nos dessa característica tão fundamental da teoria arendtiana, pois ela nos auxilia a compreender a confluência entre a sua vida e o seu pensamento, e como ambos estão imbuídos na história do século XX. Por conseguinte, essa dissertação, almeja contar uma *história* no sentido de narrar como Arendt foi concebendo o seu pensamento, ao mesmo tempo em que se desenvolvia como pensadora, pois, como ela mesma aponta (ARENDR, 2016, p. 31) – “em uma das descrições mais poéticas de seu pensamento” (BERNSTEIN, 2000, p. 278) –, a lembrança é uma das formas do pensamento e está intimamente relacionada com nossa capacidade de contar histórias. Neste trabalho, então, nosso propósito será, sobretudo, lembrar Hannah Arendt: pensar com ela e através dela.

O intuito, portanto, não é expor as possíveis contradições do pensamento arendtiano na intenção de criticá-la. Ao invés disso, o propósito é compreender, a partir

³ Acreditamos que Hannah Arendt, além de grande pensadora, era igualmente uma admirável contadora de histórias. Seyla Benhabib, influente na pesquisa sobre a teoria arendtiana, trabalha com a ideia de que Arendt ocupou-se com dois tipos de metodologias primordiais. A primeira seria referente à influência da fenomenologia heideggeriana e husserliana, “que buscava recuperar o significado “originário” dos termos e condições dos fenômenos”; e outra é de influência benjaminiana, “segundo a qual se trata o passado ao se atuar como colecionador ou como mergulhador atrás de pérolas, escavando aqueles tesouros que agora estão desorganizados e desconexos” (BENHABIB, 1996, p. 173).

das especificidades da sua produção teórica, o modo como ela articula *pensamento e ação*, por um lado, e *filosofia e política*, por outro, diferenciando-os frequentemente do modo como são tradicionalmente considerados. Dessa forma, a proposta aqui desenvolvida consiste em manifestar como Hannah Arendt foi capaz de empreender uma mediação entre filosofia e política, levando em conta o que a tradição deixou implícito, ou seja, o que a autora pôde aprender com aquelas experiências que a filosofia ocidental não chegou a explorar; e, sobretudo, apresentar algumas das principais inquietações que a fizeram identificar a necessidade e a possibilidade desta mediação.

Sendo assim, o leitor irá notar que esta dissertação não segue a ordem cronológica de publicação das obras de Hannah Arendt. Quando esta pesquisa foi iniciada, nosso intuito era compreender apenas a relação entre a *banalidade do mal* e a ‘ausência de pensamento’ nos textos publicados entre 1963 e 1978. Entretanto, percebemos paulatinamente que essa relação estava imbricada demasiadamente em uma tensão ainda maior, a saber, a relação entre filosofia e política, a qual nos fez regressar aos seus textos da década de 1950, sobretudo àqueles que tratam de Sócrates, com o propósito de encontrar ali indícios de uma possibilidade de mediação. Foi nessa investigação que nos deparamos com as dificuldades da teoria arendtiana. Pois, a cada leitura, as definições destes conceitos, ao invés de se esclarecerem, revelavam novas contradições – que somente podem ser desvendadas, como pretendemos mostrar ao longo dessa dissertação, quando percebemos que um conceito depende fundamentalmente daquele que o define, de sua posição no mundo: o *pensar*, da perspectiva do filósofo, pode ser aquela atividade solitária (como em Platão e Heidegger), mas quando compreendida do ponto de vista do indivíduo comum (como em Sócrates e Jaspers), vem a ser uma atividade indispensável para a relação comunicativa com o outro.

Assim, a história que pretendemos contar se inicia na era moderna, onde investigaremos alguns dos eventos mais elementares que Arendt julgou terem sido significativos para os fenômenos totalitários do século XX, sobretudo, a cisão entre ciência e filosofia, a ascensão do princípio da subjetividade e a perda do senso comum. O primeiro capítulo, portanto, concentrar-se-á em uma das obras mais impactantes da autora: *A condição humana*. Nessa obra, cujo nome seria *A Vita activa*, encontramos a distinção entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*, um exame detalhado sobre o *trabalho*, a *obra* e a *ação*, e uma minuciosa análise de como a filosofia e a ciência se desdobraram na era moderna e como isso impactou o pensamento político ao longo dos

séculos seguintes. Entretanto, talvez o mais surpreendente de *A condição humana*, como tentaremos evidenciar ao longo do trabalho, é que, ao constatar o divórcio entre o conhecimento e o pensamento, a autora já apontava ali uma preocupação com a perda do pensamento nas relações intersubjetivas – o que resultará anos depois no imbróglio envolvendo a incapacidade de pensar e o mal.

Em seguida, investigaremos como as sociedades de classes foram se transformando em sociedades de massas, onde reina o *animal laborans*, isto é, o indivíduo formado para o trabalho e incapaz de conceber um pensamento crítico. Assim, o segundo capítulo dessa dissertação planeja de início expor a investigação arendtiana sobre como Eichmann representa esse indivíduo que subsiste em função de clichês e frases feitas, que é incapaz de compreender o *significado* daquilo que profere e de suas ações enquanto membro de um corpo político, um indivíduo que perdeu toda a sua capacidade de pensamento. Aqui, nosso intuito não será propriamente a definição de *pensamento*, apenas trataremos do conceito de forma intuitiva. Em um segundo momento, ainda nesse capítulo, nos voltaremos para a sua análise da filosofia moral e de como essa pode nos fornecer indicações acerca da relação entre *o pensar* e o mal. Recorreremos para isso às reflexões que a autora desenvolve em teoria moral, bem como à controvérsia gerada pela publicação de *Eichmann em Jerusalém* na década de 1960, em textos que foram reunidos na coletânea *Responsabilidade e julgamento*.

O desfecho dessa história consistirá, primeiramente, na análise de uma mediação entre filosofia e política tendo Sócrates como paradigma. Para tanto, voltaremos aos escritos de Arendt da década de 1950, onde ela demonstra como a tradição do pensamento filosófico não soube enfrentar a condenação de Sócrates, fazendo voltar contra a política o âmbito público. Nós nos ateremos à distinção arendtiana entre a filosofia platônica e a filosofia socrática, mostrando que Sócrates, o mais proeminente dos filósofos, segundo Arendt, era também um cidadão preocupado ativamente com mundo. Na segunda parte deste capítulo, faremos um exame mais detalhado do *pensar* e do *julgar*, levando em conta a leitura arendtiana de Immanuel Kant, mas, sobretudo, considerando esses conceitos do ponto de vista do indivíduo comum e não do filósofo. Sem delongas, tentaremos mostrar nesta dissertação como Arendt, ao abandonar o caminho da filosofia para investigar os eventos políticos de sua época, descobre um “caminho de volta” (CANOVAN, 1994, p. 253) – um modo de pensar a filosofia conferindo dignidade necessária à política.

Contudo, antes de passar ao desdobramento desta argumentação, é imperativo mencionar uma convicção que orienta a hipótese de leitura aqui desenvolvida. O pensamento de Hannah Arendt é em muitos aspectos uma reação a um dilema que se encontra na origem da própria filosofia prática ocidental. A expressão *filosofia política* traduz esta tensão constitutiva do pensamento acerca da ação desde os seus primórdios. A bem da verdade, já a tragédia ática criava dúvidas acerca do *medium* mais apropriado para a retenção do aprendizado político. Sócrates fez do próprio exame recíproco das opiniões o aprimoramento político dos interlocutores. Com sua morte, Platão reagiu à periculosidade da política subordinando-a à filosofia enquanto busca pela verdade. Assim, surge justamente a tensão que Arendt busca compreender com seu pensamento político. Nossa hipótese de leitura consiste justamente em defender que Arendt reage ‘aristotelicamente’ às diversas tensões produzidas no decurso desse desenvolvimento, a saber, entre teoria e *práxis*, pensamento e ação, vida contemplativa e vida ativa e, sobretudo, entre filosofia e política.

Coube a Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, a elaboração dos campos semânticos que constituem essas tensões. A grande peculiaridade da filosofia prática aristotélica, que se consuma na política, foi ter reconhecido, em contraste com Platão, a autonomia do pensamento sobre a ação em contraste com a filosofia teórica. Para Aristóteles, o agir humano é um âmbito de tal forma *sui generis* que não é capaz de render o mesmo tipo de cientificidade presente nas ciências teoréticas e, no entanto, uma filosofia prática tem de ser, ainda assim, possível. “A si mesma, portanto, pensa a razão na medida em que ela é o mais excelente, e o pensar é pensar do pensar” (Aristóteles, *Metafísica*, 1074 b33-35) Assim, enquanto na filosofia teórica o pensamento lida em última instância consigo mesmo, na ética e na política, ele lida com aquilo que, por ter sua proveniência na ação, é marcado por possibilidade e contingência. No primeiro registro, temos os contornos de uma vida contemplativa, ao passo que a filosofia política, ou seja, o pensamento que pensa a ação, tematiza a pluralidade de uma vida ativa.

Talvez isso possa ser mais bem visualizado se recordarmos rapidamente a forma como Aristóteles entende a relação e as diferenças entre teoria, prática e técnica – por exemplo, no Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Teoria e prática têm a ver com a verdade e, portanto, com o pensamento, mas isso se dá de modo diferente (1139a27). Como envolve decisão e compreensão, o agir é o resultado da conjugação entre pensamento teórico e disposição ética, ainda que, como diz Aristóteles, o pensamento por si só não ponha nada

em movimento. Pôr algo em movimento requer persecução de um fim, requer ação ou técnica (1139b1), as quais constituem dimensões da racionalidade humana ocupadas com o possível, isto é, com aquilo que não existe simplesmente de modo necessário, distinguindo-se assim do gênero de entes que é objeto do conhecimento científico (1140a10). Por outro lado, enquanto na técnica o ser humano lida com o possível a partir de regras preestabelecidas, no campo prático paulatinamente forja os modos éticos e políticos do agir virtuoso e autárquico. Aristóteles chamou de *phronesis* a disposição intelectual que, através da deliberação em meio a situações práticas particulares, em que sempre nos encontramos (1141b15), orienta-nos na realização de um bem viver plural e coletivo. Não deixa de ter certa semelhança com a indução e mesmo com a intuição, apesar da profunda especificidade dos conteúdos com que lida (1142a25), que conduziu à discussão sobre as dimensões ética e política da *phronesis* (1141b30). Para Aristóteles, portanto, a formação dos juízos éticos e políticos, a passagem apropriada entre o particular e o universal (1141b20), transcorre tanto individual quanto coletivamente, sem regras preestabelecidas e levando em conta a situação dos seres humanos enquanto agentes que têm de constituir, por meio de suas boas deliberações e decisões cotidianas, no curso mesmo de sua experiência prática (1142a15), as regras éticas de seu próprio agir.

Apesar de ter cedido a Platão, reafirmando o primado da teoria sobre a prática, do pensamento contemplativo sobre a ação, da filosofia sobre a política (EN, Livro X), como a própria Arendt evidenciou nos primeiros capítulos de *A condição humana*, o espírito sistemático de Aristóteles reserva lugar à especificidade, à autonomia e à contraditoriedade da filosofia política, que resiste assim, por sua vez, a dissolver-se quer na superioridade da contemplação, quer na ausência total de relevância filosófica. Ao longo dos capítulos abaixo, pretendemos mostrar que o pensamento de Arendt se desdobra a partir da percepção, inspirada aristotelicamente, da tensão constitutiva da *filosofia política*. Arendt resiste à definitiva subordinação da política à filosofia, mas ao mesmo tempo não se exime de pensar a *verdade* através da política. Entretanto, o resultado deste projeto é uma compreensão falível e aberta do *significado* das práticas humanas, o qual restitui a importância daquela dimensão constituída pelas opiniões e valores. Assim, o resultado dessa investida contra a subordinação da política à filosofia não é o relativismo, nem a renúncia a pretensões de verdade. É antes, por assim dizer, a mundanização e humanização da verdade.

Primeiro Capítulo

1. A ‘CONDIÇÃO HUMANA’ E O DESTINO DA POLÍTICA NA MODERNIDADE

A verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz não o que acaba de lhe ocorrer naquele momento, mas o que “acha que é verdade”.

Hannah Arendt

Uma das mais impactantes sentenças do século XVIII, *Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß* – “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se”⁴, grafada por Immanuel Kant no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*, parece condensar, ainda que tardiamente, a modernidade como num emblema. De fato, a concepção de modernidade, que acabou por se consolidar na tradição do pensamento filosófico ocidental, corresponde, desde Hegel até os pensadores do século XX, fundamentalmente à crítica da razão. Mais do que isso: o discurso filosófico que constitui a crítica da modernidade se configura, como identificado por um dos mais tenazes defensores do ‘conteúdo normativo da modernidade’, por um lado, enquanto uma ruptura com o passado e, por outro, como uma oposição a ele, com o propósito de “fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo” (HABERMAS, 2001, p. 168).

Assim como seus contemporâneos, sobretudo Habermas, Hannah Arendt analisa a modernidade a partir, ao menos, de duas perspectivas essenciais: como período histórico e como conceito filosófico. Entretanto, diferente do diagnóstico – usual no século XX, principalmente pela corrente marxiana de pensamento – segundo o qual Marx teria rompido com a tradição filosófica ocidental, Arendt acredita que as contestações e questionamentos tanto de Marx como de Hegel com respeito à tradição⁵ não se apresentam como uma ruptura efetiva. Para a autora, a grande ruptura só foi drasticamente

⁴Prefácio à primeira edição, nota A XII. In: *Crítica da razão pura*.

⁵ Arendt é bastante cuidadosa ao relacionar o debate filosófico moderno com as origens do totalitarismo. Para ela, Hegel, Marx e os filósofos que marcaram a modernidade não podem ser responsabilizados pelos acontecimentos do século XX. Diz ela: “responsabilizar os pensadores da idade moderna, especialmente os rebeldes contra a tradição do século XIX, pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto. As implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária vão muito além das mais radicais ou ousadas ideias de quaisquer desses pensadores. A grandeza deles repousa no fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas, com os quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar” (ARENDDT, 2016, p. 54). Não menos importante é o fato de a autora, em *A Condição Humana*, defender, veementemente, que não são ideias que movimentam a História, mas eventos que a constituem, e, por mais que não sejam frutos de alguma causalidade demonstrável, possuem um desenvolvimento, um antes e um depois (ARENDDT, 2015, p. 307).

concretizada com a ascensão dos governos totalitários: “a dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político [...], quebrou a continuidade da História Ocidental” (ARENDR, 2016, p. 54).

Como período histórico, a modernidade tem início com três eventos localizados no limiar dos anos 1500: a ‘descoberta’ da América, o ‘novo mundo’; o Renascimento, com a criação do telescópio e o advento da nova ciência; e a Reforma. De acordo com Arendt, esses três eventos modernos foram cruciais para a transformação da relação do indivíduo com o mundo e, também, para a forma de se pensar e fazer filosofia. Considerando a análise habermasiana, a filosofia até a era moderna se concentrou na investigação ontológica do mundo e das coisas que o constituem, uma busca pela “exposição verdadeira da essência do mundo” (HABERMAS, 2001, p. 169). Contudo, com as novas descobertas, a filosofia – primeiro com Descartes e, mais tarde, com Kant – volta-se para o princípio da subjetividade: “o conhecimento seguro só é possível quando a mente lida com as suas próprias formas e fórmulas” (ARENDR, 2015, p. 328). Com o advento da modernidade, a filosofia passou a produzir os seus próprios requisitos de autoverificação, ou seja, a verdade buscada pelo sujeito cognoscente não pode mais ser encontrada nos velhos princípios da tradição, uma vez que ele doravante necessitará conceber seus próprios critérios de avaliação: “a razão havia sido explicada nos termos da autorreferência de um sujeito do conhecimento que se debruça sobre si mesmo para avistar como em uma imagem de espelho o seu sujeito como um que conhece” (HABERMAS, 2001, p. 170).

Tanto Habermas como Arendt acreditam que o Romantismo representa um segundo marco na modernidade. Eles compreendem, cada qual à sua maneira, que o movimento romântico permitiu que germinasse nos indivíduos modernos uma consciência da tradição, nas palavras de Arendt, ou do tempo histórico, nas palavras de Habermas⁶. Assim, a modernidade, ela mesma, compreende o seu desenrolar: a

⁶ Para Arendt (ARENDR, 2016, p. 52), o indivíduo “consciente” ou “superconsciente” da tradição, como ela determinou, teria surgido uma única vez antes do Romantismo, com a adoção dos costumes dos gregos pelos romanos. No entanto, este episódio não é crucial para a pesquisa neste momento. Desse modo, a relevância para o trabalho se encontra na relação entre Habermas e Arendt no que diz respeito ao Romantismo do século XIX e XVIII. Para Habermas (HABERMAS, 2000, p. 9), os movimentos românticos do século XVIII rompem com a primeira ideia original de modernidade – como conceito de época, ou seja, aquele que coloca em evidência uma tradição, uma história, que revela a modernidade como decorrência cronológica de uma antiguidade grega e romana – ao perceber que os tempos modernos não estão por vir, eles já são: “a autocompreensão da modernidade é caracterizada não apenas pela

capacidade de descortinar-se reflexivamente sua própria constituição histórica, uma autocompreensão, como afirma Habermas – uma forma de se autocompreender como o novo, uma vez que “não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação” (HABERMAS, 2000, p. 12). A modernidade, ao pretender romper com a tradição e, assim, ter de se autorreferenciar, isto é, por não poder se basear em padrões já estabelecidos, carece de autocertificação – o que Hegel vai tratar, de acordo com Habermas, como o principal problema da filosofia.

Tendo estabelecido a modernidade como um problema filosófico, Hegel compreende o princípio da subjetividade como norteador dos novos tempos: “a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado” (HABERMAS 2000, 25). Na modernidade, o princípio da subjetividade encontra sua manifestação em todos os aspectos da vida: na religião, na sociedade, na ciência e, também, na filosofia, “como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta de Kant” (HABERMAS, 2000, p. 28).

Habermas, em determinado momento de sua investigação, levanta uma questão fundamental: “saber se da subjetividade e da consciência de si podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele” (HABERMAS, 2000, p. 30). Para Arendt, esta questão poderia ser respondida assertivamente, uma vez que a ciência moderna, desde os primórdios baseada na ânsia pela criação de sistemas produzidos pelo próprio indivíduo, demonstrou contemporaneamente ser capaz de reproduzir os próprios processos naturais de forma artificial e, indo além, de investigar e propor relações que não estão expressamente dadas pela natureza. É o caso, por exemplo, da equivalência massa-energia de Einstein (ARENDR, 2015, p. 333). O princípio da subjetividade, vinculado ao desenvolvimento da ciência moderna e, consecutivamente, da filosofia moderna, preludia uma cadeia de

“autoconsciência” teórica, por um posicionamento autocrítico diante de toda a tradição, mas, antes, também, pelas ideias morais e éticas da “autodeterminação” e “autorrealização” (HABERMAS, 2001, p. 171). De forma similar a Habermas, Arendt acredita que em determinado momento do período moderno, mais precisamente no século XIX – a partir, também, dos movimentos românticos –, os indivíduos foram capazes de conceber uma consciência e, até mesmo, uma glorificação da tradição. Para ela, o indivíduo romântico foi capaz de transformar a tradição num conceito essencial para o século XIX: “sua glorificação do passado apenas serviu para assinalar o momento em que a época moderna estava prestes a transformar nosso mundo e as circunstâncias em geral a tal ponto que uma confiança inquestionada na tradição não mais fosse possível” (ARENDR, 2016, p. 52). Essa necessidade de rompimento com a tradição, a própria pretensão de rompimento como problema filosófico moderno, à qual Habermas e Arendt chamam atenção, é um dos interesses do trabalho, uma vez que estas questões estão intrinsecamente relacionadas com a ruptura no século XX em relação à tradição como “fato acabado” (ARENDR, 2016, p. 54).

acontecimentos que manifesta a capacidade de o indivíduo produzir e reproduzir os mecanismos da natureza. Contudo, a questão indispensável para ela, por vezes, não é simplesmente a capacidade de o indivíduo moderno criar seus próprios critérios de orientação, mas a questão sobre se “as “verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se prestam à expressão normal do discurso e no pensamento” (ARENDDT, 2015, p. 3).

À vista disso, o presente capítulo tem como objetivo primordial discutir como os encaminhamentos da era moderna influenciaram⁷ o surgimento dos regimes totalitários, mais precisamente, do nazismo. Quer dizer, apresentar algumas questões desenvolvidas na modernidade que podem ter contribuído para o esgarçamento da tradição até o seu completo rompimento no século XX. Para tanto, esse primeiro esforço foi dividido em três partes, cada qual fazendo referência a uma circunstância específica que provocou os acontecimentos do século XX. Primeiramente, o trabalho questiona se a alienação do mundo, decorrente das grandes navegações, da Reforma e da fabricação do telescópio, teria sido o primeiro passo do indivíduo para a introspecção. Em seguida, aborda-se o modo pelo qual ocorreu a separação entre pensamento e conhecimento – entre a filosofia e a ciência – levando em consideração, por um lado, a perda do senso comum e o surgimento da dúvida cartesiana; e, por outro lado, as condições para a promoção da atividade do trabalho, ou seja, para a preocupação quase que exclusiva com a sobrevivência do indivíduo. O terceiro movimento do texto tem como objetivo discutir como surgiu a esfera social na modernidade e como ela difere das esferas pública e privada, típicas da antiguidade grega.

⁷ Não queremos neste trabalho refletir sobre as condições de causalidade do totalitarismo, uma vez que ir por esse caminho seria bastante anti-arendtiano. Seguindo o pensamento da autora, trataremos o totalitarismo como um evento histórico, que possui a incidência do novo e do imprevisível. Ou seja, o estudo feito aqui não tem a intenção de ser um compêndio das condições e circunstâncias que podem originar o totalitarismo. A finalidade, portanto, não é a de analisar os eventos ocorridos na modernidade como causas para o surgimento de governos e regimes totalitários, mas investigar, à luz da história, como ela mesma ocorreu e algumas de suas consequências para o ser humano e para o mundo. Em *Compreensão e política*, texto originalmente publicado em 1953, Arendt reclama a necessidade de pensar a história como “uma estória que tem muitos começos, mas nenhum fim. O fim, em qualquer sentido estrito e definitivo da palavra, só poderia ser o desaparecimento do homem da face da Terra. Pois o que quer que o historiador chame de fim, seja o fim de um período, de uma tradição, ou de uma civilização, ele é o começo para aqueles que estão vivos” (ARENDDT, 1993, p. 50).

1.1.A ALIENAÇÃO DO MUNDO

A Era Moderna, com a inauguração de novos processos, métodos e posturas, proporcionou o que Hannah Arendt chama de duplo processo de alienação do mundo: da Terra para o universo, e do mundo para o si mesmo (ARENDR, 2015, p. 7). Segundo a sua investigação histórica, o descobrimento da América, a Reforma e a invenção do telescópio, que preludiam o período moderno, foram fundamentais para a transformação do indivíduo e da sociedade. Analisando as circunstâncias norteadoras dos eventos em questão, a autora identifica a existência de uma ‘mentalidade’ voltada para a alienação do mundo concomitantemente ao advento de processos de expropriação de partes da sociedade – uma relação conveniente para o desenvolvimento de uma nova visão de mundo, pautada pela superioridade da atividade do trabalho ante as atividades da ação, da fabricação e, sobretudo, do pensamento.

1.1.1. Da Terra para o universo

A descoberta da América assegurou a medição da Terra e a supressão da distância. Com as grandes navegações, o indivíduo moderno foi capaz de conceber um entendimento autêntico acerca de territórios distantes, dos quais pouco ou nada se sabia. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a sua visão de mundo foi ampliada, ela foi, também, reduzida, pois “nada que pode ser medido pode permanecer imenso” (ARENDR, 2015, p. 310). Melhor dizendo, o regozijo por ter encontrado novos territórios, o alargamento de toda a biosfera terrestre e a possibilidade de dominar esses lugares cederam lugar à diminuição da distância, ou seja, à diminuição da própria Terra. Assim, a noção de distância, que era predominante ao falar de um lugar desconhecido, esvaeceu-se a partir do momento em que as grandes navegações transformaram em concretude o que antes era somente especulação.

A ampliação do conhecimento sobre a Terra foi possível graças à capacidade do indivíduo de perquirição. A atividade de perquirir é representada por Arendt a partir do afastamento que o indivíduo dispõe em relação a seu objeto de análise. Quanto maior for o seu afastamento, tanto maior será o conhecimento lídimo daquilo que está sob investigação. Dessa forma, o processo de alienação⁸, decorrente do descobrimento de novas terras e, conseqüentemente, da sua exploração e do processo de perquirição, pode ser simbolizado pela figura de um indivíduo dispendo-se diante de um globo terrestre, uma representação em escala reduzida de sua morada, ou seja, a capacidade do indivíduo de olhar a terra como se estivesse fora dela. Porém, a maior expressão do processo de alienação da Terra pode ser encontrada, segundo Arendt, ao considerarmos o que representa a invenção do aeroplano.

Vejamos:

O fato de que o apequenamento decisivo da Terra foi consequência da invenção do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, é como um símbolo para o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma

⁸ Se procuramos o termo *alienação* no *Dicionário do pensamento marxista*, veremos inúmeras páginas que se esforçam por apreender o seu real significado. É certo que não foi Marx o primeiro filósofo a valer-se do termo. No entanto, é em sua filosofia que podemos vislumbrar o termo *alienação* como um conceito revolucionário. O objetivo de Marx “era preparar o caminho para uma revolução radical e para a realização do comunismo, compreendido como “a reintegração do homem, seu retorno a si mesmo, a superação da alienação do homem”, como “a abolição *positiva* da *propriedade privada*, da *alienação humana* e, com isso, como *apropriação* real da natureza *humana* através do homem e para o homem” (Terceiro Manuscrito)” (*Dicionário do pensamento marxista*, 2012, p. 9). Sendo assim, em linhas muito gerais, podemos entender *alienação*, no sentido marxista, como o estranhamento do indivíduo daquilo que ele próprio produziu, a distância existente entre trabalhador e produto. O conceito de alienação em Arendt – embora possa ser representado, assim como em Marx, como o processo no qual um objeto produzido pelo indivíduo torna-se estranho a ele mesmo – refere-se, como veremos ao longo do trabalho, à forma como o indivíduo se distancia do mundo. Podemos entender *mundo* não apenas como a morada do indivíduo, mas como tudo aquilo que ele produziu e que, de certa forma, se incorpora no mundo previamente existente: “o mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, torna-se um lar para os homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, apenas na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso” (ARENDDT, 2015, p. 216). Dessa forma, podemos perceber que se o fundamento de *alienação* em Marx e Arendt permanece o mesmo, o que muda, por vezes, é a forma pela qual o conceito é empregado. Não apenas isso. Em uma nota de rodapé, Arendt reconhece que a alienação do mundo não foi desconsiderada pelo filósofo, mas permaneceu como uma preocupação secundária. Indo além, Arendt afirma que na sociedade ideal de Marx a alienação do mundo é ainda mais presente, “pois em tal sociedade eles [os seres humanos, I.N.C] seriam capazes de objetivar sua individualidade, sua peculiaridade, para confirmar e efetivar seu verdadeiro ser” (ARENDDT, 2015, nota 4, p. 315). Não temos a pretensão aqui de fazer uma análise pormenorizada da crítica arendtiana a Marx, uma vez que tal investida seria um esforço bastante superior ao necessário para a realização deste trabalho. Todavia, esperamos que esta nota possa auxiliar no entendimento por parte do leitor acerca da forma pela qual Arendt compreende este conceito, que é tão caro ao seu pensamento.

distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente imediato (ARENDDT, 2015, p. 311).

O conceito de alienação do mundo presente no pensamento arendtiano refere-se, também, ao fenômeno de transformação da moralidade cristã e ao processo de expropriação do campesinato, surgidos com a Reforma, que já haviam sido discutidos por Weber mediante a ideia de *ascetismo intramundano*. Não podemos negar que em muitos aspectos os pensamentos de Arendt e Weber compartilham alguns pontos de vista⁹. A começar pela ideia de *ascetismo intramundano*, que Weber define como a recusa do mundo – o desprezo pelas coisas ‘mundanas’ – cristalizada, paradoxalmente, na sua ação racionalizada no mundo, com intuito, exclusivamente, de glorificar a Deus. Em outras palavras, os reformistas não estavam preocupados com o mundo objetivado ou com a importância das relações intersubjetivas. A aceitação de uma religiosidade que pregava a rejeição de uma cultura hedonística, concomitantemente, encorajava os indivíduos a um maior envolvimento nas atividades econômicas, já que elas eram o modo de “aumentar a glória de Deus na terra” (WEBER, 2004, p. 107).

Esse asceta passou a acreditar “na ideia da necessidade de uma comprovação da fé na vida profissional mundana” (WEBER, 2004, p. 110). Em síntese, essa fé era permissiva com a acumulação da riqueza se ela decorresse do “desempenho do dever vocacional” (WEBER, 2004, p. 148). Dessa maneira, o reformista contribuía para o rompimento da ideia tradicional de trabalho como atividade destinada à manutenção das necessidades básicas da vida, ao mesmo tempo em que rompia com a ideia de cuidado e zelo com o mundo (BREEN, 2012, p. 100). O trabalho passa a ser uma ferramenta para a valorização da riqueza como, também, para o engajamento na reprodução do capital. Portanto, podemos afirmar com certa segurança que a Reforma proporcionou as condições sociais para a acumulação e a expropriação.

Assim, diz Arendt:

⁹ É certo que em toda a sua obra Arendt dialogou explicitamente com diversos pensadores, principalmente aqueles de origem alemã que se preocuparam em fornecer um diagnóstico da modernidade. Weber é um dos pensadores que Arendt procurou referenciar de alguma forma, principalmente, em *A condição humana*. Contudo, como lembrou Keith Breen em *Under Weber's shadow*, Arendt “nunca se envolveu publicamente com o pensamento de Weber de maneira evidente”, embora uma reflexão acerca de seu pensamento político e filosófico “possa indicar que as hipóteses e os temas que preocuparam Arendt eram essencialmente weberianos” (BREEN, 2012, p. 93).

A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver uma enorme atividade estritamente mundana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o si-mesmo. O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo (ARENDRT, 2015, p. 314)

Em síntese, os conceitos de alienação do mundo e expropriação estão intimamente relacionados na modernidade, uma vez que nela se desencadeou, de forma significativa, o processo pelo qual indivíduos passaram a ser expropriados de seu lugar no mundo – algo que, por sua vez, estabeleceu as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Por certo, as sociedades pré-capitalistas eram compostas, basicamente, por uma população camponesa livre, que ora trabalhava para produzir seus meios de subsistência, ora produzia para os donos das grandes propriedades. O sistema feudal, a fim de garantir sua prosperidade, deveria ser constituído, portanto, por uma quantidade significativa de camponeses autônomos, a saber, “os pequenos proprietários, que cultivavam suas próprias terras, com as próprias mãos e desfrutavam de um modesto bem-estar” (Marx, 2017, p. 788). Ou seja, indivíduos que viviam unicamente para produzir a manutenção da vida – a sua e a de seus senhores – mediante o cultivo de suas terras¹⁰.

Assim, à medida que o sistema de feudos foi se desfazendo – e Arendt aponta a Reforma como um marco desse acontecimento, pois ocasionou a expropriação da propriedade da Igreja –, essa camada camponesa foi sendo despojada de suas terras. Com isso, perderam não apenas seu lar, mas, também, seus meios de trabalho, a sua forma de subsistência. Esse cenário é uma das principais pré-condições para a formação do capitalismo, uma vez que proporcionou um desequilíbrio entre a alta demanda por

¹⁰ Para uma melhor compreensão do período histórico pré-capitalista, ao qual Arendt está chamando atenção, é interessante visitar o *opus magnum* de Karl Marx, *O Capital*, em cujo primeiro livro o filósofo se dedica a uma minuciosa análise histórica acerca da forma como os feudos foram dissolvidos e os camponeses foram expropriados de suas terras. Em *A assim chamada acumulação primitiva*, podemos vislumbrar tanto o processo de expropriação camponesa do século XV, quanto o processo de expropriação, advindo com a Reforma, no século XVI – para a qual a autora está chamando atenção. Sobre a expropriação da propriedade da Igreja, Marx diz: “um novo e terrível impulso ao processo de expropriação violenta das massas populares foi dado, no século XVI, pela Reforma e, em consequência dela, pelo roubo colossal dos bens da Igreja. Na época da reforma, a Igreja católica era a proprietária feudal de grande parte do solo inglês. A supressão dos mosteiros etc. lançou seus moradores no proletariado” (MARX, 2017, p. 792).

trabalho e sua baixa oferta, promovendo um rápido acúmulo de riqueza e, em virtude da mão de obra barata, a sua conseqüente transformação em capital.

Como mostra Arendt:

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho. Tudo isso junto constituiu as condições para o surgimento de uma economia capitalista (ARENDDT, 2015, p. 315).

Esses indivíduos, que foram expropriados de suas terras e perderam seus meios de subsistência, além de terem de se lançar forçosamente ao mercado, tiveram que vender a sua força de trabalho, o único bem que lhes restou, a um preço irrisório, porquanto a oferta de mão de obra era maior do que os postos disponíveis. Não somente isto: se antes esses indivíduos cultivavam e tiravam da terra os seus meios de subsistência, sem a terra eles passaram de camponeses a trabalhadores-consumidores, tendo de buscar seus meios de subsistência nos mercados da cidade. Assim, aumentou a procura por empregos e por bens de consumo, sem que a oferta de postos de trabalho e a produção de bens de consumo acompanhassem o mesmo ritmo. Com uma mão de obra barata, e os preços dos produtos elevados, esse segmento populacional emergente “estava não só diretamente sob a urgência da vida, mas, ao mesmo tempo, alienado de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital” (ARENDDT, 2015, p. 316).

Para a autora, a transformação da propriedade em capital e a urgência da vida não foram processos que cessaram simplesmente; eles foram, antes, envolvidos no processo metabólico vital inerente à atividade do trabalho, gerando novos processos de expropriação e aumento de produtividade. Não se pode esquecer que a relação do indivíduo com o produto do trabalho também se transformou com o aumento da produtividade e a sua conseqüente glorificação¹¹. Dessa maneira, a atividade do trabalho

¹¹ Arendt sustenta que essas circunstâncias diferem das experiências anteriores à era moderna, uma vez que “a expropriação e o acúmulo de riqueza não resultaram simplesmente em novas propriedades, nem levaram a uma nova redistribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar novas expropriações, maior produtividade e mais apropriação” (ARENDDT, 2015, p. 316). De forma análoga, Weber, em seu *O espírito do capitalismo*, a fim de definir o seu entendimento acerca desse conceito, discute a transformação ocorrida na mentalidade das sociedades capitalistas ocidentais no que tange ao desenvolvimento do capitalismo

e a atividade da obra, “atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana” (ARENDDT, 2015, p. 9), se confundem¹². A *obra de nossas mãos* (ARENDDT, 2015, p. 169) – que antes era destinada ao uso e pertencia ao rol de coisas duráveis, aquilo que *grosso modo* constituía o mundo de coisas – passa a ser objeto de consumo, consequência da força de trabalho e destinada a nutrir o processo vital.

Assim, diz Arendt:

[...] o processo só pode continuar se não se permite que a durabilidade e estabilidade mundanas não interfiram, e na medida em que todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados (ARENDDT, 2015, p. 316).

Com isso, Arendt pretende identificar, levando em consideração a teoria do trabalho em Marx, a relação entre a atividade cíclica do trabalho e a atividade cíclica da

como um fenômeno das massas. Em linhas gerais, Weber chama atenção para o tradicionalismo econômico como obstáculo para a expansão e o desenvolvimento do capitalismo; e a necessidade de educar as massas para que admitam o trabalho como “se fosse um fim absoluto em si mesmo” (WEBER, 2004, p. 54). Podemos perceber que ambos os autores, cada qual enfatizando aspectos específicos, chamam atenção para a transformação e o desenvolvimento da atividade do trabalho. De acordo com Arendt, o trabalho e a obra se confundem e passam a fazer parte do mesmo processo, o processo biológico vital. Para Weber, a noção de trabalho deixou de ser meramente uma questão de sobrevivência, ou seja, trabalhar somente o necessário para sobreviver, e passou a ser visto como “vocação numa profissão” (WEBER, 2004, p. 56).

¹² É neste sentido que Arendt concebe a sua maior crítica à Marx. Para ela, o filósofo, bem como a era moderna, confundiu as atividades do trabalho e da obra de tal forma que todo produto da obra passa a ser considerado como produto do trabalho, ou seja, está sujeito ao consumo e a manutenção da vida. Tudo aquilo que foi criado e que se constitui em mundo passa a ser objeto de consumo, ou seja, necessita que seja destruído para que novos produtos sejam criados e consumidos, mantendo, dessa forma, o processo cíclico do metabolismo do homem com a natureza e, conseqüentemente, o sistema que é a base da economia capitalista: “é como se houvésemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano” (ARENDDT, 2015, p. 155). Indo além, a autora chama atenção para a pretensão de Marx em querer emancipar o indivíduo do trabalho, e, conseqüentemente, da necessidade e do consumo. Todavia, falar em emancipação do consumo é problemático, uma vez que o consumo representa o metabolismo vital do indivíduo, que é a própria condição humana, e, portanto, não poderia ser extinto. Nesses termos, o que restaria da emancipação do trabalho, ou seja, do esforço desprendido, é, somente, a necessidade desenfreada de consumo, de destruir toda a durabilidade de tudo que constitui o mundo. Assim, com o advento cada vez maior da industrialização e tecnologia este processo, estimado por Marx e a era moderna, pode ter conseqüências desastrosas para indivíduo e o mundo: “o ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas não mudaria, apenas tornaria mais mortal a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade” (ARENDDT, 2015, p. 163.). Para compreender a relação entre obra e trabalho em Arendt, bem como a sua crítica à Marx, é indispensável a leitura do capítulo destinado ao *Trabalho* na obra *A Condição Humana*.

própria vida: “trabalho é a eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza” (ARENDDT, 2015, nota 34, p. 121). Nesse cenário, são desenvolvidas as condições para uma economia capitalista – uma formação econômica dependente da permanência dos indivíduos como servos da relação cíclica entre trabalho e consumo. Dentre todas as consequências negativas da expropriação do campesinato, como a eclosão de uma economia capitalista opressora, situa-se a alienação do mundo. Não apenas a alienação do mundo em seu sentido explícito, o despojamento de uma camada da população, mas em um sentido mais intrínseco, na alienação do cuidado com o mundo. Em outras palavras, o trabalho, embora seja uma atividade mundana, não se constitui a partir de um cuidado com o mundo. Diversamente, sua preocupação está voltada para o cuidado consigo mesmo, com a preservação do processo vital, podendo ocasionar um desmazelo com relação ao próprio mundo quando, por exemplo, sacrifica-se o bem comum – os espaços públicos e as relações intersubjetivas – em nome de interesses meramente privados.

1.1.2. Do universo para o si mesmo

O terceiro evento, talvez o mais significativo para a concepção arendtiana da alienação do mundo, refere-se ao Renascimento, ou seja, ao advento da nova ciência, que teve início com a fabricação do telescópio por Galileu Galilei. A fabricação desse instrumento – ao qual Arendt se refere como ‘inútil’¹³ em virtude de sua finalidade ser

¹³ Como é notório, a era moderna foi o período de destaque do *homo faber*, por ser ele o representante das atividades do fazer e fabricar, fundamentais para as revoluções ocorridas na modernidade e necessárias para a construção do mundo. Além do mais, é certo que o princípio da utilidade ganhou predominância na era moderna juntamente com a instrumentalização do mundo e as atitudes do *homo faber* voltadas para a categoria ‘meios-fim’. Por certo, a categoria de ‘meios-fim’ é uma das experiências mais fundamentais para a atividade de fabricar, uma vez que a matéria prima serve como meio para produzir o objeto final, que se transformará, por sua vez, em meio de uso ou de troca para outro indivíduo qualquer: “a cadeira, que é o fim da carpintaria, só pode demonstrar a sua utilidade ao tornar-se novamente um meio – seja como uma coisa cuja a durabilidade permite seu uso como meio para uma vida mais confortável, seja como um meio de troca” (ARENDDT, 2015, p. 190). A problemática nessa forma de compreender a categoria de meios-fim reside para Arendt no fato de nunca existir peremptoriamente um fim, já que o produto final sempre pode se ver envolto em uma cadeia onde ele de alguma forma sempre será o meio para algum fim, pois “em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são constrangidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançar outros fins”. (ARENDDT, 2015, p. 191). Sendo assim, quando Arendt se refere ao caráter inútil do telescópio, ela tem em mente justamente a questão de a era moderna ter sido voltada veementemente para um ‘utilitarismo sistemático’ que se apresenta como paradoxal, pois se mostra incapaz de “compreender a diferença entre utilidade e significância, que expressamos linguisticamente entre “a fim de” [*in order to*] e “em razão de” [*for the sake of*]” (ARENDDT, 2015, p. 191).

ainda excessivamente vinculada à contemplação dos astros – possui grande relevância para a transformação no modo pelo qual o indivíduo passou a se relacionar com o mundo. A moderna forma de se realizar e pensar a experiência científica se desenvolveu a partir do colapso das antigas crenças, inculcadas pela tradição e pautadas no conhecimento imediato proveniente dos sentidos. Esses sentidos, na maioria das vezes comuns a todos, eram a maneira de que os indivíduos dispunham para compreender os objetos que estavam ao seu dispor, o que significa que a relação entre sujeito e objeto era, de antemão, mediada pelos sentidos. Com os olhos, observava-se o movimento das estrelas, as mudanças climáticas, o crescimento e a evolução dos seres vivos, reconheciam-se as suas cores e peculiaridades, formando as várias interpretações acerca do funcionamento da natureza. O que validava esses entendimentos a respeito dos fenômenos apreendidos era o senso comum, o fato de as pessoas concordarem com aquilo que se apresentava aos sentidos.

Ao assegurar que o sol não girava em torno da terra, contrariando o que os olhos constatavam, Galileu e a ciência moderna fizeram ruir toda a segurança e a certeza advindas da experiência sensorial¹⁴. A ciência galileana transformou o modo de se pensar e fazer ciência ao introduzir de forma mais sistemática a interferência humana a partir da observação e da experimentação. Não somente isso. As novas descobertas refutaram uma tradição de pensamento teológico, filosófico e científico; e foram determinantes, principalmente, para a concepção filosófica de mundo da era moderna, que como veremos mais adiante foi calcada num forte subjetivismo. É indiscutível que desde Descartes a filosofia modificou radicalmente sua maneira de refletir sobre o mundo ao direcionar seu interesse para o conhecimento do próprio sujeito e aquilo que ele mesmo é capaz de produzir.

De acordo com Arendt, Galileu constitui o paradigma da cientificidade moderna ao demonstrar categoricamente a divergência entre o fenômeno, o fato explicado cientificamente, e aparência, o fato enquanto imediatamente acessível aos sentidos, isto é, quando concebe as descobertas advindas da experiência como fato demonstrável, alcançando um novo patamar de confirmação valorativa dos questionamentos sobre o mundo. Com a fabricação do telescópio e todas as novas descobertas subsequentes, o

¹⁴ Afirmamos aqui que Galileu representou uma nova concepção de ciência, que se inaugura na modernidade, mas a própria Hannah Arendt reconhece que “os astrônomos não precisaram de telescópio algum para afirmar que, contrariamente a toda experiência dos sentidos, não é o Sol que se move em torno da Terra, mas a Terra que gira em torno do sol” (ARENDR, 2015, p. 320). Todavia, o fato que se mostra relevante é referente não à refutação em si, mas ao *processo* experimental que pôde validar a proposição.

indivíduo foi capaz de distinguir aparência e fenômeno, tornando-se capaz de atingir uma ‘verdade’ cientificamente demonstrável. Além disso, o telescópio proporcionou ao indivíduo, que até então encontrava satisfação num conhecimento especulativo dos limites da terra, os primeiros elementos para a exploração fidedigna, do ponto de vista científico de todo o universo.

Assim:

O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial”, isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação (ARENDR, 2015, p. 322).

Desse modo, Arendt chama atenção para duas circunstâncias que estão intrinsecamente relacionadas e que foram determinantes para o avanço da ciência e, também, para as concepções filosóficas modernas: a perda de confiança nos sentidos e a descoberta do ‘ponto arquimediano’. A condição para se obter um conhecimento seguro só foi possível devido à perda pelos sentidos do poder de constatar a realidade em termos de verdade e falsidade. Assim, o novo modo de conceber o saber científico seguro acerca da Terra e da natureza não se encontra mais na relação objetiva¹⁵ entre o indivíduo e o

¹⁵ Arendt não deixa muito evidente, em *A Condição Humana*, sua posição acerca da perda de objetividade nas ciências naturais da era moderna. Todavia, se recorrermos ao texto *O conceito de história - antigo e moderno*, podemos observar claramente que o problema da objetividade surge com o novo modo de se pensar e fazer ciência, uma vez que esta deixa de ser fundamentada pela “contemplação quieta, inativa e impessoal do milagre do ser, ou da maravilha da criação divina” (ARENDR, 2016, p. 80) e passa a ser concebida a partir da constante interferência do indivíduo na natureza. Mas não somente isso, veremos mais à frente algumas transformações na mentalidade do indivíduo e das instituições modernas, como a igreja, que contribuíram para as transformações na forma de se conceber o conhecimento. Não entraremos no debate específico acerca da definição de *ciências históricas* e de *ciências naturais*, bem como as questões que envolvem suas diferenças e relações no molde que a autora está propondo, mas podemos vislumbrar ali, de forma incipiente, que o problema da perda da objetividade é um assunto caro à autora, pois remete à perda, mais substancial, do senso comum – algo bastante importante para o desenvolvimento do nosso trabalho. Em linhas gerais, a concepção de *objetividade*, neste contexto especial em que Arendt propõe o debate, diz respeito à implementação da noção de imparcialidade na historiografia grega e as experiências na *pólis*. No cenário da Grécia antiga, os indivíduos discursam sobre as suas concepções acerca do mundo, debatem as diversas perspectivas que possuem em comum ou não. Essa atividade é a mais essencial determinação para o *compreender* – “não o compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos” (ARENDR, 2016, p. 82). A definição de objetividade, portanto, refere-se ao entendimento de que a realidade do mundo e das coisas independem do conhecimento subjetivo adquirido

mundo, a qual se articula em termos de contemplação, mas, isto sim, na manipulação da natureza a partir do ponto arquimediano exterior a ela – algo que justamente pressupõe o estranhamento com relação à mesma. Essa alienação da Terra, ou seja, o seu conhecimento a partir de um ponto fora dela, é a maior característica da ciência moderna. Para Arendt, ao se abolir a antiga oposição entre a Terra e o céu, alinhavou-se um ponto de vista mais abstrato e universal, ou melhor, “todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo – válida, entre outras coisas, além do alcance da experiência sensorial do homem” (ARENDR, 2015, p. 225). Em linhas gerais, o indivíduo foi capaz de pensar a natureza e como ela se desenvolve utilizando recursos que ultrapassam os seus próprios sistemas sensoriais.

Essa nova forma de interpretar a natureza teve impactos em todas as áreas da ciência, mas pode ser mais bem percebida se levarmos em conta a matemática, o desenvolvimento da álgebra moderna, a transformação dos dados coletados e dos conceitos em símbolos matemáticos universais. A moderna ciência e a matemática como sua principal ferramenta foram capazes de interpretar e manejar os fenômenos naturais a partir das condições criadas pela própria mente humana, posicionando-se fora dos limites da natureza e da Terra. Assim, a matemática moderna permitiu a compreensão da natureza a partir das estruturas que a própria mente é capaz de produzir, lançando o indivíduo da Terra para dentro dos dispositivos presentes na sua própria mente, para dentro de si mesmo. Todavia, para Arendt, essa redução da ciência ao domínio matemático não contribuiu para uma real compreensão do ser, ou seja, não permitiu a adequação do conhecimento adquirido ao sistema sensorial humano. Antes disso, o novo conhecimento matemático somente adequou os fenômenos aos sistemas que ele próprio criou.

Como mostra Arendt:

Os fenômenos somente poderiam ser salvos na medida em que pudessem ser reduzidos a uma ordem matemática, e essa operação matemática não servia para preparar a mente humana para a revelação do verdadeiro ser, direcionando-a para as medidas ideais que aparecem nos dados fornecidos aos sentidos, mas, ao contrário, servia para reduzir esses dados às medidas da mente humana, que, dada uma distância suficiente e estando

pelos indivíduos. Assim, a realidade é constituída e experimentada pelo compartilhamento intersubjetivo do mundo – ao fato de todos os indivíduos serem capazes de experienciar o mundo de formas diferentes.

suficientemente remota e não envolvida, pode observar e manusear a multiplicidade e a variedade do concreto segundo seus próprios padrões e símbolos (ARENDDT, 2015, p. 330).

Chamando atenção para a diferença entre ciência natural e ciência universal, Arendt pretende enfatizar que o rápido desenvolvimento científico moderno proporcionou ao indivíduo a capacidade de poder, além de observar e interferir na Terra a partir de um ponto de vista ‘universal’, “produzir novos elementos jamais encontrados na natureza, [...] de transformar massa em energia ou transformar radiação em matéria” (ARENDDT, 2015, p. 333). Em outras palavras, a questão não é apenas a criação das condições para a revelação da verdade a partir da interferência humana nas aparências, mas a capacidade de *criar* os próprios fenômenos naturais. Assim, os grandes avanços só foram possíveis quando o ser humano passou a enxergar a Terra não mais determinada por suas leis naturais, mas a partir da sua relação com o universo, o que só foi possível quando o indivíduo se despreendeu das antigas concepções que o ligavam à Terra e alcançou a capacidade de compreendê-la a partir de um ponto de vista situado fora dela, de um ponto de vista ‘universal’.

Dessarte, em *A Condição Humana*, Hannah Arendt apresentou três eventos que considerou terem sido primordiais para a alienação do ser humano frente ao mundo. No entanto, a sua concepção quanto à ideia de *mundo* não pode ser encontrada em alguma obra específica, pois não há um conceito definido de *mundo* em Arendt. Na verdade, o conceito de *mundo* pode ser encontrado no decorrer do percurso intelectual da autora, a começar por *Origens do totalitarismo*, onde ela faz uma primorosa análise sobre as condições que foram favoráveis para o surgimento de indivíduos que não possuíam raízes no mundo, como os apátridas. Nessa mesma obra, pode-se observar que Arendt considera uma das características mais intrínsecas dos governos totalitários o fato de eles fazerem dos seres humanos indivíduos supérfluos, indivíduos que perderam sua conexão ‘legal’ com o mundo, que não possuem um mundo para retornar.

Sem dúvida, a melhor definição de *mundo* pode ser encontrada em *A Condição Humana*, obra acerca da qual, a propósito, Arendt chegou primeiramente a sugerir ao editor que fosse intitulada *Amor mundi*¹⁶. Em seu segundo capítulo, Arendt manifesta por

¹⁶ Em agosto de 1955, Arendt escreve uma carta para o seu amigo e antigo orientador Karl Jaspers declarando que começou “apenas nos últimos anos a amar verdadeiramente o mundo”

muitas vezes que o *mundo* “tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDT, 2015, p. 64). Seja em *Origens do totalitarismo* ou em *A Condição Humana*, é certo que podemos compreender que o conceito de *mundo* em Arendt está relacionado com aquilo que pode ser compartilhado mutuamente pelos indivíduos. Nesses termos, *mundo* é pensado como o meio da intersubjetividade¹⁷: é o

(ARENDT/JASPERS, 1993, p. 264). Como é sabido, poucos anos antes, Arendt tinha publicado a sua grande obra *Origens do totalitarismo*, onde retratou de forma ímpar os horrores dos anos mais sombrios do século XX. Nessa mesma carta, Arendt diz que no inverno iria se dedicar ao capítulo sobre o trabalho, referindo-se a *Condição Humana*. Contudo, na época a autora tinha outros planos para o título que confidenciou ao amigo: “por gratidão, quero chamar meu livro sobre teorias políticas de *Amor Mundi*” (ARENDT/JASPERS, 1993, p. 264). Em sua resposta, sempre carinhosa, Jaspers diz: “gosto do seu *Amor Mundi*. É um bom título” (JASPERS/ARENDT, 1993, p. 265). Mais tarde, o editor sugeriu a Arendt titular a obra como *A condição humana* e assim permaneceu. Mas é certo que *A condição Humana* é uma das obras onde a autora mais demonstra esse seu amor pelo mundo.

¹⁷ O termo “intersubjetividade” não é utilizado frequentemente nos escritos arendtianos. Valemo-nos dele aqui, pois julgamos, assim como vários de seus comentadores, que seja pertinente para enfatizar precisamente a forma pela qual o conceito de *mundo*, nas obras da autora, encontra-se intimamente relacionado com a ideia do meio em que os indivíduos se relacionam mutuamente. O *mundo* é esse espaço intermediário entre os indivíduos: é o espaço onde os seres humanos podem se relacionar. É uma terminologia empregada para descrever a relação que os indivíduos compartilham mutuamente, a forma pela qual influenciam e são influenciados pelo mundo e pelas pessoas que nele vivem. A intersubjetividade também pode ser compreendida pela relação de comprometimento que os indivíduos devem estabelecer com o mundo. Em seu livro *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, Serena Parekh faz uma análise bastante minuciosa para justificar a importância da intersubjetividade no pensamento político-filosófico de Arendt. Em um primeiro momento de sua investigação, Parekh propõe um contraste com a intersubjetividade na filosofia de Husserl e mostra como ela se apresenta na construção do conceito de mundo de Arendt. Em Husserl, ela afirma que a intersubjetividade pode ser conferida de duas maneiras: “intersubjetividade como constituindo um mundo comum objetivo e intersubjetividade como base para ver que os outros são como nós” (PAREKH, 2008, tradução minha, p. 70). Nesses termos, a intersubjetividade, por um lado, é inerente a ideia de que o mundo objetivo, aquele que independe da percepção do indivíduo, aparece e é comum para todos: “quando vejo uma árvore, por exemplo, sei que os outros a veem, não apenas como um objeto, mas como uma árvore; minha percepção de uma árvore já implica que é uma árvore para outros” (PAREKH, 2008, tradução minha, p. 70); por outro lado, o mundo é intersubjetivo, pois é capaz de apresentar uma identidade com o outro: “começamos a experimentar os outros como semelhantes a nós, como sujeitos que experimentam as coisas da mesma maneira que nós” (PAREKH, 2008, tradução minha, p. 71). Entretanto, Parekh argumenta que, para Arendt, “a intersubjetividade implica que seus produtos não são subjetivos nem objetivos. Eles são reais e nos condicionam, mas não são objetivos no sentido de Husserl” (PAREKH, 2008, p. 72). Em linhas gerais, Parekh acredita que Arendt se afasta de Husserl ao compreender que “nossa capacidade de agir no mundo compartilhado está baseada no fato de que somos iguais (como Husserl enfatiza) e diferentes - ou seja, é baseada na ideia de pluralidade” (PAREKH, 1993, tradução minha, p. 71). Para defender sua posição de que ‘intersubjetividade’ em Husserl e Arendt possuem significado distintos, Parekh recorre ao texto *Filosofia e Política*, onde Arendt faz uma primorosa análise acerca do abandono da política por parte do filósofo na antiguidade, mais especificamente por parte de Platão, que – em razão do julgamento, condenação e morte de Sócrates – “desencantou-se com a vida na *polis*, e, ao mesmo tempo, duvidou de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos” (ARENDT, 1993, citação modificada, p. 91). A persuasão e a *doxa* foram os primeiros fundamentos socráticos renunciados por Platão, que preferiu dar vazão aos “padrões absolutos, “pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade” (ARENDT, 1993, p. 92). Sua recusa à persuasão (consequência da falta de sucesso de Sócrates em persuadir aqueles que o condenavam), um dos princípios mais fundamentais da vida política na *polis* ateniense, levou ao seu afastamento e, até mesmo, a sua perda de confiança na política e na vida pública. Como resultado, Platão reformulou sua concepção acerca da verdade e passou a defini-la em oposição a *doxa*. Em suma, *verdade* – *aletheia* – passou a ser considerada pelo seu caráter absoluto e objetivo, enquanto *doxa* assumia

artifício humano construído conjuntamente, a esfera comum onde se pode compartilhar a linguagem, o discurso e a ação. A alienação do ser humano frente o mundo na era moderna influenciou a exacerbada preocupação com o si mesmo, bem como desencadeou a gradual perda do interesse pelas coisas mundanas, dando início à perda do mundo, que chegou ao ápice, por sua vez, com a ascensão da sociedade de massas e a produção de indivíduos supérfluos, consumada com o surgimento dos regimes totalitários.

1.2. O PENSAMENTO COMO SERVO DO CONHECIMENTO

O duplo processo de alienação do indivíduo e a consequente transformação na forma de se interpretar o mundo propiciaram algumas das condições mais essenciais para o surgimento de indivíduos incapazes de exercer a atividade de pensamento e, ao mesmo tempo, desesperados para manter o próprio processo vital. A primeira delas é referente à perda do senso comum, ocasionada pela dúvida cartesiana e pelo processo de introspecção do sujeito. A segunda diz respeito à ascensão do *animal laborans* no palco da modernidade e ao decorrente desprezo por todas as outras atividades que compõem a *vita activa*. Esse indivíduo nascido na era moderna, que perdeu a capacidade de exercer o pensamento crítico, de agir para além da manutenção da sua própria vida e que se tornou incapaz de compartilhar o mundo por meio do discurso, sobreviveu até o século XX e o fez tendo se tornado capaz de cometer os atos mais maléficos, contrários aos princípios basilares da ética, sem que tenha sequer refletido sobre o assunto.

o caráter de opinião subjetiva. Para Arendt, o problema da nova concepção platônica de verdade era justamente a destituição da *doxa* de sua posição, uma vez que a verdade deveria ser construída a partir da opinião daqueles que juntos compartilham o mundo – o método socrático, a sua dialética, “não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua própria verdade (ARENDR, 1993, tradução modificada, p. 97). À vista disso, Parekh extrai a sua conclusão acerca do modo pelo qual Arendt se afasta da intersubjetividade de Husserl, ela diz: “longe de minar a realidade do mundo “objetivo” comum, a *doxa* passa a fazer parte dele, de modo que não há mundo comum além das muitas *doxai* que o expressam. Nesse sentido, o mundo não é objetivo (independente das relações humanas com ele) nem é completamente subjetivo (privado e idiossincrático); o mundo comum é intersubjetivo no sentido que acabamos de descrever” (PAREKH, 2008, p. 79).

1.2.1. A perda do senso comum

Como vimos, a ciência moderna inaugurou uma nova compreensão da cientificidade, conferindo primazia à interferência do cientista nos processos experimentais, tornando-se capaz de reproduzir as próprias condições naturais que simulam e controlam o curso dos fatos. As ‘leis naturais’, que fundamentavam todo o conhecimento humano acerca das coisas, foram substituídas por ‘leis universais’, pelas quais a ciência moderna pretendia explicar uma gama ainda mais vasta de fenômenos mais tangíveis da natureza e que são construídas, aplicadas e interpretadas com o auxílio do raciocínio matemático. É por intermédio da matemática e da tecnologia cada vez mais desenvolvida que o conhecimento científico pode ser demonstrado e comprovado.

Todavia, a ‘capacidade de fazer’ e a ‘capacidade de pensar’ sobre o que se está fazendo – faculdades que deveriam *grosso modo* estar relacionadas, uma vez que ambas fazem parte da ‘condição humana’ (ARENDDT, 2015, p. 12) – apresentam-se dissociadas no contexto exposto, porquanto as ‘verdades’ científicas asseguradas pela linguagem matemática “já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento” (ARENDDT, 2015, p. 3). Ou seja, assim como alguns de seus contemporâneos¹⁸, Arendt chama atenção para a perda de sentido emergente com a nova visão de mundo consolidada na modernidade.

¹⁸Como dissemos antes, as indagações e preocupações de Arendt foram muitas vezes preocupações weberianas. Além disso, como nos mostra Habermas, a questão da falta de sentido foi, também, uma inquietação para outros filósofos contemporâneos, como Horkheimer e Adorno. Em Weber, como bem refletido por Breen (2012, p. 14) e Habermas (2012, p. 595), as preocupações weberianas vão além da perda de liberdade. O que a era moderna protagonizou de forma incontestável foi a completa “falta de sentido de um mundo racionalizado” (BREEN, 2012, p. 14, tradução minha). A recusa pelos reformistas de crenças mítico-religiosas foi respaldada pelo grande desenvolvimento científico da época. Assim, não era mais necessário o intermédio, ou melhor, a crença em processos mágicos para compreender o mundo e os indivíduos. De acordo com Habermas, “a expressão “razão objetiva” equivale ao pensamento ontológico que fizera avançar a racionalização das imagens de mundo e concebera o mundo dos seres humanos como parte de uma ordem cosmológica” (HABERMAS, 2012, p. 596). No lugar de uma razão objetiva – a ausência de uma cultura compartilhada intersubjetivamente, decorrente dos processos subjetivos desencadeados na modernidade, e a consequente separação entre razão e moral – encontra-se uma razão meramente instrumental: “está se dissolvendo a unidade de imagens de mundo metafísico-religiosas como criadoras de sentido; essa circunstância põe em questão a unidade dos mundos da vida modernizados, ameaçando seriamente a identidade dos sujeitos já coletivizados na sociedade, bem como a solidariedade social que possam manifestar” (HABERMAS, 2012, p. 597). A *perda de sentido* ou a ideia de *razão instrumental* fundamentada por Horkheimer significaria, em termos arendtianos, justamente a incapacidade de pensar de forma crítica, isto é, de compreender os próprios processos desencadeados para além de um conhecimento técnico, automático e burocrático.

Vejam os como a autora problematiza esta questão:

Embora o homem possa *fazer* coisas do ponto de vista “universal” e absoluto, algo que os filósofos jamais consideraram possível, ele perdeu sua capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos, e com isso; realizou e frustrou ao mesmo tempo os critérios e ideais da filosofia tradicional. Ao invés da antiga dicotomia entre o céu e a Terra, temos agora outra, entre o homem e o universo, ou entre a capacidade da mente humana para a compreensão e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem uma verdadeira compreensão (ARENDDT, 2015, *grifos do autor*, p. 335).

Por certo, *pensamento* e *conhecimento* não são conceitos equivalentes na argumentação arendtiana. Em linhas gerais, a noção de *conhecimento* é empregada no seu sentido moderno de *know how*, ou seja, o conhecimento técnico de algo (ARENDDT, 2015, p. 4.), enquanto *pensamento* é a atividade que busca a compreensão, o sentido e o significado. Nós nos deteremos de forma mais rigorosa sobre as definições e distinções entre essas duas faculdades no terceiro capítulo. Por ora, é importante perceber de antemão que a era moderna deu início a um encadeamento de eventos que tiveram como maior consequência o que ela chamou de “divórcio entre o conhecimento e o pensamento” (ARENDDT, 2015, p. 4). Em outras palavras, o raciocínio lógico-matemático automatizou e homogeneizou em tal grau as experimentações científicas modernas sobre o funcionamento da natureza que dispensou a própria atividade de pensamento como necessária ao processo de obtenção ou produção do conhecimento. Não somente isso. Arendt afirma também que a própria atividade de pensamento perdeu a sua capacidade de *compreensão* desses processos, uma vez que eles foram reduzidos à linguagem de símbolos matemáticos, os quais, por sua vez, operam a princípio de modo alheio ao discurso do senso comum¹⁹.

Analogamente, Arendt também percebe que a modernidade foi palco para uma radical separação entre filosofia e ciência, mesmo a filosofia retirando muito de seu

¹⁹ Em linhas gerais, o senso comum – isto é, “aquela parte de nosso espírito, aquela parcela de sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização” (ARENDDT, 1993, p. 47) – é concebido a partir do discurso de muitos e realizado em um mundo compartilhado, onde a liberdade e a amizade podem ser experimentadas. É mediante o discurso e o fato de compartilharem o mundo intersubjetivamente que o ser humano pode experimentar a realidade de si mesmo e a realidade das coisas que compõem a natureza. Sumariamente, o conceito de *compreensão* como atividade inerente ao pensamento pode ser interpretado de forma semelhante à definição kantiana de juízo: “ambos devem ser descritos como subsunção (de um particular sob uma regra universal)” (ARENDDT, 1993, p. 44), ou seja, é através do senso comum que o ser humano vivencia preliminarmente a realidade do mundo.

conteúdo dos desdobramentos científicos da época. Com o recurso feito por Descartes ao ‘ceticismo metódico’, a primeira característica norteadora da filosofia moderna, reverberando as descobertas científicas, foi a dúvida. A filosofia foi se fundamentando na dúvida, conforme a ciência foi mostrando que os sistemas sensoriais do ser humano, bem como a razão, não são absolutamente confiáveis para a revelação da verdade²⁰ – que os olhos e a mera contemplação não podem enxergar e refletir de forma fidedigna a realidade que lhes é apresentada – e, por esse motivo, é necessária a interferência na aparência por intermédio de um instrumento fabricado pelas próprias mãos humanas.

Bem como a ciência moderna, a maior característica da dúvida em Descartes é o seu caráter universal, em razão de se estender a todos os âmbitos da experiência. Não se trata, portanto, apenas de uma dúvida surgida apenas em virtude das novas descobertas científicas, isto é, como uma reação à evidência de que o conhecimento não pode mais ser adquirido apenas mediante as experiências sensoriais. Em contrapartida, a dúvida cartesiana se constitui de forma universal, pois é estendida a todas as experiências que se embasam em ‘verdades reveladas’ ou em dados evidentes por si próprios. Assim, seja por meio dos sentidos, da razão ou da fé, as experiências e as relações com o mundo foram estremecidas. Em síntese, a dúvida cartesiana sobrevém na ocasião em que a moderna visão científica de mundo se transformou, e a sua mais marcante característica é a suspeição quanto à capacidade do indivíduo para a real compreensão daquilo que é apreendido.

Sendo assim, com a separação entre o ‘Ser’ e a ‘Aparência’, o indivíduo perde grande parte da orientação que até então possuía, baseada na apreensão dos sentidos e atestada pelo senso comum, determinante para a sua forma de relacionamento com o mundo. Por conseguinte, se o indivíduo não pode confiar em seu próprio sistema sensorial, em sua própria capacidade para o conhecimento e nem mesmo em sua fé, “verifica-se que esse Ser tremendamente eficaz é de tal natureza que seus desvelamentos

²⁰ É importante notar a relação entre os sentidos e a razão, para a qual Arendt está chamando a atenção. Para ela, a era moderna foi fundamental para o entendimento de que a razão como uma faculdade mental está intrinsecamente associada com as percepções sensoriais, pois os sentidos são as ferramentas que o corpo utiliza para se ajustar a sua realidade. Uma vez comprovado que os sentidos podem se equivocar, ou seja, que os olhos humanos podem enxergar um aspecto distinto da realidade concreta, a razão, a capacidade do indivíduo para compreensão do conteúdo experimentado pelos sentidos, já não poderia ser completamente confiável. Assim, diz ela, “se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e esse, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então não resta coisa alguma em que se possa ter fé; tudo tem de ser posto em dúvida” (ARENDR, 2015, p. 341).

têm de ser ilusórios, e que as conclusões deduzidas de suas aparências têm de ser enganosas” (ARENDDT, 2015, p. 343). Em outras palavras, duas problemáticas surgem no que diz respeito à visão de mundo moderna: a primeira corresponde à desconfiança acerca da realidade do mundo e da própria existência humana, e a segunda, à perda da confiança em seus sistemas sensoriais e, também, na própria razão.

Portanto, a *tragicidade* da dúvida cartesiana consistiria na ideia de um indivíduo que detém a consciência de uma verdade a ser alcançada – ou seja, um indivíduo possuidor de um discernimento acerca da existência de coisas falsas e verdadeiras (DESCARTES, 2004, p. 21) –, ainda assim dispõe de categorias que o impedem de apreender a *certeza* acerca da distinção entre a verdade e a falsidade, entre a vigília e o sono (DESCARTES, 2004, p. 19). Além disso, ao supor a existência de um ser enganador, abdica-se mais uma vez da *certeza* da realidade do mundo e, dessa vez, em benefício da *certeza* de si mesmo (DESCARTES, 2004, p. 25). Assim, a capacidade de percorrer o caminho de busca pela verdade não foi perdida com o advento da dúvida, mas a *certeza* vinculada aos ideais anteriores à modernidade se extinguiu.

Por ocasião:

[...] parece realmente muito mais plausível a ideia de um espírito mau, um *Dieu trompeur*, que deliberada e malignamente trai o homem, que aquela de que Deus comanda o universo. A consumada diabrura desse espírito mau consistiria em haver criado um ser dotado da noção de verdade apenas para conferir-lhe outras faculdades tais que ele jamais será capaz de alcançar qualquer verdade, jamais será capaz de estar certo de coisa alguma (ARENDDT, 2015, p. 344).

Portanto, o indivíduo moderno, ao perder a *certeza* de que a verdade pode ser alcançada, passou a apreciar a veracidade advinda dos experimentos científicos, nos quais, por mais que não fosse possível atestar a verdade de uma teoria, as hipóteses apresentadas possuíam a qualidade de serem consideradas a partir de seu grau de veracidade. A filosofia de Descartes seguiu a mesma coerência. O *cogito ergo sum* nada mais é do que a afirmação do subjetivismo da filosofia moderna: por mais que o indivíduo jamais possa alcançar um grau de certeza da verdade apreendida, o seu arbítrio de duvidar era real e certo de si mesmo em sua própria introspecção.

Nesse sentido, a introspecção, a preocupação exclusiva com o si mesmo, é uma das principais características da filosofia moderna. A conturbada relação entre a certeza e a dúvida universal, ou seja, a necessidade de garantir a certeza ante a dúvida, foi solucionada na possibilidade da certeza assegurada pela introspecção. Por certo, a relação entre sujeito e objeto não assegura nem a certeza da *realidade* de um objeto pelos sentidos, nem a certeza da *verdade* pela razão externamente a essa relação, mas pode garantir a certeza do funcionamento das operações que fizeram com que o indivíduo apreendesse o objeto, isto é, pode garantir que a realidade dos processos sensoriais e a verdade dos processos mentais existam ao menos para o seu detentor.

Em resumo, o subjetivismo presente nas concepções cartesianas buscou solucionar o transtorno da falta de *certeza* incorporando os objetos nos processos introspectivos do sujeito, ou seja, o objeto mundano se transforma em objeto da própria consciência individual: “a dissolução da realidade objetiva em estados subjetivos da mente ou, antes, em processos mentais subjetivos” (ARENDDT, 2015, p. 350). Nessa perspectiva, é indiscutível que a matemática seja a ciência com a qual o conhecimento pode ser produzido e armazenado nos processos mentais subjetivos. Para Arendt, a matemática e o raciocínio lógico independem das apreensões advindas dos estímulos sensoriais dos seres humanos e, por isso, são tão fundamentais para a ciência moderna e para a filosofia cartesiana.

Assim, com a desconfiança nos sentidos e a conseqüente perda do senso comum – “que fora antes aquele sentido por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum” (ARENDDT, 2015, p. 351) –, a noção de mundo compartilhado intersubjetivamente passa a ser substituída pela concepção de que todos os indivíduos possuem em comum não o mundo e a capacidade para a sua *compreensão*, baseada em experiências recíprocas, mas sim a capacidade dos seres humanos para desenvolver o raciocínio matemático. É importante perceber que o raciocínio matemático não é apenas um modo de apreender o conhecimento – é muito mais uma garantia de que todos os indivíduos sejam capazes de chegar aos mesmos resultados: a automatização e homogeneização do conhecimento. A ascensão da ciência moderna e sua conseqüente interpretação pela filosofia cartesiana provocaram a incessante substituição do senso comum pelo raciocínio lógico-matemático, uma realidade que continuou sendo desenvolvida e contribuiu, como veremos mais adiante,

para produzir uma sociedade conivente com as práticas dos regimes totalitários do século XX.

Sobre a substituição do senso comum pela lógica, Arendt diz:

A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde possamos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a autoevidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas. [...] Em outras palavras, onde quer que o senso comum, o sentido político por excelência, deixe de atender nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é também comum a todos nós (ARENDR, 1993, p. 48).

Sendo assim, para a autora, o indivíduo cartesiano é, portanto, apto ao raciocínio matemático, capaz de conceber o conhecimento por meio de seus processos mentais e reter em sua mente as percepções fundamentais para a interpretação dos fenômenos apreendidos – ele transferiu o ponto arquimediano para dentro de si mesmo. Por ser oriundo de um processo subjetivo, o raciocínio matemático é capaz de criar verdades compulsórias, uma vez que todos os indivíduos, ao se depararem com a expressão “dois mais dois”, devem necessariamente produzir os mesmos resultados.

Dessa forma, o cenário apresentado se resume, basicamente, da seguinte forma: “uma equação matemática como a da massa e da energia [...] presta-se, na verdade, a uma conversão muito real de massa em energia e vice-versa, de sorte que a “conversão” matemática implícita em toda equação corresponde à conversibilidade em realidade” (ARENDR, 2015, p. 354). Disso se pode dizer que o sujeito submete os fenômenos a serem compreendidos, sejam eles quais forem, isto é, independentemente se são fenômenos encontrados na natureza mundana ou no sistema solar, às equações criadas a partir dos seus próprios processos mentais, que independem, por seu turno, das duvidosas percepções sensoriais e chegam, assim, sempre às mesmas conclusões planejadas.

Posto isso, a grande problemática gira em torno da relação perdida entre a atividade do pensamento e os sentidos, uma vez que a duvidosa experiência sensorial é colocada de lado em nome da garantia da produção subjetiva de uma certeza matemática.

Por outras palavras, as certezas concernentes à natureza, que são apreendidas por meio dos processos mentais subjetivos, pertencem ao quadro do raciocínio matemático, ou seja, não se sujeitam ao entendimento sensorial e, por isso, não podem ser captadas em pensamento, pois, “embora a tecnologia demonstre a “verdade” dos mais abstratos conceitos da ciência moderna, demonstra apenas que o homem sempre pode aplicar os resultados de sua mente” (ARENDDT, 2015, p. 356). Ou seja, todas as certezas compulsórias não são advindas do objeto, mas do próprio sujeito. Por essa razão, apenas podem se constituir como verdades nos limites dos processos subjetivos da mente: “os cientistas formulam suas hipóteses para organizar seus experimentos e em seguida empregam esses experimentos para verificar as hipóteses; é óbvio que, durante toda essa empresa, eles lidam com uma natureza hipotética” (ARENDDT, 2015, p. 357).

Para Arendt, a nova concepção de mundo decorrente dessa forma de conceber o conhecimento, embora possa ser conveniente para escapar à dúvida proveniente dos sentidos, limita-se aos processos subjetivos da própria mente humana, nos modelos e referências que ele próprio criou. Em outras palavras, a relação entre o mundo dos sentidos e o mundo transcendente é esvaziada para que se possa conceber um conhecimento seguro. No entanto, a autora questiona se existe de fato a possibilidade de tal repartição, uma vez que “toda pergunta que o homem faz à natureza é respondida em termos de padrões matemáticos para os quais nenhum modelo pode jamais ser adequado, visto que todo modelo teria de ser configurado após nossas experiências sensoriais” (ARENDDT, 2015, p. 356). A controvérsia, portanto, reside no fato de que o entendimento que deu origem à dúvida sobre a realidade das coisas – a dúvida cartesiana – e, conseqüentemente, originou a introspecção, só foi possível em decorrência de alguma realidade objetiva que a fez duvidar, que a fez questionar acerca do que é real ou irreal.

Assim, diz Arendt:

Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento. Não é surpreendente, portanto, que o novo universo seja não apenas “praticamente inacessível, mas nem ao menos pensável”, pois, “não importa como o concebamos, está errado; talvez não tão desprovido de sentido como um ‘círculo triangular’, mas muito mais que um ‘leão alado’ (ARENDDT, 2015, p. 358).

Decerto, a perda do senso comum como consequência da moderna visão de mundo foi um assunto de extrema importância no pensamento arendtiano muito antes da publicação de *A Condição Humana* e continuou a ser motivação para a autora durante toda a sua produção intelectual²¹. À vista do que foi abordado até aqui, podemos afirmar com alguma evidência que a crítica arendtiana à filosofia de Descartes é referente à perda do senso comum. Para ela, a realidade de si não é atestada por intermédio do *cogito* cartesiano, mas pelo simples fundamento de o indivíduo ser percebido e reconhecido pelos seus similares. A alienação do mundo e o advento de uma nova forma de pensar e fazer ciência foram minando a experiência do senso comum, impossibilitando, com isso, a atividade de *compreensão* e a busca por sentido e significado. Esse cenário forma um contexto extremamente favorável para regimes totalitários, que se valem do ‘pensamento ideológico’, pois permitem “tratar uma hipótese científica [...] como uma “ideia” que poderia ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos” (ARENDRT, 1993, p. 50). Em regimes totalitários, como veremos mais adiante, a *ideia* é imposta como premissa e desenvolvida dentro de um argumento lógico, no qual toda a experiência e realidade são dissolvidas. Para Arendt, a pretensão de verdade advinda do conhecimento matemático e do raciocínio lógico aniquila as individualidades, potencializando o fim do discurso e interrompendo as práticas compartilhadas – algo extremamente favorável à persistência dos regimes totalitários, uma vez que eles demandam uma sociedade que se fia, sem questionamentos, nas verdades que eles próprios produzem.

1.2.2. A ascensão do trabalho

Uma das maiores consequências da nova concepção moderna de mundo se refere, como se pode notar, à mudança de critério para atingir a verdade: da contemplação para

²¹ A perda do senso comum pode ser encontrada de forma mais sistemática na terceira parte de *Origens do totalitarismo*, de 1951 e, também, no texto *Compreensão e política*, originalmente publicado em 1953 na *Partisan Review*. Após a publicação de *A Condição Humana* em 1958, o sentido de ‘senso comum’ continuou sendo central em suas investigações. Foi discutido em alguns textos que compõem a obra *Entre o passado e o futuro*, em 1961, e em *A vida do Espírito*, publicado postumamente em 1977. Se encontra, também, como pano de fundo nas obras e textos relacionados com o julgamento de Eichmann desde 1963. Podemos afirmar com segurança que *senso comum* é um dos assuntos mais importantes para Hannah Arendt, seja em seus textos estritamente políticos ou em textos nos quais se deteve mais incisivamente sobre assuntos da epistemologia, da metafísica ou da filosofia da linguagem.

a ação. Desde a antiguidade, as atividades que compunham a *vita activa* eram pensadas como necessárias somente para garantir uma *vita contemplativa*²² – a vida do filósofo –, ao passo que, devido ao avanço da ciência, vê-se uma reversão da hierarquia entre contemplação e ação. Assim, com as novas descobertas científicas, o Ser e a Aparência foram separados, e a busca pela verdade objetiva a partir da contemplação foi perdendo a sua relevância ante a constatação de que a verdade só pode ser concebida enquanto verdade científica, ou seja, levando em conta, primeiro, que “o conhecimento se referisse apenas àquilo que o próprio homem havia feito” (ARENDDT, 2015, p. 360) e, em segundo, “que o conhecimento fosse de tal natureza que ele só pudesse ser testado mediante mais agir” (ARENDDT, 2015, p. 360). Dessa forma, a verdade científica passou a ser concebida através da abordagem experimental da natureza e, portanto, da fabricação de objetos que auxiliavam na constante interferência no mundo das aparências.

Com isso, observa-se um rompimento entre ciência e filosofia – e um rompimento ainda mais drástico entre pensar e agir. Certamente, o processo que deu origem à reversão na relação entre pensamento e ação foi ocasionado pelo fato de as verdades científicas serem concebidas somente quando o sujeito produz os mecanismos estruturando os fenômenos encontrados na natureza. E para isso não é necessário que passem por um processo de inteligibilidade, uma vez que o processo subjetivo é suficiente para garantir a verdade científica. Por conseguinte, Arendt afirma que a inversão não se deu entre o agir e o contemplar, mas entre a atividade de pensamento e o agir, pois a contemplação em si mesma – o processo objetivo de observação – deixa de ser necessário para a concepção de conhecimento. Por consequência, a atividade de pensamento, “que passou a ser a serva do agir” (ARENDDT, 2015, p. 362), foi rebaixada. Essas mudanças na ordem hierárquica dos conceitos ou dos desenvolvimentos não são modernas. A autora não nega que desde Platão, que considerou que “a alma não é a sombra do corpo, mas é o corpo que é a sombra da alma” (ARENDDT, 2015, p. 362), são corriqueiras as inversões na

²² Como a finalidade do trabalho, neste primeiro momento, é tentar apresentar alguns fenômenos ocorridos na modernidade que podem ter influenciado de alguma forma as circunstâncias que foram propícias para o surgimento dos regimes totalitários no século XX, não nos deteremos na explicação detalhada do conceito de *vita activa* e *vita contemplativa*, bem como as atividades do trabalho, da obra e da ação, pois entendemos que não são primordiais para a compreensão geral da tese apresentada, uma vez que a própria exposição fornece, de forma intuitiva, as características fundamentais para a sua compreensão. Entretanto, para aqueles que quiserem uma análise pormenorizada acerca destes conceitos, recomenda-se a leitura dos primeiros capítulos da obra *A Condição Humana*, bem como o texto *Trabalho, obra e ação*, traduzido por um dos maiores pesquisadores de Arendt da atualidade, Adriano Correia, publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP*.

primazia dos princípios que regem a filosofia. Porém, apesar disso, os efeitos advindos das descobertas de Galileu se apresentam com a significativa novidade da perda do mundo por parte da filosofia.

Assim, diz Arendt:

A perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com o qual o indivíduo sente os seus sentidos e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros com quem compartilhavam o mundo; agora o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa percibibilidade para outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo (ARENDDT, 2015, p. 364).

Em outras palavras, Arendt reconhece que a tradição do pensamento ocidental foi marcada por inúmeras inversões dicotômicas e hierarquizantes, mas enfatiza que a inversão hierárquica entre contemplação e ação, ocorrida na era moderna, assumiu um caráter extremamente diversificado, pois negou não apenas o mundo sensível como também o mundo inteligível. Assim, nas constantes mudanças de métodos de interpretação do mundo, seja ele o mundo físico ou o mundo das ideias, “quer considerassem a natureza ou a história” (ARENDDT, 2015, p. 363), supunha-se um mundo para ser compreendido. Em síntese, a filosofia desde Descartes, desacreditando em sua capacidade de proporcionar verdades filosóficas mediante o processo objetivo da contemplação – tendo em vista que a ciência moderna demonstrou que o indivíduo não é apto para compreender a natureza –, concebe como seu único e último desígnio o entendimento dos próprios processos mentais desencadeados para o agir científico; ao passo que este subjetivismo presente na filosofia cartesiana só se torna possível em troca de uma completa recusa desse espaço que se constitui entre os homens.

Em suma, as grandes questões que nortearam toda a idade moderna não eram mais as perguntas filosóficas, “o que é isso?” ou “por que isso?”, mas a questão científica, “como isso ocorre?”, que era respondida através da experimentação e não da contemplação. Decerto, o advento da ciência só foi possível graças à atividade de fabricação, ao fato de os indivíduos serem capazes de fabricar os instrumentos necessários à experimentação. O próprio procedimento experimental está relacionado com a

capacidade de produzir, considerando que o experimento não apenas necessita de instrumentos para se realizar, mas produz os seus próprios instrumentos. A modernidade é evidenciada, portanto, por uma desenfreada sede de conhecimento e produção, o que gerou, também, uma mudança no próprio objeto de conhecimento.

Arendt diz:

A mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a história de como vieram a existir a natureza, a vida, ou o universo. Muito antes que a era moderna desenvolvesse sua consciência histórica sem precedentes e o conceito de história se tornasse dominante na filosofia moderna, as ciências naturais haviam se transformado em disciplinas históricas (ARENDR, 2015, p. 367).

O interesse pelo processo, a questão de como o objeto se constitui, é uma das grandes novidades da era moderna. A característica essencial do *homo faber* era a fabricação de coisas destinadas ao uso. Com o desenvolvimento científico, no entanto, a relevância do *homo faber* passa a ser não o produto desenvolvido, mas o processo que o originou: “o cientista criava apenas para conhecer, não para produzir coisas, e o produto era um mero subproduto, um efeito colateral” (ARENDR, 2015, p. 369). É levando em conta esse raciocínio que podemos perceber a promoção dos estudos acerca do desenvolvimento histórico em contrapartida ao estudo das ciências naturais, pois, nesse sentido, a história é “a única esfera na qual o homem podia adquirir conhecimento seguro, exatamente porque nela lidava apenas com os produtos da atividade humana” (ARENDR, 2015, p. 370). Isso significa que o indivíduo moderno rechaça a tarefa de compreensão acerca da natureza, passando a interessar-se pelo movimento histórico e a forma como ele é constituído pelos indivíduos.

De acordo com Arendt, essa mesma característica pode ser observada quando levamos em consideração a filosofia política hobbesiana. Em linhas gerais, a teoria de Hobbes tem como pressuposto a introspecção, a ideia de que o entendimento acerca das paixões se encontra em si mesmo, “na premissa de que “não [...] os objetos das paixões”, mas as próprias paixões são as mesmas em todos os espécimes do gênero humano” (ARENDR, 2015, p. 371). Nesse sentido, o ideal de indivíduo hobbesiano é aquele capaz

de “ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano” (HOBBS, *introdução*, p. 10). Portanto, assim como a ciência moderna reproduz artificialmente os processos naturais, a filosofia política de Hobbes representa o anseio em reproduzir artificialmente, levando em consideração os próprios processos do corpo humano, o Estado ou *Commonwealth*²³. A compreensão acerca das relações intersubjetivas não se faz necessária para a teoria hobbesiana, uma vez que se pode empregar um único resultado adquirido na introspecção e aplicá-lo para todo o domínio dos assuntos humanos.

Assim, diz Arendt:

Os processos da vida interior, encontrados nas paixões mediante a introspecção, podem tornar-se critérios e regras para a criação da “vida automática” daquele “homem artificial” que é “o grande Leviatã”. [...] Os processos, portanto, e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de produzir e de fabricar, que são as atividades do *homo faber* (ARENDDT, 2015, p. 372).

A ideia de que a realidade pode ser reproduzida a partir de alguns processos subjetivos deixou de ser apenas a lógica dos assuntos científicos e se expandiu para o domínio das relações humanas. Todavia, a controvérsia reside no fato de as relações humanas serem marcadas por eventos que não podem ser previstos, calculados ou mensurados e, portanto, não são passíveis de serem compreendidos mediante o mesmo processo de fabricação e experimentação dos métodos científicos. Em outras palavras, a filosofia moderna não é capaz de produzir um experimento que reproduza as relações humanas mediante um processo subjetivo, pois o domínio das relações humanas é

²³ Mais uma vez constata-se que o conhecimento, agora acerca das ações humanas, não se encontra na investigação das relações intersubjetivas que ocorrem em um mundo comum, mas distante deste espaço: na introspecção. Imediatamente, uma questão, no mínimo, parece ser urgente: a teoria hobbesiana, ao compreender os assuntos humanos nos moldes da ciência natural moderna, isto é, valendo-se da subjetividade, está presumindo certa uniformidade no comportamento individual, algo que soçobra a pluralidade como condição humana da ação, ou seja, ao fato de que “somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDDT, 2015, p. 10). Nota-se que a modernidade, seja quando abordamos Galileu, Descartes ou Hobbes, tende a negligenciar o mundo em prol de uma preocupação exclusiva com aquilo que o próprio indivíduo produz, e este processo tem como característica não apenas uma matematização na forma de conceber o conhecimento, mas também uma padronização na experimentação. Quando levamos em conta Hobbes, estamos explicitamente abordando uma padronização do próprio indivíduo, algo de extrema importância para o advento dos regimes totalitários.

marcado por eventos, “no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado” (ARENDDT, 2015, p. 372). Portanto, Arendt está chamando atenção para a impossibilidade de se examinarem as relações humanas como *cálculo de consequências*, como se existisse um meio de reproduzir a multiplicidade dos princípios que regem o domínio humano, assim como a ciência reproduz as leis da natureza.

De qualquer forma, é certo que a modernidade foi a era que subordinou a atividade de pensamento à atividade de produzir do *homo faber* e, com isso, fez da contemplação uma atividade dispensável. Como já abordado, as grandes descobertas científicas ocorridas na era moderna, principalmente com Galileu, foram indispensáveis para uma transformação no modo pelo qual o indivíduo passou a se relacionar com o mundo, afastando-se da atividade de contemplação, como fundamental para a sua compressão e investindo em atividades que pudessem realmente modificá-lo. Por certo, o rápido avanço científico e tecnológico e as consequentes revoluções no século XVIII e XIX foram acompanhadas por “tendências pragmáticas” (ARENDDT, 2015, p. 380). Dessa forma, para Arendt, não é nenhuma novidade²⁴ que o utilitarismo tenha sido um dos mais elementares princípios admitidos pela filosofia moderna.

Diz ela:

E, realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança na onibrangência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade [...] (ARENDDT, 2015, p. 378).

Entretanto, ao menos duas condições foram determinantes para que novamente a era moderna fosse palco de novas transformações: a supressão da contemplação e a perda do interesse pelo mundo e pelas coisas que o constituem. Por certo, ao dispensar a

²⁴ Muitos autores antes de Arendt analisaram criticamente o princípio da utilidade como determinantes para o desenvolvimento de uma nova mentalidade moderna. Como exemplo, podemos citar os dois pensadores que foram, por muitas vezes, referenciados ao longo de *A condição humana*: Weber e Marx. Sem dúvida, ambos os autores fizeram investigações minuciosas acerca do tema em grande parte de suas principais obras, como *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Weber, bem como *A ideologia alemã* e *A Sagrada família*, ambos de Marx com coautoria de Engels.

atividade de contemplação e enfatizar o processo em detrimento do produto acabado, o *homo faber* perde a motivação original necessária para desencadear a sua atividade de produção, dado que sua referência para fabricar é proveniente de coisas que se pode observar. Essa relação entre a obra e a contemplação, ou melhor, do artífice que ao observar a natureza é capaz de imitá-la criando o artefato humano, parece remeter aos mais notáveis diálogos escritos por Platão²⁵, embora, como bem lembrou Arendt, para Platão o estado contemplativo só é alcançado quando o indivíduo opta por abandonar a atividade de obreiro para atingir o estado contemplativo (ARENDDT, 2015, p. 376).

Assim, contrapondo a atividade do fabricante na antiguidade com a forma pela qual ela é exercida na modernidade, Arendt afirma que a supressão da contemplação foi uma das principais razões para a ‘derrota do *homo faber*’, uma vez que ele “foi privado daquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (ARENDDT, 2015, p. 381). Por conseguinte, o *homo faber* deixou de se importar com o produto mesmo – tanto aquele que se observava e servia de molde para o seu produzir como o próprio produto final, imitado e criado por ele mesmo – e passou a se interessar somente pelo meio, ou melhor, pelo processo de fabricação. Além do mais, como construtor e criador do artifício humano, o indivíduo perdeu sua finalidade primordial, isto é, a fabricação das coisas que compõem o mundo. Em suma, com a alienação do mundo – decorrente, dentre outras coisas, da introspecção cartesiana –, ou seja, com a

²⁵ Por mais que Arendt prefira recorrer à concepção de *thaumazein* em Platão (*Teeteto*) e Aristóteles (*Metafísica*) para especificar a relação entre *contemplação* e *obra* (ARENDDT, 2015, p. 374-375), acredito que o conceito de *mimese*, que Platão trabalha no livro X da *República*, explana mais didaticamente a forma pela qual essa relação é importante para o contexto que estamos abordando neste trabalho. Pois, de acordo com a própria autora, “o ponto crucial de similaridade, pelo menos na filosofia grega, era o fato de que a contemplação, a observação de algo, era vista como um elemento inerente também à fabricação, na medida em que a obra do artífice era guiada pela “ideia”, pelo modelo que ele contemplava antes de iniciar o processo de fabricação” (ARENDDT, 2015, p. 374). Assim, no Livro X da *República*, podemos perceber que a discussão é introduzida a fim de examinar a definição de *mimese* (PLATÃO, *República*, livro X, 595c): investigar a distinção entre a realidade em sua essência, aquilo que contém a verdade, e a imitação, aquilo que se afasta do que é original. Assim, com um rico conteúdo, o diálogo discorre acerca da real ideia das coisas e a sua subsequente produção e representação, ou seja, a forma pela qual determinado objeto é apresentado ao sujeito. Em linhas gerais, o artífice não é capaz de produzir a ideia em si mesma, mas necessita da ideia para a sua criação (PLATÃO, *República*, livro X, 597a), pois aquilo que se encontra na natureza (*physis*) é, supostamente, proveniente de Deus, “o verdadeiro criador do verdadeiro leito” (PLATÃO, *República*, livro X, 597d). Ou seja, a real ideia em sua essência foi por ele criada. O fabricante apenas imita e produz aquilo que fora antes observado, o produto original (PLATÃO, *República*, livro X, 597b). Arendt afirma, por sua vez, que a doutrina das ideias de Platão sugere que, por mais que exista uma relação entre a contemplação e a obra – o fabricante precisa observar para poder imitar e criar o produto –, “a obra torna perecível e deteriora a excelência do que permanecia eterno enquanto era objeto da mera contemplação” (ARENDDT, 2015, p. 376). Sendo assim, o indivíduo deve “renunciar à sua capacidade de realizar a obra” para poder contemplar aquelas ideias que antes serviam de modelo para a sua produção.

perda do mundo em razão do primado conferido ao si mesmo, o *homo faber* perde a sua necessidade imediata de fazedor de coisas duráveis e destinadas ao uso.

Considerando essas condições em que se encontra o *homo faber*, Arendt observa “a rapidez com que o princípio da utilidade, a própria quintessência de sua concepção do mundo, foi declarado insuficiente e substituído pelo princípio “da maior felicidade do maior número” (ARENDR, 2015, p. 382). Isso decorre do fato de a produção do *homo faber* não ser mais destinada à fabricação de coisas úteis, mas à fabricação de ferramentas capazes de melhorar e acelerar a produção, sem que, para isso, seja despendido mais esforço. Essa argumentação seria a máxima do conceito de felicidade de Jeremy Bentham, a qual simbolizava a “quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas” (ARENDR, 2015, p. 383). Para Arendt, todavia, as circunstâncias se apresentavam de forma muito mais drástica, pois não é a felicidade que se tornara o fim último do indivíduo moderno, mas o “princípio da própria vida” (ARENDR, 2015, p. 386).

Vejamos:

O que realmente se esperava que a dor e o prazer, o medo e o desejo alcançassem em todos esses sistemas não era de forma alguma a felicidade, mas a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade. [...] Em última análise, a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo (ARENDR, 2015, p. 386).

E a atividade que tem por objetivo elevar a vida é a atividade do trabalho, que até a era moderna sempre foi vista como a atividade de menor importância dentro da *vita activa*. De acordo com a autora, essa inversão pode ter sido precedida, também, pela intervenção da vida cristã e a sua promessa de imortalidade. A eclosão da fé cristã na antiguidade tardia interferiu de forma considerável na vida política e na concepção de imortalidade, que até então era pautada pelas realizações dos seres humanos, como corpo político, no mundo com o propósito de imortalizar seus feitos. Como veremos mais adiante, o domínio público e, conseqüentemente, a atividade política deixou de corresponder à pluralidade e passou a ser necessária somente como forma de “atender às

carências e interesses legítimos da vida terrena” (ARENDR, 2015, p. 390). Essa perda significativa da noção de política sublimou a vida individual, “que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela “vida” do corpo político” (ARENDR, 2015, p. 390). Dessa forma, a ideia de imortalizar as ações dos indivíduos no mundo deixa de ter sentido, uma vez que o fim da vida na terra não era propriamente o fim. A ideia de vida eterna fez com que o indivíduo se preocupasse demasiadamente com a própria vida, embora, como bem apontado por Arendt, o cristianismo jamais impôs que a atividade do *animal laborans* fosse a via para preservar a vida, ou seja, o cristianismo “jamais desenvolveu uma filosofia positiva do trabalho” (ARENDR, 2015, p. 396). Assim, por mais que o avanço científico moderno e a secularização tenham abalado as estruturas do cristianismo, isso não foi suficiente para extinguir dos assuntos humanos a fé cristã constituída fundamentalmente na ideia de que a vida é um bem supremo.

Em síntese, a atividade do *animal laborans*, o trabalho, foi o suprassumo de toda a modernidade. Na investigação arendtiana, evita-se empregar o princípio da causalidade para a compreensão dos fenômenos e eventos que marcaram a história do pensamento ocidental, ou seja, evita-se afirmar que estes eventos foram os causadores de alguma condição ou acontecimento histórico, uma vez que não se pode afirmar com segurança que estes acontecimentos ocorreriam de forma díspar se um ou outro fator fosse suprimido da história. Todavia, sua análise perpassa estes eventos, a fim de compreender o movimento histórico aos quais fazem parte.

Assim, para investigar a ascensão da atividade do trabalho na era moderna, Arendt elenca alguns fatores que precederam esse fenômeno. O primeiro fator é referente à dúvida cartesiana, que, como vimos, foi expandida para todos os âmbitos da vida, inclusive para a fé cristã em um mundo infinito. A decadência da certeza, como já vimos, fez com que o indivíduo moderno fosse alienado do mundo e buscasse abrigo na introspecção, na qual “os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os anseios sem sentido de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava “não razoáveis” por julgar não poder “arrazoar” com eles, isto é, calculá-los” (ARENDR, 2015, p. 398). Diante disso, o indivíduo moderno se volta para a atividade do trabalho, para a possibilidade de imortalidade do próprio metabolismo biológico do corpo humano. Além disso, a autora chama atenção para a inaptidão da secularização em romper especificamente com a concepção da sociedade cristã, construída ao longo de sua história, de que a vida é o maior bem supremo do ser humano. Sendo a vida o maior bem supremo,

é incontestável que a atividade do trabalho seja glorificada como a quintessência do indivíduo. Por certo, essas premissas se coadunam, também, com a teoria de Marx acerca da socialização, onde o sujeito é a classe e não o homem, o que evidencia o caráter quase que exclusivo do processo vital, ou seja, salienta que “a vida individual se tornara parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família” (ARENDR, 2015, p. 399).

Dessarte, a ascensão do trabalho na modernidade ou, como chamou Arendt, a “vitória do *animal laborans*”, representa não apenas que a vida individual se tornou o centro das preocupações, e que o mundo deixou de ter importância significativa como espaço onde as relações intersubjetivas pudessem acontecer, mas que a *vita* contemplativa, a contemplação objetiva do mundo, deixou de ter sentido. Por conseguinte, o pensamento se tornou apenas mais um mecanismo inerente ao funcionamento biológico do corpo, ao passo que a ação, quando destituída de pensamento, “logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de produzir e fabricar, exceto que o produzir, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas uma forma de trabalho” (ARENDR, 2015, p. 399). O predomínio de seres humanos voltados exclusivamente para o trabalho representa uma perda da individualidade e da espontaneidade e um aumento na tendência em estabelecer uma padronização e uma automatização no comportamento dos indivíduos, que não necessitam mais pensar, apenas trabalhar e manter o processo biológico vital.

1.3.A VITÓRIA DA SOCIEDADE

A prevalência da atividade do trabalho em detrimento de outras atividades que compõem a *vita activa* e a sua constante aceleração e desenvolvimento só foram possíveis em virtude do surgimento da sociedade típica da modernidade. Por certo, até a era moderna, o trabalho, o processo biológico que mantém vivo o corpo humano, era considerado uma atividade do domínio privado do lar – “a esfera na qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e

garantidas” (ARENDR, 2015, p. 56). Conforme abordado anteriormente, a atividade do trabalho era considerada pela antiguidade grega hierarquicamente inferior a outras atividades como, por exemplo, a ação ou a contemplação. Isso decorre da circunstância de o trabalho ser uma atividade diretamente relacionada com a necessidade, que se opõe à liberdade experimentada no âmbito público. Com o surgimento da sociedade, o trabalho deixa de ser uma atividade concernente ao âmbito privativo do lar e da família e se desloca para a esfera social, que “transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados” (ARENDR, 2015, p. 56).

Assim, a ascensão do trabalho no âmbito público sobreveio somente com o advento da esfera social na modernidade, quando todas as comunidades se diluíram e se transformaram em uma “grande família” com o único objetivo de manter o processo biológico da vida. Essa transformação foi necessária para que a própria atividade do trabalho pudesse se desenvolver em um ritmo acelerado, fazendo se intensificar uma forma especificamente moderna de divisão do trabalho, na qual “é precisamente o que sucede à atividade do trabalho nas condições do domínio público e que jamais pode ocorrer na privatividade do lar” (ARENDR, 2015, p. 58). O advento do social, ou a *vitória da sociedade*, é um acontecimento moderno que estimulou a transformação desta sociedade de trabalhadores e empregados em uma sociedade de massas.

1.3.1. O advento do social: a confusão entre público e privado

É certo que a crítica de Hannah Arendt à esfera social é uma das mais polêmicas no âmbito da teoria política contemporânea²⁶. Ela é respaldada, sobretudo, na

²⁶ Grande parte dos comentadores de Hannah Arendt dedica algum tempo à investigação do conceito de esfera social, tal como era compreendido pela autora. A título de exemplo, pode-se mencionar o texto *The Art of Making and Subverting Distinctions: With Arendt, Contra Arendt* ou *Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal tradition and Jürgen Habermas*, de Seyla Benhabib, que imprime uma visão bastante crítica ao conceito arendtiano de esfera social, argumentando principalmente que a forma pela qual Hannah Arendt analisa a questão pode recair em uma crítica ao alargamento do acesso ao âmbito público, ao fato de que a modernidade deu início à inclusão de grupos e indivíduos que não possuíam espaço na cena política. Podemos ainda lembrar o texto de Hanna Pitkin *The attack of the blob: Hannah Arendt and the social question*, uma das obras mais completas sobre o assunto. Não menos importante, o famoso artigo *O conceito de poder em Hannah Arendt*, de Habermas, onde também se pode acessar um exame acerca da crítica de Arendt à esfera social a partir do que Habermas chamou de *conceito comunicativo de poder*. Para uma leitura abrangente sobre o assunto, pode-se indicar o texto *A esfera social: política, economia e política*, onde Adriano Correia, em seu livro *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*, expõe de forma bastante didática a acepção do conceito de esfera social em

fundamental distinção entre público e privado que Arendt resgata do tradicional pensamento filosófico ocidental, a começar pela filosofia antiga, especialmente Aristóteles. Dessa forma, o advento da sociedade decorreria da confusão entre público e privado que, de acordo com a autora, teve seu apogeu na era moderna, mas irrompeu, ainda anteriormente, com a nivelção entre *zoon politikon* e *animal socialis*, isto é, entre a noção de indivíduo como animal político e como animal social.

Tendo em vista a filosofia aristotélica, Arendt identifica ser social e ser político como constituições distintas, que ao serem traduzidas como equivalentes esvaziam a posição grega acerca do ser político. Em linhas gerais, a condição de ser social estaria fundamentada no fato de o indivíduo viver em companhia de outros indivíduos em virtude da “limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal” (ARENDDT, 2015, p. 29). O ser político, por outro lado, é aquele que, valendo-se da ação (*práxis*) e do discurso (*léxis*), se associa a outros formando um domínio público, “de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil” (ARENDDT, 2015, p. 30). Nesse caso, a condição de ser social do ser humano estaria mais corretamente vinculada ao âmbito privado, pois é nele que as necessidades deveriam ser estabelecidas.

Em síntese, para Arendt, é certo que, nas concepções gregas, a esfera privada da família é pautada pela necessidade de que “a manutenção e a sobrevivência individual, assim como a vida da espécie, requer a companhia dos outros” (ARENDDT, 2015, p. 37), enquanto a esfera pública da *pólis* é pautada pela liberdade – pelo fato de os indivíduos ‘vencerem’ a necessidade para “conquistarem a liberdade no mundo” (ARENDDT, 2015, p. 38). Portanto, Arendt parece compreender que a definição de – e a distinção entre – ser social e ser político corresponde às concepções mais gerais com relação ao âmbito privado e ao âmbito público. Contudo, na modernidade, esses domínios se confundem sob o prisma da esfera social: onde a política passa a ser “apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas

Arendt e, indo além, o autor analisa as principais críticas lançadas a Hannah Arendt, concluindo que Arendt, apesar de não solucionar grande parte dos problemas expostos por seus contemporâneos, sempre foi uma ávida defensora do alargamento do âmbito público – ou seja, da circunstância de que todos os indivíduos devem compartilhá-lo – e que pensar as especificidades, condições e contradições acerca do assunto é “uma tarefa política permanente de toda comunidade política” (CORREIA, 2014, p. 158).

no interesse social” (ARENDT, 2015, p. 40), e o trabalho, que antes era uma atividade realizada no âmbito privado, passa a ser desempenhada publicamente.

Assim, diz Arendt:

Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva” (ARENDT, 2015, p. 40).

A crítica de Arendt à esfera social não é referente somente à circunstância de as atividades do âmbito privado se manifestarem no âmbito público. Além disso, uma das maiores perplexidades que assinala a controvérsia no tocante à esfera social é o fato de ela portar as principais características do âmbito privado, mas estar ‘contida’ no domínio público: “a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes” (ARENDT, 2015, p. 49). Diante disso, podemos notar que a ambiguidade estabelecida entre os domínios público e privado reside na constituição pública de uma comunidade que se assemelha à composição e à organização de uma família. Desse modo, todos os membros dessa sociedade, assim como na organização familiar, devem estar, necessariamente, em concordância com o seu chefe. O tipo de governo que melhor representaria o contexto do chefe de família é a monarquia, o governo de um só indivíduo. Todavia, a autora sustenta que na era moderna esse tipo de governo se transformou naquilo que ela mesma denomina de *governo de ninguém*, em outras palavras, aquilo que governa a sociedade não é outra coisa senão o próprio ‘interesse social’ valendo-se da *burocracia*.

Assim, longe de representar uma espécie de igualdade entre os indivíduos que compõem a comunidade – equivalente à igualdade no sentido da antiga *pólis* grega –, o interesse social representa a obstrução da ação espontânea, necessária para o domínio público: o domínio político por excelência. Isso ocorre, pois, para uma ‘sociedade’ subsistir, ela deve ter sob controle as ações dos seus indivíduos, operando para promover e motivar igualmente todos à observância do que ela considera como um bom comportamento. Outro fator a ser considerado na investigação arendtiana no tocante ao advento da esfera social é a sua reciprocidade com o crescimento populacional: “isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a

probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público” (ARENDT, 2015, p. 52).

Certamente, a profusão de indivíduos que compõem as sociedades modernas se interliga com a ‘política’ do bom comportamento, pois “quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não-comportamento” (ARENDT, 2015, p. 53). O advento da esfera social, portanto, é marcado pela “sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia” (ARENDT, 2015, p. 55). Para Arendt, uma das maiores consequências de toda a peripécia da *vitória da sociedade* consiste no fato de ter transformado as noções de Estado e governo em administração, quando o discurso e a ação se tornam obsoletos.

O caráter de administração, como já foi abordado anteriormente, era uma particularidade do domínio privativo do lar. Com o advento da sociedade moderna, as atividades concernentes à esfera privada adentraram o domínio público, obscurecendo as antigas e originárias concepções e distinções entre público e privado. Em suma, podemos afirmar que as principais qualidades que determinavam os espaços público e privado se esvaíram. O trabalho deixou de ser uma atividade privada ao ganhar publicidade; e o domínio público deixou de ser um espaço de ação e discurso para gerir, organizar, administrar e proteger a propriedade privada, bem como as suas atividades. Vejamos como isso ocorreu.

Antes de mais nada, é fundamental definir o entendimento de Arendt em relação ao que é público e privado. Suas considerações em relação aos dois termos possuem grande influência e fundamento, como já mencionamos, na filosofia antiga, principalmente em Aristóteles, com a ideia de *zoon politikon*²⁷. Além do mais, sua investigação segue acompanhando como as características mais fundamentais acerca dos dois domínios foram se transformando, ou até mesmo deixando de existir, com o desenvolvimento da *sociedade* moderna.

Vimos anteriormente que para a autora a realidade não se apresenta por meio dos dispositivos subjetivos da própria mente, como afirmava Descartes ao se valer do *cogito*. Para ela, a realidade está relacionada com o senso comum e o domínio público, ou seja,

²⁷ A definição de *zoon politikon*, bem como a noção prévia de domínio público (cidade) e o domínio privado (família), pode ser apreciada no *Livro I da Política*, em suas duas primeiras seções.

com o fato de os indivíduos se relacionarem mutuamente: “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDDT, 2015, p. 62). Aquilo que é público, portanto, representa o mundo das aparências, onde tudo se manifesta de forma pública para todos os indivíduos.

O termo público, de acordo com a autora, representaria também o mundo, “na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDDT, 2015, p. 64). Não apenas isso. O âmago do mundo comum arendtiano se relaciona intrinsecamente com a noção de imortalidade, ao passo que, por mais que os homens não sejam mortais, o mundo, no qual se relacionam, dispõe de certa permanência: “transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexiste à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele” (ARENDDT, 2015, p. 68). Sendo assim, o que garante ao mundo a sua ‘imortalidade’ é o seu caráter público, o fato de ser compartilhado intersubjetivamente.

O termo ‘privado’, por sua vez, como sugere a palavra, exprime o caráter de estar privado de alguma coisa. Relacionando com o significado de âmbito público, Arendt sugere que o termo pode significar “estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana” (ARENDDT, 2015, p. 72). Evidentemente, o que diferencia a vida animal da vida humana é, para a autora, a capacidade dos seres humanos de se relacionarem intersubjetivamente com outros indivíduos em um mundo comum. Por conseguinte, o termo ‘privado’ se manifesta como decorrente do âmbito público. Melhor dizendo: para estar privado desse domínio, ele, primeiramente, deve existir.

Essencialmente, o termo ‘privado’ corresponde, por outro lado, a uma parte do mundo que é de posse de uma pessoa e de sua família. Essa especificidade, também, tem certa correlação com o domínio público, uma vez que para adentrar nele, o indivíduo, necessariamente, deveria possuir um lugar privado no mundo. Até a era moderna, portanto, a definição de âmbito privado e âmbito público eram contrárias uma à outra, porém dependentes: “a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político” (ARENDDT, 2015, p. 76). Além do mais, a analogia entre os dois domínios pode ser observada, como bem mostrou a autora (ARENDDT, 2015, p. 78), na demarcação de seus territórios: na cidade-Estado, o âmbito público é delimitado por meio da muralha que

cercava a cidade, enquanto o âmbito privado, pela muralha que cercava a propriedade privada.

Todavia, essas noções acerca do público e do privado, resgatadas da filosofia antiga, possuem um significado bastante diverso na modernidade. A definição de âmbito público, quando comparado à concepção antiga, perde uma de suas principais características, a saber: a de ser o espaço onde a realidade do mundo pode ser manifestada. Pois, de acordo com Arendt, o domínio público da *pólis* dependia da ideia de transcendência do mundo, enquanto na era moderna a preocupação com a imortalidade terrena²⁸ se perde, ou melhor, “é atestada pela atual identificação da busca da imortalidade com o vício privado” (ARENDR, 2015, p. 69). O que está em evidência na concepção de domínio público não é a “garantia contra a futilidade da vida individual” (ARENDR, 2015, p. 69), ao invés disso, a autora afirma, se valendo da concepção de ‘admiração pública’ de Adam Smith, que é justamente a vida individual que sobressai: a admiração pública equivale à ‘recompensa’ que o indivíduo conquista com a sua profissão, ou seja, com aquele trabalho que supre as necessidades vitais.

Vejam os:

A admiração pública é também algo a ser usado e consumido, e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome. Obviamente, desse ponto de vista, *a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência das necessidades*, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que a sente (ARENDR, 2015, *grifo nosso*, p. 69).

Não foi apenas a concepção de âmbito público que se transformou na era moderna. Na verdade, seu declínio seguiu de perto a decadência, ou antes, a mudança na definição mais essencial do âmbito privado. De acordo com Arendt, um dos mais significativos equívocos na concepção de âmbito privado na era moderna foi o “equacionamento entre

²⁸ Imortalidade terrena diz respeito a uma experiência geral da transcendência, ou seja, tudo aquilo que ultrapassa a mera individualidade e torna possível um mundo compartilhado intersubjetivamente. Com o declínio da esfera pública no mundo moderno, ou seja, daquilo que é comum, percebe-se uma preocupação excessiva com a nova ideia de propriedade privada, associada à constante acumulação de capital em detrimento dessa ideia de imortalidade.

a propriedade e a riqueza, de um lado, e a inexistência de propriedade e pobreza, de outro” (ARENDR, 2015, p. 75). É certo que na antiguidade o indivíduo para adentrar na vida pública deveria ser “livre para transcender a sua vida e ingressar no mundo que todos têm em comum” (ARENDR, 2015, p. 80). Sendo assim, a riqueza privada no sentido de uma vida na pólis não estava relacionada com o sentido moderno de acúmulo de riqueza e propriedade, mas sim com a atividade política ou, em outras palavras, com o fato do indivíduo ser capaz de prescindir do trabalho – como a atividade necessária para satisfazer as suas necessidades vitais, recorrendo na maioria das vezes à posse de trabalhadores e escravos – e adentrar na vida pública.

Sobre as distinções entre as concepções antiga e moderna acerca dos domínios público e privado, Arendt conclui:

Os modernos defensores da propriedade privada, que unanimemente a veem como riqueza privada e nada mais, pouco motivo têm para apelar a uma tradição segundo a qual não podia existir um domínio público livre sem o devido estabelecimento e a devida proteção da privacidade. Pois o enorme acúmulo de riqueza ainda em curso na sociedade moderna, que teve início com a expropriação [...], jamais demonstrou grande consideração pela propriedade privada; ao contrário, sacrificava-a sempre que ela entrava em conflito com o acúmulo de riqueza (ARENDR, 2015, p. 81).

Dessa forma, o advento da sociedade na era moderna transformou a relação entre os domínios público e privado ao compreender que o âmbito público não é mais a esfera em que o indivíduo adentra ao transcender a esfera da necessidade. Em contrapartida, o âmbito público se torna o domínio ao qual o indivíduo se volta para reivindicar as condições para o acúmulo infindável de riqueza. Essa sociedade, portanto, passa a existir apenas e tão somente em benefício da preservação da riqueza, que antes era prerrogativa do âmbito privativo do lar. De acordo com Arendt, originalmente, a concepção de riqueza era atribuída aos bens de consumo de um indivíduo particular, mas com a atividade de acumulação cada vez mais desenvolvida, a ideia de riqueza individual foi cedendo espaço para a riqueza da família, uma vez que um indivíduo poderia acumular de tal maneira que ele mesmo seria incapaz de consumi-la até o final de sua vida, deixando seus bens para as próximas gerações.

Seja como for, é certo que riqueza e consumo são noções correlatas, o caráter de ser um bem destinado ao uso não se modifica em virtude do seu processo de acumulação. Porém, com o surgimento da sociedade moderna, a concepção de riqueza vai adquirindo outras propriedades que vão além do escopo do mero consumo e até mesmo pode se contrapor a ele. Assim, a transformação da riqueza em capital, que tem como maior objetivo a produção desenfreada e interminável de mais capital – adquirindo com isso uma aparente característica de permanência –, não coincide com o seu caráter de bem a ser consumido.

Assim, diz ela:

Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função principal era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou avizinhou a permanência inerente ao mundo partilhado em comum. Essa permanência, contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo, mais que a permanência de uma estrutura estável. Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração por meio do uso e do consumo (ARENDDT, 2015, p. 84).

Como se pode notar, a qualidade de permanência identificada na concepção moderna de riqueza não se assemelha à ideia de permanência do mundo. A noção de mundo eterno só é possível enquanto mundo comum – ou seja, “aquilo em que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (ARENDDT, 2015, p. 68) –, que é compartilhado com aqueles que vieram antes e que virão depois. A noção de riqueza comum, todavia, não diz respeito ao compartilhamento de bens, uma vez que continuam sendo privados: “comum era somente o governo, nomeado para proteger uns dos outros os proprietários privados na luta competitiva por mais riqueza” (ARENDDT, 2015, p. 85). A propriedade, como um lar privado e imóvel, vai cedendo espaço para a concepção de propriedade móvel, que tem como principal atributo ser um bem de consumo.

É nesse sentido que vigora a crítica de Hannah Arendt: “a submersão de ambos [público e privado] na esfera do social” (ARENDDT, 2015, 85) não apenas faz desaparecer as originais concepções acerca de público e privado, mas modifica completamente os seus principais atributos. Em linhas gerais, o domínio privado, que antes era visto como algo

que deveria se ‘vencido’, torna-se a principal preocupação comum da sociedade, enquanto o âmbito público subsiste para resguardar os interesses privados. A própria ideia de propriedade, como a posse privada de um local no mundo, perde essa principal característica de bem imóvel, tornando-se mais um aspecto da subjetividade moderna, ou seja, a propriedade concernente à própria força de trabalho humana²⁹.

Levando em consideração as características primordiais acerca da esfera social, podemos vislumbrar que todas as peculiaridades, necessárias para o seu desenvolvimento e predomínio são também compartilhadas e indispensáveis para a eclosão de uma sociedade de massas. Como foi visto, a esfera social tem um maior potencial para substituir o âmbito público quando o número populacional se expande. Essa característica é bastante significativa para a compreensão geral arendtiana do termo massa, uma vez que “só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a mistura de ambos não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum” (ARENDDT, 2012, p. 439), ou seja, quando a ação e o discurso não são mais possíveis devido à impossibilidade de relação intersubjetiva.

Assim, a perda da ação espontânea por parte dos indivíduos modernos e o crescimento de uma atividade política voltada para administração de assuntos públicos, visando uma maior automatização, racionalização e burocratização, foram igualmente importantes para a ideia de que as massas “constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes” (ARENDDT, 2012, p. 439), uma vez que foram retirados desses indivíduos a responsabilidade pelo bem comum. Dessa forma, a sociedade de massas representa o ápice da esfera social enquanto domínio que demanda pelo maior controle

²⁹ Embora a crítica arendtiana à esfera social disponha de um rico conteúdo, não tratarei de forma pormenorizada a sua amplitude, que poderia ser abordada por vários vieses. Importante nesse momento do texto é compreender como Arendt problematiza o surgimento da esfera social e sua subsequente transformação em sociedade de massas. Todavia, mesmo não sendo de caráter primordial para a construção de nosso trabalho, o modo como a autora reconhece a moderna mudança na concepção de propriedade privada, apreendida principalmente na era de Marx, pode auxiliar no entendimento da questão abordada. Já vimos no começo deste trabalho que propriedade privada para Arendt remete à posse, por parte de um indivíduo e sua família, de um lugar no mundo. Porém, se olharmos para a teoria marxista da propriedade privada, veremos que ela assume uma característica distinta e mais complexa. De modo geral, a ideia de propriedade em Marx está ligada à posse dos meios de produção e a venda da força de trabalho, como única propriedade remanescente. Levando isso em consideração, a autora afirma que a propriedade “tinha no próprio homem a sua origem, na sua posse de um corpo e na sua indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de “força de trabalho” [*labor-power*]” (ARENDDT, 2015, p. 86).

comportamental a partir da liquidação das individualidades. Senão, vejamos no próximo capítulo.

Segundo Capítulo

2. SOCIEDADE DE MASSA E BANALIDADE DO MAL: A FILOSOFIA MORAL DE ARENDT

Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvar suas vidas privadas.

Hannah Arendt

Em 1895, Gustave Le Bon, em seu clássico *Psychologie des foules*, predizia o século XX com a seguinte proclamação: *l'individu en foule est un grain de sable au milieu d'autres grains de sable que le vent soulève à son gré* – “o indivíduo em multidão é um grão de areia no meio de outros grãos que o vento arrasta a seu bel-prazer” (LE BON, 2002, p. 20). O pensador francês, bem como outros autores da época³⁰, estava debruçado sobre o estudo da psicologia do homem de massa – que permitiu, inclusive, a reflexão acerca do desenvolvimento do fascismo e do nazismo³¹ – pois, como todos eles previram, o século XX dava início à ‘Era das Massas’. Hannah Arendt, ainda que soubesse a importância da psicologia das massas para a compreensão do totalitarismo, inclusive fazendo-lhe referências ao longo dos seus escritos, preferiu compreender os fenômenos de massa a partir da teoria política e do percurso histórico, isto é, a partir da análise de como o mundo e os domínios que o constituem foram se desenvolvendo ao longo do tempo.

Vimos, a partir da análise da obra *A condição humana*, que por meio da eclosão da esfera social na modernidade, juntamente com todas as suas peculiaridades, pôde-se perceber o desenvolvimento de uma sociedade de massa. Em linhas gerais, podemos asseverar, conforme trabalhamos na seção precedente, que os sistemas de classes sociais foram cedendo espaço para a ideia de uma única sociedade baseada na concepção da esfera privada da família. Desta forma, a noção de esfera pública³² se esvazia e, “com o

³⁰ Para citar os mais notáveis, temos o precursor de Le Bon na Itália, o psicólogo e sociólogo Scipio Sighele, que publicava em 1891 o texto *A multidão criminosa*; na França, em 1901, é lançado o livro *A opinião e as massas*; e, contemporâneo, a eles o psicanalista Sigmund Freud que escreveu em 1921 *Psicologia das massas e a análise do eu*.

³¹ Adorno, em 1951, publica o texto *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, estudo acerca da contribuição da psicologia das massas para a compreensão do fascismo norte-americano.

³² Tentamos compreender na seção anterior como Hannah Arendt concebe o conceito de esfera pública, sobretudo na obra *A condição humana*. Concordamos com grande parte de seus comentadores e críticos em que a noção pode ser um pouco vaga quando lidamos com a completude e complexidade das relações humanas modernas. Adriano Correia, como já havíamos adiantado na nota número 38, aborda a questão no texto *A esfera social: política, economia e justiça* a partir da análise das críticas dos principais estudiosos

desaparecimento do mundo comum, os homens são lançados uns contra os outros e constituem-se como massas” (CORREIA, 2014, p. 12). Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt faz uma análise minuciosa acerca dos principais fenômenos modernos que possam ter contribuído para o surgimento de uma sociedade de massa, que, posteriormente, assentiu à constituição dos regimes totalitários.

Não começamos esta seção fazendo referência à psicologia da multidão fortuitamente. Uma das teses de maior recorrência nessa área de estudo diz respeito ao caráter violento do indivíduo de massa e a sua conseqüente atração pelo mal. Mesmo Arendt não enfatizando a análise da sociedade de massa a partir dos pressupostos psicológicos ou psicanalíticos³³, sua linha investigativa identifica essa tendência à violência e a inclinação para o mal a partir de uma narrativa histórica e política que pôde ser observada com maior nitidez com o declínio dos Estados-nações e o conseqüente colapso nos sistemas de classe (ARENDR, 2012, p. 462-463). Mas como isso se desenvolveu? De acordo com Hannah Arendt, os anos que antecederam o surgimento dos regimes totalitários foram marcados pela manifestação cada vez mais frequente de grupos e indivíduos que não mais se encaixavam na organização do mundo comum. A estratificação social comum das sociedades modernas, isto é, a classificação, a afirmação ou o reconhecimento em uma camada social de um indivíduo ou de um grupo foram desaparecendo. Apesar disso, o declínio das classes sociais não significava um crescimento de maior igualdade social entre as pessoas.

Com o colapso das sociedades de classe, o que se pôde constatar, na verdade, foi uma completa indiferença no tocante ao âmbito público. De acordo com Arendt, o que

de Arendt. O que fica evidenciado nos vários autores que ele discute diz respeito, principalmente, à exclusão de questões sociais do domínio público. Conteúdos que, inclusive, já eram caras para as discussões políticas no século XX e que para nós, em pleno século XXI, parece ser um despropósito não incluir como pautas a serem discutidas no âmbito público. Questões como o direito das mulheres e tantos outros assuntos que são vinculados essencialmente ao bem-estar das pessoas são pautas que consideramos urgentes. Entretanto, o fato destas questões não entrarem no domínio público arendtiano não é porque a autora não as considerasse questões relevantes, mas talvez – e aqui trabalharemos na base da intuição, uma vez que o assunto é demasiadamente complexo para ser tratado em uma nota de rodapé – por compreender que a questão política essencial não é a luta pelo direito do indivíduo poder casar com alguém do mesmo sexo, mas talvez a luta pela oclusão de instituições que oprimem e impedem a emancipação real dos indivíduos. Nesse sentido, concordamos com Adriano Correia quando ele afirma: “o conceito arendtiano de esfera pública reserva um potencial emancipatório notável, aliado a uma valorização da dignidade da política, quando insiste que emancipação social não equivale a emancipação política” (CORREIA, 2014, p.155).

³³ A própria autora chama atenção em *Origens do totalitarismo* para o fato de que as pessoas envolvidas nos regimes totalitários do século XX, mais precisamente os presos dos campos de concentração nazistas e os membros da SS, não podem ser compreendidas psicologicamente, uma vez que “a psique, o caráter e a individualidade parecem, em certas circunstâncias, manifestar-se apenas pela rapidez ou lentidão com que se desintegram (ARENDR, 2012, p. 585).

mantinha certa estabilidade social era o fato de que algumas classes, no caso camadas da burguesia, que era a classe dominante à época, se sentiam compelidas – devido ao nascimento e ao status social, isto é, à tradição – à participação política, visto que a política era vista como uma ferramenta útil e mesmo necessária para gerir a vida social. Assim, como vimos no capítulo anterior, com o advento da esfera social, a política passa a ser meramente um meio para administrar e controlar a vida em sociedade, o que impede a constituição de um corpo político que realmente se sinta responsável pelo que é comum, pois somente alguns são envolvidos com o domínio público e este vínculo é frágil, uma vez que só existe como meio de administração e organização das classes. Doravante o declínio do sistema de classes, o pouco de vínculo que ainda havia entre indivíduos e o domínio público é perdido, aumentando e deixando evidente o completo descaso com tudo que é público e comum.

Em outras palavras:

O fato de um indivíduo pertencer a uma classe, que tinha obrigações grupais limitadas e certas atitudes tradicionais em relação ao governo, impediu o crescimento de um corpo de cidadãos que se sentissem, individual e pessoalmente, responsáveis pelo governo do país. Esse caráter apolítico das populações dos Estados-nações veio à tona somente quando o sistema de classes entrou em colapso e destruiu toda a urdidura de fios visíveis e invisíveis que ligavam o povo à estrutura política (ARENDDT, 2012, p. 443).

Com o colapso do sistema de classe e, conseqüentemente, dos partidos políticos que os representavam, as desigualdades foram ficando cada vez mais evidentes, o que gerou um profundo isolamento entre os indivíduos que não mais se reconheciam como pertencentes a uma camada da sociedade e, assim, não mais se organizavam em razão de interesses comuns. Indo além, Arendt afirma que cresceu o número de pessoas que mantinham certa desconfiança – e até mesmo repulsa – a respeito de tudo que tinha relação com o domínio público, inclusive os partidos políticos, que começaram a ter dificuldades em recrutar novos membros. Crescia, portanto, um sentimento de apatia quanto à coisa pública, um desinteresse por tudo aquilo que era comum. A indiferença pela vida política foi se espalhando, formando uma massa homogênea de pessoas apolíticas e incrédulas com relação a tudo e a todos.

Nesse sentido ao menos, isto é, devido ao fato de compartilharem o mesmo desinteresse, eram todos iguais: “a consequência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa” (ARENDDT, 2012, p. 445). O completo desinteresse se expandia, como evidencia a autora, até mesmo para as atitudes que impulsionavam os indivíduos a ações de autopreservação. Assim, nem mesmo as questões políticas referentes aos imbróglis imediatos do cotidiano despertavam a atenção dessa massa de indivíduos incrédulos. Em contrapartida, quando essa massa começou a despertar o interesse novamente pelas questões referentes ao domínio público, percebe-se que o interesse era voltado para as questões ideológicas, quer dizer, por assuntos de ordem abstrata ou de pouca relevância para uma hodierna vida compartilhada.

Nesses termos, Arendt afirma:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis (ARENDDT, 2014, p. 438).

Assim, consoante a análise arendtiana, uma das grandes características da sociedade de massa na Alemanha é ser constituída por “pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDDT, 2012, p 439). Nessa lógica, o movimento totalitário nazista possuía grande parte de seus apoiadores provenientes deste arranjo, ou seja, “a maioria dos seus membros, portanto, consistia em elementos que nunca antes haviam participado da política” (ARENDDT, 2012, p 439) e estavam dispostos a renunciarem a suas identidades e particularidades em nome do movimento. Esta aversão à política e a partidos políticos possibilitou uma nova forma de perpetuação do sistema totalitário por meio das propagandas ideológicas e do terror. Não menos importante é o fato de que a maior idiossincrasia dos movimentos totalitários originários de uma sociedade de massa é não se identificar com determinada classe, aliás, rejeitar a própria noção de uma sociedade dividida em grupos distintos.

Com efeito, Arendt exemplifica:

Quando os movimentos totalitários invadiram o Parlamento com o seu desprezo pelo governo parlamentar, pareceram simplesmente contraditórios; mas, na verdade, conseguiram convencer o povo em geral de que as maiorias parlamentares eram espúrias e não correspondiam necessariamente à realidade do país, solapando com isso a dignidade e a confiança dos governos na soberania da maioria (ARENDDT, 2012, p. 440).

Consequentemente, o discurso se volta para a recusa em se reconhecer como um partido político, mas se firmar como um movimento capaz de representar o todo social; afirmando, assim, um “desprezo ao sistema”. É nesse ambiente que surgem os indivíduos de massa. Para a autora, a principal característica predominante neste indivíduo é “o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (ARENDDT, 2012, p. 446). Tendo em vista esta característica primordial, “os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados” (ARENDDT, 2012, p. 453)³⁴. Neste cenário, a ação política passa a ser inviável. Uma vez que esse indivíduo permanece isolado dos outros, ele é incapaz de agir e de se comunicar através do discurso e da convivência em uma esfera pública que já não se faz mais presente.

³⁴ Parece paradoxal definir os indivíduos de massas que compuseram os regimes totalitários do século XX como atomizados e isolados, considerando a dimensão de suas organizações e a vastidão de seus crimes. Mas é importante compreender que a autora está narrando ao menos dois momentos que estão interligados: o primeiro é referente à análise de como a sociedade se encontrava quando os movimentos totalitários começaram a se constituir; o segundo, por outro lado, é em razão de como os sistemas totalitários se valeram dessas condições. Em outras palavras, o fato de Arendt interpretar e afirmar, em *Origens do totalitarismo*, o indivíduo de massa como aquele que se encontra isolado e, ao mesmo tempo, afirmar a capacidade de as massas se organizarem para constituírem um corpo político inculido com a ideia de ação e representação não podem ser consideradas contraditórias. O que pode gerar algum tipo de confusão, no entanto, diz respeito ao fato de a autora parecer afirmar que os movimentos totalitários do século XX possuíram alguma forma de *poder*. Não é novidade alguma que Hannah Arendt é uma grande entusiasta da noção de *poder* – aquele, de forma resumida, oriundo da ação de indivíduos em concerto, a favor do mundo e das relações intersubjetivas. É bastante óbvio que as massas que foram organizadas e constituíram os regimes totalitários não estavam agindo em benefício do mundo comum. De acordo com Margaret Canovan, no artigo *The People, the Masses, and the Mobilization of Power: the paradox of Hannah Arendt's "populism"*, o entendimento de Hannah Arendt no que diz respeito ao *povo* – aquele que realmente goza do poder – irrompe nas diversas distinções que a autora faz no conjunto de suas obras e pode dizer respeito à forma pela qual esses grupos acessam a realidade objetiva do mundo: “Parece que não-povos são em algum sentido amaldiçoados com exclusão da realidade, enquanto povos verdadeiros, em posse de um mundo estável, são epistemologicamente privilegiados: têm acesso à realidade através de seu senso comum, o qual provém do fato de verem seu mundo compartilhado a partir de diferentes ângulos” (CANOVAN, 2002, p. 409). Como vimos no capítulo anterior, para Arendt a realidade se apresenta nas relações intersubjetivas que os indivíduos estabelecem uns com os outros e com o mundo. Em um sistema totalitário não existe o outro, pois todas as individualidades – a própria identidade, aquilo que fazia aquele indivíduo ser reconhecido como si mesmo e diferente do outro – deixam de existir em nome de ideologias abstratas.

É em *Ideologia e terror* que Arendt relaciona o totalitarismo com o isolamento dos indivíduos da vida pública. Para a autora, “esse isolamento é, por assim dizer, pré-totalitário; sua característica é a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto” (ARENDR, 2012, p. 632). A tendência do isolamento, em uma sociedade totalitária constituída por uma maioria de indivíduos de massa, é se transformar em solidão – podendo ocorrer “num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar” (ARENDR, 2012, p. 633). A Alemanha nazista contribuiu para a metamorfose de indivíduos capazes de pensar e agir em indivíduos unicamente preocupados em trabalhar para poder consumir e garantir, portanto, a sobrevivência.

Essa problemática investigada por Arendt desde as obras *Origens do totalitarismo* e *A condição humana* é melhor desenvolvida se levarmos em conta o seu relato sobre o julgamento do criminoso nazista Adolf Eichmann e os seus estudos posteriores ao julgamento, onde a autora tece uma análise minuciosa sobre as peculiaridades de um indivíduo de massa. À vista disso, o propósito fundamental deste capítulo é, primeiramente, elucidar com a figura do Eichmann o indivíduo de massa, caracterizado, também, como um simples *animal laborans* – que foi, como vimos até aqui, fruto de alguns eventos e fenômenos modernos. Nesse ínterim, veremos como Hannah Arendt proferiu o termo *banalidade do mal*, a princípio, para descrever a conduta de Eichmann durante a sua trajetória no Partido Nazista e, também, no decorrer de todo o julgamento. Por fim, a segunda parte é destinada à investigação de como, mais tarde, isto é, após a controvérsia em torno de seu *Eichmann em Jerusalém*, Arendt compreendeu o termo *banalidade do mal* como um conceito filosófico, e como ele foi imprescindível para que ela desenvolvesse suas considerações acerca da urgência em se refletir sobre a relevância das questões referentes à Filosofia moral.

2.1 O INDIVÍDUO DE MASSAS

A falta de reflexão generalizada que a autora percebe naqueles indivíduos que participaram dos movimentos totalitários é assustadora, não apenas pelos atos que cometeram contra o povo judeu, mas pelo fato de que o pensamento não mais se fazia

presente nas relações humanas. Para Arendt, a ação, como atividade que se realiza intersubjetivamente, só corresponde à condição humana da pluralidade quando é pensada, carregada de discurso. O mero agir não corresponde à condição de nada, a não ser do conhecimento técnico de fazer algo. Com a era moderna, vê-se a extinção do indivíduo de ação e a predominância do indivíduo de massa, incapaz de pensar e agir. É neste contexto que Arendt emprega o termo *banalidade do mal* em sua obra *Eichmann em Jerusalém* – para caracterizar Eichmann como um homem banal, desprovido de pensamento crítico, ou melhor, desprovido da própria capacidade de pensar. A autora caracterizou Eichmann tal e qual um burocrata, um reproduzidor de frases feitas, uma mera peça do sistema, fruto de uma sociedade de massa; apenas um *animal laborans* – aquele que não pensa, apenas trabalha e consome.

Não menos importante, veremos nessa primeira parte do capítulo que se segue de que modo Eichmann se fiou na moralidade kantiana para justificar os seus atos. Ele, em sua defesa no tribunal em Jerusalém, inclusive, chegou a afirmar que seus atos poderiam ser respaldados pela filosofia kantiana. Arendt faz uma análise minuciosa no que diz respeito à relação entre dever e obediência, e entre as ações *por dever* e *conforme o dever*; e por mais que ela própria tenha algumas vezes reconhecido que a moralidade kantiana, principalmente o imperativo categórico, possa ter levado os indivíduos a uma falsa compreensão da filosofia moral fundada por Immanuel Kant, no caso de Eichmann e outros que acreditaram estar agindo conforme uma moral e uma ética, ela sustenta que, além de eles não terem compreendido a letra do pensamento do filósofo prussiano, sequer foram capazes de seguir aquilo que eles próprios defendiam equivocadamente, algo que faz com que Arendt defenda ainda mais vigorosamente sua tese de que residia em Eichmann uma terrível incapacidade para pensar.

2.1.1. Eichmann, um indivíduo de massas e a banalidade do mal

Otto Adolf Eichmann foi um tenente coronel da SS do partido nazista durante o Terceiro Reich e um dos organizadores da solução final³⁵ da questão judaica. A função

³⁵ Em linhas gerais, a solução final refere-se aos últimos estágios da questão judaica, que ocorreu entre os anos 1941 e 1945. Nesse período, a ordem era destinada à rápida condução do povo judeu de toda a Alemanha e dos locais ocupados pelo governo de Hitler para os campos de concentração e extermínio, com

de Eichmann era arquitetar toda a coordenação da deportação dos judeus para as zonas de comando nazista: guetos, campos de concentração e campos de extermínio. Casado e pai de quatro filhos, Eichmann era um típico homem de família de classe média da tradicional sociedade alemã. Aderiu ao Partido Nacional Socialista em 1932, mesmo ano em que pretendeu ingressar numa organização totalmente distinta à do partido: a maçonaria – circunstância que indica, como supôs Arendt, o quanto a vinculação de Eichmann ao Partido poderia ter sido em razão de um anseio em pertencer a um grupo, seja ele qual fosse. Ao que tudo indica, não houve um caráter identitário com o programa – suspeita que corrobora a tese de que Eichmann se comportava como um indivíduo de massa: pronto para agir sem sequer ponderar a respeito. Ademais, suas atitudes, como veremos ao longo desta seção, se configuravam de forma automatizada e eram desprovidas de qualquer tipo de senso crítico ou ao menos de espontaneidade – condutas que, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, podem ser tidas como a reverberação do abandono do senso comum em prol de um raciocínio lógico, este que foi extremamente utilizado na disseminação das propagandas do partido³⁶.

Segundo consta no relato de Arendt, Eichmann especializou-se na questão judaica, contando inclusive com a orientação de alguns judeus durante a sua carreira como oficial da SS e se tornando, assim, um dos membros com maior conhecimento dos problemas e demandas vinculadas ao povo judeu na Alemanha e na Europa. Tal disposição pode ser considerada como um dos indícios de que, talvez, Eichmann não possuísse aversão aos judeus ou que os considerasse como uma raça inferior. Sua disposição em recorrer aos próprios judeus para cumprir seu ofício demonstra, por outro lado, uma forte obsessão pelo trabalho, como ficou evidenciado durante todo o julgamento. Ou seja, de acordo com Arendt, Eichmann era retratado como um homem empenhado nas suas atribuições, e não apenas um trabalhador mediano. Por ser um homem dedicado a suas ocupações, teve um bom progresso na sua carreira dentro do Partido, passando a desenvolver funções mais específicas e importantes. Assim, ao que parece, os motivos que levaram Eichmann a encabeçar um dos maiores crimes contra a humanidade pode ter relação com uma postura acrítica, com uma forma automática e irrefletida de lidar com o mundo, hipervalorizando

a finalidade principal e urgente de dizimar aquele povo – foram os anos com maiores incidência de assassinato de judeus na Alemanha durante todo o período de guerra.

³⁶ Sobre a relação entre raciocínio lógico, ideologia e totalitarismo, ver o capítulo *Ideologia e terror: uma nova forma de governo* em *Origens do totalitarismo*.

apenas a atividade laboral em detrimento dos outros aspectos da vida como, por exemplo, as relações de cuidado com o outro e com o mundo comum.

Foi durante o julgamento em Nuremberg, ocorrido entre 1945 e 1946, que Eichmann foi citado e, a partir de então, considerado foragido pela justiça. Após o ocorrido, o tenente coronel da SS se instalou em vários locais da Europa, até que em 1950 conseguiu um visto para a Argentina, onde morou com sua família em Buenos Aires até ser capturado dez anos depois pelo serviço secreto de Israel, em maio de 1960. Quando ficou sabendo de sua captura, Hannah Arendt escreveu para a revista *The New Yorker* se oferecendo para cobrir, como repórter, o julgamento do nazista em Jerusalém. Nessa época, Arendt já era uma professora acadêmica e pensadora política de renome nos EUA, tendo já publicado algumas das suas obras mais famosas. Sua pretensão de cobrir o julgamento correspondia muito mais a uma necessidade pessoal de enfrentar, compreender e reconciliar-se com o seu passado e sua história, do que a interesses meramente acadêmicos (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296), embora ambos, vida pessoal e produção intelectual, frequentemente se emaranhassem.

O julgamento teve início no dia 11 de abril de 1961 em Jerusalém, quase um ano após a sua captura, e se estendeu até o dia de sua condenação em 15 de dezembro do mesmo ano. Eichmann foi sentenciado à morte por enforcamento, o qual ocorreu em uma prisão em Ramla nas primeiras horas do dia 1 de junho de 1962. Toda a audiência teve ampla cobertura dos meios midiáticos em diversos países e foi um dos maiores acontecimentos do pós-guerra. Sua repercussão foi superior ao julgamento em Nuremberg, já que pela primeira vez o povo judeu pôde ter a oportunidade de contar a sua história, enfrentar e julgar o seu algoz³⁷, o que para Arendt era algo legítimo (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296), uma vez que Israel poderia representar as vítimas, se não de forma legal, ao menos de um ponto de vista político. Em 1962, Arendt começa a escrever o livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, onde narra com precisão todos os acontecimentos do julgamento. Em formato de texto jornalístico, entretanto com passagens que ultrapassam o horizonte de um texto

³⁷ Em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, Arendt afirma a importância da experiência de reconciliação com seus passados que o povo alemão e o povo judeu tiveram durante a após os julgamentos. Referindo-se aos julgamentos, ela diz: “Para a minha geração e as pessoas da minha origem, a lição começou em 1933 e terminou quando não só os judeus alemães, mas o mundo inteiro, tiveram notícia das monstruosidades que ninguém julgava possíveis no início. [...] Muitos de nós precisamos dos últimos vinte anos para nos *reconciliarmos* com o que aconteceu, não em 1933, mas em 1941, 1942 e 1943, até o amargo fim.” ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. grifo meu. p. 85.

meramente informativo, já que Arendt se vale inúmeras vezes do seu ponto de vista como filósofa e pensadora política, trazendo à tona considerações acerca do totalitarismo, a questão do mal e tantas outras que marcaram as suas obras. O livro foi publicado no ano seguinte e gerou várias controvérsias³⁸, principalmente em torno do termo *banalidade do mal*, que Arendt utilizou para descrever Eichmann. As discussões acirradas já eram esperadas por Arendt quando ela decidiu, ao relatar o julgamento, emitir juízos e não apenas informar. Ela compreendia, como nos lembrou Young-Bruehl (1997, p. 303), que as pessoas de sua época possuíam grande apreensão quando precisavam proferir um juízo, muitas vezes atacando até mesmo aqueles que, como ela, estavam determinados em julgar. Por mais que a autora tenha proferido o termo *banalidade do mal* pela primeira vez em *Eichmann em Jerusalém*, as questões acerca de um mal que poderia estar vinculado à noção de superfluidade e de uma forma burocrática e automática de vida já eram relevantes para a teoria arendtiana.

Ainda em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt dispõe do conceito kantiano de mal radical para descrever o indivíduo supérfluo fabricado nos campos de concentração. Este indivíduo, fruto do domínio total³⁹, é fabricado no sentido de ter destruída a sua individualidade e espontaneidade. A autora afirma que a finalidade do domínio total é “sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos, como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo” (ARENDR, 2012, p. 582). Assim, como sintetizou Christina Miranda Ribas, o conceito de mal radical da forma como Arendt utiliza está “imbricado à tentativa de mudar a natureza humana e de tornar supérfluo todos os homens, destruindo a pluralidade humana – aquela paradoxal

³⁸ Nosso foco não é discutir as possíveis contradições que possam ser encontradas em *Eichmann em Jerusalém*, ou se Arendt estava equivocada ao afirmar, por exemplo, a ausência de relutância por parte dos judeus ou se houve de fato algum tipo de participação dos conselhos judaicos na solução final. Por ora, nossos esforços é compreender em como essa questão levará Arendt à investigação sobre as questões morais e, posteriormente, sua imersão na *vida do espírito*. Não cabe nesse trabalho a discussão acerca do fato de Hannah Arendt ter sido ou não insensível quanto a questão dos conselhos judaicos ou se ela foi demasiadamente retórica na exposição de alguns eventos históricos. Para este trabalho específico, essa discussão não possui relevância significativa, uma vez que a suposta leviandade de Arendt não invalidaria em nada a investigação proposta por essa dissertação, como ficará evidente nas nossas considerações. Contudo, o leitor pode conferir a discussão em torno da controvérsia no capítulo que Benhabib dedica à questão do julgamento em sua obra *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, intitulado *Do problema do julgamento à esfera pública: repensando a teoria política de Hannah Arendt*.

³⁹ Por mais que Arendt em *Origens do totalitarismo* aponte para os campos de concentração a responsabilidade pela fabricação desse indivíduo supérfluo, ela mesma demonstra alguns anos depois em *A condição humana*, como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, que as condições para tal já tinham sido oferecidas desde a Idade Moderna com a exaltação da atividade do trabalho em detrimento de outras qualidades humanas como o próprio pensar.

pluralidade de seres singulares, únicos em sua individualidade” (RIBAS, 2010, p. 141). Além do mais, o caráter de superfluidade identificado na experiência dos campos de concentração, sobretudo os nazistas, não se refere apenas à condição degradante à qual o indivíduo é submetido, mas principalmente ao fato de ele sequer ter a sua existência assegurada⁴⁰ – quando uma vítima dos campos de concentração é morta, seu corpo é destruído, seu registro e sua identidade são arruinados. Sua família e seus amigos são impedidos de reclamarem a sua existência, pois se não estão na mesma condição, em um campo de concentração, estão de alguma forma isolados e não respondem mais por suas identificações.

O isolamento do mundo comum, as mortes indiscriminadas, a falta de pessoalidade de quem mata e de quem morre e a destruição da individualidade são as especificidades mais impactantes do mundo concentracionário. A individualidade não diz respeito apenas às características singulares que fazem daquele indivíduo uma pessoa específica⁴¹, mas, acima de tudo, de que a singularidade, a própria individualidade é o que de fato o faz um animal humano e não apenas um animal. Para Arendt, “destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem em iniciar algo novo com os seus próprios recursos [...] morta a individualidade, nada resta senão horróveis

⁴⁰ Arendt para esclarecer ainda mais a noção de superfluidade, compara os escravos com os internos de um campo de concentração. Afirma que a instituição escravocrata pertencia ao aparelho de estado, isto é, todos sabiam de sua existência. Um escravo sabia a quem pertencia, as pessoas sabiam da sua existência. Um escravo possuía um valor determinado. Um interno do campo de concentração teve sua existência aniquilada, pois permaneceu isolado do mundo comum. Ninguém poderia reclamar sua existência, pois ela não aparecia: “o interno do campo de concentração não tem preço algum, porque sempre pode ser substituído; ninguém sabe a quem ele pertence, porque nunca é visto” (ARENDRT, 2012, p. 590). O que Arendt parece querer expor com tal comparação o fato de que se os campos de concentração existiram com fim em si próprios, ou seja, não possuíam nenhuma finalidade para além da liquidação de seres humanos (mais tarde ela assume que os campos também serviram para assegurar a experiência do domínio total). A escravidão servia a um propósito econômico, assim como um assassino qualquer possui uma motivação para além do assassinato em si. Ao contrário de um sistema escravocrata, onde todos sabiam da existência, ao contrário de um assassinato convencional, onde a vítima tem a chance de ser lembrada e tratada como vítima e o assassino pode ser julgado e condenado dentro da estrutura legal, social e moral, a realidade do campo de concentração nem ao menos pode ser julgada, uma vez que ela é completamente desconhecida e a parte do mundo comum. Além disso, Arendt afirma (2012, p. 594) que a experiência de desnacionalização a que o indivíduo judeu passou anteriormente à criação dos campos de concentração foi uma forma de matar a sua pessoa jurídica, isto é, uma pessoa que não possui nacionalidade estará sempre a margem da lei e por isso, não possui a capacidade de usufruí-la. Em seguida, diz a autora (2012, p. 601), mata-se a sua pessoa moral, isto é, impede-se que a vítima seja lembrada ou reivindicada.

⁴¹ Arendt narra com precisão em *Origens do totalitarismo* como se inicia processo da aniquilação das peculiaridades que fazem do indivíduo *aquela* indivíduo: “começam com as monstruosas condições dos transportes a caminho do campo, onde centenas de seres humanos amontoam-se num vagão de gado, completamente nus, colados uns nos outros, e são transportados de uma estação para outra; [...] a raspagem dos cabelos, as grotescas roupas do campo, e terminam nas torturas inteiramente inimagináveis, dosadas de modo a não matar o corpo ou, pelo menos, não mata-lo rapidamente (ARENDRT, 2012, p. 601).

marionetes com rostos de homens” (ARENDDT, 2012, p. 603). É nesse contexto que a autora justifica o fato de vários internos terem marchado para a morte sem sequer contestar – é o *domínio total* sobre o próprio ser humano. Mesmo dando enfoque a este ser humano completamente dominado, fabricado às custas dos campos de concentração e extermínio, Arendt reforça que o caráter de superfluidade é encontrado no próprio aparelho estatal de terror: “o aparelho parece supérfluo unicamente porque serve para tornar os homens supérfluos” (ARENDDT, 2012, p. 606). Além disso, sua existência só é possível porque decorre de uma moderna sociedade que já é em si supérflua, isto é, uma sociedade que, como vimos no primeiro capítulo, foi substituindo os preceitos do senso comum, o cuidado intersubjetivo com o mundo, por um raciocínio lógico, ou melhor, um raciocínio que apenas faça sentido. Ao tornar os homens supérfluos, os regimes totalitários foram capazes de gerar um mal absoluto, que a tradição filosófica e a própria religião são incapazes de compreender. É nesse sentido que Arendt se vale do conceito kantiano de mal radical.

Arendt diz:

[...] Esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram (Arendt, 2012, p. 609).

A passagem de *mal radical* para *banalidade do mal* refere-se ao enfoque que a autora passará a assumir ao tratar das questões que já investigava desde *Origens do totalitarismo*: “a banalidade do mal passou a sustentar uma série de investigações sobre as implicações da moralidade e da capacidade de distinguir o certo e o errado em relação a outras atividades da vida do espírito” (ASSY, 2015, p. 4). De acordo com Bethânia Assy, após Eichmann em Jerusalém, Arendt encara a “possibilidade de relacionar as atividades mentais, suas considerações ético-morais, ao campo da política, ao espaço da ação e da pluralidade” (ASSY, 2015, p. 4). Desse modo, a criação do termo *banalidade do mal* não contradiz as suas primeiras considerações acerca do homem de massa supérfluo, que ela desenvolveu sob o signo do conceito kantiano de mal radical, mas foi resultado de sua concepção de que o maior mal “não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o

mundo todo” (ARENDR, 2004, p. 160). Adriano Correia (2013, p. 64), em seu artigo *Banalidade do mal e mal radical*, nos lembra que talvez a razão de Arendt relacionar o conceito kantiano de *mal radical* com o homem supérfluo fabricado nos campos de concentração tenha sido o fato de Kant ter discernido a moral da religião.

A separação entre a moral e a religião é de extrema importância para Arendt, pois em sua visão o mal perpetrado pelos agentes do totalitarismo não deveria ser confundido com a natureza do mal descrito pela religião ou até mesmo pela literatura: “não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia” (ARENDR, 2012, p. 609). Assim, como apresenta Adriano Correia (2013, p. 64), o conceito de *mal radical* se refere primeiramente à forma como Arendt compreende esse mal desvinculado das categorias até então existentes e ao fato de ele ser extremo, absoluto. Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt abandona o termo kantiano pois compreende que esse mal, como veremos ainda neste capítulo, não possui raízes, ele está, na verdade, vinculado à ausência de pensamento do indivíduo. A capacidade de pensamento, por sua vez, está relacionada estreitamente com a experiência da lembrança. Aquele que não é capaz de pensar e, conseqüentemente, de lembrar, é incapaz de desenvolver raízes.

Sobre a relação entre *mal radical* e *banalidade do mal*, Adriano Correia, na esteira de Bernstein, afirma:

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o “mal radical”, tal como empregado por Arendt em *Origens do totalitarismo*, não contradiz a noção arendtiana de “banalidade do mal”, mas representa de fato uma mudança de ênfase: da superfluidade e da destruição da humanidade no homem para a ausência de pensamento, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão (BERNSTEIN, Richard J. *apud* CORREIA, Adriano. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*. p. 76).

Para entendermos melhor a noção de *banalidade do mal*, é necessário percorrer a narrativa que a autora constrói em torno do julgamento. Começando pela descrição do tribunal, Arendt narra as particularidades de cada indivíduo que está implicado no processo, como, por exemplo, os juizes, o promotor, o advogado de defesa e, é claro, o acusado. Indo além, a autora narra alguns acontecimentos importantes para compreender o contexto do julgamento. Todavia, o importante para este trabalho é aquilo que concerne

às características de Eichmann, que através da narração da autora aparenta ser um homem de massa que não consegue ultrapassar as características de um mero *animal laborans*, no sentido de ser “apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (ARENDR, 2015, p. 104). Arendt inicia suas considerações relatando que na cabine de vidro do tribunal em Jerusalém encontrava-se Eichmann, acusado, dentre outras coisas, de perpetrar crimes contra a humanidade e contra o povo judeu. No decorrer de todo o processo, a imagem que o réu transmitia não era a de um psicopata, um monstro, ou um antisemita que arquitetou um diabólico esquema para aniquilar o povo judeu – sua aparência não se confundia com a dos grandes personagens malevolentes da literatura, da história ou até mesmo das religiões. O seu julgamento, ao contrário, mostrou que ele não passava de um – “nem esperto, nem estúpido” – burocrata comum, que pode ser facilmente encontrado em qualquer comunidade.

Isto não significava, porém, que a autora afirma que todo ser humano tem um Eichmann dentro de si. Na verdade, o que fica claro é que diferentemente do que se esperaria diante da prática do mal, homens comuns, sem qualquer motivação como egoísmo ou cobiça, podem cometer os crimes mais perversos e inconcebíveis já vivenciados pela humanidade: “Eichmann fez o que as leis de seu Estado, justificadas por *raisons d'état*, lhe pediam – sem saber que as leis estavam erradas (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 303). Esse traço “normal” e até mesmo medíocre de sua personalidade foi percebido por Arendt durante todo o julgamento. Muitas vezes, marcado pelas típicas frases clichês que Eichmann proclamou, outras vezes por não apresentar nenhum sinal de perversidade ou ódio contra o povo judeu. Ele alegava constantemente que seu papel em toda as articulações do sistema era o de um funcionário que cumprira as exigências que lhe eram impostas sem questionar, deixando evidente que nunca se valeu de qualquer senso crítico, isto é, em nenhum momento lhe ocorreu que ele mesmo poderia questionar e até mesmo se negar a obedecer, uma vez que o comando não estava em conformidade com o fato de ele próprio nada ter contra os judeus. O que pode ser confirmado quando sustenta categoricamente que suas ações em nenhum momento foram motivadas por ódio, mas por um senso incondicional de obediência.

Como observa Arendt:

Por trás da comédia dos peritos da alma estava o duro fato de que não se tratava, evidentemente, de um caso de sanidade moral e

muito menos de sanidade legal. [...] Pior ainda, seu caso evidentemente não era de um ódio insano aos judeus, de um fanático anti-semitismo ou de doutrinação de um outro tipo. “Pessoalmente”, ele não tinha nada contra os judeus; ao contrário ele tinha “razões pessoais” para não ir contra os judeus (ARENDDT, 1999, p.37).

Para os profissionais que atestaram a sanidade do acusado, suas ações e ideias eram perfeitamente normais (ARENDDT, 1999, p.37), ou seja, se suas atividades não estivessem relacionadas ao regime nazista, seus atributos seriam desejáveis para a sociedade – e como foi para muitos cidadãos que seguiam o regime na época –, já que Eichmann exercia muito bem as funções que lhe eram conferidas. Arendt afirma, em *Eichmann em Jerusalém* e no decorrer de suas obras onde discorre sobre algumas questões morais, que o comportamento do acusado, quando Hitler estava no poder, era bem-visto pela sociedade. Para grande parte dos cidadãos alemães que estavam sob o comando do regime, Eichmann era um homem de família que estava defendendo o seu país: um homem trabalhador, honesto e importante para a sociedade. Com a derrota da Alemanha na guerra, a morte de Hitler e a queda do regime nazista, Eichmann passa a ser visto como um monstro, um homem sem escrúpulos. É o que Arendt descreve sob a expressão *colapso da moralidade*, como veremos na segunda parte desse capítulo. No decorrer de todo o julgamento, a autora se convencera, portanto, da normalidade do acusado, algo que era surpreendente, já que contradizia todas as teorias sobre a questão do mal elaboradas pela tradição filosófica e teológica.

Não menos importante, ficou claro durante toda a audiência que ele só entrou para o partido pois viu ali uma oportunidade de carreira, de ser útil e bem-sucedido. Não tinha, num primeiro momento, um caráter de identificação com as ideias antisemitas (ARENDDT, 1999, p. 44). Sua aspiração era, de alguma forma, poder ser parte de algo grandioso e ser reconhecido como um membro pertencente a algum grupo (ARENDDT, 1999, p. 43). Para tanto, cumpriu todas as exigências de seus superiores e teve grande importância em vários processos – na solução judaica e, principalmente, na solução final – como um típico burocrata, no sentido de que suas funções eram meramente as de encontrar formas para fazer com que o processo caminhasse da melhor maneira possível. Em outras palavras, o raciocínio de um burocrata como Eichmann é voltado exclusivamente para uma lógica operacional do sistema, isto é, não é necessário refletir

acerca dele, apenas operá-lo de maneira eficiente, de tal modo que a sua própria função se torne automática ao ponto de transformar em supérfluo o próprio sujeito burocrata que a realiza. Além do mais, o surgimento e predomínio do burocrata nos regimes totalitários não é nenhuma surpresa. A própria ideologia totalitária se identifica com este papel, uma vez que possui intrinsecamente uma lógica que pode ser facilmente absorvida, sobretudo por uma sociedade que não preza mais pelo conhecimento da realidade a partir do compartilhamento intersubjetivo do mundo, isto é, uma sociedade que substituiu o senso comum pelo raciocínio lógico-matemático. Vimos no primeiro capítulo, com a análise de *A condição humana*, como a sociedade moderna experienciou esta transição, porém Arendt já chamava atenção para essa circunstância em sua obra anterior, *Origens do totalitarismo*. Ela diz:

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. [...] O pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade “mais verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la. O sexto sentido é fornecido exatamente pela ideologia (ARENDR, 2012, p. 626 e 627).

A consolidação dos regimes totalitários depende de uma sociedade que de alguma forma instituiu o isolamento dos indivíduos. O isolamento diz respeito à incapacidade dos indivíduos de agirem em concerto: “a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, [...] os homens isolados são impotentes por definição” (ARENDR, 2012, p. 632). Contudo, o isolamento, de acordo com Arendt, por mais que impossibilite a ação, não possui, em geral, a capacidade de interferir nas outras atividades humanas, salvo quando o isolamento é decorrente da destruição da relação entre o indivíduo e o mundo: “a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor” (ARENDR, 2012, p. 633). Segundo Arendt, essa forma de isolamento é extremamente propícia em uma sociedade que se voltou exclusivamente para a atividade do trabalho, ou melhor, uma sociedade indiferente ao mundo comum, à política, às relações intersubjetivas – um corpo social interessado tão somente em sobreviver: “o homem isolado, que perdeu seu lugar no terreno político da ação, é também abandonado pelo mundo das coisas quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo necessário

“metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém” (ARENDT, 2012, p. 634). Os regimes totalitários do século XX encorajaram não apenas o isolamento do indivíduo da vida pública, mas a sua retirada do mundo – o que Arendt chamou de solidão.

A primeira experiência de solidão – que como veremos mais adiante difere do estar só – foi vivenciada, como já abordado anteriormente, ainda ao longo do período moderno, posteriormente ao decurso de alguns eventos, como o colapso do sistema de classes e a indiferença da sociedade com o mundo comum. Essa retirada do mundo tem íntima ligação com o caráter de superfluidade, uma vez que “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros, ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 2012, p. 634). Assim, o indivíduo supérfluo é aquele que, primeiramente, deixou de pertencer ao mundo intersubjetivo, voltando-se para a introspecção, terminando por ser acometido por solidão: quando o diálogo que o indivíduo estabelece com ele não foi efetivado. Sem a presença de outros e de si próprio, esse indivíduo perde a relação estabelecida pelo senso comum, ou seja, o vínculo intersubjetivo com o outro e o mundo, restando-lhe tão somente o raciocínio lógico herdado na modernidade – aquele que está relacionado não com a capacidade de pensamento crítico, a compreensão do sentido e do significado, mas apenas com a capacidade de conhecimento técnico.

Com o julgamento em Jerusalém, Arendt constata que Eichmann representa perfeitamente esse indivíduo burocrata e supérfluo, que se originou no período moderno e se consolidou com os regimes totalitários do século XX. Esse *animal laborans*, retratado durante toda a audiência, mostrou não ser capaz de diferenciar o certo do errado, manifestando uma completa inépcia em estabelecer qualquer relação intersubjetiva para além do trabalho – o que ficou bastante evidente com o uso infatigável de frases feitas. Ademais, Eichmann não se sentia responsável pelos seus atos, pois em momento algum foi soberano de suas próprias escolhas. Deixou de ser um homem de ação e discurso quando renunciou à sua capacidade de pensamento crítico e independente, para se tornar um burocrata com frases feitas. Bethânia Assy chama atenção para a dificuldade de comunicabilidade de Eichmann tão necessária para a vida compartilhada em sociedade. Assim, diz ela:

Tal linguagem burocrática de Eichmann se distinguia por sua falta de comunicabilidade, crucial para a pluralidade da vida social, refletindo sua incapacidade de revertê-la à fala comum. De forma semelhante, a memória de Eichmann parecia reter apenas assuntos relacionados à sua carreira, revelando sua

alienação em relação a qualquer aspecto que não estivesse diretamente, burocraticamente e tecnicamente conectado à sua profissão (ASSY, 2015, p. 8).

Dessarte, por mais que Arendt já houvesse introduzido brevemente em *Ideologia e terror* o tema da ausência de pensamento e se debruçado mais detidamente sobre a questão em *A condição humana*, identificando no período moderno a primazia do conhecimento sobre o pensamento, foi apenas com o julgamento de Eichmann que ela conseguiu evidenciar a tese da relação entre a ausência de pensamento e a prática do mal absoluto. Em *Eichmann em Jerusalém*, portanto, ela conclui de forma segura que a grande problemática em torno da prática do mal perpetrado pelos agentes do totalitarismo consistia categoricamente no fato de que Eichmann e muitos dos que participaram direta ou indiretamente dos eventos totalitários de sua época não eram necessariamente maus, apenas não conseguiam pensar de forma crítica os acontecimentos em que estavam inseridos. Talvez o que mais tenha pesado neste ajuizamento da autora tenha sido o fato de que Eichmann perpetuava um senso de obediência cega às ordens de seus superiores e à própria lei vigente. Atribuía esta atitude, segundo ele, aos ensinamentos de Kant acerca do *dever*.

Como mostra Arendt:

A primeira indicação de que Eichmann tinha uma vaga noção de que havia mais coisas envolvidas nessa história toda do que a questão do soldado que cumpre ordens claramente criminosas em natureza e intenção apareceu no interrogatório da polícia, quando ele declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana de *dever*. Isso era aparentemente ultrajante, e também incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade de juízo do homem, o que elimina a obediência cega (ARENDR, 1991, p. 153).

É perceptível que Eichmann não compreendeu a noção kantiana de *dever* e, tampouco, o imperativo categórico fundamentado pelo autor, uma vez que “ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local” (ARENDR, 1991, p. 153). Assim, por mais que o acusado tenha pronunciado corretamente o imperativo categórico, não foi capaz de compreendê-lo em conformidade com Kant; e isso é decorrente da sua incapacidade de pensar de forma

crítica, ou seja, perceber que a produção intelectual kantiana que diz respeito à noção de obediência ultrapassa o imperativo categórico, o qual só pode ser compreendido à luz do conjunto de sua filosofia moral. Como um homem de massa, Eichmann fora absorvido pelo regime totalitário. Não desempenhou mais do que as funções de um *animal laborans*, pois a sua preocupação essencial era com o trabalho e com o cumprimento do dever, o que era necessário, por sua vez, para permanecer como um membro do Partido. As outras atividades básicas, como o pensamento e a própria ação, que podem ser encontradas em qualquer indivíduo, perderam-se no momento em que sua única preocupação passara a ser com o bom desenvolvimento de suas atribuições.

2.1.2. A banalidade do mal e a noção de dever

É na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁴² que Kant primeiramente apresenta, através das noções de *boa vontade* e *dever*, o que seria o *princípio supremo da moralidade* (KANT, 2009, p. 85). Neste contexto, podemos perceber, logo em sua *primeira seção*, que a *boa vontade* não diz respeito apenas aos aspectos primordiais da moralidade, mas acima de tudo ao âmbito referente à subjetividade – a moral como constituinte da individualidade. Em outras palavras, a *boa vontade* representaria a condição incondicionada do valor daqueles *talentos*, *virtudes* e da própria *felicidade* como constituintes básicos da vida ética individual, isto é, “a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade” (KANT 2009, p.103). Assim, em linhas gerais, para o filósofo, pensar a moralidade não é possível sem levar em conta a *boa vontade* – na medida em que é a única irrestritamente boa (KANT, 2009, p. 101). A noção de boa vontade é tomada, por Kant, a partir dela mesma, e não pelo que consegue atingir.

Logo, afirma o filósofo:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos

⁴² É importante lembrarmos que a *Fundamentação da Metafísica dos costumes* de Immanuel Kant, publicada em 1785, é uma das obras mais importantes componentes da filosofia prática deste filósofo, mais especificamente, de sua filosofia moral. Ela representa uma importante contribuição para o movimento cultural iluminista, que alcançou o seu apogeu nos anos finais do século XVIII. Do ponto de vista da política, a obra foi produzida alguns anos após a Revolução americana e apenas quatro anos antes a Revolução francesa, ou seja, muito provavelmente todo o debate e o clima resultantes desse momento político e histórico mundial devem ter influenciado fortemente para a construção de sua filosofia prática.

proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (KANT, 2009, p. 105).

Entretanto, é a partir da razão prática que se pode determinar os princípios reguladores da *vontade* no indivíduo e conduzir suas ações em conformidade com aquilo que é essencialmente bom. A razão prática ultrapassa o conceito de razão formulado na *Crítica da Razão Pura*, ao permitir, propriamente, um uso prático da razão. Assim, a finalidade da razão prática no sentido de determinar a *vontade* é realizar uma *boa vontade*, isto é, uma vontade racional como condição necessária para a felicidade. Assim, a *boa vontade*, pensada e concebida pela razão prática, tem um fim nela mesma, não em algo fora dela. Com essas primeiras observações, Kant se depara com o conceito de *dever*, “que contém o de uma boa vontade” (KANT, 2009, p. 115). Sendo assim, em um primeiro momento, o filósofo considera que a *boa vontade* é aquela de agir *por dever*. A noção de *dever* em Kant se distingue em duas ações: as praticadas *por dever* e as praticadas *conforme o dever*. É na primeira, no entanto, que se encontram as ações com valor moral, pois são determinadas por uma *boa vontade*. Não obstante, o filósofo afirma que as ações *conformes o dever* não são contrárias às ações *por dever*, mas possuem, em seu íntimo, uma intenção que se distingue, essencialmente, com a *boa vontade* e, portanto, com a moralidade. Antes disso, as ações *conformes o dever* podem possuir um caráter egoísta, no sentido de que há por trás de sua ação um proveito intrínseco para o sujeito.

Como exemplifica:

É certamente conforme ao dever que o dono de uma loja não cobre de um comprador inexperiente um preço exagerado e, onde há muito comércio, o comerciante prudente tampouco faz isso, mas observa um preço fixo universal para todos, de tal sorte que uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro. Todos, portanto, se veem servidos *com honestidade*; todavia, isso nem de longe é suficiente para acreditar que, só por isso, o comerciante tenha procedido por dever e princípios da honestidade (KANT, 2009, p. 117).

O objetivo, nesse primeiro momento, é distinguir a ‘moralidade’ da simples ‘legalidade’, ou seja, entender que as ações podem estar em conformidade com as leis, mas não serem, ainda assim, ações de valor moral incondicional. Aqui, já podemos

entender o primeiro erro de Eichmann, ao afirmar que por toda sua vida seguiu os preceitos morais do filósofo, pois suas ações, mesmo estando em conformidade com a lei da razão – e não há motivos, de acordo com Kant, para sustentar que tal lei seja sequer compatível com preceitos vigentes, ainda mais com as ordens impostas pelo Führer – não eram ações morais do ponto de vista kantiano, ou seja, não eram ações baseadas na reflexão que a razão autônoma, intersubjetivamente compartilhada entre os seres humanos, empreende a partir de si própria. Notoriamente, Arendt afirma que a distinção kantiana entre legalidade e moralidade consiste no fato de que a “conduta moral não está relacionada à obediência a nenhuma lei determinada externamente – seja a lei de Deus, sejam as leis dos homens” (ARENDR, 2004, p. 132). É certo que Eichmann seguia as leis vigentes, agia em conformidade com o dever fático, precisamente o dever para com as ordens do Führer, mas isso não significava que suas ações eram motivadas pela *boa vontade*. Na verdade, aquilo que Kant chama de lei moral é muito mais um procedimento por meio do qual agentes se tornam capazes, num mundo compartilhado, de construir juntos ou ajuizar regras morais (deveres e direitos), que refletem interesses universalizáveis, compatíveis, portanto, com o respeito à dignidade humana e a inclusão dos concernidos num “reino dos fins”, isto é, num mundo contrafactual dos seres racionais como co-legisladores⁴³. É neste sentido que Arendt afirma, por exemplo, que “a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade do juízo do homem, o que elimina a obediência cega” (ARENDR, 1999, p. 153). Assim, é precisamente a faculdade do juízo, que analisaremos de forma mais detida no terceiro capítulo dessa dissertação, que concebe o elo necessário para que a filosofia kantiana não respalde a noção de dever em uma obediência cega e acrítica.

Assim, aquilo que fica evidente, e Eichmann não soube depreender, é o fato de a noção kantiana de dever ser uma ação consciente, estabelecida pela própria razão prática. Logo, as ações morais não são determinadas de acordo com um sentimento empírico ou uma inclinação. São, por outro lado, determinadas pela razão prática, que dispõe sobre aquilo que pode constituir uma *boa vontade*. De acordo com a leitura de Kant proposta por Arendt, seguir as leis por medo de uma punição, ou praticar uma boa ação por puro prazer em fazer o bem, não conduz a atos morais, pois teríamos neste caso ações contingentes, que satisfazem de alguma forma o sujeito – não possui uma finalidade em

⁴³ Ver Seção II da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na qual Kant alcança a ideia da autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade.

si mesma. Isto é, essas ações não se estabelecem pela razão, mas pela inclinação, que ora pode ser de um jeito, ora de outro. A ação moral, dessa forma, é tomada a partir do dever que se impõe a ela mesma, e a partir dela. Posto isto, temos uma razão prática que determina a vontade, e esta adota justamente o que a razão, livre das inclinações, reconhece como bom. Contudo, esta razão não é suficiente para apontar tal vontade, visto que está exposta a condições adversas e subjetivas em relação à objetividade prática da lei moral. É, por esse motivo, que as ações podem se apresentar como contingentes. Sendo assim, faz-se necessário o imperativo, que “são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana” (KANT, 2009, p. 85). Tais imperativos podem ser *categóricos* ou *hipotéticos*. Como o objetivo é analisar a fala de Eichmann sobre a moralidade kantiana, vamos nos ater somente ao *imperativo categórico*, que foi exemplo em seu discurso.

O *imperativo categórico*, nas palavras de Kant, “seria aquele que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim” (KANT, 2009, p. 189). Ou seja, refere-se ao cumprimento do dever por ele mesmo, não por quaisquer outras inclinações, independente de seus fins – existe um aspecto de universalidade no imperativo categórico de Kant ao qual Eichmann não atentou. Neste ponto, Hannah Arendt concorda com o filósofo em relação ao caráter universal das proposições morais, pois “todo ser humano possui esse tipo de racionalidade, a lei moral dentro de mim”. Todavia, diverge do autor ao afirmar que as proposições morais dispensam qualquer tipo de imperativo, já que sempre foram “consideradas evidentes por si mesmas” (ARENDRT, 2004, p. 141). Quando interrogado a respeito do que entendia por preceitos morais kantianos, Eichmann pronunciou, quase corretamente, a definição de imperativo categórico: “o que eu quis dizer com a minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (ARENDRT, 1999, p. 153). No entanto, para Arendt, em nenhum momento Eichmann sequer seguiu tal imperativo. Suas ações não eram fundadas a partir de uma razão que rege a *boa vontade*. Ao contrário, Eichmann estava cumprindo cegamente uma lei imposta pelo Führer, como ele mesmo afirmara durante o julgamento. Nesse caso suas ações manifestam apenas *conformidade com o dever* – já que em momento algum houve ação a partir da sua própria razão.

Segundo Arendt:

Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o “imperativo categórico do terceiro Reich”, que Eichmann deve ter conhecido: “aja de tal modo que Führer, se souber de sua atitude, a aprove”. Kant, sem dúvida, jamais pretendeu dizer nada desse tipo; ao contrário, para ele todo homem é um legislador no momento em que começa a agir: usando essa “razão prática” o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei (ARENDDT, 1999, p. 154).

Contudo, Arendt reconhece que de certa forma Eichmann não errou totalmente, pois evocou os preceitos kantianos “para o uso doméstico do homem comum”(ARENDDT, 1999, p. 154). Aqui a única condição é a obediência às leis do Führer, e que sua vontade seja moldada de acordo com elas. Arendt afirma que “na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer” (ARENDDT, 1999, p. 154). É, nesse sentido que a autora admite que o acusado possa ter apreciado os princípios morais kantianos, já que “uma lei era uma lei, não havia exceções” (ARENDDT, 1999, p. 154). No entanto, a exceção ocorreu algumas vezes enquanto estava sobre as ordens do Führer. Quando, por exemplo, Eichmann abriu exceções para conhecidos judeus em determinada época do regime, como ficou comprovado no julgamento. Então, em algum momento, ele deixou que as inclinações e os sentimentos interferissem em seu dever e se afastou, portanto, do que antes utilizava, equivocadamente, como defesa: a moral kantiana.

Com efeito, Eichmann, mesmo não seguindo os preceitos morais kantianos, como afirmara, era um burocrata que gostava de estar sob a liderança de outros, de seguir as regras – ser parte de um grupo independente de sua ideologia. Independente das razões, é nítido que em nenhum momento houve qualquer reflexão ou pensamento crítico nas relações que ali foram estabelecidas, e isto, de toda forma, contraria grande parte dos ensinamentos de Kant. Eichmann sequer se atentou ao fato de que, além de ter se equivocado quanto ao significado efetivo do imperativo categórico para justificar seus atos, ele contradisse aquilo que ele próprio definiu como sendo os preceitos morais kantianos. Essa contradição não revela nenhuma surpresa, uma vez que Eichmann se manifesta não como uma pessoa erudita que estudou minuciosamente as obras de Kant, mas como um homem que se vale de chavões e clichês – frases prontas, que podem ser

retiradas de qualquer livro e reproduzidas de forma vulgar ou fora do contexto específico. Desse modo, Arendt concebe Eichmann como uma pessoa além de normal, banal. É tendo em vista essa banalidade na figura do acusado que Arendt, ao relatar o enforcamento dele, concebe pela primeira vez o termo *banalidade do mal*, mostrando a contradição e a falta de senso crítico de Eichmann em seus últimos instantes de vida.

Ela narra:

Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida após a morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecerei*”. [...] Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos (ARENDR, 1999, p. 274).

Em *Responsabilidade e julgamento* a autora retoma de forma mais cautelosa os aspectos que a levaram formular a expressão *banalidade do mal*. Em seus escritos, após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, a *banalidade do mal* pode ser entendida como o mal sendo consumado por seres humanos comuns, mas que são incapazes de pensar de forma crítica – incapazes de pensar o que estavam fazendo. Tal consideração contradizia, como ela mesmo afirmou, todas as teorias até então fundamentadas acerca do mal (ARENDR, 2004, p. 80). Em suas considerações a respeito de Eichmann, dos movimentos totalitários e das questões morais, Arendt afirmou que a própria essência da moral fora invertida: se antes o mandamento supremo era “não matarás”, com o regime nazista tal mandamento passa a ser “matarás”, e que esta inversão dos mandamentos morais “se deu dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa “nova lei” consistia no comando “Matarás” não o teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas” (ARENDR, 2004, p. 105). Como vimos, o mais espantoso consistia no fato de que “esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável” (ARENDR, 2004, p. 105).

À vista disto, podemos entender, primeiramente, que Eichmann é a metáfora do homem de massa, interpretado apenas como um *animal laborans*, o qual utilizou-se dos

preceitos kantianos de forma equivocada e com um fim determinado: isentar-se das suas responsabilidades quanto a falta de pensamento acerca do que estava fazendo. E, por fim, entender que essa falta de pensamento determina o que Arendt chama de *banalidade do mal*. Que este mal assumiu uma forma diferente do que até então a humanidade conhecia: um mal que pode ser executado não apenas por pessoas perversas, mas também por aqueles que não mais possuem a capacidade de desenvolver uma relação consigo mesmo, de pensar por conta própria. Na próxima seção, trataremos em discussão a guinada no pensamento de Arendt com a investigação destas questões por meio de uma abordagem voltada à relação da teoria política com a filosofia moral, das atividades que compõem a *vita activa* com as atividades que compõem a vida do espírito.

2.2 A PERDA DA MORALIDADE

Em 1964 Hannah Arendt redige um manuscrito intitulado *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, onde narra o seu espanto diante da “controvérsia um tanto furiosa” (ARENDR, 2004, p. 79) que a sua obra *Eichmann em Jerusalém* causou entre seus leitores. Para a autora, a repercussão em torno da cobertura do julgamento de Eichmann levantava algumas questões a que até então ela não tinha se atentado com muito vigor. Tratava-se de inquietações do âmbito da filosofia moral. Arendt, sempre enfatizou que a sua ocupação era a teoria política e não a filosofia. Entretanto, após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, a autora vai dar continuidade a sua análise sobre o totalitarismo e os assuntos correlatos voltando-se para a perspectiva da filosofia moral. Não nos ateremos com muito afinco aos pormenores desta virada em seu pensamento, mas é importante que possamos compreender que ela é fundamentalmente necessária para o estudo do pensamento arendtiano, pois diz respeito ao desenvolvimento das questões investigadas pela autora. Além disso, a repercussão em volta de *Eichmann* representa uma das principais causas que a fez retornar para a filosofia como meio de investigação.

Na introdução deste trabalho comentamos brevemente quem foi Hannah Arendt e qual foi o seu objeto de estudo no decorrer de sua produção filosófica. Por ser uma autora

que se ateuve à investigação de seu tempo⁴⁴, seu pensamento foi sendo desenvolvido juntamente com os acontecimentos da época e, por conta disso, podemos perceber como ele foi sendo adaptado às indagações que iam surgindo. A questão moral é um exemplo disso. Muito embora a relação entre moral e política seja de extrema importância nos escritos de Arendt, investigar um determinado assunto, a saber a relação entre a *banalidade do mal* e a ausência de pensamento, do ponto de vista da filosofia e não apenas da teoria política, foi algo completamente inédito para a autora. Assim, a intenção desta seção é expor os primeiros passos⁴⁵ para uma reconciliação de Arendt com a filosofia. Nesse contexto, a autora recorre à filosofia moral socrática e kantiana para investigar a relação entre o pensar, a responsabilidade e o julgamento. Assim, este capítulo final pretende abordar como a autora se vale desses conceitos para analisar se a nossa capacidade de pensar tem alguma influência nas nossas habilidades de distinguir o certo do errado, o bem do mal. Portanto, o objetivo é entender de forma preliminar os conceitos de responsabilidade e julgamento, para, por fim, investigar algumas relações entre o problema do mal e a faculdade de pensar como fundamentais para o desenvolvimento do termo *Banalidade do mal*.

2.2.1. Responsabilidade pessoal e responsabilidade coletiva

No decorrer de suas reflexões, Arendt se esforça por esclarecer a importância de se pensar uma distinção entre a responsabilidade coletiva e a responsabilidade pessoal, principalmente em épocas nas quais se percebe o colapso moral e, por conseguinte, a

⁴⁴ Desde *Origens do totalitarismo* toda a sua produção foi de alguma forma uma análise de seu tempo, seja analisando os pormenores dos sistemas totalitários, sua história e suas implicações; seja analisando a condição humana desde como ela foi pensada na antiguidade; seja investigando os eventos modernos que possibilitaram o advento destes regimes; ou estudando a moralidade socrática e kantiana, os seus escritos estão sempre apontando para alguma questão de sua época.

⁴⁵ Dizemos primeiros passos de reconciliação, pois trata-se de uma investigação preliminar, onde decidimos por utilizar os textos periféricos da autora e não uma obra específica. Para aprofundar na reconciliação de Arendt com a filosofia, sugerimos a leitura de *A vida do Espírito*, que para este trabalho foi consultada apenas como obra de apoio. Nos escritos como *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* e *Algumas questões sobre filosofia moral*, bem como outros textos e aulas reunidos na obra *Responsabilidade e julgamento*, em comparação com *A vida do espírito*, possuem um caráter mais experimental e que, em razão disto, manifestam melhor essa transição do pensamento da autora, ou melhor, essa especificidade de ser um pensamento que estava sendo construído juntamente com o desenrolar dos acontecimentos da época. Contudo, mesmo tratando-se de textos, recortes, aulas, discursos e proferimentos, e não de uma obra pensada com início meio e fim, não deixam de ser ricos em conceitos e relevantes para a filosofia e para a teoria política.

dificuldade em atribuir ao indivíduo responsabilidade moral e legal, devido justamente às confusões conceituais existentes entre ambas. Para a autora, existe uma dificuldade em fazer essa distinção, pois a noção de responsabilidade muitas vezes pode ser confundida com a noção de culpa. O indivíduo, afirma a autora, jamais poderá se sentir culpado por algo que jamais cometeu. Essa discussão, remete ao fato de vários jovens que acompanharam os julgamentos dos criminosos nazistas terem esboçado certo sentimento de culpa⁴⁶. O que se pode verificar, na verdade, é um senso de responsabilidade por ações de que o indivíduo não participou ativamente. Isso ocorre pois o indivíduo pertencente a uma determinada comunidade é, conseqüentemente, pertencente ao seu corpo político. Essa responsabilidade é o que a autora compreende por responsabilidade política.

Como podemos ver:

Esse tipo de responsabilidade, na minha opinião, é sempre política, quer apareça na forma mais antiga em que toda uma comunidade assume a responsabilidade por qualquer ato de qualquer de seus membros, quer no caso de uma comunidade ser considerada responsável pelo que foi feito em seu nome. [...] Nesse sentido, somos sempre considerados responsáveis pelos pecados de nossos pais, assim como colhemos as recompensas de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfetorias, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir seus atos a nossos méritos (ARENDDT, 2004, p. 216).

A responsabilidade pessoal é, por outro lado, aquela referente a aspectos morais e legais. Essa distinção, que a autora faz no decorrer de sua obra, fica clara ao analisarmos que as questões morais estão muito mais relacionadas com o eu (*self*) do que com aspectos concernentes ao mundo⁴⁷. Do mesmo modo, as questões legais são sempre referentes a um único indivíduo que praticou a ação. Na sala de um tribunal de justiça, por exemplo, não está em julgamento uma organização criminosa, mas a contribuição específica do indivíduo. Ou seja, “o que deve ser julgado é ainda essa mesma pessoa, o grau da sua participação, seu papel específico e assim por diante, e não o grupo”(ARENDDT, 2004, p. 215). Desta forma, mesmo sendo parte de alguma organização criminosa, este fato só será considerado como parte das circunstâncias do ato ilícito praticado. A questão da

⁴⁶ Arendt menciona que após os julgamentos dos criminosos nazistas surgiram alguns argumentos que defendiam que os jovens da Alemanha, “jovens demais para terem feito qualquer coisa” (*Ibidem*, p. 91), se sentiam culpados pelos atos criminosos cometidos pelo regime nazista no poder.

⁴⁷ Ao longo dos textos reunidos em *Responsabilidade e julgamento*, a autora deixa bastante claro a possibilidade de tratar a moralidade por outros caminhos, através da política ou da religião, por exemplo. No entanto, suas considerações a respeito das questões morais – para entender os julgamentos dos criminosos nazistas – é visando o eu (*self*).

responsabilidade em Arendt se apresenta como resposta principalmente à tese de que Eichmann e diversos outros participantes da burocracia estatal no nazismo eram apenas, e tão-somente, *dentes de engrenagem*, ou seja, pessoas que estavam cumprindo funções burocráticas no regime em questão.

De fato, qualquer pessoa poderia ter cumprido as ordens impostas a Eichmann. No entanto, usar tal justificativa é inviabilizar a responsabilidade específica do sujeito em julgamento, pois, desta forma, todos que participaram dos regimes totalitários estariam isentos de responsabilidade moral e legal – já que a grande maioria dos envolvidos não passaram de “dentes de engrenagem”. Tal premissa também incorre na alegação de culpa coletiva, segundo a qual todos seriam culpados. Na visão da autora este argumento seria um equívoco, “pois quando todos são culpados ninguém o é”. (ARENDR, 2004, p. 83). Assim como a tese do *dente de engrenagem*, a culpa coletiva impede o ato de julgar e de atribuir responsabilidade. Hannah Arendt indaga o hábito em se evitar julgar “sempre que são discutidos tópicos morais, não em geral, mas num caso particular” (ARENDR, 2004, p. 123). Não menos importante, a autora chama atenção para as justificativas utilizadas para não atribuir culpa específica. Nos casos analisados⁴⁸, onde se vê uma grande dificuldade em julgar, Arendt percebe que a maioria das justificativas giravam em torno de atribuir uma culpa que é específica do sujeito ao coletivo, uma tendência que “se transformou numa caiação altamente eficaz para todos aqueles que realmente tinham feito alguma coisa” (ARENDR, 2004, p. 83). De acordo com Arendt (2004, p. 90), um fato muito comum na Alemanha pós-guerra era o sentimento de culpa que muitos jovens manifestavam, ao passo que poucos eram os criminosos que de fato transpareciam tal sentimento.

Para a autora, é impossível pensar em culpa coletiva ou inocência coletiva – já que ambas, culpa e inocência, só podem ser atribuídas aos seres humanos de forma específica, ou seja, individualmente (ARENDR, 2004, p. 91). Por exemplo, o *dente de engrenagem*, como descreve a autora, é uma justificativa utilizada para inocentar determinada pessoa que fazia parte de algum sistema burocrático – sistema que necessita funcionar sem depender de pessoas específicas, ou seja, “cada dente de engrenagem, isto é, cada pessoa, deve ser descartável sem mudar o sistema, uma pressuposição subjacente a todas as burocracias, a todo o serviço público e a todas as funções propriamente ditas” (ARENDR,

⁴⁸ Arendt cita, por exemplo, as discussões e críticas à Rolf Hochhuth que, em sua peça *O vigário*, acusou o papa Pio XII de não se manifestar sobre os assassinatos dos judeus no Leste.

2004, p. 91). Embora seja o homem em julgamento na sala do tribunal, Arendt reconhece que o sistema ou a circunstância em que o crime ocorre não devem ser deixados de lado⁴⁹. Assim, é importante entender que as circunstâncias às quais a autora nos chama atenção remetem, obviamente, ao totalitarismo de sua época.

Em poucas palavras, no totalitarismo os crimes “diziam respeito a pessoas que eram “inocentes” mesmo do ponto de vista do partido no poder” (ARENDR, 2004, p. 96), ou seja, seus atos não eram atos criminosos na época do regime⁵⁰. Os criminosos não eram apenas pessoas políticas, mas homens comuns que participaram de alguma forma da vida pública, pois a “dominação total se estende a todas as esferas da vida, e não apenas à da política” (ARENDR, 2004, p. 96). É relevante destacar que nesse contexto a sociedade totalitária é aquela onde a dominação se estende a todos os âmbitos da esfera social, isto é, “todas as manifestações públicas, culturais, artísticas e eruditas, e todas as organizações, os serviços sociais e de bem-estar, até os esportes e o entretenimento, são “coordenados”” (ARENDR, 2004, p. 96). Assim, qualquer indivíduo que queira participar ativamente da esfera pública em uma sociedade totalitária “está implicado de uma ou outra maneira nas ações do regime como um todo” (ARENDR, 2004, p. 96). Sendo assim, Arendt percebe que somente aqueles homens que se recolheram de uma vida pública – e isto implica na rejeição de responsabilidade política – puderam ser desresponsabilizados legalmente e moralmente.

Sobre a questão, Bethania Assy diz:

⁴⁹ Mesmos sendo importante para um Tribunal de Justiça entender as motivações em que o crime ocorreu, estas não são usadas como justificativas para inocentar ou transferir a responsabilidade pessoal de um indivíduo para um sistema burocrático, por exemplo. Não é objetivo primordial de um Tribunal de justiça entender em termos teóricos como este sistema operou. Arendt faz essa análise comparando como um tribunal de justiça lida com a questão e como a ciência política lida com a mesma questão: “Esse é o ponto de vista da ciência política, e se acusamos, ou antes, avaliamos nessa estrutura de referência, falamos de bons e maus sistemas, e nosso critério são a liberdade, a felicidade ou o grau de participação dos cidadãos, mas a questão da responsabilidade pessoal daqueles que controlam toda a engrenagem é uma questão marginal” (*Ibidem*, p. 92). Da mesma forma, em um Tribunal de justiça, estas questões que são analisadas pela ciência política, contribuem de forma marginal para o processo.

⁵⁰ Quando o regime nazista estava em ascensão, as ações dos oficiais e de todos aqueles que colaboraram com o partido no poder eram consideradas de prestígio. A sociedade reconhecia que suas ações eram grandes feitos para a comunidade. Arendt, ao longo dos textos reunidos em *Responsabilidade e Julgamento*, chama atenção para essa inversão da moralidade e da legalidade. Com a derrota na guerra, a sociedade alemã passa a tratar aqueles mesmos homens de prestígio como criminosos da mais alta envergadura. Assim, nota-se que os padrões morais e legais, são novamente invertidos: “devemos dizer que presenciamos o total colapso de uma ordem “moral” não uma vez, mas duas vezes, e essa volta repentina à “normalidade” ao contrário do que muitas vezes se supõe complacentemente, só pode reforçar as nossas dúvidas” (*Ibidem*, p.118).

Arendt enfatiza o fenômeno da não participação da esfera pública sob regimes totalitários, referindo-se a esse tipo de juízo como uma forma de resistência, uma forma de ação, como forma de afirmação da responsabilidade pessoal. Em situações extremas, é possível que toda a recusa à participação conduza a responsabilidade pessoal a uma forma de responsabilidade política. Sob circunstâncias específicas, a própria não ação, no sentido de negação do envolvimento de toda sorte, pode se tornar uma forma de ação (ASSY, 2015, p. 23).

Dessa forma, o afastamento da vida pública, que antes era considerado inadequado, com o colapso da moralidade na sociedade totalitária, faz-se pertinente. Para Arendt, continuar na vida pública em uma sociedade totalitária poderia significar escolher um mal menor, mas antes de tudo escolher um mal como justificativa. O próprio sistema induz ao discurso do mal menor, já que “é um dos mecanismos embutidos na maquinaria de terror e criminalidade” (ARENDR, 2004, p. 99). Para a autora, esta questão é “conscientemente usada para condicionar os funcionários do governo, bem como a população em geral, a aceitar o mal em si mesmo” (ARENDR, 2004, p. 99). Isso ocorreu no regime totalitário nazista em diversas vezes, como apontou a autor⁵¹. Para melhor elucidar a questão, Arendt recorre aos padrões legais – já que as defesas dos acusados sempre utilizaram a justificativa de que os atos de seus clientes eram unicamente atos de Estado.

Utilizando a teoria dos atos de Estado, afirma-se que “governos soberanos podem ser forçados em circunstâncias extraordinárias a usar meios criminosos, porque disso depende a sua própria existência ou a manutenção de seu poder” (ARENDR, 2004, p. 100). Ou seja, os atos ilícitos do Estado não são passíveis de punição. No entanto, nos governos totalitários, os crimes não foram cometidos por necessidade⁵². Além disso, houve uma inversão da legalidade: “os atos não criminosos ocasionais – como a ordem de Himmler para interromper o programa de extermínio – eram exceções à “lei” da Alemanha nazista” (ARENDR, 2004, p. 102). Assim, Arendt repara que os homens que estavam implicados no regime totalitário conheciam as leis e poderiam ser

⁵¹ Arendt diz: “a exterminação dos judeus foi precedida por uma sequência muito gradual de medidas antijudaicas, cada uma das quais foi aceita com o argumento de que a recusa a cooperar pioraria ainda mais a situação – até que se atingiu um estágio em que nada pior poderia possivelmente ter acontecido” (Ibidem, p.99).

⁵² No caso da Alemanha nazista, os tais atos de Estado não foram feitos por necessidade. Conforme mostra a autora: “poderíamos argumentar com força considerável que, por exemplo, o governo nazista teria sido capaz de sobreviver, até mesmo de ganhar a guerra, se não tivesse cometido seus famosos crimes” (Ibidem, p. 101).

responsabilizados por infringi-las. De fato, não tiveram a capacidade de pensar por si mesmos e, conseqüentemente, não souberam julgar a inversão acometida pelo regime – que “todo ato moral era ilegal e todo ato legal era criminoso” (ARENDDT, 2004, p. 103). Portanto, para Arendt, esta dificuldade em julgar e localizar a responsabilidade específica pode estar relacionada com aquela capacidade mais elementar: a capacidade de pensar por si próprio. Em suas considerações a respeito de Eichmann, dos movimentos totalitários e das questões morais, Arendt afirma que a própria essência da moral fora invertida. Se antes o mandamento supremo era “não matarás”, com o regime nazista tal mandamento passa a ser “matarás”.

Ou seja:

Esse cerne moral apenas é atingido quando percebemos que o fato se deu dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa “nova lei” consistia no comando “Matarás” não o teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas, e por nenhuma razão impostas pela necessidade, mas, ao contrário, mesmo contra todas as considerações militares e utilitárias. [...] E esses atos não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável (ARENDDT, 2004, p. 105).

A questão do julgamento é de grande importância para compreender como se deu essa inversão moral. Para a autora, aqueles que não compactuaram com a lei imposta pelo regime, conseguiram de alguma maneira “julgar por si próprios” (ARENDDT, 2004, p. 106) o sistema vigente. Tal julgamento se deu não por serem conhecedores e seguidores dos antigos padrões morais, mas, talvez, pelo simples fato de não conseguirem conviver consigo mesmos após decidirem cometer certos atos. Buscando referência nos antigos, Arendt afirma que para conceber este tipo de julgamento é necessária a “disposição para viver explicitamente consigo mesmo” (ARENDDT, 2004, p. 107). De conceber o pensamento por si próprio. Talvez seja por conta destas pessoas que foram capazes de julgar por conta própria os eventos em que estavam inseridas que a autora passa a tratar o argumento da obediência como falacioso. Para Arendt, não existe obediência entre adultos. A obediência se dá entre uma criança e um adulto, ou entre um adulto não escravo e Deus. O que existe, portanto, é um consentimento. “Se dizemos que um adulto obedece,

ele de fato apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica “obediência”” (ARENDR, 2004, p. 109). A obediência cega de Eichmann e de tantos outros que estavam implicados no regime decorre, principalmente, como aponta a autora em suas obras⁵³, da falta de capacidade de pensar de forma crítica, ou seja, através de uma autorreflexão que o sujeito é capaz de fazer consigo mesmo.

2.2.2. O dois-em-um socrático

Conforme seus estudos acerca dos regimes totalitários de sua época⁵⁴, Arendt questiona se o conteúdo dos valores morais é de fato referente a condutas e padrões de comportamento que auxiliam os indivíduos na compreensão do que é certo ou errado, como entendia toda a tradição do pensamento filosófico até então; e, se estes valores morais eram “*permanentes e vitais*” (ARENDR, 2004, p. 115). Em decorrência de suas análises, a autora indaga, portanto, se os valores morais não remeteriam ao próprio significado etimológico da palavra, ou seja, moralidade, “como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras” (ARENDR, 2004, p. 113), que poderiam ser facilmente trocados ou modificados de acordo com as necessidades e circunstâncias. Essa problemática parece não ter passado despercebida na era moderna.

Arendt firma que “a busca de Nietzsche de “novos valores” era certamente uma clara indicação da desvalorização do que o seu tempo chamava “valores” e o que tempos mais antigos tinham chamado mais corretamente virtudes” (ARENDR, 2004, p. 114). Ela se esforça por manifestar que já na modernidade pode-se perceber uma certa desconfiança em relação aos princípios morais, e questiona: “essas coisas ou princípios, dos quais todas as virtudes são basicamente derivadas, eram meros valores que podiam ser trocados por outros, sempre que as pessoas mudassem de opinião a seu respeito?” (ARENDR, 2004, p. 115). Disso a autora infere que a negação da moralidade, já nos tempos modernos, é

⁵³ Arendt disserta sobre o problema da obediência cega pela primeira vez na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* e depois volta a tratar do assunto em textos que trabalham as questões morais, muitos deles reunidos em *Responsabilidade e julgamento*. Em *A vida do Espírito*, a autora também debate sobre o problema, percorrendo muitas vezes a tradição do pensamento filosófico.

⁵⁴ Antes de se deter ao estudo das questões morais, Arendt se concentrou na investigação dos regimes totalitários de sua época, como o governo de Hitler na Alemanha e o governo de Stálin na Rússia. Vários textos sobre o assunto foram publicados no decorrer da sua vida, sendo o mais importante *Origens do Totalitarismo* publicado em 1951, onde a autora faz uma análise sobre o antissemitismo, imperialismo e totalitarismo.

uma forma de entender que os princípios morais tais como foram pensados até então – como meros mandamentos morais, por exemplo – não são em tal grau inabaláveis. A Alemanha nazista representa muito claramente esse cenário.

Como mostra Arendt:

O regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores. Além disso, provava que ninguém tinha de ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição (ARENDDT, 2004, p. 117).

Assim, não apenas os criminosos que faziam parte do regime aderiram à inversão dos mandamentos e preceitos morais, mas várias camadas da sociedade alemã – que se tornara totalitária – ajustaram-se à nova ordem moral estabelecida. Não menos estranho foi o fato de vários criminosos, que colaboraram com o regime, serem pessoas comuns – pessoas que muitas vezes eram consideradas cidadãos de bem, ou seja, pessoas que estavam cumprindo seus deveres perante a sociedade⁵⁵. Desta forma, Arendt afirma que “a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se “organizaram” e não agiram por convicção” (ARENDDT, 2004, p. 117). Enfatiza-se com isso que o *colapso da moralidade* ocorreu duas vezes na Alemanha. A primeira com a colaboração de várias camadas da sociedade com o regime nazista, que contradizia todos os preceitos morais até então conhecidos; e a segunda com a queda do regime, quando todos os valores morais retornam a sua, nas palavras um tanto irônicas da autora, “normalidade” (ARENDDT, 2004, p. 118).

Por outro lado, houve um número significativo de pessoas que não se ajustaram à nova ordem moral. Esses indivíduos que não se adaptaram ou não compactuaram com o sistema foram capazes de “julgar por si próprios” (ARENDDT, 2004, p. 106). Tal julgamento se deu não por serem conhecedores e seguidores dos antigos padrões morais, mas talvez pelo simples fato de não conseguirem conviver consigo mesmos após decidirem cometer certos atos. Buscando referência na moralidade socrática, Arendt

⁵⁵ Tanto em *Eichmann em Jerusalém* quanto em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt chama atenção para o fato de os contribuintes, filiados e simpatizantes do regime nazista serem, na época em que o partido estava em ascensão, considerados homens exímios, que estavam prestando grandes serviços para nação. Tal concepção foi invertida da noite para o dia, assim que os alemães perderam a guerra. Os “homens exímios” foram rebaixados a criminosos cruéis e perversos.

afirma que, para conceber este tipo de julgamento, é necessária a “disposição para viver explicitamente consigo mesmo” (ARENDT, 2004, p. 107). Por mais que as experiências de sua época atestem que a moral, ao contrário do que se propunha o pensamento filosófico até então⁵⁶, está mais relacionada com o sentido etimológico da palavra em si, ou seja, moral como um conjunto de hábitos, Arendt não nega a importância de entender “que a concordância do pensamento filosófico e religioso nessa questão pesa tanto quanto a origem etimológica das palavras que usamos em nossas próprias experiências” (ARENDT, 2004, p. 140). Entende, também, que a maioria das proposições morais até então formuladas, seja pela filosofia moral ou pela religião, estão voltadas para o eu (*self*), como: ““ama o teu próximo como *a ti mesmo*”; “não faça aos outros o que não queres que façam *a ti*”; e, finalmente, a famosa fórmula de Kant: “aja de tal maneira que a máxima da sua ação possa se tornar uma lei geral para todos os seres inteligíveis”” (ARENDT, 2004, p. 140).

Levando estas premissas em consideração e as experiências de sua época, Arendt analisa como essas proposições morais, que estão voltadas para o eu, relacionam-se com o pensar. Como dissemos antes, aquelas pessoas que não participaram ou compactuaram com o regime nazista, e, por isso, “permaneceram intactos e livres de toda culpa” (ARENDT, 2004, p. 142), foram capazes de julgar por si mesmas que não poderiam viver tendo a consciência⁵⁷ de terem praticado certos delitos – mesmo estes sendo permitidos pela lei do país. No entanto, o não agir dessas pessoas não se configurava a partir de uma obrigação, como supunha o imperativo categórico kantiano⁵⁸, pois aquilo que era certo ou errado já possuía uma evidência em si mesma. Esta asserção, de os preceitos morais serem evidentes por si mesmos e sem a necessidade de uma imposição exterior, é claramente perceptível na moralidade socrática, e é a ela que Arendt vai se deter com

⁵⁶ Várias vezes no decorrer do texto *Algumas questões de filosofia moral*, Arendt afirma que por toda a tradição do pensamento filosófico e religioso “há uma distinção entre certo e errado, e que essa é uma distinção absoluta, ao contrário de distinções entre grande e pequeno, pesado e leve, que são relativas; e de que, segundo, todo ser humano em sã consciência é capaz dessa distinção”. *Ibidem*, p. 139.

⁵⁷ Sobre a consciência Arendt diz: “Em todas as línguas o termo consciência significa originalmente não a faculdade de conhecer e julgar o certo do errado, mas o que agora chamamos consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, tornamo-nos cientes de nós mesmos (ARENDT, 2004, p.140)

⁵⁸ Arendt afirma que aqueles que não compactuaram com o regime, não o fizeram por alguma imposição exterior, “mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor” (ARENDT, 2004, p. 142). Ou seja, o imperativo categórico se torna obsoleto, visto que não é necessária uma imposição exterior para tornar evidente que tal ato não condiz com o próprio julgamento do indivíduo que escolhe não o praticar.

maior afinco para entender a conduta dos indivíduos que se retiraram da vida pública⁵⁹, que se tornara totalitária, imposta pelo regime nazista.

Analisando as duas formulações socráticas – “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e “é melhor estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desavença comigo mesmo” –, a autora percebe que aqueles que se retiraram da vida pública o fizeram por serem incapazes de compactuar com algo que contradizia a si mesmos. Logo, saber julgar as questões que implicam o ser individual e a sua conduta com o mundo só é possível através da atividade silenciosa de pensamento que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Sendo assim, a moralidade socrática, que Hannah Arendt analisa para entender a questão do mal maior, é aquela que leva em consideração, primeiramente, a relação do indivíduo consigo mesmo e, em seguida, a maneira como essa relação implica seu posicionamento com os outros e com o mundo – a atitude para com o mundo começa, como veremos no último capítulo de forma mais minuciosa, pela atitude que tenho comigo mesmo é, por isso, que a moralidade socrática representa um elo fortíssimo com a política.

Com relação as formulações socráticas, Arendt afirma:

Mesmo que eu seja um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. (ARENDR, 2004, p. 155).

À vista disso, a investigação da autora acerca da moralidade socrática nos mostra, portanto, que a atividade de pensar é aquela que reconhece o si mesmo como interlocutor

⁵⁹ Em várias de suas obras – como por exemplo, em *A Condição Humana*, no capítulo *os domínios público e privado* –, Arendt sempre se preocupou em afirmar a necessidade da participação ativa na vida pública. Em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt reconhece que a partir do momento que toda uma sociedade – educação, cultura, instituições públicas etc. – torna-se totalitária, a retirada da vida pública não pode ser condenada. Ela diz: “existem situações extremas em que a responsabilidade pelo mundo, que é primariamente política, não pode ser assumida, porque a responsabilidade política sempre pressupõe, ao menos, um mínimo de poder político” (ARENDR, 2004, p. 108). Em uma sociedade que se tornara totalitária, não há espaço para poder político por parte dos não adeptos, pois não existem as ferramentas materiais e sociais para qualquer tipo de ação política.

em um discurso silencioso – a relação consigo mesmo que é imprescindível para o indivíduo saber julgar aquilo que ele mesmo é capaz, ou não, de realizar. Quando esta atividade é posta em exercício, o indivíduo reconhece que, mesmo estando só, está acompanhado de si mesmo: “Assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto com ele” (ARENDR, 2004, p. 155). A qualidade de poder distinguir o certo e o errado, portanto, não é apreendida fora do indivíduo mesmo, mas pode se tornar evidente a partir do discurso que o indivíduo estabelece consigo próprio. Quando o sujeito está pensando, suas reflexões são discutidas através de um diálogo silencioso consigo mesmo – da mesma forma que um indivíduo pode iniciar um diálogo através da fala com um outro indivíduo qualquer.

Por conta disto, Arendt chama atenção para a obviedade do fato de “que um malfeitor não será um parceiro muito bom para esse diálogo silencioso” (ARENDR, 2004, p. 156), dando a entender que o sujeito que pensa não estaria disposto a conviver e dialogar com um malfeitor. Em contrapartida, podemos afirmar que o comportamento do indivíduo para com os outros é efetivamente dependente de seu comportamento consigo mesmo, visto que a relação do indivíduo consigo próprio deve ser anterior àquela relação desenvolvida com o outro. Pois, antes de estabelecer uma relação com o outro, o indivíduo deve necessariamente desenvolver uma relação consigo mesmo através do pensamento.

Como mostra Arendt:

O pensamento como uma atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência; está presente quando eu, depois de observar um incidente na rua ou me ver implicada em alguma ocorrência, começo então a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros, e assim por diante (ARENDR, 2004, p. 158).

Outra característica fundamental da atividade de pensamento é o pensar sobre os próprios atos, que, de acordo com a autora, é parte essencial quando o propósito é estabelecer um diálogo consigo mesmo. Assim, quando um indivíduo comete o mal, a capacidade de pensamento, do diálogo silencioso consigo mesmo, fica comprometida – já que aquele que cometeu a má ação não se permite lembrar de tal ato. Por conseguinte, Arendt diz que: “a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar

da punição é esquecer o que fez e não pensar mais no assunto” (ARENDDT, 2004, p. 158), assegurando, então, que a lembrança só é possível a partir da atividade silenciosa de pensamento. Posto isto, a autora afirma que a atividade de pensar está, portanto, relacionada muito intimamente com a capacidade de memória que o indivíduo pode possuir, já que esta lembrança, advinda da memória, só é possível através de uma atividade exaustiva de pensamento praticada consigo mesmo, pois “ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo” (ARENDDT, 2004, p. 159). O arrependimento, como exemplifica a autora, só é exequível a partir do momento em que o indivíduo consegue lembrar, através do pensamento, de seus próprios atos.

Arendt afirma:

Não vou negar que esse tipo de malfeitor exista, mas tenho certeza de que os maiores males que conhecemos não se devem àquele que tem de confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja maldição é não poder esquecer. Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los (ARENDDT, 2004, p. 159).

Assim, tendo em vista a memória, ou seja, a faculdade de lembrar ou esquecer, a autora afirma que os maiores criminosos são aqueles que perderam essa capacidade elementar de pensamento que está diretamente ligada com a lembrança e o esquecimento. Desenvolver a capacidade de lembrar dos atos praticados é o que pode, e deveria, impedir a prática do mal, pois nenhuma pessoa que possui a lembrança como uma faculdade inerente a si mesma gostaria de ser lembrada de que cometeu um ato que não aprova. Logo, a moral – como sendo a relação, o diálogo que o indivíduo estabelece consigo mesmo – está relacionada com a memória quando esta se faz necessária para impedir que os indivíduos cometam atos maléficis. Com o prosseguimento de sua investigação, a autora aponta para uma verdadeira distinção existente entre pessoa e humano. Depreende-se que o indivíduo só se constitui como pessoa a partir do momento em que realiza constantemente a atividade de pensar, um pensar que possibilita, como vimos antes, a lembrança e o arrependimento. Sem essa atividade elementar, o indivíduo, por mais humano que possa ser, jamais se constituirá em pessoa ou numa personalidade.

Nesse sentido, a autora explana:

Nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala, eu me constituo de modo explícito como uma pessoa, e vou continuar a ser uma pessoa na medida em que seja capaz dessa constituição repetidas vezes. Se é isso o que comumente chamamos de personalidade, o que não tem nada a ver com o talento e inteligência, ela é o simples resultado, quase automático, do pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*). (ARENDDT, 2004, p. 160).

Por meio desta relação do indivíduo consigo mesmo, Arendt afirma que podemos encontrar vestígios da noção de pluralidade não apenas como a condição de uma vida política⁶⁰ – de indivíduos que convivem e compartilham um mundo –, mas, também, condição do ponto de vista de o indivíduo que compartilha primeiramente de si mesmo, já que essa convivência pressupõe uma divisão interior. Quando o indivíduo pratica o diálogo constante consigo mesmo, é certo que existe um interlocutor e um receptor; assim como quando ele pratica uma ação, tendo a si próprio como testemunha. Em vista disso, Arendt entende que a solidão (*loneliness*) que o indivíduo pode sentir mesmo quando está envolto por uma multidão é consequência direta do abandono de si mesmo, ou seja, ele já não está mais acompanhado nem de outros e nem de si mesmo; e, como já abordado, o trato do indivíduo com outros é dependente do trato consigo mesmo, sugerindo que a própria noção de pluralidade como correspondente da ação – “única atividade que ocorre diretamente entre os homens” (ARENDDT, 2015, p. 09) – pode ser encontrada, também, nessa relação silenciosa, já que o indivíduo é capaz de se dividir internamente em dois – *o dois-em-um*.

A essa relação ou diálogo, que o indivíduo estabelece consigo próprio, seja quando está pensando ou julgando a partir da própria atividade de pensar, Arendt chama de *estar só* (*solitude*). Este *estar só* é diferente da solidão (*loneliness*), até mesmo oposto a ela – que como vimos é decorrente do abandono de si mesmo – e, também, diferente das formas de isolamento que podemos nos impor devido, por exemplo, a alguma preocupação com o mundo (ARENDDT, 2004, p. 162), como aponta a autora. Assim, podemos compreender que o *estar só* arendtiano remete ao estar acompanhado de si mesmo, ou seja, para se

⁶⁰ Em *A Condição humana*, Arendt, ao descrever a *vita activa* como uma das três atividades primordiais para a vida na terra – trabalho, obra e ação –, afirma que a ação corresponde a condição humana da pluralidade, esta que é a condição da vida política. *Idem*. *A condição humana*, p. 09.

engajar na atividade de pensar, o indivíduo precisa, então, transformar-se numa espécie de *dois-em-um* para manter um diálogo silencioso consigo próprio. A solidão e o isolamento, como afirma Arendt, não permitem a ocorrência desse diálogo que o indivíduo estabelece consigo mesmo, pois não existe um outro para tal. Este outro pode ser o próprio indivíduo quando ele se relaciona consigo mesmo nessa espécie de *dois-em-um*, mas pode ser, também, a companhia de um outro indivíduo qualquer. No entanto, a atividade de pensar só ocorre no primeiro caso – quando se estabelece o diálogo silencioso consigo mesmo – pois, quando o indivíduo entra em contato com um outro alguém, ele interrompe o processo de pensamento, a saber: é quando o *dois-em-um* se transforma, novamente, em um só, para poder estar em companhia de um outro diferente de si mesmo.

Assim:

O estar só e sua atividade correspondente, que é o pensar, podem ser interrompidos pelo fato de alguma outra pessoa se dirigir a mim ou, como em toda outra atividade, por eu fazer alguma outra coisa, ou pelo puro cansaço. [...] Eu me torno uma, possuindo, é claro, ciência de mim mesma (*self-awareness*), isto é, consciência de mim mesma (*consciousness*), mas já não estou plena e articuladamente de posse de mim mesma. Se uma pessoa me dirige a palavra e se, como às vezes acontece, começamos a dialogar sobre as mesmas coisas com que uma de nós havia se preocupado enquanto ainda estava só (*in solitude*), então é como se eu agora me dirigisse a outro eu. E esse outro eu, *allos authos*, foi corretamente definido por Aristóteles como o amigo (ARENDR, 2004, p. 163).

Desta forma, é importante lembrar que a moralidade como um aspecto referente à singularidade (ARENDR, 2004, p. 162), ou seja, essa preocupação com o eu para a qual Arendt chama atenção, só pode ser considerada quando tratamos desse *estar só* – o *dois-em-um*. Só pode ser levada em consideração se entendermos o indivíduo como um ser que pensa e necessita de si mesmo para se constituir como esse ser pensante; e esta é, em grande parte, a razão para uma determinada conduta moral ou não. Portanto, a ordem política, religiosa ou até mesmo uma ordem imposta socialmente difere da ordem moral (ARENDR, 2004, p. 162), que é autoimposta pelo próprio indivíduo no processo de pensamento. Assim, diz Arendt: “não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma” (ARENDR, 2004, p.162). Em momentos

de crise⁶¹, é justamente esta autoimposição moral do indivíduo que fornece limites a ele próprio. No entanto, a própria autora reconhece que, em se tratando do ponto de vista político, isso soaria como uma irresponsabilidade do indivíduo, que bem ou mal, faz parte de uma comunidade – isto porque se trata da preocupação com o eu e não com o mundo ou com outros indivíduos que dele compartilham. Portanto, a Arendt afirma (2004, p. 170) que toda sua investigação acerca da moral socrática, que está baseando parte substancial de sua investigação, só pode ser levada em consideração em tempos de emergência.

Como um ser que possui a capacidade de pensar e, conseqüentemente, lembrar – isto é, aquele capaz de conviver consigo mesmo – é correto afirmar que esse indivíduo estabelece a si próprio certos limites. Independentemente de quais sejam, a autora afirma que o maior mal é justamente essa incapacidade de estabelecer constante diálogo consigo mesmo e, conseqüentemente, limites impostos a partir desta relação. A grande perda para o próprio indivíduo e, também, para aqueles que compartilham do mesmo mundo, é “a perda do eu que constitui a pessoa” (ARENDR, 2004, p. 167). Mesmo impondo limites, a atividade de pensar não incita à ação, isto é, não impõe como devemos agir. Isto ocorre, pois “o próprio processo de pensar é incompatível com qualquer outra atividade” (ARENDR, 2004, p. 170). Mesmo produzindo certas conseqüências no âmbito moral, o pensamento enquanto uma atividade não tem como objetivo a produção de um fim ou uma meta, como podemos identificar na ação. Podemos perceber que esses limites que a atividade de pensar impõe para o indivíduo sugerem que existe uma diferença entre uma transgressão e outra. Essa diferença, para Arendt, “é um princípio puramente moral, distinto de um princípio legal” (ARENDR, 2004, p. 174) a partir do momento em que o próprio indivíduo estabelece para si mesmo os limites de sua ação, por não se permitir conviver consigo mesmo, caso cometa um ou outro delito.

Assim:

Se aplicarmos essas afirmações à questão da natureza do mal, o resultado seria uma definição do agente e do modo como ele agiu, em vez do próprio ato ou do seu resultado final. E encontraremos esse deslocamento daquilo *que* objetivamente se fez para o *quem* subjetivo do agente como um dado marginal mesmo em nosso sistema legal. Pois se é verdade que acusamos alguém pelo que fez, é igualmente verdade que quando um assassino é perdoado já não se leva esse ato em consideração. Não é o assassinato que

⁶¹ Quando Arendt discursa sobre os momentos de crise ou emergência, ela está fazendo referência aos regimes totalitários de sua época.

é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções (ARENDDT, 2004, p. 177).

Voltando-se para os julgamentos dos criminosos nazistas, Arendt verifica que não apenas Eichmann, mas diversos outros criminosos se utilizaram do argumento do dente de engrenagem em suas defesas. O dente de engrenagem se refere a um tipo de sistema burocrático que permite, independentemente de quem está operando essa ou aquela função, a continuidade dos processos. Arendt não nega que a burocracia é um meio de “transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa, e assim desumanizá-los” (ARENDDT, 2004, p. 122). Porém, chama atenção para o fato de a própria justiça não julgar uma burocracia, ou um sistema, mas o réu que cometeu o ato ilícito; pois é ao indivíduo que se atribui algum tipo de responsabilidade, e não ao sistema ou à burocracia em si. Mesmo tendo em vista que o meio no qual o indivíduo está inserido pode influenciar em suas tomadas de decisão, do ponto de vista legal esta questão pode ser tratada “apenas na medida em que são circunstâncias, talvez mitigadoras, do que um homem de fato fez” (ARENDDT, 2004, p. 122). Desta maneira, a grande maioria dos argumentos utilizados pelas defesas nos julgamentos consistia em afirmar que o réu jamais fez algo por iniciativa própria, mas que estava, apenas, obedecendo ordens.

Tal argumento, como Arendt chama atenção, descaracteriza o indivíduo como pessoa, pois o próprio réu admite que em nenhum momento pensou a partir de si mesmo para cometer ou não determinado ato ilícito. Se não houve a atividade de pensamento, e se o próprio indivíduo não fez questão de refletir sobre os próprios atos, valendo-se de argumentos que inviabilizam a própria noção de pessoa, logo não é possível que o mesmo sujeito consiga lembrar e, conseqüentemente, arrepender-se – deixando, assim, de ser uma pessoa ou de se constituir como uma personalidade.

Como afirma a Arendt:

Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuavah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas (ARENDDT, 2004, p. 177).

Levando-se em consideração as questões abordadas, podemos concluir que a atividade de pensamento – a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo – está relacionada diretamente com a faculdade da lembrança. É através desta faculdade que o indivíduo é capaz de lhe impor limites para ação. É, também, através da faculdade da lembrança que se torna possível ao indivíduo refletir e se arrepender de uma ou outra infração. Os criminosos nazistas, no entanto, ao se defenderem de seus crimes, eximiram-se de toda a responsabilidade, atribuindo a culpa ao sistema vigente. Deste modo, a grande maioria das estratégias de defesa era o argumento do dente de engrenagem, que atestava que seus próprios clientes foram incapazes de pensar por si mesmos ao obedecerem cegamente determinadas ordens. Assim, tais indivíduos “renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado” (ARENDDT, 2004, p. 177). Portanto, o maior mal, tratado na obra *Eichmann em Jerusalém* e definido pela autora como *banalidade do mal*, é cometido por aquele que se recusa a pensar, ou melhor, aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.

Terceiro Capítulo.

3. ENTRE O PENSAMENTO E A AÇÃO: FILOSOFIA OU POLÍTICA?

Mesmo se evito toda a companhia ou me acho completamente isolado ao formar uma opinião, não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais.

Hannah Arendt

Se o século XVIII foi, como afirmou Immanuel Kant, “a época da crítica”⁶², o século XIX desejou ser a época que romperia com toda uma tradição⁶³. É nesse sentido que Karl Marx formulou em 1845, nas suas *Teses sobre Feuerbach*, uma de suas maiores e mais conhecidas proposições: “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007, p. 535). Esta sentença não marca apenas a necessidade de transformação do mundo, isto é, a transformação revolucionária da filosofia como forma de ação no mundo, ela também explicita a separação entre a Filosofia e a Política – entre aquele que pensa e aquele que age. Contudo, Marx não foi o primeiro e nem o último filósofo a assinalar a distinção entre uma vida contemplativa e uma vida ativa. Encontramo-la, consoante Arendt aponta⁶⁴, na tradição do pensamento político grego, a começar por Platão e Aristóteles.

⁶² Prefácio à primeira edição, nota A XII. In: *Crítica da razão pura*.

⁶³ Para a autora, o fim da tradição ocorre “na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo”, uma vez que sua investigação não rompia especificamente com as concepções da tradição, mas invertia a “tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, Filosofia e Política” (ARENDDT, 2015, p. 15). Outros autores modernos também pretenderam alguma quebra com o passado, como Kierkegaard e Nietzsche. Segundo Arendt, “Kierkegaard, Marx e Nietzsche desafiaram os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da Metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos” (ARENDDT, 2016a, p. 53). No entanto, para ela, o grande rompimento com a tradição só se concretizou com o surgimento dos regimes totalitários do século XX, que “destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral” (ARENDDT, 1993, p. 41).

⁶⁴ Arendt ocupou-se com a investigação sobre o início e o fim da tradição durante todo o seu percurso intelectual. De forma mais detida, encontramos suas considerações em *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e na coletânea de textos *A promessa da política*, que reúne os primeiros textos datados da segunda metade da década de 1950, onde a autora se volta para a análise da relação entre filosofia e política no interior da tradição, a partir da experiência grega e moderna. Tentaremos nos valer dessas três obras, que foram escritas em momentos distintos da trajetória da autora, quando estivermos tratando das considerações arendtianas acerca do início e fim da tradição. Desse modo, podemos encontrar ao longo do percurso, discrepâncias nos argumentos aqui utilizados, que acredito que em nada prejudique na interpretação mais geral que tentamos dar para a tese a ser defendida.

A atitude do filósofo no tocante à *polis* sempre foi, para a autora, uma atitude negativa⁶⁵. A atividade política era necessária somente como subterfúgio que garantiria ao filósofo, ao homem sábio, uma vida contemplativa, uma vida voltada não para o mundo dos assuntos humanos, mas para a vida eterna, para o mundo das ideias. Em outras palavras, o significado da política não correspondia à pluralidade humana e à liberdade. Seja em Platão ou Aristóteles, ainda que cada um segundo suas próprias peculiaridades⁶⁶, a verdade é que a política sempre foi pensada, segundo Arendt aponta (2016a, p. 133), como um instrumento, ou melhor, um meio para adquirir um determinado fim. A política, portanto, se apresenta como uma condição necessária que organiza os assuntos práticos referentes à comunidade de indivíduos, ou seja, trata-se da atividade política como mera obrigação para com as necessidades básicas dos seres humanos. Nesse sentido, Canovan foi certa ao reconhecer que a crítica de Arendt à tradição do pensamento filosófico político dizia respeito à perda da noção de pluralidade e liberdade.

Vejamos sua colocação:

Do ponto de vista do filósofo, política poderia ser apenas um meio para um fim, não algo em si mesmo bom. Eis por que se tratava de algo facilmente mal interpretado como uma forma de fabricação, mais bem dirigida por um governante que compreende o fim a ser atingido. [...] Politicamente, a grande desvantagem deste ponto de vista era que ele implicava uma perda de compreensão da pluralidade humana e da capacidade do ser humano desencadear ação (CANOVAN, 1994, *tradução nossa*, p. 256).

De acordo com a autora, pensar a política nesses termos “privou os assuntos políticos, ou seja, as atividades concernentes à esfera pública comum que se apresenta onde quer que exista a convivência humana, de toda a dignidade própria” (ARENDR, 2016a, p. 133) e, mais importante, marcou o início da tradição do pensamento político

⁶⁵ Arendt aponta o caráter negativo da posição do filósofo no que concerne a pólis em todos os seus textos em que o assunto é tratado, ora de forma implícita, ora de forma explícita. Todavia, esse caráter negativo é mais bem desenvolvido em dois textos da década de 50: em *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu* (ARENDR, 1993, p. 73) e no texto *O fim da tradição* (ARENDR, 2016, p. 132).

⁶⁶ É possível compreender essa diferença entre os autores se levarmos em conta o capítulo I de *A condição humana*, onde Arendt descreve do ponto de vista da história da filosofia a origem do termo *bios politikos* e afirma que mesmo em Aristóteles o termo ainda era compreendido como hierarquicamente inferior ao termo de *bios theoretikos*. Portanto, Aristóteles mesmo sendo mais simpático à política com seu conceito de *práxis* e compreendendo a política “como um modo de vida (*bios*) que os homens poderiam escolher livremente” (ARENDR, 2015, p. 15), ainda assim a concebia de forma instrumental, isto é: “a articulação aristotélica dos diferentes modos de vida, cuja ordem de prazer tem papel secundário, é orientada claramente pelo ideal de contemplação (*teoria*)” (ARENDR, 2015, p. 18).

grego. Assim, podemos perceber, consoante a investigação de Arendt, que ela visualiza muito claramente uma distinção entre a origem da tradição e a política como atividade pertencente à história, que é anterior à tradição do pensamento político. É evidente que a tradição não compõe a história como um todo, isto é, não podem ser interpretadas como coisas idênticas. A história, e com ela a própria atividade política, é anterior à formação da *polis*, ela “tem muitos finais e muitos começos, sendo cada um de seus finais um novo começo, e cada um seus começos um ponto final no que havia antes” (ARENDR, 2016a, p. 89). Aquilo a que Arendt chama atenção é a impossibilidade de prever o início ou o fim da história, enquanto a tradição é marcada no interior do próprio percurso histórico. Para ela, a tradição tem um início mais ou menos manifesto com Platão e Aristóteles; e sua instituição decorre simultaneamente à decadência da *polis*. Seu fim pode ser entendido mediante a perda de sua autoridade, no decorrer do desenvolvimento moderno. Ou melhor, a tradição foi perdendo a competência para responder as questões que a vida moderna passara a apresentar. Este cenário, conforme aponta Arendt, está bastante relacionado com a perda do *sensu comum*⁶⁷, que discutimos no início deste trabalho.

Para nossos propósitos é importante destacarmos como a autora conceitua a política para além da tradição. Ela recorre às experiências políticas anteriores ao surgimento da *polis*, mais precisamente ao mundo homérico grego. Em sua comparação, Arendt compreende que a tradição do pensamento político não englobou toda a significância da experiência política anterior à *polis*, principalmente no que diz respeito à *ação*. Para ela, *ação* não significa apenas o início e o fim de algum movimento, não é apenas o meio para alcançar determinado fim. A *ação* diz respeito ao *poder*: ao fato de uma pluralidade de pessoas juntas poderem iniciar algo novo.

Levando isso em consideração, Margaret Canovan aponta (1994, p. 257) duas fases importantes no pensamento de Arendt que remetem ao interesse dela pela relação entre filosofia e política: uma nos primeiros anos da década de 50 e outra após o julgamento de Eichmann nos anos 61. Para Canovan, Arendt oscila ora acreditando na possibilidade de uma relação entre filosofia e política valendo-se da figura emblemática

⁶⁷Vimos anteriormente, no primeiro capítulo dessa dissertação, que o senso comum para Hannah Arendt diz respeito aquele sentido capaz de conciliar as várias informações, elementos e opiniões particulares ao mundo compartilhado intersubjetivamente. Isso significa, precisamente, que o senso comum atua em um mundo público – que é visto e experienciado pela pluralidade de indivíduos. É bastante evidente que para algo ser considerado uma ‘tradição’, deve passar pelo crivo do senso comum, é ele que assegura a sua própria existência como tradição.

de Sócrates e da teoria filosófica de seu mentor e amigo Karl Jaspers; ora apontando a hostilidade da filosofia com respeito à política e, nesse caso, levando em conta a ideia de solidão contida nas teorias filosóficas de Platão e Heidegger. De todo modo, é certo que Arendt inicia sua investigação acerca dessa relação analisando os preceitos da política que antecedem o surgimento da tradição do pensamento político com Platão.

Como resumiu Canovan:

Nos dias da polis grega dos primeiros tempos, antes de a filosofia acadêmica ter sido inventada, os cidadãos de Atenas viviam uma vida na qual pensamento e ação estavam unidos. Esta unidade primordial era simbolizada pela palavra *logos*, a qual significava tanto discurso quanto pensamento. A política grega era conduzida por este *logos*, e a significância dele ia além do fato de que ação no interior da polis era realizada por meio da persuasão e não da força. Também significava que na infundável conversa dos cidadãos ação descerrava o pensamento, e o próprio pensamento conferia forma às ações dos cidadãos enquanto eles se persuadiam reciprocamente (CANOVAN, 1994, *tradução nossa*, p. 258).

De acordo com Arendt, a política representada pela figura do herói, que não somente realiza grandes feitos, mas que tem a capacidade de liderar multidões no agir em conjunto, foi substituída pela figura do governante, do estadista “como legislador cuja função não era agir, mas impor regras permanentes às circunstâncias cambiantes e aos assuntos instáveis dos homens de ação” (ARENDR, 2016a, p. 93). Levando isso em consideração, Arendt entende que a tradição surge e se fundamenta a partir de uma determinada perspectiva – um determinado fio condutor, que deve se manter consistente no fluxo da história e, por isso, deve excluir tudo aquilo que não se coaduna com seus preceitos fundamentais. No entanto, essa premissa não se sustenta, uma vez que a história é influenciada por diversas experiências, que muitas vezes conflitam, contradizem-se e até mesmo negam a perspectiva tradicional. Por se manter sempre apegada aos seus próprios parâmetros, a tradição é incapaz de explicar aquilo que ela mesma não abarca como experiência possível, factível e até mesmo concreta.

O conflito entre *pensamento* e *ação*, que estamos analisando neste trabalho, é uma das experiências mais significativas que a tradição, contudo, mesmo com todos os seus esforços, não foi capaz de esclarecer, sem antes subjugar ora o pensamento, ora a ação – levando a política a um incessante esgarçamento daquilo que antes era considerado o seu

alicerce, a saber: a *pluralidade*. Como vimos nos capítulos progressos, a tradição política foi minando a pluralidade. A política foi sendo considerada sempre a partir do indivíduo no singular e não a partir da *ação* em concerto. O surgimento de uma sociedade de massas que tem como principal característica a uniformização de indivíduos, como foi abordado no segundo capítulo, se consubstanciou na prerrogativa da abolição da sociedade de classes, sob o pretexto da necessidade de se conceber uma única sociedade, que foi, por sua vez, baseada na concepção da esfera privada da família, isto é, na determinação de que uma pessoa deve ordenar, e a outra deve obedecer. Segundo Arendt, a confusão entre público e privado, entre pensamento e ação, entre aquele que *sabe* e aquele que *faz* é, como veremos mais adiante, consequência de uma tradição que se moldou de acordo com a tensão entre o filósofo e a pólis.

Assim, diz ela:

A transformação, antes mencionada, da ação em dominar e ser dominado – isto é, os que ordenam e os que cumprem ordens – produz-se inevitavelmente quando o modelo para se compreender a ação é extraído da esfera privada da vida doméstica e transposto para a esfera público-política, onde a ação propriamente dita se dá apenas como atividade entre pessoas. Considerar a ação como execução de ordens e distinguir, por conseguinte, na esfera política, entre aqueles que sabem e aqueles que fazem fez-se inerente ao conceito de exercício do poder precisamente porque tal conceito chegou à teoria política por intermédio de experiências filosóficas muito especiais e bem antes que pudesse ser justificado pela experiência política geral (ARENDR, 2016a, p. 99).

Não temos a pretensão de percorrer a letra do pensamento arendtiano que expõe a forma pela qual a tradição do pensamento político foi se fundamentando através de clivagens conceituais como a dicotomia entre a vida contemplativa e a vida ativa. Citamos Platão e Aristóteles de passagem, pois acreditamos que a inauguração da tradição do pensamento filosófico político contribuiu bastante para a sua fundamentação durante os séculos posteriores. Dessa forma, é evidente que vários outros autores no decurso de toda a tradição, justamente por estarem inclusos nela, compartilharam em certo momento ou sob determinado aspecto de uma visão dicotômica do mundo, mas não será viável para nós analisarmos todos estes filósofos e ocasiões. Ainda assim, iniciamos este capítulo com uma sentença bastante expressiva e que carece de uma explicação mais minuciosa. Afirmamos que o século XIX pretendeu, segundo Arendt, uma ruptura com a tradição –

principalmente se levarmos em conta o pensamento de Karl Marx, que de alguma forma ‘colocou Hegel de cabeça para baixo’⁶⁸, na ocasião em que questionou a ideia “de que a ação em e por si mesma, e na ausência da astúcia da Providência, é incapaz de revelar a verdade ou mesmo de produzi-la” (ARENDDT, 2016a, p. 125). Segundo Arendt, a recusa de Marx em acreditar na ideia do pensamento político tradicional de que “o pensamento é hierarquicamente superior a ação, e a política existe apenas para tornar possível e salvaguardar a *bios-theoretikos* – a vida contemplativa dos filósofos ou a contemplação de Deus pelos cristãos apartados do mundo” (ARENDDT, 2016a, p. 125) não significa seu rompimento com a tradição, mas apenas – e isto não é uma crítica dela ao filósofo⁶⁹ – que ele questionou a sua autoridade, isto é, questionou não a relação entre pensamento e ação, e sim a sua hierarquia.

Assim, conforme a leitura arendtiana, Marx só foi capaz de pensar uma sociedade sem classes porque não rompeu de forma drástica com as categorias tradicionais. Para Arendt, Marx nunca questionou a importância da teoria para a realização da *práxis*. Muito pelo contrário, a filosofia para ele deveria se realizar, ou melhor, se transformar em *práxis*. Analisando por esse aspecto, a sociedade vislumbrada por Marx não era dividida por atores políticos que possibilitavam aos sábios o tempo para se dedicar à contemplação. Ao contrário disso, na sociedade idealizada por Marx todos podiam se dedicar à contemplação, uma vez que o tempo ocioso seria um direito de todos os indivíduos. Mas a certeza da relação existente e necessária entre pensar e agir não

⁶⁸ Para Arendt, Marx, ao afirmar que seu afastamento de Hegel é uma inversão de sua filosofia, revela que ainda se mantém atrelado as categorias impostas pela tradição. O que se modifica em Marx é a forma pela qual ele se vale dessas categorias e não as categorias em si. Entretanto, a atitude de Marx é bastante importante pois manifesta claramente não o rompimento com a tradição em si, mas com a sua autoridade: “a hierarquia tradicional dos valores, se não necessariamente o seu conteúdo, é estabelecida arbitrariamente, ou de acordo com a vontade, como diria Nietzsche” (ARENDDT, 2016, p. 120). Arendt possui uma interpretação acerca do Hegelianismo e do Marxismo bastante rica e complexa, mas, muitas vezes, polêmica. Como a maioria dos filósofos, Arendt não pode ser considerada uma comentadora rigorosa de textos filosóficos, isto é, não é possível ter uma boa compreensão da totalidade do pensamento filosófico e político de Marx e Hegel a partir dos comentários arendtianos, uma vez que ela utiliza estes autores para compreender não suas respectivas filosofias, mas as questões que ela julga serem fundamentais para conceber a sua própria concepção acerca da política, da filosofia e da história. Dessa forma, não seria nada complexo refutar sua interpretação acerca desses autores e tantos outros que já foram abordados por ela. No entanto, esse não é o propósito deste trabalho. Não temos a pretensão de questionar as incompletudes da chave de leitura priorizada pela autora nesse ponto, pois consideramos que no momento essa análise fugiria demasiadamente do escopo central que nos detemos.

⁶⁹ Como ficará mais claro no decorrer deste capítulo, Arendt em momento algum afirma a necessidade de ruptura com a tradição. Na verdade, em vários momentos de sua produção intelectual ela denuncia o perigo de rompimento com a tradição, uma vez que ela possui uma estreita relação com o *sensu comum*, tão caro a filosofia política que a autora legítima. Veremos, mais adiante, que para Arendt o que importa não é romper com a tradição, muito menos consagrá-la como única autoridade possível para pensar os assuntos humanos, mas entender a necessidade de pensar a tradição, antes dela, com ela e para além dela.

significou um enaltecimento da política como tal. Segundo Arendt, mesmo situando a relação entre o pensar e o agir como significativos para a sua ideia de sociedade sem classes, Marx não foi capaz de pensar o conceito de ação política sem submetê-lo à sua noção de trabalho, o que para ela assegurou mais um aspecto a sua argumentação de que o rompimento com a tradição foi realizado de forma seletiva. Para ela (2016a, p. 128), Marx compreende que a ação política não é compreensível devido à ‘astúcia da razão’, como fora antes em Hegel, mas ao interesse de classes, mais precisamente ao interesse da classe laboriosa⁷⁰. Isto indica que o filósofo, primeiro, substituiu a definição de ser humano e, mais importante, relacionou a ação com essa nova definição, conferindo à política, mais uma vez, um status dependente ou mesmo inferior. Se antes o indivíduo era caracterizado pela sua racionalidade ou pelo fato de ser um fabricante de artefatos, com Marx ele passa a ser unicamente um *animal laborans* – definição que sempre foi recusada por toda a tradição – e subsume sob essa definição todas as outras atividades.

Assim, diz Arendt:

Sob essa definição, ele subsume tudo que a tradição transmitiu como traço distintivo da humanidade: o labor é o princípio da racionalidade, e suas leis, que no desenvolvimento das forças produtivas determinam a história, tornam a história compreensível à razão. O labor é o princípio da produtividade; é ele que produz o mundo verdadeiramente humano na Terra. É, como disse Engels em seu epigrama deliberadamente blasfemo, que não faz senão reduzir várias das afirmações de Marx a uma única fórmula, “o Criador da humanidade” (ARENDDT, 2016a, p. 129).

Por conseguinte, podemos compreender de forma resumida que até Marx a tradição do pensamento político considerava a ação como inferior à contemplação, como um modo que garantiria ao filósofo o tempo necessário para se voltar para o mundo das ideias. Mesmo Aristóteles, que acreditava que a política era um dos “modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes” (ARENDDT, 2015, p. 15), concebia o *bios politikos* como um modo de vida inferior se comparado com a sua concepção de *bios theoretikos*. Em Marx, como acabamos de abordar, a ação não é mais vista como

⁷⁰ Não faremos uma análise detalhada acerca da tão conhecida e estudada tríade *ação, trabalho e obra* em Arendt. Para compreender a distinção de Arendt acerca dessas atividades, bem como a sua crítica à forma pela qual Marx se vale desses conceitos, aconselho a leitura de *A Condição Humana*, principalmente o capítulo que ela debate a noção de *Trabalho*.

hierarquicamente inferior ao pensamento, mas incutida na sua concepção de trabalho. Assim, durante toda a tradição do pensamento político, a ação, a atividade política, foi relegada ao papel de coadjuvante.

Levando em conta a falta de protagonismo da ação como uma das atividades fundamentais da condição humana, Arendt, após a sua investigação acerca da relação entre a ausência de pensamento e o mal – relação que ela buscou resolver valendo-se de uma análise minuciosa das categorias da filosofia moral –, identifica a necessidade de pensar em termos de uma mediação entre o pensamento e a ação, entre a filosofia e a política. Essa conclusão não é nenhuma novidade no pensamento arendtiano, uma vez que todo o percurso intelectual e de vida da autora nos leva a crer na urgência em romper com uma noção dicotômica e hierarquizante de conceitos, realidades e formas de vida. Além do mais, seu intento sempre foi, desde os textos da década de 1950, conferir à política a excelência que lhe foi relegada com o nascimento da tradição do pensamento político. Para tanto, Arendt pretendeu resgatar o significado de política que antecede o surgimento da *polis*, isto é, compreender que a noção de política vai além de “um sistema categorial de meios e fins, governantes e governados, interesses e parâmetros morais” (ARENDR, 2016a, p. 91). A essência da política deveria consistir na ação conjunta de indivíduos plurais, como era antigamente na Grécia anterior à *polis*. A fim de defender esta tese, Arendt recorre ao Sócrates dos primeiros diálogos de Platão, conferindo-lhe uma interpretação que se afasta das vertentes dos seguidores da filosofia política platônica.

Acerca do Sócrates arendtiano, Frederick M. Dolan declara:

Assim, longe de ser alguém que acreditava em princípios primeiros, o Sócrates de Arendt não se parecia com outra coisa senão com um pluralista liberal. Para ele, cada membro da pólis possuía sua *doxa* individual, sua opinião ou ponto de vista sobre o mundo, e qualquer *doxa* como esta deveria ser considerada não como falsidade ou distorção da realidade, mas como um potencial de verdade esperando para ser desdobrado (DOLAN, tradução nossa, 2000, p. 253).

À vista disso, esse capítulo tem como escopo investigar, primeiramente, como a Arendt interpreta a figura histórica de Sócrates, e não a platônica⁷¹, e a utiliza para ilustrar essa essência da política que foi perdida durante a tradição do pensamento filosófico político. O objetivo aqui é compreender o significado de política e de ator político que Arendt quer recuperar; e expor como ele não se encontra no extremo oposto ao significado de pensamento ou da figura do homem sábio e nem mesmo abaixo dele. Em seguida, finalizaremos esse trabalho com uma breve análise acerca daquilo que Arendt considera a ‘verdadeira filosofia política de Immanuel Kant’. Para ela, Kant talvez seja o único filósofo moderno que recupera esse espírito da política. Por meio da sua concepção de *juízo*, Arendt acredita que o filósofo prussiano consegue uma mediação entre o pensamento e a ação, expondo que a filosofia e a política devem estar em constante interrelação.

3.1. SÓCRATES: FILÓSOFO E CIDADÃO

O apontamento crítico da separação entre Platão e Sócrates permitiu que Arendt compreendesse a imprescindibilidade da extinção de uma hierarquia, que percorre toda a tradição do pensamento filosófico, entre uma vida contemplativa e uma vida ativa, entre a vida do filósofo como ser que pensa e a vida do agente político como ser que age; em outras palavras, a relevância em pensar uma mediação entre a filosofia e a política. Assim, Arendt elabora uma interpretação acerca da figura histórica de Sócrates capaz de corroborar com uma visão menos hierarquizante entre o indivíduo pensante e o indivíduo atuante a fim de conceber uma nova compreensão acerca do político, ou melhor, seu intuito é manifestar a possibilidade de pensar o político levando em consideração outros paradigmas.

⁷¹ Para um estudo mais aprofundado sobre a diferença entre o Sócrates histórico e o Sócrates platônico, Vasco de Magalhães Vilhena publicou um livro intitulado: *O Problema de Sócrates - O Sócrates Histórico e o Sócrates de Platão*. Para nossos propósitos, a diferença será abordada ao longo do texto.

Obviamente Arendt compreendia que a realidade em que Sócrates estava inserido era extremamente diversa da realidade da sociedade moderna. Ela mesma, como tentamos mostrar no decorrer deste trabalho, marcou as mais inúmeras distinções, bem como os rompimentos que foram ocorrendo durante o percurso histórico. Apesar disso, ao que parece, seu interesse em dispor de Sócrates como um modelo não era retornar às antigas formas de fazer e pensar a política, mas sim expressar a necessidade de conceber uma ideia de político que tem a liberdade como princípio fundamental – liberdade essa que, como bem sintetizou Dolan, “depende da pluralidade, da espontaneidade, do caráter imprevisível e inacabado da interação através de discurso e ato” (DOLAN, *tradução nossa*, 2000, p. 259).

Nesse sentido, a proposta dessa seção é compreender como Arendt determina Sócrates enquanto uma referência de filósofo e cidadão. Para tanto, iremos analisar, primeiro, como a autora interpreta a oposição de Platão à *pólis* em função de o julgamento de Sócrates. Em seguida, tentaremos expor os pontos de maiores incongruências entre Sócrates e Platão, indicados pela autora com base na comparação entre alguns dos diálogos platônicos considerados socráticos por excelência, e os diálogos de transição e de maturidade. Por fim, trabalharemos o conceito de amizade que Arendt resgata de Aristóteles para explorar a forma pela qual Sócrates conduzia suas relações com os cidadãos da *pólis*.

3.1.1. O filósofo contra a pólis: o julgamento de Sócrates

De acordo com Arendt (2019, p. 47), a tensão entre o filósofo e a *pólis* grega tem início juntamente com a tradição do pensamento político e o desencanto de Platão com o âmbito público e a comunidade política, o qual marcou, também, a desconfiança de Platão com relação a alguns dos ideais socráticos, principalmente aqueles centrados no poder da *persuasão*. Para a autora, a incapacidade de Sócrates em convencer a comunidade política – tanto aqueles que o condenavam quanto os próprios amigos e interlocutores – da sua relevância para a *pólis*, fez com que Platão recusasse a *persuasão* como meio filosófico eficiente. Nesses termos, tal atitude é considerada, pela autora, uma das mais importantes

oposições do filósofo à ação política, uma vez que a *persuasão* “era a forma especificamente política do discurso” (ARENDT, 2016a, p. 47).

Ainda com relação à origem da suspeita de Platão com respeito à *persuasão*, um dos fatores predominantes da filosofia platônica decorrente do julgamento de Sócrates é, segundo Arendt, a inexorável distinção entre a *opinião (doxa)* e a *verdade*, o que levou Platão a um rompimento muito mais drástico com os ensinamentos de Sócrates, um dos mais contumazes defensores da *doxa*. Em linhas gerais, o fato de a *opinião* de Sócrates não ter se sobreposto à *opinião* de seus concidadãos, “levou Platão a desdenhar das opiniões e a desejar parâmetros absolutos” (ARENDT, 2016a, p. 48). Em outras palavras, a atitude do filósofo perante a *pólis* resultou de sua desconfiança acerca da validade da opinião de atores políticos que foram contrários à Sócrates – considerado pelo oráculo de Delfos como o indivíduo mais sábio. Se Sócrates era o indivíduo mais sábio, como sua *opinião* poderia ser inferior a qualquer outra? Por que ele não foi capaz de persuadir a comunidade política que o julgava? É levando em conta essas indagações que Platão compreendeu a necessidade de um julgamento pautado por critérios capazes de ir além das meras opiniões, que tivessem algum grau de veracidade.

Para Arendt, a problemática em torno do julgamento de Sócrates pode ser compreendida se levarmos em conta que para a *pólis* a figura do sábio não estava em conformidade com os atributos do bom político. Tanto Platão como Aristóteles identificaram o sábio e o político como atores distintos para a *pólis*, que compreendia o sábio (*sophos*) como o indivíduo preocupado exclusivamente com os assuntos externos aos problemas da cidade e que, portanto, não poderia tornar-se um bom governante das coisas mundanas. Platão também acreditava que a eternidade era a principal questão sobre a qual o filósofo se debruçava, mas, ao contrário da *pólis*, presumia que o filósofo poderia ser um governante ainda melhor que os demais cidadãos, pois o filósofo era o “único capaz de conhecer a ideia de Bem, a mais elevada das essências eternas” (ARENDT, 2016a, p. 49).

Contudo, a autora compreende que todo o processo de julgamento e condenação de Sócrates – e, portanto, as conclusões extraídas por Platão em sua *República* – foram fundados sobre um equívoco, que durante toda a tradição do pensamento ocidental serviu como base para distinguir o indivíduo que pensa do indivíduo que age, sem levar em conta que Sócrates – como argumentaremos de forma mais pormenorizada no decorrer do

presente capítulo – mesmo sendo um filósofo, um sábio, era, antes de tudo, um homem em convivência com outros homens e, portanto, um ‘animal político’.

Vejamos a sua argumentação:

A tragédia da morte de Sócrates repousa sobre um mal-entendido: a pólis não entendeu que Sócrates não julgava ser um *sophos*, um homem sábio. Por duvidar que a sabedoria fosse para os mortais, ele percebeu a ironia do oráculo de Delfos, que dizia ser ele o mais sábio dos homens: o homem que sabe que os homens não podem ser sábios é o mais sábio dentre todos. A pólis não lhe deu ouvidos e exigiu-lhe admitir que era, como todos os *sophoi*, politicamente um inútil. Como filósofo, porém, ele de fato nada tinha a ensinar aos seus concidadãos (ARENDR, 2016a, p. 52).

De acordo com Arendt, foi por não compreender essa questão fundamental – a saber, que Sócrates poderia ser um sábio e, mesmo assim, um cidadão, isso é, um ser político – “que Platão concebeu a sua tirania da verdade, na qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela de que os homens não podem ser persuadidos” (ARENDR, 2016a, p. 53). Para Platão, a mesma *pólis* que jugou e condenou Sócrates e por isso não foi capaz de assegurar o direito do filósofo à imortalidade, também é a única capaz de garantir aos indivíduos essa mesma imortalidade terrena. É pela preocupação em proporcionar ao filósofo o seu direito à imortalidade que Platão compreendeu a necessidade de o filósofo exercer o poder na pólis.

Todavia, Arendt sempre sustentou haver uma diferença bastante específica entre a imortalidade e a eternidade⁷². Para ela (ARENDR, 2015, p. 24), os filósofos não buscavam a imortalidade como os homens de ação. Suas preocupações eram direcionadas àquilo que era eterno, ou seja, às questões do pensamento metafísico. Assim, de acordo com a interpretação arendtiana, a procura pelo exercício do poder por parte do filósofo contrariava a própria linha que Platão quis demarcar em sua *República* ao narrar a sua metáfora da Caverna, que descrevia brilhantemente essa distinção entre a eternidade e a

⁷² Em linhas gerais, podemos dizer que a diferença entre o conceito de imortalidade e de eternidade consiste justamente na separação entre aquele que pensa daquele que age. Para compreender de forma mais resumida a diferença entre os dois conceitos, a leitura do tópico *Eternidade versus imortalidade* no capítulo I de *A condição humana* se faz pertinente. Para uma leitura mais aprofundada acerca do assunto, recomendo a leitura do texto *O conceito de história – antigo e moderno*, que pode ser encontrado na obra *Entre o passado e o futuro*.

imortalidade. Essa contradição era inevitável, pois mesmo pretendendo se afastar dos assuntos humanos como objeto de pensamento e indo em direção aos assuntos eternos, considerando as questões metafísicas como as mais relevantes, ao apresentá-las ao mundo comum dos indivíduos, ele abandona o mundo suprassensível, e sua verdade se torna mais um objeto de apreciação, mais uma opinião a ser julgada pelos seus semelhantes.

Vejamos como Arendt entende essa questão:

Tão logo o filósofo submetia a sua verdade, reflexo do eterno, à pólis, ela imediatamente se tornava uma opinião entre outras, perdia a sua qualidade distintiva, pois não existe marca visível que distinga a verdade da opinião. É como se o eterno se tornasse temporal no momento mesmo em que fosse trazido ao âmbito dos homens e o mero fato de ser objeto de debate entre eles já representa uma ameaça à existência da esfera em que se movem os amantes da sabedoria (ARENDDT, 2016a, p. 53)

Em linhas gerais, Arendt identifica que a objeção de Platão à *polis*, decorrente sobretudo do julgamento e condenação de Sócrates, é um dos principais fundamentos de todo o seu pensamento político – é a característica que compreende grande parte das suas considerações acerca dos assuntos humanos. Investigando as origens do conceito de *autoridade*, Arendt compreende que a necessidade de considerar a razão, a partir da ideia do filósofo como governante – o *rei-filósofo*, como detentora de alguma “*autoridade*”⁷³ no domínio público aparece previamente em Platão e é fruto da urgência do filósofo em querer dominar a política e a esfera pública.

⁷³ Em *Que é autoridade?* – texto que pode ser encontrado na obra *Entre o passado e o futuro* –, Arendt investiga as origens desse conceito tão caro para o pensamento filosófico-político. Em síntese, ela acredita que a *autoridade* da forma como é interpretada na tradição do pensamento político tem suas origens em Roma. Contudo, uma análise pormenorizada do termo leva a autora a considerar que Platão e Aristóteles teriam sido os primeiros filósofos da tradição do pensamento político ocidental a se aproximarem da ideia de autoridade como uma forma de “obediência na qual os homens retêm sua liberdade” (ARENDDT, 2016b, p. 144). Ambos, cada qual a sua maneira, se basearam nas experiências da esfera privada do lar para fundamentarem seus modelos de governo assentado na relação de mando e obediência. O imbróglio dessa inclinação está no fato de a relação privada entre o chefe de família e seus membros ou escravos, isto é, a relação senhor-escravo, ser antagônica as relações que deveriam ser estabelecidas na *polis* grega, a saber: a relação de indivíduos que ao abandonarem as esferas privativas de seus lares, tornavam-se livres para adentrarem a esfera pública e, como iguais, se relacionarem. Platão, segundo a autora, via nas leis uma forma de estabelecer um governo capaz de conferir autoridade sem ter que renunciar a essa liberdade: “os homens poderiam pelo menos ter a ilusão de serem livres por não dependerem de outros homens. Não obstante, o governo dessas leis era construído de maneira obviamente despótica e não autoritária” (ARENDDT, 2016b, p. 144). Não precisamos nos ater muito profundamente ao pensamento arendtiano para percebermos que a ideia de livrar os indivíduos das relações intersubjetivas, que poderiam ser vislumbradas a partir do diálogo e da persuasão, conferindo às leis o papel de “autoridade” contradiz de forma evidente a noção de política e esfera pública concebidos pela autora e, também, pela noção de política predominante na antiguidade grega, uma vez que retira justamente a relação de dependência mútua entre os indivíduos.

Por conseguinte, é nesse cenário de conflito com a *polis* ateniense que Platão erigiu toda a sua filosofia política. Para a autora, isso é bastante significativo, pois exprime duas perplexidades: a primeira é referente, como dissemos antes, a uma equivocada análise da condição humana que tende a compreender o filósofo como diferente do ator político; a outra é o fato de Platão ter fundado todo o seu pensamento político afirmando a necessidade de o filósofo em governar “não tanto por amor à *polis* e à política [...], como por amor à filosofia e à segurança do filósofo” (ARENDR, 2016b, p. 147). Ademais, toda a tradição do pensamento político posterior foi, de alguma forma, influenciada por essa objeção de Platão à *polis* – mais precisamente ao fato de ela se assentar na *persuasão* e não na razão – e a sua determinação em conferir ao filósofo uma “autoridade” superior à *polis* ou sobre ela⁷⁴. Segundo Arendt, é na *alegoria da caverna* que Platão reconhece a necessidade de o filósofo se voltar para os assuntos humanos e instituir a razão como fundamento da esfera pública.

Vejamos com Arendt a compreende:

Nessa parte da estória, Platão toca na mais profunda razão para o conflito entre o filósofo e a *polis*. Ele nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiada situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação (ARENDR, 2016b, p. 149).

Essa interpretação da *alegoria da caverna* representa notoriamente o ponto crucial da crítica arendtiana à ruptura entre o indivíduo que pensa e o indivíduo que age, que foi se intensificando e adquirindo características novas e diversas a partir do desenvolvimento histórico, a conjunção política e social e as transformações que o mundo atravessa de tempos em tempos. Nessa leitura, o indivíduo que age é aquele capaz de comunicar, de ouvir e ser ouvido; ele é preparado para o diálogo, aquele que possui a incrível habilidade para persuasão; em outras palavras, o indivíduo que age é a pessoa

⁷⁴Ainda analisando a noção de *autoridade*, Arendt compreende que a busca de Platão em substituir a persuasão como principal instrumento não violento de coerção pela ideia de *verdade*, sem se valer da violência, tinha como principal obstáculo o fato de a verdade, a razão, não se apresentar de forma evidente para a todos. Dessa forma, Arendt afirma (2016b, p. 147) que se faz necessário, como fica evidenciado na *alegoria da caverna*, a figura do filósofo, aquele que guiará o povo à verdade; ou na admissão das leis como Platão deixou evidenciado em *Leis*, sua última grande obra.

apta para o discurso. O filósofo, o ser que pensa, na leitura platônica de Arendt, não possui o espírito para a oratória. Canovan sintetizou acertadamente a interpretação arendtiana da *Caverna* ao enfatizar o fato de o filósofo ter de voltar ao mundo do qual se retirou, pois o filósofo platônico, na visão de Arendt é aquele que “pensa em solidão e então tem de lidar, quando emerge de sua reflexão, com um mundo que não se deixa compreender” (CANOVAN, 1994, *tradução nossa*, p. 256). Dessa forma, por ter se ausentado dos assuntos humanos, da caverna onde habitavam seus semelhantes, ele perdeu a capacidade de se fazer entender e, por isso, necessitava de um princípio (as ideias) que servisse como autoridade para suprir a sua imperícia na arte de se fazer ouvir.

De acordo com Arendt, Platão formula a sua doutrina das ideias como princípio capaz de substituir a atividade política do discurso, da persuasão. Para ele, a política e a moral, bem como a forma pela qual os indivíduos se orientavam no âmbito público não deveriam mais ser determinadas intersubjetivamente. Tais categorias deveriam ter as “ideias” como padrão, como norma absoluta para se orientarem e embasarem – um modelo de caráter objetivo para seguir –, uma vez que são elas que conduzem à verdade⁷⁵. O que fica evidente para a autora (2016b, p. 154) é o caráter ambíguo no pensamento de Platão, que ora determina que o âmbito público, a esfera dos assuntos humanos, possui um caráter inferior ante a urgência das questões de cunho filosófico, ora é capaz de modificar a sua própria filosofia para que ela se torne conveniente para a ação política.

Em síntese, a teoria das ideias de Platão ‘aplicada’ à política irrompeu quando, com o desenvolvimento e resultado do julgamento de Sócrates, ele acreditou que o filósofo corria perigo e, por isso, era necessária a figura do rei-filósofo. Todavia, ao abandonar o mundo das ideias, o filósofo se encontrava como mais um indivíduo em meio a outros indivíduos; era necessário, portanto, encontrar um princípio capaz de atribuir ao filósofo a autoridade para que ele sobressaísse entre os demais cidadãos da pólis, que legitimasse e justificasse a sua regência: “o filósofo deve tomar sua verdade e transformá-la em um conjunto de regras, transformação esta em virtude da qual poderá então pretender tornar-se um verdadeiro governante” (ARENDDT, 2016b, p. 155). Para Arendt,

⁷⁵ Não temos o propósito de analisar a discussão acerca do belo e do bem, conceitos fundamentais para compreender a noção de verdade em Platão. Por ora, podemos de forma sumariamente afirmar que Arendt (2016b, p. 153) compreende que Platão precisou inserir a noção de bem no livro VI de *República* pois a sua teoria acerca da beleza como a categoria capaz de desvelar a verdade dizia respeito ao modo de vida contemplativo do filósofo e se afastava, assim, daquilo que remetia aos assuntos humanos, à política e as relações mundanas dos indivíduos.

o que Platão deixa evidenciado em sua busca por justificar o domínio do âmbito público por parte do filósofo é que para ele todo indivíduo anseia pela verdade. Uma verdade que é sempre retratada como algo que não está dado no mundo intersubjetivo dos seres humanos, mas no mundo das ideias, acessível apenas ao filósofo.

Dessa forma, o mundo comum só existe como prerrogativa a ser superada, enquanto obstáculo que deve ser transcendido. É nesse sentido que podemos vislumbrar, se seguirmos a argumentação de Arendt, a diferença entre uma *maiêutica* socrática, que compreende que a verdade aparece no interior das relações humanas, por meio do discurso; e uma *dialética* platônica, que pretende instaurar o diálogo como um método, um instrumento capaz de revogar as *opiniões* e manifestar uma *verdade absoluta*. Em tese, “Arendt torna a filosofia amistosa à política ao substituir a oposição platônica da verdade à opinião pela ideia socrática de verdade da opinião” (DOLAN, *tradução nossa*, 2000, p. 255); além do mais, a interpretação arendtiana da posição socrática diante da política e da filosofia é uma saída para se pensar não um rompimento com a metafísica platônica ou uma superação da *práxis* aristotélica, mas um entendimento que tenha em vista que um conceito como a verdade, por mais metafísico que ele seja, ainda assim é um conceito mediado a partir de uma pluralidade de interações humanas.

3.1.2. A diferença entre a *maiêutica* socrática e a *dialética* platônica

Segundo Arendt (2016a, p.57), a *maiêutica* socrática e a *dialética* platônica, embora se originem do mesmo conceito, *dialegesthai* – que pode ser traduzida como a arte do diálogo, debate, discurso, ou simplesmente dialética – são, grosso modo, conceitos distintos. Em Sócrates, a *maiêutica* subsistia como uma forma de diálogo que tinha como mais alto desígnio trazer à tona a verdade inerente às várias opiniões, às *doxai*. A *dialética* platônica, por outro lado, se manifesta como resposta, como solução para o conflito do filósofo com a *polis*, proveniente principalmente do julgamento, condenação e morte de Sócrates. Seu objetivo primordial era, portanto, liquidar com a forma persuasiva de discurso, que se embasava, sobretudo, na *doxa*. Dessa forma, como Arendt evidencia, a *maiêutica* socrática e a *dialética* platônica estão relacionadas com o conceito de *verdade* e *doxa* (opinião) – a primeira enaltecendo a *doxa*, e a segunda a destruindo.

Como é notório, Sócrates não nos legou uma filosofia escrita. Todo o seu conhecimento, bem como o próprio indício de sua existência, nos foi transmitido através de algumas personalidades da antiguidade como o dramaturgo Aristófanes – que nos apresentou em sua peça *As nuvens* o relato mais antigo que se tem acerca de Sócrates – e seus dois discípulos Xenofonte e Platão. A partir desses relatos, é possível tecer uma distinção acerca de um Sócrates histórico e um Sócrates platônico, uma vez que Platão foi o discípulo que mais fez menção ao filósofo. Em seus estudos sobre Sócrates, Arendt deixa expressa sua conformidade com uma leitura que tende a distinguir o Sócrates histórico – que estaria evidenciado sobretudo nos primeiros diálogos de Platão – do Sócrates dos diálogos platônicos de transição, como o *Fédon* e a *República*.

Sendo assim, por entendermos que esta discussão é um tanto quanto complexa para ser abordada nessa pesquisa, nos limitaremos apenas a compreender de forma bastante intuitiva como Arendt interpreta Sócrates, no decurso das obras de Platão e a partir dessa linha de investigação, que sustenta uma distinção entre o Sócrates histórico e o Sócrates platônico. Tendo isso em vista, podemos afirmar brevemente que a diferença primordial, de acordo com a autora (2016a, p. 57), apresenta-se na comparação da estrutura argumentativa presente nos primeiros diálogos de Platão – em que Sócrates se lança à recorrente indagação de seus interlocutores, mas em tempo algum alcança uma verdade absoluta – e nos diálogos de transição e maturidade, onde Platão deixa bastante evidenciado, como veremos, sua preocupação com o resultado, a conclusão do argumento e a apreensão da verdade.

De fato, se analisarmos os primeiros diálogos de Platão, como, por exemplo, *Mênon*, perceberemos que Sócrates está muito mais interessado no processo de investigação do que em encontrar uma resposta final e absoluta, tanto que o filósofo é acusado por Mênon, seu interlocutor, de incorrer em aporia, finalizando o diálogo com a única certeza de que deverá permanecer investigando. Tal certeza é professada em um dos últimos diálogos considerados socráticos: a *Apologia*, monólogo no qual Sócrates em sua defesa afirma implicitamente, por meio de suas ironias, preferir a morte a abdicar da investigação filosófica.

Salienta-se ainda que *Mênon* é um dos primeiros diálogos no qual Platão introduz o termo dialética. Em busca de saber se a virtude é algo a ser ensinado, Mênon e Sócrates percorrem um longo diálogo onde várias das posições de Sócrates são explanadas. Na ocasião em que Mênon se mostra incapaz de responder o que é a virtude sem ir além da

enumeração de várias unidades comumente chamadas de virtudes – ou seja, tão logo Mênon não cumpre o propósito de encontrar uma unidade capaz de conceber uma definição geral ou um caráter único dentre uma multiplicidade de coisas que se denominam virtudes –, Sócrates define o que é a ‘figura’ nos termos de uma unicidade na multiplicidade, para que assim Mênon seja capaz de conceber, a partir desse paradigma, o que é a virtude. No entanto, Mênon acusa Sócrates de incorporar a ideia de ‘cor’ para definir o que é a ‘figura’ sem antes conceitualizar o que seja cor, um artifício que parece afastar ainda mais o sujeito do objeto a ser apreendido. É nesse momento que Sócrates se defende valendo-se pela primeira vez daquilo que ele entende por dialética.

Ele diz:

[...] Se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: “está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame e refutar-me”. Mas se é o caso de tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética. *Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe.* Tentarei, pois, também eu falar assim contigo (PLATÃO, 2001, 75d-e, grifo nosso).

A forma pela qual Sócrates define dialética no diálogo com Mênon não é análoga à forma como a dialética reaparece em *A república*. Embora apresente similaridade, em *Mênon*, Platão não está conceitualizando a dialética como uma ferramenta para obter a verdade. Pelo contrário, se percebe que a ênfase não está na obtenção da verdade, mas na relação intersubjetiva entre os interlocutores. Não é que a verdade deixe de ter importância, mas ela não é o objetivo primordial, antes é necessário, em uma relação entre amigos⁷⁶, estabelecer uma postura dialética, isto é, que um diálogo seja constituído pela disposição em fornecer ao seu interlocutor as ferramentas para que ele também possa discursar acerca do assunto. Assim, Sócrates está na verdade conduzindo Mênon a compreender o que é virtude a partir de noções que ele próprio conhece.

A dialética nesse diálogo, portanto, está vinculada com maior intensidade à noção de *Maiêutica*, uma vez que diz respeito muito mais à postura que Sócrates demonstra perante o seu interlocutor – em ajudá-lo a investigar algo a partir daquilo que já se

⁷⁶ Vejamos no próximo tópico a ideia de amizade e a sua importância para a relação entre a filosofia e a política, que Arendt acredita ser materializada na figura representativa de Sócrates.

conhece, ou melhor, fazê-lo ‘parir’ um conhecimento que já existe nele mesmo – do que propriamente à dialética platônica, tal como definida em *A República*. Apesar de o termo *maieutica* não ser citado explicitamente ao longo do diálogo, Sócrates esclarece em algumas passagens a estratégia utilizada para fazer com que seu interlocutor ‘dê à luz’ ao conhecimento. Em *Mênon* (PLATÃO, 2001, 82b-84), Sócrates se vale do conceito de rememoração para justificar que tal conhecimento não é ele mesmo novo, e sim um conhecimento já existente no próprio indivíduo. Essa argumentação é importante no diálogo pois diferencia o trabalho de Sócrates da erística e agonística dos sofistas, que acreditavam serem os únicos detentores da arte de ensinar o que seria a virtude. Em *Mênon*, fica bastante evidente o empenho em manifestar a relação imprescindível entre o aprendizado e a anamnese, a arte de buscar na memória aquilo que já se conhece, a sua própria verdade subjacente; para isso não é necessário um sábio ou um professor, mas dois indivíduos engajados em um diálogo. Na última citação que fizemos (PLATÃO, 2001, 75d-e), Sócrates faz uma crítica sutil à forma pela qual os sofistas exercem o poder da refutação, a saber: a falta de comprometimento no processo investigativo, outorgando somente ao interlocutor o empenho em deslindar o argumento. A forma dialética de discurso, ao contrário, compreende a refutação apenas como um fragmento importante do qual os integrantes do diálogo podem intersubjetivamente se valer para dar continuidade ao dialogar. Para Arendt, o método dialético no qual Sócrates está se apoiando consiste justamente na maieutica, na arte de dar à luz o conhecimento em oposição ao instruir sofístico.

Assim, diz ela:

A importância desse método residia numa dupla convicção: todo homem tem sua *doxa*, sua própria abertura para o mundo, e Sócrates deve, portanto, começar sempre com perguntas; ele não sabe como saber de antemão que tipo de *dokei moi*, de a-mim-me-parece, o outro possui. Ele precisa se certificar da posição do outro no mundo comum. Mas, assim, como pode saber de antemão a *doxa* do outro, ninguém pode saber por si mesmo e sem esforços adicionais a verdade inerente à sua própria opinião. Sócrates queria trazer à luz essa verdade que toda pessoa potencialmente possui (ARENDR, 2016a, p. 56).

Assim, a estratégia socrática de interrogar seu interlocutor de forma dialética, isto é, a partir de noções já conhecidas por ele, é nada mais do que fazer com que a pessoa que está sendo questionada coloque para fora as suas próprias opiniões acerca do assunto

debatido. Por serem opiniões, elas possuem um grau de verdade, uma vez que são verdade ao menos para o sujeito que as emite. No entanto, ao colocar os conceitos em movimento, as próprias opiniões acabam divergindo, entrando muitas vezes em contradição e levando os agentes do discurso a uma aporia, estado que de modo algum é visto como negativo, uma vez que é necessário para se alcançar uma opinião reta. Sócrates, mais uma vez, distingue-se dos Sofistas ao compreender a contradição como uma condição necessária do discurso.

A relação entre *verdade* e *opinião* em *Mênon* é bastante preliminar, sendo retomada mais tarde em diversos outros diálogos, como no *Sofista*, mas pode nos dar pistas sobre o questionamento de Arendt acerca da relação entre a ciência e o senso comum, de que tratamos no primeiro capítulo deste trabalho. Ao que parece, Sócrates está tentando fazer com que *Mênon* reflita acerca do conhecimento como algo anterior à ciência propriamente dita, que este conhecimento, antes de se tornar um conhecimento científico, já existia no sujeito como opinião. O trabalho de Sócrates, diferente das investidas dos sofistas, é contribuir através do questionamento para o discernimento da diferença entre opiniões verdadeiras e opiniões falsas, opiniões que devem ser buscadas a partir da rememoração. Nesses termos, o conhecimento científico nada mais é que o conhecimento e a lapidação da reta opinião, apreendida da rememoração e colocada em prática por meio do questionamento e da refutação – da relação intersubjetiva entre Sócrates e o seu interlocutor. Isso fica claro justamente por ele questionar um escravo sobre geometria, mostrando que até mesmo uma pessoa que nunca estudou matemática, ou melhor, nunca passou pelos específicos processos de aprendizado ligados a ela, é capaz de responder a seu respeito, de emitir opiniões sobre uma matéria na qual não é versado. Não se trata, portanto, de um subjetivismo módico, mas do vínculo mútuo entre os indivíduos para a compreensão do mundo em comum.

Em *A república*, diálogo de transição, Platão retoma a discussão acerca da importância da dialética de forma muito mais específica quando comparada a sua abordagem nos diálogos socráticos de juventude. A dialética não é mais referida genericamente ou em sentido amplo; ela passa a ser *definida* como processo, como o método filosófico por excelência. No livro V, Platão principia o leitor na compreensão da dialética como o método capaz de lidar com as perquirições ontológicas que serão apresentadas nos livros posteriores, mais precisamente os livros VI e VII. Na ocasião, Sócrates e seus interlocutores se lançam à investigação acerca da identidade e diferença

da natureza e das ocupações entre mulheres e homens do estamento bélico na cidade ideal, o que os leva a encontrarem uma contradição, uma vez que ora a discussão os faz afirmar que às naturezas distintas devem ser atribuídas ocupações distintas, ora concordam que as mulheres e homens, mesmo possuindo naturezas distintas, devem exercer as mesmas funções. Ao se depararem com a contradição, Sócrates afirma que muitos se valem do discurso apenas para encontrá-la, o objetivo não é a investigação em si, mas a disputa.

Vejamos, ele afirma:

É que, segundo me parece, muita gente cai nela sem querer, julgando que não estão a discutir, mas a discorrer, pelo fato de não serem capazes de analisar o que se disse, distinguindo os vários aspectos, mas o seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou, usando de chicana, em vez de dialética (PLATÃO, 454a).

Ainda no *Livro V*, podemos vislumbrar como a *opinião* passa a ser encarada como algo a ser transcendido. Se em *Mênon* (85d - 86), como vimos, considera-se que o filósofo, ao contrário do sofista, é aquele capaz de conceber a distinção entre a opinião verdadeira e a falsa opinião a partir do questionamento que leva à rememoração, e que a reta opinião quando despertada se torna ciência; no *Livro V*, Platão compreende (477b-478b) que a opinião é diferente da ciência, que ela mesma se encontra entre o Ser e o não-Ser, entre o sensível e o inteligível, não é ignorância, mas também não é ciência. Assim, ao que parece, nos diálogos socráticos propriamente ditos, o papel do filósofo era de dar à luz a reta opinião, distinguindo-a da opinião falsa, enquanto nos diálogos de transição, Platão assume a opinião como um estágio que deve ser superado.

A dialética, da forma como Platão a define, é então a arte de analisar as diversas facetas do mesmo ser, a sua particularidade bem como o seu caráter múltiplo, o que é geral e a sua relatividade intrínseca. Essa definição da dialética, como vimos, pode ser encontrada tanto em *Mênon* como em sua *República*, contudo percebe-se a diferença no que tange ao papel da opinião (*doxa*). Em *Mênon*, fica bastante manifesto o caráter político da opinião, como evidenciou Arendt, – o fato de que o método de Sócrates era o “*dialegesthai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade *não* pela destruição da *doxa* ou opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade” (ARENDR, 2016a, p. 57).

Por outro lado, ao final do livro VI de sua *República*, Platão descreve a sua *dialética* como um método capaz de desvencilhar-se das meras opiniões para alcançar a verdade. Assim, em linhas gerais, o filósofo apresenta (PLATÃO, 509d-511e) vagamente a sua noção de dialética a partir da teoria de que existem dois mundos: um mundo visível e outro inteligível. De acordo com ele, o mundo visível “se divide no que é verdadeiro e no que não o é” (PLATÃO, 510a), ele exemplifica afirmando que da mesma forma que existe uma planta, um animal, existe a sua sombra e o seu reflexo. O mundo inteligível, de modo parecido, possui duas divisões: a primeira é referente ao objeto de investigação dos matemáticos, que reproduz o mesmo processo natural existente no mundo visível: o geômetra está interessado na investigação “do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçaram” (PLATÃO, 510e); por outro lado, o inteligível também diz respeito à *dialética*: o processo de investigação que tem por objetivo eliminar as hipóteses, abandonando o que diz respeito ao mundo sensível e alcançando a verdade, o resultado, apenas “passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias” (PLATÃO, 511c) – a *dialética*, portanto, é o método pelo qual o filósofo é capaz de atingir o mundo inteligível, o mundo das ideias.

É certo que, para além de toda a busca pelo significado de justiça que institui o conjunto de livros de *A república*, Platão, principalmente entre o livro V e VII, se vale da concepção de um mundo visível e um mundo inteligível, ou simplesmente a *teoria dos dois mundos*, para justificar a necessidade de o filósofo assumir o governo da cidade. Assim, ao final do livro V, o filósofo atesta (PLATÃO, 473de) que para a cidade se ver livre das mazelas é necessário que o filósofo seja rei, ou que o governante seja filósofo, pois, em linhas gerais, se é o filósofo o detentor do conhecimento reto, é ele o único indivíduo capaz de alcançar o mundo inteligível e conceber a verdade absoluta.

Para Arendt, a *maiêutica* socrática e a *dialética* platônica deixam de ser análogas a partir do momento em que Platão utiliza a dialética como um processo que tem como fim a apreensão do bem a partir do antagonismo entre *verdade* e *opinião*. A pretensão em fazer do filósofo o governante da cidade faz com que Platão menospreze a opinião (*doxa*) como um dos fundamentos básicos de toda a vida política, pois consoante a análise arendtiana, a definição de opinião (*doxa*) possui dois significados complementares: *opinião* e *fama*. Como *opinião*, a *doxa* pode ser entendida como “a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, “aquilo que me parece”” (ARENDDT, 2016a, p. 55). Assim, ela era a compreensão de que o mundo apesar de sempre se manifestar de forma objetiva

para todos os seres humanos, ele pode ser interpretado de várias formas, pois as relações que os indivíduos estabelecem com ele são distintas, complexas e circunstanciais. Como vimos, o escravo não era familiarizado com assuntos da geometria, mas ao ser interrogado sobre o tema, foi capaz de responder se valendo do que ele próprio sabia. Além disso, a definição de *doxa* como análoga à *fama* se refere justamente ao seu caráter político, ao fato de o indivíduo abandonar a esfera privativa para ouvir e ser ouvido pelos seus iguais na esfera pública, isto é, “afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais” (ARENDDT, 2016a, p. 56). Em resumo, a *doxa* para Sócrates e aqueles que habitavam a *polis* nada mais era que o exercício elementar da vida pública; poder emitir uma opinião e discursar sobre ela era a própria essência de toda a atividade política.

Todavia, Canovan nos faz atinar para um fato que pode passar despercebido aos leitores mais tentados a responsabilizar somente Platão pelo descaso do filósofo com a *pólis*. De acordo com ela (1994, p. 260), mesmo sendo um modelo de filósofo preocupado com as questões pertinentes à política e ao âmbito público, Sócrates dispunha de uma altíssima consideração pela verdade. Em outras palavras, a *verdade*, muito antes de Platão tê-la estabelecido como o suprassumo da vida dos indivíduos na *Pólis*, já era colocada como prioridade por Sócrates que “quis – em vez de desempenhar um papel político – tornar a filosofia relevante para a *pólis*” (ARENDDT, 2016a, p. 69), isto é, ao tentar conceber a verdade inerente à opinião de seus concidadãos, Sócrates acabou por solapar a própria opinião, sem, contudo, se chegar a uma verdade ou dispor de uma nova opinião.

3.1.3. A importância da amizade no mundo de Sócrates

Para todos os efeitos, é certo que a noção de intersubjetividade que parece estar sendo prevalente no agir político de Sócrates, em sua maiêutica, tem como cânone a ideia de *amizade*. Em linhas gerais, podemos compreender a amizade como o diálogo estabelecido entre duas pessoas a fim de compreenderem juntas alguma coisa. Para Arendt (2016a, p. 58), a atividade política de Sócrates consistia em consolidar uma relação de amizade com os seus concidadãos na *pólis*, que, como lembrou a autora, era um ambiente hostil, onde as relações eram firmadas principalmente pela disputa. Arendt

se vale da filosofia política de Aristóteles, que se mostra sempre em constante oposição à filosofia política de Platão, para compreender a *amizade* como fundamento essencial na política socrática.

A ideia de *amizade* é uma das categorias capazes de fazer com que o mundo em comum, que se mostra de uma forma diferente para cada indivíduo que se relaciona com ele, possa ser compartilhado por indivíduos distintos⁷⁷. Sócrates, de acordo com Arendt, estabelecia uma relação de amizade com os seus concidadãos pois acreditava que essa era a única maneira de compreender a forma pela qual o mundo se apresentava para o outro, isto é, “o elemento político da amizade é que, no diálogo autêntico, cada um dos amigos pode entender a verdade inerente à opinião do outro” (ARENDR, 2016a, p. 59). Como veremos na próxima seção, essa atitude de ser capaz de compreender o mundo através da opinião do outro é o que Arendt vai compreender como sendo a característica mais significativa da ideia de uma *mentalidade alargada*, que Kant caracteriza em sua *Crítica do juízo*.

O conceito de amizade também se manifesta tão logo Arendt desenvolve a filosofia política de Jaspers em seus dois textos que foram inseridos em *Homens em tempos sombrios* e, também, nas *Reflexões sobre Lessing*, encontradas na mesma obra. Em ambos os casos, a autora compreende o conceito de amizade tal qual o seu entendimento acerca do agir político de Sócrates, a saber: levando em conta o discurso como preceito fundamental. Para ela, Lessing foi capaz de conciliar pensamento e ação pois compreendeu que tais atividades tinham a ‘liberdade de movimento’ como pilar, isto é, de que “o indivíduo – que Lessing diria criado para a ação, não para o raciocínio – escolhe tal pensamento porque descobre no pensar um outro modo de se mover em liberdade no mundo” (ARENDR, 2008, p. 16). Todavia, o pensamento que Arendt identifica em Lessing difere da concepção de pensamento em Platão, que tem como determinação o diálogo silencioso que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Em Lessing, o pensamento se cumpre a partir do diálogo que o indivíduo estabelece com o

⁷⁷ Para Serena Parekh, o conceito de intersubjetividade inerente ao mundo comum, no qual Arendt se debruça, manifesta-se a partir de três fenômenos que ela analisou ao longo de sua obra *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, são eles: a capacidade de fazer promessas, a *doxa* socrática e o julgamento. Assim como Parekh, acreditamos que por mais que Arendt tenha utilizado poucas vezes o termo *intersubjetividade* em seus escritos, a sua ideia de mundo comum está pautada em uma relação intersubjetiva que pode ser apreciada a partir de alguns fenômenos que são analisados na totalidade de suas obras. Nesse sentido, trabalharemos a ideia de *amizade* como mais um paradigma capaz de expressar o caráter intersubjetivo do mundo comum.

outro. Esse aspecto comunicativo na política não difere muito da forma pela qual Arendt compreendeu seu professor e amigo Karl Jaspers. Em seus dois elogios a ele, podemos perceber que o discurso e a relação intersubjetiva que Jaspers estabelece com os outros e com o mundo são a base fundamental que Arendt reconhece no pensamento do filósofo alemão.

À vista disso, Margaret Canovan (1994, p. 265-266) é sucinta ao afirmar que podemos identificar que Arendt reconhece a existência de dois tipos de pensamento: aquele que ela vincula a Platão e ao primeiro Heidegger, no qual o que está em evidência é a solidão, a relação que estabeleço comigo mesmo e a busca por uma verdade absoluta; e outra que está mais próxima da forma na qual Jaspers, bem como o segundo Heidegger se apoiavam, isto é, levando em conta uma relação não apenas comigo mesmo, mas, sobretudo, com os outros e com o mundo. Este último tipo de pensamento é essencialmente político justamente por almejar o alcance de uma pluralidade de indivíduos que juntos integram e delimitam o mundo.

Ela diz:

Arendt parece distinguir entre dois tipos de pensamento, um que é autenticamente político porquanto orientado na direção do discurso entre cidadãos com diferentes visões do mundo compartilhado, enquanto o outro é autenticamente filosófico porque é solitário e orientado na direção da verdade (CANOVAN, *tradução nossa*, 1994, p. 266).

É importante que saibamos as circunstâncias nas quais Canovan está fazendo esta colocação. Em linhas gerais, a autora – em sua obra *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, no que se refere à passagem citada, – defende que Arendt manifesta certa ambiguidade ao descrever a filosofia e o papel do filósofo. Por um lado, ela parece reconhecer que o filósofo de fato possui um estilo de vida voltado para a retirada do mundo, para a solidão do diálogo que ele estabelece consigo mesmo; e, por outro lado, ela reconhece que o filósofo também pode dar prioridade ao diálogo com o outro, reconhecendo que o pensamento autêntico pode ser político. Para Margaret Canovan, Arendt não apenas está distinguindo o ator político do filósofo, mas também afirmando a existência de dois tipos de filosofia: “a concepção tradicional de acordo com a qual a filosofia visa alcançar a verdadeira doutrina, e a concepção moderna, comum tanto a Jaspers quanto ao Heidegger tardio, de acordo com a qual consiste num

movimento sem fim que não produz resultados” (CANOVAN, *tradução nossa*, 1994, p. 267).

Realmente, podemos encontrar no pensamento de Arendt linhas de pensamento que, à primeira vista, podem soar discrepantes, contraditórias ou, como Canovan afirmou, ambíguas. Contudo, esse caráter nos escritos da autora pode sugerir algo que sempre foi preciso em suas reflexões: o fato de que o pensamento em si, o seu inclusive, não é estático e, por isso, não possui exatidão. Aqui podemos acusar seu pensamento, assim como ela própria acusou o pensamento de Lessing, de não possuir objetividade, mas “que nada tem a ver com a subjetividade, pois vem sempre montado não em termos do eu, mas em termos da relação dos homens com seu mundo, em termos de suas posições e opiniões” (ARENDR, 2008, p. 38-39). E é por essa razão, a título de exemplo, que Arendt foi capaz de compreender que na época do regime totalitário nazista vários indivíduos se retiraram da vida pública e que essa atitude, temerária do ponto de vista político, ainda assim poderia ser considerada política.

Assim, como tentamos deixar claro no preâmbulo dessa dissertação, nossa intenção não é procurar desfazer as contradições que possam porventura aparecer nas reflexões arendtianas, mas encontrar uma via de interpretação que torne possível compreender os conceitos que lhes são caros. Nesse sentido, podemos afirmar que a forma pela qual Arendt desenvolve a ideia de amizade, seja nos textos posteriores a *Eichmann em Jerusalém*, seja nos textos sobre Sócrates, em que estamos mais debruçados nesse capítulo, são bastante conexos. Dessa forma, por mais que Arendt em algum momento tenha questionado o fato de encontrarmos a primazia da verdade até mesmo em Sócrates, isso não a impediu de pensá-lo como um filósofo preocupado com o discurso, com a opinião e com o âmbito público, apesar de sua dedicação à verdade.

Diante disso, podemos afirmar que a relação de amizade em Arendt representa, do ponto de vista político, a construção de um mundo comum, onde indivíduos distintos, cada qual com suas idiossincrasias e opiniões, são capazes de conviver e se relacionar intersubjetivamente. Assim, ao contrário de Platão, que pretendia tornar o filósofo o governante da *pólis*, Sócrates procurava tornar a *pólis*, ou melhor, os seus cidadãos, indivíduos capazes de cultivar a amizade, capazes de compreenderem mutuamente a relação do outro com o mundo: “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a criar esse tipo de mundo comum, construído pelo entendimento da

amizade, em que nenhuma governação é necessária” (ARENDT, 2016a, p. 60). No entanto, para que os indivíduos possam se relacionar intersubjetivamente, construindo juntos um mundo comum, é necessário, primeiramente, que o indivíduo perceba a possibilidade de experienciar a verdade somente no que tange a si mesmo; e segundo, que ele não se contradiga, isto é, que esteja sempre em concordância consigo próprio, ainda que se encontre em contradição com todos os demais.

Assim, diz Arendt:

O que Sócrates queria dizer (e que a teoria da amizade de Aristóteles explica de forma mais cabal) é que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo. O ensinamento de Sócrates era: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver ao lado de outros. O eu-mesmo é a única pessoa de quem não posso me afastar, que não posso deixar, a quem estou irrevogavelmente unido (ARENDT, 2016a, p. 63).

O princípio do *dois-em-um* socrático, em outras palavras, o fato de que quando estou pensando estabeleço um diálogo comigo mesmo, determina que o indivíduo só é capaz de viver em comunidade, apenas e tão somente quando estabelece uma relação anterior de harmonia consigo mesmo. Para Arendt, Sócrates acreditava que o indivíduo quando está desacompanhado de seus semelhantes não está completamente só; e a ética representa muito bem esta afirmativa, uma vez que se “baseia no fato de que eu posso estar de acordo ou em desacordo comigo mesmo, e isso significa que não apenas apareço aos outros, mas que apareço também para mim mesmo” (ARENDT, 2016a, p. 64). Assim, o filósofo quando se retira do mundo para exercer a contemplação, na verdade só a exerce quando se divide em dois e estabelece uma relação de diálogo consigo próprio.

Não menos importante, o *dois-em-um* socrático expõe muito notoriamente a relação da filosofia, do indivíduo como ser pensante, com o princípio mais elementar de toda a vida política, a saber: a noção de pluralidade. Poderíamos aqui apontar a distinção entre o filósofo e o político, entre aquele que dialoga consigo mesmo e aquele capaz de dialogar com os outros. É certo, como apontou Canovan (1994, p. 268-269), que Arendt, em alguns textos onde se debruça sobre a relação entre totalitarismo e filosofia, apresentou certo receio do fato de a solidão inerente à atividade filosófica de dialogar consigo mesmo poder desembocar em uma perda significativa para atividade política, questionando se o filósofo poderia, ainda que se retirasse do mundo, voltar a ele. Todavia,

se olharmos para o fato de a própria Arendt reconhecer o caráter pluralista do diálogo silencioso do indivíduo consigo mesmo, poderíamos encontrar não a distinção entre filosofia e política, mas o próprio nexos.

Assim dizendo, Arendt se vale do princípio do *dois-em-um* para, mais uma vez, precisar a importância da relação entre filosofia e política, entre pensamento e ação, quando reitera que a pluralidade já é identificada mesmo antes do indivíduo se colocar entre outros. A pluralidade já está presente na relação que estabeleço comigo mesmo, ao aparecer para mim mesmo no diálogo interno, na atividade de pensamento. Assim, a pluralidade não está presente apenas na relação política de compartilhamento do mundo, sua existência já é manifesta na solidão, quando o meu eu, por assim dizer, divide-se em dois para exercer o pensamento. Conseqüentemente, o filósofo, ao querer escapar do mundo comum, que compartilha com seus semelhantes, para o mundo das ideias, mediante a atividade de pensamento, na verdade reitera – na própria solidão do estar desacompanhado de um outro indivíduo – o fato de carregar dentro de si a pluralidade.

Acerca da característica que faz divergir a ‘pluralidade do estar acompanhado de um outro’ do ‘estar em companhia de mim mesmo’, Arendt chama atenção para a mutabilidade do eu-mesmo, o fato de me dividir de formas distintas quando estou pensando exprime a disposição para representar a diversidade de indivíduos com quem compartilho um mundo comum. Assim, de acordo com a autora, a forma como me relaciono comigo mesmo é anterior à relação que estabeleço com os outros e determina de forma muito relevante o modo pelo qual o relacionamento com os outros e com o mundo será concebido.

Nas palavras de Arendt:

Um assassino está não apenas condenado à companhia permanente de seu próprio eu homicida como também verá todas as outras pessoas à imagem de sua própria ação. Viverá num mundo de potenciais assassinos. Não é o seu próprio ato isolado, mas essa sua *doxa*, a maneira como o mundo se lhe revela e participa da realidade política em ele vive (ARENDDT, 2016a, p. 65).

Em linhas gerais, Arendt acredita que Sócrates, de forma muito intuitiva, estabeleceu a relação entre pensamento e ação ao asseverar que o pensamento, a relação que estabeleço comigo mesmo, deve ser anterior a qualquer ação. Ou melhor, Sócrates

compreendeu que o pensamento de acompanhar toda e qualquer ação: que Sócrates seja considerado um filósofo, mas também um cidadão – o indivíduo como um ser que pensa e que age. Com o princípio do *dois-em-um*, ou o conceito de amizade do qual Aristóteles se vale para contestar a ideia de justiça em Platão (ARENDDT, 2016a, p. 59), Sócrates expôs que mais importante para a *pólis* não são as leis que as preserva, mas a atividade de pensamento. O que faz Arendt remeter a Aristóteles: “o critério é o que os próprios homens são quando agem, e não algo externo a eles, como as leis, ou sobre-humano, como as ideias” (ARENDDT, 2016a, p. 67). Assim, o que faz com que os indivíduos sejam melhores ou piores para a *pólis* não está salvaguardado pelas leis, mas por essa ‘consciência ética’ que é desenvolvida na atividade de pensamento.

3.2. IMANUEL KANT: O JUÍZO REFLEXIONANTE

Em entrevista concedida à Günter Gaus em 1964⁷⁸, a autora, ao lembrar de sua inserção na filosofia, declara que seu primeiro contato com Immanuel Kant foi aos quatorze anos, nos fazendo presumir que a sua aspiração pelas questões filosóficas teve seu prelúdio a partir de uma leitura juvenil do pensamento do filósofo: para Arendt, “a filosofia se impunha” (ARENDDT, 1993, p. 130). Young-Bruehl, por sua vez, relata em sua biografia sobre Hannah Arendt, que a autora leu a *Crítica da Razão Pura e Religião nos Limites da simples Razão* aos dezesseis anos, e que “pouco tempo depois entrou em contato com a tendência crítica emergente que Martin Heidegger e Karl Jaspers então lideravam” (YOUNG-BRUEHL, 1999, p. 52). Entretanto, é com o exame cuidadoso da obra kantiana *A crítica da faculdade de julgar*, expressa em grande parte de suas obras mais significativas, que a autora manifesta todo o seu apreço pelo filósofo alemão e o quanto ele se faz importante na construção de sua filosofia política. Ora fazendo uma alusão direta ou indireta, ora tecendo comentários ou engendrando uma crítica, é

⁷⁸ A entrevista completa a Günter Gaus pode ser encontrada em *Só permanece a língua materna*, inserida integralmente na coletânea *A dignidade da política* (ARENDDT, 1993, p.130).

incontestável, portanto, o diálogo que Hannah Arendt pretendeu estabelecer com Kant ao longo do seu percurso intelectual.

Todavia, temos que levar em consideração a maneira nada ortodoxa com a qual ela enfrenta os textos do filósofo. Adentrando em suas obras, podemos perceber que o objetivo da autora nunca foi a exegese da obra kantiana. Ao se investigar o pensamento arendtiano, fica evidente que o propósito de Hannah Arendt não foi se tornar uma especialista ou comentadora de Kant, embora sempre tivesse sido uma estudiosa assídua do autor, desde a adolescência até os últimos estágios de sua vida, como ficou comprovado em sua biografia mais importante, a de Elizabeth Young-Bruehl, em entrevistas realizadas durante a vida, mas, sobretudo, no conjunto de aulas que ofereceu durante sua docência, muitas delas publicadas posteriormente em coletâneas. Portanto, em nossas considerações a respeito da presença de Kant em Hannah Arendt, a intenção é compreender a apropriação que a autora faz do filósofo para a concepção de sua própria teoria política, e não o entendimento da letra kantiana como tal.

Sabendo que a preponderância de Kant em Arendt se encontra no conjunto de todo o seu percurso intelectual, algo bastante manifesto ao longo desta dissertação, seria um esforço inconcebível tentar mapear todas as relações possíveis entre os dois autores. Sendo assim, a prioridade desta seção final da dissertação é, de forma bastante circunscrita, compreender a influência da filosofia kantiana na concepção da autora acerca da relação imprescindível entre dois conceitos-chave, ou melhor, duas faculdades que compõem a vida do espírito: *pensamento* e *juízo*. Pois, como nos esforçaremos por apresentar, assim como Sócrates, o Kant de Hannah Arendt também pode representar um modelo de mediação entre a política e a filosofia, quando levamos em consideração sua investigação em relação a estes dois conceitos citados.

Embora tenha examinado em outros momentos as noções de *pensamento* e *juízo*, Arendt irá apresentar de forma mais elaborada tais conceitos na obra *A vida do espírito*, e nela, Immanuel Kant será seu principal interlocutor. Assim todo o conteúdo desta obra, de maneira ou outra, gravita em torno do filósofo prussiano. A obra foi subdividida em três partes, que correspondem às três atividades do espírito: a faculdade de pensar, a faculdade de querer e a faculdade de julgar. Utilizaremos para este trabalho somente a influência que Kant exerceu na concepção da autora ao formular suas primeiras impressões sobre o *pensar* e sobre o *julgar*. Sendo assim, primeiramente, falaremos

acerca dos dois capítulos que Arendt dedica diretamente a Kant no primeiro livro de *A vida do espírito*. O objetivo é apresentar a influência kantiana na forma como Arendt concebe, preliminarmente, o conceito de pensamento. Em seguida, partiremos para algumas noções acerca do juízo – que, desde *Lições sobre a filosofia política de Kant*, sempre foi um dos maiores interesses de Arendt por este filósofo.

3.2.1 O legado de Kant na concepção arendtiana de pensamento

Desde *A Condição Humana*, Arendt sinalizava um interesse pelas atividades do espírito, concluindo o último capítulo da obra com o reconhecimento da necessidade da atividade de pensamento – que embora tenha por muito tempo sido suprimida pela ânsia do conhecimento técnico predominante na Era moderna, ainda era possível “onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política” (ARENDR, 2015, 403). Não menos importante, o paralelo entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*, compreendidos nos primeiros capítulos de *A condição humana*, eram indicativos de que em algum momento a autora se deteria de forma mais rigorosa à perspectiva da *contemplação*, e como Arendt evidencia: “o pensamento visa à contemplação e nela termina” (ARENDR, 2010, p. 21), isto é, a atividade de pensamento é o modo pelo qual o filósofo almeja alcançar o estado de quietude característico da *contemplação* – “o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso” (ARENDR, 2010, p. 21). Assim, ainda que compreendesse o *pensamento* como algo que diz respeito a temas pertencentes à filosofia⁷⁹, e por vezes tenha afirmado que seu interesse se concentra na teoria política, Arendt é impelida à investigação acerca do tema, embora o tenha invariavelmente relacionado com a sua política.

Como vimos, em 1963, após a publicação e repercussão de *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt se volta para o estudo das questões morais, a que até então não tinha concedido tanta atenção. Com vistas a um melhor esclarecimento sobre o assunto, a autora ministrou cursos e realizou diversas

⁷⁹ Aqui, seria, inclusive, mais preciso afirmar que a própria filosofia nasce do pensamento. Arendt recorda a analogia que Carnap estabeleceu entre a poesia e a metafísica para desmerecer o pensamento filosófico, e como Heidegger foi certo na resposta, ao afirmar que ambas de fato possuíam uma relação: “a filosofia e a poesia estavam intimamente relacionadas; não eram idênticas, mas brotavam da mesma fonte – o pensamento” (ARENDR, 2010, p. 23).

conferências com o intuito de aprofundar a relação entre a ausência de pensamento e a *banalidade do mal*. Grande parte deste material, datado dos anos sessenta e setenta, foi reunido em uma coletânea chamada *Responsabilidade e julgamento* – que foi objeto de nossas considerações na segunda seção do capítulo precedente. Os textos ali reunidos são, certamente, o esboço do que viria a se tornar a obra *A vida do espírito*, onde está contida a maior parte do conteúdo sobre o pensamento examinado por Hannah Arendt. Sendo assim, por mais que ela se volte às questões que ela própria acredita serem de interesse da filosofia, sua “aventura” por esses temas se inicia por uma imposição da sua própria teoria política.

Como evidencia Seyla Benhabib:

O impulso imediato veio de sua participação no julgamento de Eichmann em Jerusalém; o estímulo secundário, mas igualmente importante, foi fornecido por seu desejo de explorar a contrapartida da *vita activa* (a vida ativa, que na tradução inglesa enganosamente apareceu como *A Condição Humana*), que é a *vita contemplativa* (a vida contemplativa); (BENHABIB, 1996, p. 174).

Antes de mais nada, Arendt tentou em *A vida do espírito* discutir *o pensar*. A partir de sua incursão pela tradição do pensamento filosófico, evidenciou-se, primeiro, que o *pensamento* sempre fora exercido pelos pensadores profissionais (ARENDR, 2010, p. 17) – os filósofos: somente eles eram capazes, pensou a *tradição*, de exercer a faculdade de pensamento, uma vez que só o filósofo era o único capaz de alcançar a quietude, a condição necessária para, na solidão do dois-em-um, pensar. Em segundo lugar, percebeu-se que o propósito da faculdade de pensar – especialmente quando lidamos com os autores modernos, que viveram em função das novas descobertas científicas – é obter ou alcançar algum tipo de conhecimento: a filosofia moderna sempre quis servir aos propósitos da ciência, como abordamos no primeiro capítulo deste trabalho. Compreender a faculdade de pensar sob esse prisma permitiu que a tradição do pensamento filosófico determinasse a *vita contemplativa* – como a vida exclusiva do filósofo, o indivíduo capaz de exercer o pensamento – em rígida oposição à *vita activa* – a vida do indivíduo que, fabrica e age.

Por conseguinte, Arendt procurou compreender e justificar a partir, sobretudo, do pensamento kantiano⁸⁰, o modo como o *pensamento* opera para além destas categorias que foram impostas pela tradição filosófica⁸¹. Como vimos no início deste capítulo, a figura de Sócrates já representava para a autora uma forma de pensar o indivíduo como filósofo, mas também como cidadão. Immanuel Kant, por sua vez, permite que possamos compreender a atividade de pensamento a partir de sua autonomia ao elaborar uma crítica à metafísica que permite definir o intelecto (*Verstand*⁸²) e a razão (*Vernunft*) como faculdades distintas e, conseqüentemente, a razão como equivalente à faculdade de pensamento, enquanto o intelecto seria a faculdade de conhecimento. Não menos importante, com Kant, podemos enxergar, como quis Arendt, o *pensamento* como uma faculdade que todos podem exercer – ela não é mais a prerrogativa apenas dos pensadores profissionais. Assim, com a filosofia kantiana, Arendt é capaz de separar o *conhecimento* do *pensamento* – conceber *o pensar* como uma faculdade que não sobrevém tão somente do *conhecimento* –, conferindo à atividade de pensar dignidade própria, digo, apreendendo que *o pensar* pode ter uma finalidade em si mesmo, pois “os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade, de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir” (ARENDDT, 2010, p. 26). À vista disso, identifica-se a razão como a faculdade capaz de dar unidade para o conteúdo fornecido pelo intelecto (entendimento). Ademais, a razão, também possui a capacidade inerente de intencionar para além do conteúdo dado na experiência. Chama-se atenção para a impossibilidade de conhecer aquilo que não aparece, ou seja, todo o conteúdo que a razão tende, naturalmente, a querer acessar além

⁸⁰ Evidentemente, Arendt recorre a outros filósofos e pensadores para definir, caracterizar, ou melhor, compreender as especificidades da atividade de pensamento não somente em *A vida do espírito*, mas ao longo de sua produção intelectual. Nos capítulos anteriores, por exemplo, vimos a sua interpretação de Sócrates, Platão e Lessing e a relação que estes estabeleceram com o *pensamento*. Neste momento, nos deteremos apenas de forma circunscrita a algumas abordagens de Arendt sobre o tema a partir de seu diálogo com Kant.

⁸¹ Importante deixar claro que mesmo querendo discutir as questões referentes à vida do espírito para além da tradição, Arendt bebe de sua água a todo momento, inclusive tentando compreender as falácias que foram surgindo ao longo da história: “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 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” (ARENDDT, 2010, p. 27).

⁸² Hannah Arendt não traduz *Verstand* como *entendimento* e sim como *intelecto*: “Kant usava o alemão *Verstand* para traduzir o latim *intellectus*, e, embora *verstand* seja o substantivo de *verstehen*, o “entendimento” das traduções usuais não tem nenhuma das conotações inerente ao alemão *das Verstehen*” (ARENDDT, 2010, p. 28).

do que é dado na experiência possível, não poderia ser objeto de conhecimento, embora a razão tencione sempre acessá-los.

Nas palavras de Bernstein:

Pensar é a faculdade pela qual fazemos perguntas sem resposta, mas perguntas que não podemos deixar de fazer. É a faculdade pela qual procuramos compreender o significado de tudo o que encontramos. E na busca de sentido há (e não pode haver) finalidade. A busca por conhecimento e verdade e a busca por significado não são de forma alguma totalmente desconexas (BERNSTEIN, 2000, p. 283).

Por conseguinte, afirma-se que tudo aquilo que a razão concebe para além dos limites do intelecto (entendimento) e que Kant denominou como ideias, “embora nunca dadas à experiência e, portanto, incognoscíveis, tais como Deus, a liberdade, e a imortalidade, são para nós, no sentido enfático de que a razão não pode se impedir de pensá-las e que elas são de grande interesse para os homens e para a vida do espírito” (ARENDRT, 2010, p.57). Isso significa que por mais que nós só possamos conhecer aquilo que aparece, ou melhor, só somos capazes de conhecer *as coisas tais como as percebemos*, o *pensamento* como algo que é, mas ao mesmo tempo não aparece, e ainda assim *é para nós*, poderia representar que “a noção de uma “coisa em si” que não aparece está dada na própria compreensão do mundo de aparências independentemente das necessidades e dos pressupostos de um ser pensante e da vida do espírito” (ARENDRT, 2010, p. 57). Ao que parece, Arendt não quer negar a teoria dos dois mundos – do *ser* e da *aparência* – mas romper com a sua hierarquia⁸³, ponderando se a existência de um não

⁸³Desde Platão, sempre houve uma hierarquia entre um mundo sensível e um mundo inteligível. Este que corresponde às ideias, conforme pensado pela tradição de matriz platônica, sempre foi determinado como o mundo que é eterno e, por isso, mais verdadeiro. Em contrapartida, o mundo sensível correspondente à matéria, ou como Arendt gosta de denominar, o mundo das aparências, sempre foi determinado como ilusório e, portanto, hierarquicamente inferior. De forma similar, segundo Arendt: “Kant perdeu-se por causa do seu grande desejo de sustentar cada um e todos os argumentos que, mesmo incapazes de chegar a uma prova definitiva, pudessem ao menos tornar irresistivelmente plausível a tese de que “há *indubitavelmente* algo distinto do mundo que contém o fundamento da ordem do mundo” ; e que, por conseguinte, esse algo é, ele mesmo de uma ordem superior” (ARENDRT, 2010, 58). Não sem ironia, Arendt pondera se de fato existe uma hierarquia entre o mundo sensível e o mundo inteligível, chegando a questionar se essa hierarquia não deveria ser invertida. Ela questiona de forma bastante aristotélica, diga-se de passagem, que a existência de uma base fundamental por trás do mundo, ao que parece, só possui significado como algo que fez o mundo aparecer. Com isso, ela insinua se deveríamos dispor de superioridade à causa, que somente exerceu a função de fazer com que o mundo aparecesse, uma vez que o seu maior significado está no seu efeito, ou seja, fazer com que o mundo apareça: “se o que causa as aparências, sem chegar mesmo a aparecer, é divino, então, os órgãos internos do homem poderiam tornar-se suas verdadeiras divindades (ARENDRT, 2010, p. 59).

estaria condicionada à existência do outro, sendo a faculdade de julgar, como veremos logo mais, o elo capaz de unificá-los.

Como nos lembra Christina Miranda Ribas:

Aquilo que aparece para o homem é o que ele pode julgar, mas como o homem não está só no mundo, o que aparece para ele tem sua realidade garantida pelo fato de aparecer, embora de outros pontos de vista, também para os outros. Por isso é que, em política, ser e aparência coincidem (RIBAS, 2010, p. 29).

Para Arendt, a hierarquia entre *Ser* e *Aparência*, que constitui a base de toda teoria acerca da existência dos dois mundos, “não deriva das nossas experiências ordinárias no mundo das aparências, mas, ao contrário, da experiência não ordinária do ego pensante” (ARENDR, 2010, p. 59). Em outras palavras, buscou-se compreender o *pensamento*, em geral, pela perspectiva do filósofo, ou melhor, pelo propósito que o *pensar* desempenha na vida do filósofo. As falácias, contradições e paradoxos que parecem estar contidos na experiência do *ego pensante* são decorrentes, como tentou mostrar a autora (2010, p. 61-62), da forma pela qual o filósofo exerceu o *pensar*, digo, de um prisma metafísico, em oposição ao enfoque prático-político. Como lembrou Arendt (2010, p. 22), a própria oposição marxiana entre *teoria* e *práxis* aponta para um mero contraste entre o indivíduo que faz e o indivíduo que pensa. Em *A vida do espírito*, procurou-se compreender qual o propósito da *atividade de pensar* na vida do ser humano enquanto ser comum, quer dizer, na qualidade de indivíduo que, filósofo ou não, está imbuído em uma intersubjetividade inerente à vida prática, ao mundo da ação e das experiências da vida mundana.

Desse modo, diz ela:

A única questão relevante é se tais ilusões são autênticas ou não autênticas, se são causadas por crenças dogmáticas e pressupostos arbitrários, simples miragens que desaparecem diante de uma inspeção mais cuidadosa, ou se são inerentes à condição paradoxal de um ser vivo que, ainda que parta do mundo das aparências, tem uma faculdade – a habilidade de pensar que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo (ARENDR, 2010, p. 62).

Da perspectiva da tradição do pensamento filosófico, a faculdade de pensar necessita de um certo distanciamento do mundo, um retirar-se do mundo para poder, inclusive, *pensar* de forma crítica sobre ele. Abordamos anteriormente que o *pensamento*

sempre foi um meio para alcançar algo: ora era visto como o instrumento necessário para alcançar a quietude, e com isso ser capaz de atingir um estado contemplativo – com o período medieval, por exemplo, nós vimos como a filosofia se tornou a serva da teologia; ora era visto como um instrumento necessário para adquirir algum conhecimento científico – vimos que na modernidade, a filosofia e conseqüentemente o *pensar* se transformaram em instrumentos para o desenvolvimento da nova ciência. Por mais que tenha sido Kant o responsável pela distinção entre *razão* e *intelecto*, ele próprio e toda a tradição filosófica anterior e posterior a ele não foram capazes de compreender a autenticidade do pensar, pois estavam presos às categorias destinadas à faculdade do conhecimento.

Assim, diz ela:

O motivo por que nem Kant nem seus sucessores prestaram muita atenção ao pensamento como uma atividade e ainda menos às experiências do ego pensante é que, apesar de todas as distinções, eles estavam exigindo o tipo de resultado e aplicando o tipo de critério para a certeza e a evidência, que são os resultados e os critérios da cognição. Mas, se é verdade que o pensamento e a razão têm justificativa para transcender os limites da cognição e do intelecto [...], então o pressuposto deve ser; o pensamento e a razão não se ocupam daquilo de que se ocupa o intelecto (ARENDRT, 2010, p. 30).

Em *A condição humana*, a autora encerra sua discussão dando destaque à *atividade de pensar*. Enaltecendo-a como uma *atividade*, ela questiona se de fato o *pensar* seria algo exercido por poucos, como supôs a tradição, e em sua última sentença cita Catão: “nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca está menos só que quando se está consigo mesmo” (ARENDRT, apud. CATÃO, 2015, p. 403). A frase é retomada em *A vida do espírito*, onde Arendt irá criticar o fato de a *quietude* ter sido considerada uma propriedade da faculdade de pensamento, uma vez que o *pensar*, quando analisado pelo ângulo do indivíduo comum, e o estar vivo – e estar vivo é, obviamente, estar ativo –, são análogos. Para a teoria arendtiana, a distinção entre razão e intelecto (entendimento), que constitui a base de toda a *Crítica da razão pura*, reforça a atividade de pensamento, o *dois-em-um socrático*, como uma operação onde o indivíduo se retira do mundo para poder estar sozinho consigo mesmo. Mas, ao mesmo tempo, sem que este ‘retirar-se do mundo’ comprometa as atividades mais elementares do indivíduo como um ser que age, ou seja, um indivíduo que, apesar de ter a capacidade de estar consigo mesmo,

ainda assim, é um ser político no sentido de compartilhar de um mundo comum. Portanto, o *pensar* para Arendt possui duas características importantes.

Primeiro, como vimos anteriormente, Arendt resgata a noção platônica do diálogo interno que estabeleço comigo mesmo – o dois-em-um socrático, aquele diálogo silencioso que impede o indivíduo de se autocontradizer. Esse processo, ao mesmo tempo que encarna a relação interpessoal necessária em um mundo plural, onde os indivíduos convivem mutuamente, também é uma forma de preparação do indivíduo para que ele possa se comunicar com o outro – o qual Aristóteles chamou de *amigo*. Em outras palavras, o que fica evidenciado é o caráter *plural* existente na faculdade de pensamento, uma vez que ao me dividir em dois, estou lidando com uma espécie de outro.

Em segundo, com Kant, o *pensar* assume sua própria autonomia como uma faculdade distinta da faculdade de entendimento, e sua maior característica em oposição ao conhecimento, é a falta de propósitos – o *pensar* não precisa necessariamente produzir resultados. Diferente do raciocínio do senso comum, o pensamento é capaz de contestar a realidade advinda das impressões sobre nosso aparelho sensorial: “foi o pensamento que permitiu ao homem penetrar nas aparências e desmascará-las como semblâncias (ARENDR, 2010, p. 71). O *pensamento* nos períodos anteriores à modernidade não teve como finalidade criar uma ciência em especial. Vários filósofos precedentes⁸⁴ ao período moderno foram capazes, ao se valer do pensamento, de duvidar da experiência sensorial, porém, dessa dúvida não surgiu nenhuma ciência, ou seja, esses pensadores não aspiraram comprovar de forma científica as suas hipóteses. É o intelecto, a faculdade de conhecer, por outro lado, que cumpre a função de busca por uma comprovação das hipóteses, por uma verdade. Então, se é autêntico, como apontamos antes, que o intelecto é aquela faculdade capaz de apreender os conceitos fornecidos pelos sentidos e que a razão é a responsável pela significação daquele conteúdo apreendido pelo intelecto, é bem verdade, também, que para fins científicos a faculdade de conhecer, ou seja, a faculdade que tem como propósito a busca pela verdade e cognição, desempenha um papel mais fundamental – quando visto pela perspectiva do que é útil para a ciência – em comparação à razão, que

⁸⁴ “Os átomos de Demócrito eram não só indivisíveis, mas invisíveis, movendo-se num vazio, infinitos em números e, por meio de várias configurações e combinações, produziam impressões em nossos sentidos; Aristarco, no século III a.C., formulou pela primeira vez a hipótese heliocêntrica [...]” (ARENDR, 2010, 71).

pode, contudo, ser usada como uma ferramenta para que o indivíduo tenha êxito em sua empreitada.

Vejamos:

O pensamento tem sem dúvidas um papel muito grande em toda busca científica; mas é papel de um meio em relação a um fim; o fim é determinado por uma decisão a respeito do que vale a pena conhecer, e essa decisão não pode ser científica. Além do mais, o fim é o conhecimento ou a cognição, que, uma vez obtidos, pertencem claramente ao mundo das aparências, uma vez estabelecidos como verdadeiros, tornam-se parte integrante do mundo” (ARENDDT, 2010, p. 71).

Em suma, o cientista moderno sempre que decidiu pelo abandono do mundo das aparências, quer dizer, quando se verificou a necessidade de se parar para pensar, foi sempre visando um fim: encontrar uma metodologia melhor, um método, para aprimorar a sua ciência: “a ciência é um prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum, no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros da ciência” (ARENDDT, 2010, p. 72). Vimos no primeiro capítulo que concomitantemente à nova ciência foi sendo desenvolvida uma ideia de *progresso*. Esta, por sua vez, pode ser considerada como uma forte evidência de que a ciência está contida no âmbito do senso comum, no sentido de que suas descobertas podem a qualquer momento ser modificadas ou substituídas por uma teoria superior. Uma das maiores consequências do desenvolvimento da ideia de progresso foi a metamorfose do conceito de *verdade*. A *verdade* tornou-se *veracidade*. A cada descoberta uma nova veracidade é exaltada, enquanto uma outra é suprimida ou superada.

De fato, a distinção entre *razão* e *intelecto* é embasada por Arendt na diferença entre *verdade* e *significado*. A *razão* exprime a própria faculdade de pensar enquanto busca de significado e compreensão. Por outro lado, o *intelecto* consiste na faculdade de conhecer enquanto busca pela verdade e pela cognição. O *pensamento*, como bem lembrou Arendt em *Reflexões sobre Lessing*, não deve estar preocupado com a busca pela verdade, já que “toda verdade que resulta de um processo de pensamento necessariamente põe fim ao processo de pensar” (ARENDDT, 2008, p. 17). Isso ocorre, pois a verdade está conectada com o mundo das aparências e o senso comum, ao passo que o indivíduo quando está pensando, deve, necessariamente, retirar-se do mundo. A busca da ciência pela verdade é uma consequência direta da busca do senso comum por liquidar com as

ilusões dos sentidos. Assim, a relação entre o raciocínio científico e matemático e o raciocínio do senso comum é “a evidência que, como tal, é inerente a um mundo de aparências” (ARENDDT, 2010, p. 74). Desde *A condição humana* – como vimos no primeiro capítulo, onde ela dispõe de uma distinção entre filosofia e ciência, pensamento e conhecimento, que desponta para a relação entre razão e intelecto – Arendt afirma que, por mais difícil que a linguagem científica possa ter se tornado, ela de alguma forma precisa retornar ao senso comum. O cientista tenta reproduzir a natureza no laboratório e assim, “o que não aparece espontaneamente é forçado a aparecer e desvelar-se” (ARENDDT, 2010, p. 74). E por mais que o cientista não esteja visando em última instância um uso prático de sua ciência, é necessário que as descobertas científicas retornem de uma forma ou de outra à experiência do senso comum.

Em *A condição humana*, a autora não estava muito preocupada com a relação entre o mal e o pensamento, mas intuía a predominância na era moderna de um rebaixamento da faculdade de pensar em prol da noção do progresso científico. Foi tendo em vista essa preocupação, que a autora, no prólogo da obra, afirmou que o resultado do “divórcio entre o conhecimento e o pensamento” pode ser que “jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer” (ARENDDT, 2015, p. 4). Com esse pronunciamento, Arendt já mostrava indícios de certo interesse entre a distinção kantiana entre intelecto e razão, e como essa distinção seria importante para determinar a sua relação entre a política e a filosofia. O que talvez ela não tivesse previsto à época é que o grande problema referente ao ocaso do *pensamento* é o fato de ele ter sempre sido considerado a partir das categorias inerentes ao conhecimento.

Em *A vida do espírito*, ela diz:

O intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão quer compreender seu significado. A cognição cujo critério mais elevado é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é autoevidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência (ARENDDT, 2010, p. 75).

Por conseguinte, o intelecto busca compreender o que algo de fato é, a verdade evidente e entregue pelos sentidos. A faculdade de pensamento, por sua vez, não procura

saber o que *é* determinada coisa, ou seja, se ela existe ou não para nós e na realidade. A faculdade de pensamento, a razão, busca compreender o significado das coisas: “essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa – *mas o que significa para ela, ser*” (ARENDDT, 2010, p. 75). Esta é a diferença mais elementar entre *significado* e *verdade* que foi introduzida por Kant. Apoiando-se em Aristóteles, Arendt afirma que está na natureza humana, natureza está que é curiosa, o desejo de conhecer tudo aquilo que é apreendido pelos sentidos. O conhecer está vinculado ao senso comum na medida em que as questões que nos esforçamos por conhecer “estão expostas ao erro e à ilusão, corrigíveis da mesma forma que percepções e experiências sensoriais” (ARENDDT, 2010, p. 76). É, por isso, que o senso comum é capaz de conhecer o mundo da forma como ele se apresenta aos sentidos, muitas vezes se valendo da ciência. A ciência busca compreender a realidade por detrás das aparências, destruir as ilusões e assim conhecer a verdade. Entretanto, o senso comum e, com ele, a ciência não são capazes de compreender o significado, uma vez que ele só é obtido a partir da razão, ou melhor, a partir da atividade de pensamento.

Vejamos:

Mas as questões levantadas pelo pensamento porque é da própria natureza da razão formulá-las – questões de significado –, são, todas elas, irrespondíveis pelo senso comum e por sua sofisticada extensão a que chamamos ciência. A busca de significado “não tem significado” para o senso comum e para o raciocínio do senso comum, pois é função do sexto sentido adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no mundo dado por nossos cinco sentidos. Aí estamos e não fazemos perguntas (ARENDDT, 2010, p. 76).

Assim sendo, a diferença primordial entre conhecimento e pensamento consiste em que o conhecimento está sempre à procura de uma verdade, mesmo quando essa verdade é apenas uma veracidade que pode ser revogada posteriormente, ao passo que o pensamento não possui tal exigência. O pensamento não tem como finalidade a busca pela verdade. Porém, pode ser – e muitas vezes é – utilizado como um meio para alcançar um determinado fim, a saber, a verdade científica, por exemplo. No entanto, quando empregado como um fim determinado, o pensamento “nunca é ele mesmo; ele é apenas um servo de um empreendimento inteiramente diverso” (ARENDDT, 2010, p. 79). Sem dúvidas, por maiores discrepância que possamos encontrar em verdade e significado,

pensamento e conhecimento, é certo que a busca do conhecimento pela verdade e a busca do pensamento pelo significado estão conectados.

Segundo Arendt, as questões de significado existem porque os indivíduos são questionadores, ou melhor, “seres que interrogam” (ARENDDT, 2010, p. 79). Inclusive, ela desconfia de que se os seres humanos parassem de questionar sobre o significado das coisas, talvez perdessem, igualmente, a capacidade em formular questões destinadas ao conhecimento, portanto: “a razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição” (ARENDDT, 2010, p. 80), ou seja, o pensamento é a condição *a priori* do conhecimento. Para a autora, esta conexão entre conhecimento e pensamento é o motivo pelo qual os filósofos estão impelidos pela busca da verdade. Posto isso, fica evidente que a distinção kantiana entre razão e intelecto, resgatada por Hannah Arendt, vai além do que previu o filósofo prussiano.

Ao admitir que a razão não é capaz de *conhecer* tudo, Kant desassociou conhecimento e pensamento. A razão pode não conhecer as questões relativas à liberdade e a moralidade, todavia ela é impelida a pensá-las. Para Arendt, o que Kant fez foi libertar a razão e o pensamento: “o que de fato Kant “negou” foi o conhecimento das coisas incognoscíveis; com isso, abriu espaço para o pensamento, não para a fé” (ARENDDT, 2010, p. 81). Segundo Arendt, a verdade, o erro ou a ilusão são dimensões que só existem quando estamos lidando com o conhecimento, isto é, com o domínio do senso comum. O pensamento, por outro lado, não faz questão de provar algo, ele está em busca do significado, em razão disso o pensamento produz no máximo ausência de significado, mas não erro ou ilusão.

Da mesma forma, o *pensamento* não é capaz de ditar condutas, ou conceber mandamentos morais sobre como o indivíduo deve ou não agir. Ainda assim, o *pensar* é um exercício que produz implicações para além do seu intento. E se passarmos a enxergar o *ego pensante*, da maneira que Arendt recomendou, como prerrogativa não exclusiva do filósofo⁸⁵, isto é, a partir da experiência do indivíduo comum, veremos que o *pensamento*

⁸⁵ Sobre isso, vale lembrar que a preocupação com *pensar* como atividade não exclusiva do filósofo é até mesmo anterior as discussões desenvolvidas em *A vida do espírito*, que foi nosso foco nessa seção. Como nos lembra Richard Bernstein, o interesse de Arendt pela faculdade de pensamento está no conjunto de todas as suas obras, desde as primeiras, e a afirmação de que o *pensar* não é uma característica exclusiva do filósofo pode ser encontrada em textos onde ela discorre sobre poetas e escritores, como por exemplo Kafka: “Arendt nunca considerou o pensar como atividade mental exclusiva de filósofos ou “pensadores profissionais”. Pelo contrário, o pensamento genuíno é exemplificado por poetas, escritores e artistas. Além disso, ela deixa claro que o pensamento é uma “arma”, na verdade uma arma primária na luta contra as

pode ser uma faculdade estratégica para âmbito público. Contando que o *pensamento*, o dois-em-um, é também a busca incessante não pela verdade, mas pelo significado, podemos presumir, juntamente com a autora, que aquele que o exercita sempre estará mais capacitado a julgar não apenas do seu ponto de vista, mas sobretudo pela perspectiva do outro, uma vez que “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio” (ARENDDT, 2010, p. 216). Pensamento e julgamento, embora faculdades distintas, quando relacionadas, são capazes de resgatar e libertar os indivíduos ao menos em tempos sombrios.

3.2.2 A influência de Kant na concepção arendtiana de juízo

A questão do juízo esteve presente em sua obra desde antes das repercussões em torno de seu livro *Eichmann em Jerusalém*. Em 1960, no texto *A crise na cultura: sua importância social e política*, Hannah Arendt aponta para uma interpretação que situa a filosofia política de Kant não em seus textos propriamente filosóficos, como *A crítica da razão prática* ou *A paz perpétua*, mas na *Crítica da faculdade de julgar*, mais precisamente, na *Análise do belo*. Foi, contudo, no limiar dos anos setenta que a autora se dedicou com maior afinco ao juízo e a sua relação com a teoria política, ministrando diversos cursos que renderam as publicações póstumas das obras *Lições sobre a filosofia política de Kant* em 1982 e a terceira parte de *A vida do espírito* em 1977, intitulada *O julgar*. Para o nosso trabalho, a análise arendtiana sobre juízo é bastante importante, pois fundamenta a hipótese de que pensamento e juízo seriam as duas faculdades que, juntas, estariam relacionadas com a capacidade do indivíduo em discernir o certo do errado.

Em *A crise na cultura*, Arendt está preocupada, em geral, com o desenvolvimento de uma cultura de massas, que tem como foco não a cultura em si, mas o entretenimento das massas. A sociedade de massas, como já investigado por ela desde *Origens do totalitarismo*, é, afinal de contas, uma sociedade de consumo, que tende a destruir tudo aquilo que entra em contato, pois a cultura como entretenimento tende a produzir mercadorias e não objetos culturais. E as mercadorias destinadas ao entretenimento “são

forças burocráticas opressoras da sociedade (“uma sociedade de ninguém”) na luta pela liberdade genuína” (BERNSTEIN, 2000, p. 266).

bens de consumo, destinados a se consumirem no uso, exatamente como quaisquer outros bens de consumo” (ARENDDT, 2016, p. 258). As obras de arte, ao contrário da mercadoria destinada ao entretenimento, pertencem ao mundo das aparências e tendem a perdurar, tornando-se parte permanente dele. A crítica deste texto está portanto voltada para o fato de essa sociedade de massa, que está predominantemente voltada para o consumo, ser incapaz zelar pelo mundo, uma vez que não possui mais cultura: “a atitude para com, ou melhor, o modo de relacionamento prescrito pelas civilizações com respeito às menos úteis e mais mundanas das coisas” (ARENDDT, 2016, p. 265). Essa noção de cultivar o mundo e as coisas menos úteis que o constituem – tal como a arte, a poesia, a filosofia, segundo o entendimento histórico da autora – é política, em razão de ser esse cultivo, esse amor, uma ação que se determina em sua prática.

Nesse sentido, Arendt questiona:

Será possível que esse reto amor à beleza, o adequado modo de relacionamento com as coisas belas – a *cultura animi* que torna o homem apto a cuidar das coisas do mundo e atribuída por Cícero, em contraposição com os gregos, à filosofia –, tenha algo a ver com a política? Pertenceria o gosto à classe das faculdades políticas? (ARENDDT, 2016, p. 268).

O interesse de Arendt pela faculdade de julgar se inicia, portanto, muito antes da publicação das duas obras em que ela trata exclusivamente do juízo. É, portanto, em *A crise da cultura*, que a autora, ao exaltar o caráter público que a arte e a política compartilham, isto é, o fato de que ambas são pertencentes ao domínio público, inicia a discussão em torno da *Terceira Crítica* de Immanuel Kant, a *Crítica da faculdade de julgar*. Seu interesse, neste momento, é compreender o papel do espectador ajuizante a partir do ponto de vista da política. Nesse ponto, a autora nos leva a recordar o que de fato é considerado pela tradição como a filosofia política kantiana, a sua *Crítica da razão prática*: “baseia-se na necessidade de pôr o pensamento racional em harmonia consigo mesmo” (ARENDDT, 2016, p. 274). Como já vimos, o acordo que o indivíduo estabelece consigo mesmo já era prerrogativa da filosofia socrática. Para Arendt, a *Terceira crítica* vai além desse preceito. Ela exige além do diálogo silencioso do indivíduo com ele próprio, que ele consiga pensar do ponto de vista do outro: o que ficou conhecido como *mentalidade alargada*. A noção de *mentalidade alargada*, que a autora recupera nas obras posteriores, constitui o que há talvez de mais significativo no juízo. Em linhas gerais, é a

forma que o indivíduo ajuíza levando em consideração não somente a relação subjetiva, mas a relação intersubjetiva, isto é, “mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, [estarei] em antecipada comunicação com outros com quem sei que afinal devo chegar em algum acordo” (ARENDDT, 2016, p. 274). Obviamente, a *mentalidade alargada*, o pensar levando em conta o máximo de pessoas possível, só se realiza na presença de outros indivíduos, isto é, no compartilhamento intersubjetivo do mundo.

Mas não foi Hannah Arendt quem descobriu, ou melhor, declarou que a faculdade de julgar era prerrogativa do indivíduo de ação. Ela mesma buscou fazer uma comparação entre o juízo reflexionante kantiano e o conceito aristotélico de *phrónesis*⁸⁶, na *Ética a Nicômaco*. É uma das qualidades que constitui a *phrónesis*, enquanto exercendo o poder de julgamento, é que ela depende do senso comum, em oposição ao pensamento exercido pelo filósofo que o *transcende* ao retirar-se do mundo. É esse princípio, como já havíamos adiantado no primeiro capítulo desta dissertação, que assegura a realidade do mundo comum, pois faz com que os indivíduos, dispendo de toda sua subjetividade, possam se harmonizar com um mundo que é absolutamente objetivo: “o julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo” (ARENDDT, 2016, p. 276). Em Kant, a relevância pública do juízo consistia, em linhas gerais, no fato de que ele deveria ser discutido com os outros, já que em questão de gosto se cria a expectativa de que todos tenham alcançado um acordo quanto o ajuizamento, ainda que ocupem posições diferentes no mundo em razão de sua subjetividade. A leitura política arendtiana da *Terceira crítica*, portanto, é uma reafirmação da importância que o senso comum desempenha no domínio público: a afirmação do juízo como a faculdade capaz de abarcar a subjetividade inerente ao indivíduo – o fato de ele poder julgar a partir da posição que ocupa no mundo –, embora considerando que o mundo se apresenta em sua objetividade, em outras palavras, ele é o mesmo para todos que o ajuízam.

Tais questões foram aprofundadas em um curso que Arendt ofertou na New School for Social Research, em 1970, e que depois foi publicado com o título de *Lições sobre a filosofia política de Kant*. O texto, no entanto, não foi elaborado com vistas à publicação. Trata-se, portanto, de reflexões que a autora grafou no papel, como notas de

⁸⁶ “A faculdade de ver as não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes [...]. Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude e excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo (ARENDDT, 2016, p. 275).

aula – o que não faz a obra perder em densidade e relevância. Ao todo foram treze grandes lições, que nos levam a pensar na *Terceira Crítica* como de fato uma obra política para além das questões estéticas trazidas à tona. Se em *A crise da cultura*, o que impulsiona Arendt é, primeiramente, a noção de uma cultura de massas e conseqüentemente de consumo, em *Lições sobre a filosofia política de Kant* e na terceira parte de *A vida do espírito*, *O julgar*, o que a motiva a retomar o tema são os questionamentos que se manifestaram após o julgamento de Eichmann e a controvérsia em volta do conceito *banalidade do mal*, que a fez, como já sabemos, se voltar para as questões morais e posteriormente a relação entre pensar e agir.

Seyla Benhabib, por sua vez, afirma que o interesse de Hannah Arendt pela questão do julgamento está ancorado em algumas perspectivas que se entrelaçam. Primeiramente, como já abordamos, “Arendt estava interessada principalmente nas interrelações entre pensar e julgar como faculdades morais” (BENHABIB, 1996, p. 174). Contudo, a dedicação em investigar as qualidades morais no indivíduo, se ele era capaz através da faculdade de julgar discernir entre o que é certo e que é errado, assim como era capaz de discernir sobre o que é belo ou feio não foram as únicas preocupações arendtianas: “em contraste com seu interesse pelo julgamento como uma faculdade moral, Arendt também se concentrou no julgamento como a faculdade retrospectiva de detectar o significado do passado, como uma faculdade essencial à arte de contar histórias” (BENHABIB, 1996, p. 174). Do mesmo modo, Arendt estaria interessada em investigar a relação do julgamento com o imbróglio entre teoria e prática, o que desembocará em problemas de historiografia: “ela pretende negar o direito da história de ser o juiz supremo – “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*” (Hegel) – sem negar a importância da história” (BENHABIB, 1996, p. 174). Segundo Benhabib, além disso tudo, há também o interesse em conciliar o conceito aristotélico de *phronésis* com a noção de *mentalidade alargada*, desenvolvida na faculdade de julgar de Kant – tal conciliação, como vimos há pouco, tem início já no texto *A crise na cultura*. Pela dimensão desse trabalho, nosso cerne será prioritariamente a investigação arendtiana da faculdade de julgar enquanto uma qualidade moral do indivíduo.

Dessa forma, para iniciar sua exposição sobre a *Crítica da faculdade de julgar*, ou *crítica do gosto* como era conhecida, a autora analisa o porquê de Kant escrever não uma, mas três críticas. Em linhas gerais, é correto afirmar com bastante segurança que a era de Kant, o século XVIII, o século das luzes, proporcionou o desenvolvimento da crítica. De

acordo com Arendt, o sentido kantiano de crítica foi decorrente da recusa a um dogmatismo, mas, também, da recusa de um ceticismo. O papel da crítica não seria o de buscar uma verdade absoluta ou de negar a sua possibilidade; seu objetivo é afirmar a importância da investigação e do questionamento. Assim, a crítica kantiana estaria relacionada com a maiêutica socrática, com o pensar criticamente, em outras palavras: “examinar por amor ao exame, não pelo amor ao conhecimento” (ARENDR, 1993, p. 50). Tanto em Sócrates como em Kant, o processo de pensamento crítico, só faz sentido quando se torna público por meio do discurso. Para a autora, Kant se destaca dentre os outros filósofos por almejar que seus ensinamentos, seus pensamentos, sejam acessados por todos, afirmando que, assim como Sócrates, Kant entendia que o pensamento crítico sempre será mais satisfatório quando compartilhado.

Por conseguinte, Arendt sustenta que, em Kant, “a liberdade política é definida, de modo inteiramente inequívoco e consistente ao longo de sua obra, como o *“fazer uso público da própria razão em qualquer domínio”*” (ARENDR, 1993, p. 52). Ou seja, Kant “acredita que a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público. [...] A razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros”” (ARENDR, 1993, p. 53). Em concordância com outros filósofos, Kant também afirmava que o pensamento é uma atividade silenciosa. No entanto, ao contrário daqueles, acreditava que após o diálogo silencioso, que o indivíduo exerce consigo mesmo, é necessário que ele comunique suas reflexões, pois “esta faculdade, exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos sós” (ARENDR, 1993, p. 53). Abordamos de passagem, na abertura desta seção, a ideia de que Arendt não é uma comentadora dos textos kantianos – muito da sua leitura, alguns irão dizer, é forçosa, enviesada e, possivelmente, carregada de retórica⁸⁷.

Concordamos, tal como Benhabib e Bernstein (BENHABIB, 1996, p. 186), que Arendt se afasta conscientemente do pensamento kantiano ao estabelecer a faculdade de

⁸⁷ Não entraremos no mérito dessa questão, visto que primeiro, este trabalho não almeja compreender a filosofia kantiana, e, segundo, seria um trabalho que excederia os limites cabíveis à esta dissertação. Acreditamos que um autor pode ser lido e interpretado de inúmeras formas, assim como esta leitura pode desencadear uma nova discussão e ser passível de crítica. Porém, para este trabalho em específico que almeja muito mais uma exposição – isto é, a compreensão do pensamento arendtiano bem como e as possíveis conexões que podem surgir dele – do que precisamente uma crítica, a discussão acerca dos possíveis equívocos que Arendt tenha ou não cometido na leitura de Kant não parece, no geral, influenciar a nossa exposição.

juízo do indivíduo como a detentora da capacidade de discernir o certo do errado, contrariamente à razão prática, conforme teria expressado o filósofo prussiano. De acordo como o que afirma Benhabib, a teoria metafísica acerca dos dois mundos de Kant e, também, da tradição do pensamento filosófico como um todo não ampara a teoria da ação proposta por Arendt, uma vez que sempre rebaixou a *vita activa* em geral, e a *ação* em particular. No entanto, Arendt não rompe radicalmente com Kant, primeiro, porque a sua distinção entre *razão* e *intelecto*, *verdade* e *conhecimento*, abre espaço para o pensamento especulativo, que possui um fim em si próprio, o qual Arendt considera importante para o desenvolvimento de pensar crítico e autônomo; e, segundo, porque adquire com a faculdade de julgar uma forma de validar o caráter intersubjetivo da esfera pública.

Como mostra Benhabib:

O que Arendt viu na doutrina do juízo estético de Kant foi outra coisa: na concepção kantiana de juízo reflexivo, restrita pelo próprio Kant – erroneamente aos olhos de Arendt – apenas ao domínio estético, Arendt descobriu um procedimento para verificar a concordância intersubjetiva no domínio público. Esse tipo de acordo intersubjetivo transcendia claramente a expressão da simples preferência, ao mesmo tempo em que ficava aquém da validade a priori e certa exigida pela razão kantiana (BENHABIB, 1996, p. 189).

Por intermédio da *Terceira Crítica*, Arendt sustenta a existência de questões políticas no relacionamento que Kant faz da razão com a comunicabilidade, posto que para o filósofo o pensamento crítico (a razão), apesar de ser solitário, só ganha sentido no compartilhamento com o outro. Todavia, isso não significa estar sob a influência de terceiros: “pensar criticamente não se aplica apenas a doutrinas e conceitos que recebemos dos outros, aos preconceitos e tradições que herdamos; é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte do pensamento crítico” (ARENDR, 1993, p. 55), mas, para tanto, é necessário que este pensamento tenha publicidade: “o teste que se origina do contato com o pensamento dos outros” (ARENDR, 1993, p. 56). Por conseguinte, para haver pensamento crítico é necessária certa imparcialidade, que “é obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros” (ARENDR, 1993, p. 56) através do alargamento do pensamento: a mentalidade alargada.

De acordo com Arendt, Kant afirma a imprescindibilidade de se comparar um juízo com outros juízos possíveis e da possibilidade de reflexão e exame das diversas

opiniões; para tanto, é necessário fazer uso da faculdade de imaginação. Com a imaginação, o indivíduo é capaz de fazer presente, por meio da representação, o pensamento de outros indivíduos: “pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita” (ARENDDT, 1993, p. 57). Em outras palavras, a mentalidade alargada diz respeito à forma como o pensamento pode se transformar em pensamento crítico quando é posto em contato com outros tipos de pensamento. É colocar de lado interesses próprios e considerar o interesse do outro. E quanto mais se consegue alcançar um número maior de considerações, mais geral e, portanto, crítico será o pensamento: “é um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos” (ARENDDT, 1993, p. 58). Todavia, a mentalidade alargada não se refere a uma forma empática no sentido benevolente de relacionar-se com o outro.

É, como resumiu Benhabib:

Tal capacidade de julgamento não é empatia, como também observa Arendt, pois não significa assumir, aceitar o ponto de vista do outro. Significa apenas tornar presente a si mesmo quais são ou poderiam ser as perspectivas dos outros envolvidos, e se eu poderia "conquistar seu consentimento" em agir da maneira que ajo (BENHABIB, 1996, p. 190).

Sumariamente, Arendt afirma que, em Kant, não basta que o indivíduo possa tecer uma relação consigo próprio quando está pensando; é, também, imprescindível que ele seja capaz de pensar a partir da perspectiva do outro, de possuir uma *mentalidade alargada*. A comunicação é condição necessária para a faculdade de julgar, que só pode ser possível na presença de outros com os quais se estabelece determinado acordo, isto é, “os juízos devem se libertar das “condições subjetivas pessoais” (ARENDDT, 2016, p. 257). A necessidade da *mentalidade alargada* ocorre pois as opiniões particulares devem se manter no domínio privado, e no domínio público, o pensar, enquanto juízo, deve se afastar das “idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade” (ARENDDT, 2016, p. 274). Este é um dos pontos mais fundamentais para a ética arendtiana: enquanto o pensamento, como vimos, se encontra em um campo de subjetividade indispensável para a formação de um pensamento crítico, autônomo e, por vezes, desinteressado, o juízo só faz sentido em um contexto de intersubjetividade. Hannah Arendt recorre ao juízo reflexionante (estético) kantiano para

pensar o juízo político, devido a sua característica de ser uma faculdade vinculada à noção de comunhão, ou seja, a capacidade do indivíduo de estabelecer com o outro uma comunicação. Desta forma, Arendt afirma que “o juízo é dotado de certa validade específica, mas não é nunca universalmente válido” (ARENDR, 2016, p. 275). O juízo estético kantiano só faz sentido no âmbito público e, por isso, ele é considerado por Arendt um juízo político.

Assim:

A capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum (ARENDR, 1993, p. 58).

Assim, Arendt sustenta que a faculdade de julgar está estruturada, na filosofia kantiana, levando em consideração o senso comum. O senso comum é a qualidade que manifesta o compartilhamento do mundo por indivíduos que, por maiores diferenças que possam ter, são capazes, através do bom senso, de firmarem acordo. Não menos importante, no domínio público, o que é inevitável e, igualmente, desejável, é o jogo da persuasão. Para que um indivíduo possa convencer o outro da validade de seu juízo ele, necessariamente, deve abranger o maior número possível de pessoas que o validem e, para isso, é imprescindível uma mentalidade alargada. O que está em pauta quando Arendt discursa sobre essa problemática é a preocupação com o mundo e não com o indivíduo, enquanto indivíduo particular. Essa preocupação com o mundo se torna manifesta a partir do juízo desinteressado do espectador.

Em resumo, o acordo estabelecido entre indivíduos ocorre em um ambiente público através de um diálogo que tende a ser persuasivo. Nesses termos, o juízo é uma faculdade comum a todos os indivíduos que se relacionam em um ambiente público, onde o ator engajado e o espectador desinteressado podem se relacionar a fim de pensar o mundo. O juízo é a faculdade onde Arendt encontrou a condição para que a atividade de pensamento – o retirar-se do mundo – pudesse ter sentido em um mundo habitado por indivíduos no plural. De acordo com nossa exposição, o juízo necessita ultrapassar o campo da subjetividade – comum à faculdade da razão, ou seja, à faculdade de pensar –

valendo-se de um contexto de intersubjetividade, onde aquilo que foi de interesse da razão, no âmbito privado, possa ser compartilhado.

No que diz respeito à relação entre pensar e julgar, Seyla Benhabib questiona se de fato Hannah Arendt foi capaz de realizar uma mediação satisfatória entre essas duas faculdades por meio do conceito de *mentalidade alargada*, recuperada na filosofia kantiana. Primeiro, Benhabib argumenta que apesar de Arendt ter representado a *mentalidade alargada* como um subterfúgio necessário e significativo para as relações estabelecidas no âmbito público, foi para a atividade de pensamento enquanto dois-em-um – a possibilidade do eu se dividir em dois e, fazendo isso, a intenção em estabelecer um acordo consigo próprio, uma vez que o indivíduo não pode, como faz quando está em companhia de outros, se afastar de si mesmo – que Arendt voltou sua atenção quando discursou acerca da moralidade. Não menos importante, a autora estadunidense afirma que o fato do indivíduo ser capaz de se dividir em dois e, por isso, estimar pelo acordo consigo mesmo, não garante que dessa relação se originarão princípios morais.

Ela diz:

Embora eu não queira negar a relevância dessa experiência para considerações morais, como Mary McCarthy também observou, Arendt foi muito rápida em supor que do desejo do eu por unidade e consistência poderia surgir um ponto de vista moral baseado em princípios (BENHABIB, 1996, p.190).

Desse modo, Benhabib chama atenção para o fato de Arendt ter contraposto a sua noção de julgamento moral à de julgamento político – que leva em conta justamente a *mentalidade alargada* –, uma vez que “embora Arendt enfatizasse a harmonia como a experiência moralmente relevante, ela considerava a pluralidade como o princípio político por excelência” (BENHABIB, 1996, p. 190). Nesses moldes, a leitura do *dois-em-um* socrático que daria a base moral para o indivíduo julgar estaria em contradição com a *mentalidade alargada*, pois, como princípio do juízo político, sua função é levar em consideração o ponto de vista do outro, na ocasião em que ajuíza, e este ponto de vista pode perfeitamente ser contrário ao seu próprio juízo: “Arendt não consegue convencer que uma atitude de reflexão e sondagem moral, tal como preconiza o procedimento do pensamento ampliado e a ênfase platônica na unidade ou harmonia da alma consigo mesma podem ser reconciliadas” (ARENDR, 1996, p. 190). Para Benhabib, Arendt não realiza o vínculo entre o *pensar* e o *julgar*, pois não existe nada na natureza dessas duas

faculdades que as impeça de entrarem em conflito ou contradizer-se. Nada garante que um indivíduo que exercite o *pensamento* irá ajuizar de forma a levar em conta não apenas o seu pensamento, mas o pensamento do outro. A autora finaliza sua crítica afirmando a ironia da teoria Arendtiana quando nos voltamos para Heidegger como o modelo de pensador, cuja ausência de julgamento é irrefutável.

De fato, quando Arendt se volta para as questões morais, ela define o pensamento como o dois-em-um socrático para investigar se esse tipo de pensamento seria capaz de evitar o mal, mas ela própria em seus textos sobre moralidade afirma que suas reflexões sobre esta temática devem ser consideradas apenas em “circunstâncias excepcionais” (ARENDR, 2004, p 170)⁸⁸. Vale lembrar que a própria Arendt questionou se a capacidade do indivíduo poder dialogar consigo próprio já não traria indícios de que podemos encontrar esta pluralidade até mesmo no pensar⁸⁹, algo que Benhabib suprime em seus apontamentos. Não menos importante, Arendt consegue em *A vida do espírito* conciliar a noção de dois-em-um com a política quando compreende o *pensar* do ponto de vista do indivíduo comum, como acabamos de ver na seção anterior. A autora alemã, inclusive, busca na distinção kantiana de *razão e intelecto, verdade e significado*, uma forma de fundamentar o pensamento desinteressado, que não está em busca de uma verdade, o pensamento com fim nele próprio e não visando algo. Como vimos, também se procurou definir o *pensamento* como a forma pela qual o indivíduo busca *compreender* primeiro, para poder, posteriormente, comunicar-se com o outro no âmbito público. Além do mais, é forçoso tencionar liquidar a qualidade fundamental que Arendt estabeleceu para o pensamento, a saber: ao se dividir em dois para exercer o diálogo consigo mesmo, o indivíduo está consequentemente estabelecendo uma testemunha para os seus próprios atos, e este “estar constantemente acompanhado” é o próprio limitante de sua ação. Definir um tipo de *pensamento* onde essa testemunha não é capaz de discernir o certo do errado é descaracterizar o conceito da forma como ele foi determinado pela autora.

Lembremos a síntese de Bernstein sobre o assunto:

Devemos ter cuidado para não interpretar mal o que Arendt está (e não está) dizendo aqui. Ela não está tentando especificar condições necessárias e suficientes que possam “evitar catástrofes”. Pois não há nenhuma. Não há garantias Contra o mal. Mas, a menos que alguém “pare e pense”, a menos que

⁸⁸ Sobre o assunto voltar ao segundo capítulo na seção *O dois-em-um socrático*.

⁸⁹ Sobre o assunto voltar ao segundo capítulo na seção *O dois-em-um socrático*.

desenvolva a capacidade de “*pensar do ponto de vista de outra pessoa*”, torna-se muito fácil sucumbir ao mal. Como o *daimon* de Sócrates, o pensamento pode não nos dizer o que devemos fazer, mas pode nos impedir de tolerar ou de nos tornarmos indiferentes às más ações (BERNSTEIN, 2000, p. 284).

Ainda assim, concordamos em parte com Benhabib, pois ao nos voltarmos para Heidegger, “o maior pensador deste século aos olhos de Arendt” (ARENDR, 1999, p.192), a definição pode por um momento se perder. Nesse momento, cabe lembrar que Arendt não concluiu *A vida do espírito*, isso significa que muito dos nossos pressupostos quando falamos sobre o *pensar* e o *julgar* em Arendt são especulações. Sendo assim, poderíamos, contrariando Benhabib, conjecturar se o *pensamento* de Heidegger não estaria vinculado à perspectiva do filósofo em oposição ao indivíduo comum – o filósofo está em busca da verdade e não do significado. Quando Arendt se vale do conceito de *pensamento* como aquele capaz de evitar o mal, ela não está necessariamente falando da filosofia, ou do intelectual. Inclusive, como vimos, ela muitas vezes se opõe ao pensamento como prerrogativa do indivíduo inteligente, letrado e filósofo. Não obstante, poderíamos ousar, por uma outra via, especular ainda mais e questionar se Heidegger teria sido incapaz de exercer a capacidade de julgar, porque, em uma sociedade que se tornou totalitária, a própria pluralidade é aniquilada. Sem a existência de uma pluralidade é improvável que o julgamento baseado no princípio de mentalidade alargada possa ser exequível. Vimos que o nazismo, com a sua máquina ideológica, destruiu toda a pluralidade, padronizando todos os indivíduos. Mas, pior que isso, ele pôde acabar com a existência, no sentido literal da palavra, de uma comunidade inteira de pessoas: como Arendt mostrou por diversas vezes, é como se os judeus jamais tivessem existido. Dessa perspectiva, como julgar, a partir do princípio de *mentalidade alargada*, quando não existe um outro para se fazer presente? Em outras palavras, quando não existe uma outra perspectiva além do terror? Nesse sentido, poderíamos igualmente questionar se em tempos de emergência, a imposição do *pensamento* não seria de fato pujante. É como se o *julgamento* pudesse fiar-se apenas no *pensamento*, no diálogo silencioso que o indivíduo estabelece consigo próprio, e tirar daquele resquício de pluralidade a sustentação necessária para discernir o certo do errado. Aqui, o julgamento necessita do pensar tanto quanto o pensamento necessita do juízo para se manter vivo no mundo compartilhado.

Obviamente, este trabalho não possui as respostas para esse questionamento e nem podemos afirmar se de fato ele é válido. Outrossim, tais indagações são apenas uma forma de tentar especular para onde o pensamento de Arendt poderia ter ido. O que podemos afirmar de forma segura é a disposição dessa autora em tentar compreender a relação entre essas categorias extinguindo com suas hierarquias. À vista do exposto, podemos afirmar que a ética arendtiana só faz sentido quando relacionamos a faculdade de pensar com a faculdade de julgar. O grande desígnio de Hannah Arendt foi expor a possibilidade de rescindir as dicotomias conceituais, teóricas e práticas: a separação entre filosofia e política, entre filosofia e ciência e, também, a oposição entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*. A partir da ideia de uma relação necessária entre pensamento e juízo – conceitos que podem ser concebidos em contraposição, uma vez que a atividade de pensamento é a representação de uma relação do sujeito que pensa a si mesmo; e a atividade de julgar se representa no diálogo com o outro –, Arendt nos faz pensar na necessidade de uma reconciliação dos conceitos desenvolvidos pela tradição do pensamento filosófico e na real significação que eles podem em conjunto ter para o campo da ação, bem como para o campo teórico.

Considerações finais

O pensamento requer não só inteligência e profundidade, mas sobretudo coragem.

Hannah Arendt

Hannah Arendt nunca almejou ser filósofa: herdou de Lessing a inclinação para exercer o pensamento independente⁹⁰. Embora uma estudiosa diligente da filosofia, ela, por vezes, a rejeitou, ora a caracterizando como despótica⁹¹, ora como uma atividade solitária, que estaria, por isso, em drástica oposição ao âmbito público. Seu afastamento da filosofia, não obstante, é justificável se levarmos em conta o percurso histórico e os acontecimentos de sua época que impuseram demasiada preocupação com a política. Foi no decurso de sua atuação no domínio público e do desenvolvimento de sua teoria política, no entanto, que a autora encontra uma motivação para retornar àquelas reflexões que são da competência do filósofo, ou dos ‘pensadores profissionais’, ainda que, como vimos, ela tenha trabalhado a filosofia a partir das suas experiências na política. Assim, as suas idas e vindas, tanto na política quanto na filosofia, as dificuldades teóricas que criou quando começou a relacionar essas duas disciplinas e esses dois modos de vida – do filósofo e do cidadão –, as ideias sempre um tanto díspares, e muitas vezes contraditórias, foram as razões para que buscássemos com essa dissertação um pressuposto no pensamento arendtiano que fosse capaz de conceber uma mediação entre essas duas categorias tão diferentes, mas que guardam, sem dúvida, algumas similitudes.

Dissemos na introdução que o nosso objetivo inicial era compreender como se estabelecia a relação entre a ausência de pensamento e o mal. Todavia, a partir de uma releitura mais crítica da obra *A condição humana*, o trabalho foi gradativamente sendo

⁹⁰ Em *Reflexões sobre Lessing*, Arendt aplaude o pensamento independente, aquele que não estava interessado em desvendar os mistérios da vida, mas se apresentava na pura atividade de ser livre: “escolhe tal pensamento porque descobre no pensar um outro modo de se mover em liberdade no mundo” (ARENDDT, 2008, p. 16).

⁹¹ Ela caracteriza a filosofia pelo seu caráter autoritário principalmente quando discurso acerca do conceito de *verdade*. O conceito de *verdade*, tal como desenvolvido pela tradição do pensamento filosófico, a começar por Platão, sempre dispôs, segundo Hannah Arendt (2016, p. 298), de um caráter despótico. Nesse sentido, a autora, no decorrer de seu percurso intelectual, constantemente se posicionou de forma crítica a esta tradição tão logo ela se voltasse para o âmbito público, uma vez que o caráter despótico e coercitivo da verdade cerceia o discurso, ou melhor, impede que ele aconteça; e o discurso, como sabemos é para a autora um dos fundamentos básicos de toda a vida política.

redirecionado para uma relação uma tanto mais complexa, problemática e, ainda assim, fascinante, que se manifesta na dependência mútua e efetiva entre filosofia e política. É no prólogo dessa obra que Arendt, ainda muito preliminarmente, nos mostra a importância do discurso e do pensamento para a política, indagando a nossa capacidade de acompanhar, por meio destas duas categorias, o mais novo *progresso* no campo do conhecimento técnico e científico. Indo além, manifesta estar temerosa quanto às consequências do ‘divórcio entre o conhecimento [*know-how*] e o pensamento’ (ARENDDT, 2015, p. 4). Mesmo não aprofundando muito o assunto em *A condição humana*, a autora apresenta suas indagações com uma analogia entre discurso e pensamento, como se ambos dependessem um do outro ou fossem parte do mesmo sistema: a *compreensão*. E é nessa mesma obra que Arendt (2015, p. 4) afirma ser “o discurso que faz do homem um ser político”. Logo, há na teoria arendtiana da década de 1950, época que a autora foi mais crítica à filosofia, um prenúncio de mediação entre *pensamento* e *ação*, sobretudo quando sugere a urgência de ‘pensarmos o que estamos fazendo’.

Ela diz:

O que proponho [...] é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo (ARENDDT, 2015, p. 6).

A relação entre *discurso*, *ação* e *pensamento* é retomada em *Reflexões sobre Lessing* nos anos de 1960. Ao aceitar o prêmio *Lessing da Cidade Livre de Hamburgo*, nossa autora proclama um elogio sublime a Lessing, evidenciando, de forma notória mas ainda assim sutil, a faculdade de comunicação como a qualidade indispensável para a *ação* e para o *pensamento*. Primeiramente, ela relaciona *ação* e *pensamento* através da noção de liberdade de movimento. Para ela, uma característica da relação entre as categorias de *ação* e *pensamento* em Lessing é a circunstância de que o indivíduo precisa de liberdade de movimento tanto para agir quanto para pensar. Indo além, ela afirma que o pensamento de Lessing poderia estar em concordância com a *ação*, pois ele nunca

procedia de forma a “vincular seu pensamento a resultados” (ARENDDT, 2015, p. 17). Vimos que Arendt concebe essa mesma hipótese quando compreende a noção de *pensamento* valendo-se da filosofia kantiana: o pensamento como uma atividade com fim em si mesma, que não está em busca da verdade, mas do significado. Por conseguinte, foi em razão dessa renúncia por significado que Lessing rompeu com o conceito de *pensamento* fundamentado no diálogo platônico, que o indivíduo estabelece consigo próprio.

Ademais, introduzimos essa dissertação chamando atenção para a leitura arendtiana da filosofia comunicativa de Karl Jaspers. Assim, como no pensamento jasperiano, Arendt nos mostra a possibilidade de encontrar uma glorificação do discurso – no sentido literal da palavra, ou seja, como aquele diálogo que estabeleço com o outro em um espaço público – na forma como se desenvolve o *pensar* na filosofia de Lessing. Essa mesma especificidade, como vimos ao longo deste trabalho, pode ser encontrada igualmente em Sócrates e Kant. Sendo assim, não foi difícil constatar na investigação acerca do pensamento arendtiano a presença de duas formas distintas de lidar com a atividade de pensamento – grandes comentadores, inclusive, como abordamos ao longo de todo o trabalho, o fizeram⁹² de forma exemplar. A primeira é a partir principalmente da filosofia platônica, onde o pensamento é exclusivamente o diálogo silencioso do indivíduo consigo mesmo, e requer o afastamento do mundo comum; e a segunda, referente ao *pensar* como um diálogo que estabeleço com o outro no mundo público – o tipo de pensar de que Lessing era adepto.

Sobre o filósofo, ela declara:

Seu pensamento não era uma busca da verdade, visto que toda verdade que resulta de um processo de pensamento necessariamente põe fim ao movimento do pensar. Os *fermenta cognitionis* que Lessing disseminou pelo mundo não pretendiam comunicar conclusões, mas estimular outras pessoas ao pensamento independente, e isso sem nenhum outro propósito senão o de suscitar um discurso entre pensadores (ARENDDT, 2015, p. 17).

⁹² Citamos nessa dissertação os mais consultados quando está em pauta a relação entre filosofia e política na teoria arendtiana, a saber: o artigo de Bernstein *Thinking Arendt*, o texto *Philosophy and politics*, de Margaret Canovan, e *From the Problem of Judgment to the Public Sphere: Rethinking Hannah Arendt's Political Theory* de Sayla Benhabib.

Esse *pensar* que exige o falar com os outros no texto *Reflexões sobre Lessing* está relacionado a um outro conceito de relevância ímpar: a *amizade*. Aristóteles concebera, nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, a virtude da amizade não apenas como condição intersubjetiva de uma vida virtuosa, mas também, e justamente por isso, como passagem da ética à política, isto é, como transição da dimensão ética do ideal de autarquia na direção de seu aprimoramento e consolidação políticos. Como procuramos mostrar acima no item 3.1.3, Arendt resgata da filosofia Aristotélica a noção de *philia* para assegurar que a amizade não é uma categoria desenvolvida na intimidade, como supôs Rousseau, mas uma forma de unir os cidadãos por meio do discurso na *polis*: “no discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e qualidade humana própria a ela” (ARENDDT, 2015, p. 33). Nessa interpretação, o que tornaria o mundo algo comum aos seres humanos não seria o fato de ele ser erigido por mãos humanas, mas por ser compartilhado intersubjetivamente a partir dessa relação de amizade, transformando-se em um ‘objeto de discurso’: “humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (ARENDDT, 2015, p. 34). Assim, valendo-se da filosofia de Lessing, a análise arendtiana constata que o mundo no qual os homens vivem só faz sentido quando dele podemos discursar. Em resumo, ela está afirmando a relação entre *pensamento* e *ação* por intermédio da fala, do discurso, da comunicação com os outros – como o modo humano de compartilhamento do mundo. Apesar de Arendt ter relacionado, explicitamente, o discurso às faculdades de pensamento e ação apenas nos textos sobre Lessing e Jaspers, tentamos mostrar a existência de alguns vestígios desse vínculo nos textos sobre Sócrates e Kant, bem como a influência aristotélica, marcantes em toda a sua teoria. Isso por si só não é suficiente para afirmarmos seguramente a existência de uma filosofia da comunicação em Hannah Arendt, porém é um caminho que pode ser interessante perquirir no futuro.

Tendo essas reflexões como motivação inicial, esse trabalho pretendeu discorrer acerca da relação entre *filosofia* e *política* bem como *pensamento* e *ação* a partir da investigação dos principais trabalhos de Hannah Arendt. Ou melhor, o trabalho esforçou-se em buscar no interior da teoria arendtiana uma mediação possível entre essas categorias, respeitando a sua forma independente de *pensar*, que constitui o traço expressivo da autora. Em outras palavras, este trabalho não preconizou dissolver as contradições que ela própria criou, ou elaborar subterfúgios que fogem do escopo

delimitado pela sua investigação; o objetivo foi, em contrapartida, permitir que suas disparidades e ambiguidades se manifestassem como indispensáveis para essa mediação.

A primeira obra investigada por esse trabalho foi *A condição humana*. A finalidade dessa primeira análise se esforçou, de forma ampla, por compreender como o *pensamento* e o *discurso* deixaram de ser qualidades essenciais e predominantes nas relações intersubjetivas entre os indivíduos e o mundo em benefício de uma mentalidade voltada para a obtenção do conhecimento matemático e técnico, priorizando, essencialmente, o raciocínio lógico. Mais especificamente, nosso percurso priorizou três abordagens principais: a alienação do mundo; o divórcio entre o *pensamento* e o *conhecimento* e a crítica arendtiana à esfera social.

Vimos, então, que Hannah Arendt nos chama a atenção para três grandes eventos que teriam dado início à era moderna, são eles: a descoberta da América através dos grandes navegadores; a Reforma de Martinho Lutero; e a invenção do telescópio por Galileu Galilei. Destes três eventos, a invenção do telescópio foi a que menos chamou a atenção, porém a que mais influenciou no desenvolvimento do que seria o ser humano e o mundo moderno. Através desta invenção, a ciência começou a dar passos largos e descobrir os segredos não apenas do mundo, mas também do próprio universo. Para a autora, esses avanços em direção ao universo e os consecutivos avanços tecnológicos só foram possíveis pelo afastamento do homem de seu ambiente habitual. Ela utiliza como exemplo a invenção do aeroplano: “o apequenamento decisivo da Terra foi consequência do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra” (ARENDDT, 2015, p. 311). É o ponto de partida para a alienação do indivíduo da Terra, seu habitat natural.

Outro evento significativo que auxiliou o esclarecimento da alienação do indivíduo em relação à Terra e a sua consecutiva preocupação com o si mesmo foi o fenômeno de expropriação. O processo de expropriação de pessoas, como tentamos deixar evidente, muito provavelmente, teve início com a expropriação do campesinato – consequência da expropriação da propriedade da igreja. Com esse fenômeno, surgiu uma massa de pessoas desprovidas de suas terras, e que foram levadas, assim, para o mercado de trabalho. Tentamos evidenciar que tal processo induz um movimento que acaba por fazer com que o indivíduo se volte para si mesmo, ocasionando uma perda significativa da experiência – da relação do indivíduo com o mundo, do indivíduo com seus semelhantes. E essa

relação é sobretudo, uma relação política, uma vez que se desenvolve naquele espaço onde todos podem ser vistos e ouvidos.

No decorrer do primeiro capítulo, discutimos também que a dúvida cartesiana é a reação direta a essa nova ciência e realidade de mundo. Tentamos deixar evidenciado que a filosofia de Descartes acabou priorizando um tipo de conhecimento técnico, ao afirmar que o indivíduo só é capaz de conhecer aquilo que ele próprio produziu. Não menos importante, constatou-se que a era moderna glorificou demasiadamente a verdade científica em detrimento de uma real compreensão e significação daquilo que ela mesma produzia: o indivíduo moderno não conseguia acompanhar pelo pensamento aquilo que ele próprio realizava em termos de conhecimento científico. Tentamos evidenciar que a distinção entre verdade e significado já se apresentava de forma implícita nos textos de 1950, muito antes de Arendt se voltar para a separação kantiana entre verdade e intelecto. De forma involuntária, ela já mostrava que a perda daquele tipo de pensamento, que está em busca do significado, poderia ser sintomática do que estaria por vir.

Ainda no primeiro capítulo, foi analisado que a era moderna e seus desenvolvimentos proporcionaram a ascensão do trabalho, a atividade que um dia foi a mais desvalorizada no mundo dos assuntos humanos. A implicação da ascensão do trabalho foi a falta de interesse em outros aspectos que compõem a própria condição humana. O único objetivo passa a ser o trabalhar para garantir a vida individual e a vida da família. O que não se encaixa nesse regime é fútil e obsoleto. Nesse sentido, temos no mundo uma vida meramente técnica em um círculo vicioso de trabalho. Os homens são incapazes de analisar de forma crítica os processos de sua vida individual. Perde-se a capacidade, também, de empatia pelo próximo. O mundo passa a ser técnico e padronizado, e as relações entre os indivíduos e o mundo em comum são prejudicadas.

Não menos importante, finalizamos a primeira parte dessa dissertação com uma breve exposição da crítica arendtiana à esfera social. Consideramos que a vitória do *animal laborans*, como sendo um dos maiores marcos da modernidade, é uma das causas da disposição em se considerar indivíduos como seres humanos supérfluos, conforme indicado por Arendt em sua obra *Origens do totalitarismo*⁹³. Em linhas gerais, esta

⁹³ Em *Ideologia e Terror* – texto incluído na segunda edição de *Origens do totalitarismo* em 1958 – Arendt faz uma relação entre a vitória do *animal laborans* – isto é, a afirmação da vida humana apenas como forma para manter a sobrevivência do corpo através do círculo trabalho e consumo – com a superfluidade encontrada nos campos de extermínio nazistas.

configuração presente na era moderna se apresentou como consequência de uma confusão entre os espaços público e privado, contribuindo, assim, para a noção de um arquétipo de esfera social. O trabalho e a obra, que antes eram compreendidos como atividades referentes ao domínio privado, na era moderna deslocam-se para um domínio público. A incorporação destas duas atividades, em um espaço que desde a antiguidade era de predomínio da ação, acarretou, dentre outras coisas, a perda da capacidade de agir e o surgimento da esfera social.

A passagem do primeiro capítulo para o segundo foi feita a partir da investigação de como a ascensão da esfera social possibilitou o advento de uma sociedade de massas. Nessa parte da dissertação tentamos apresentar algumas das principais características do indivíduo de massas, utilizando Eichmann como um modelo típico de *animal laborans*. Tentamos mostrar de forma até mesmo intuitiva que o indivíduo de massas, caracterizado como *animal laborans*, pode ter surgido em meio a esses desenvolvimentos históricos que foram minando a capacidade de pensar do indivíduo em proveito do conhecimento técnico e do progresso científico. Assim, esse capítulo foi dividido em duas partes que podem ser tidas como o cerne do trabalho, pois grande parte da discussão sobre a relação entre *filosofia e política* no pensamento arendtiano tem seu fundamento neste conteúdo examinado, a saber: a relação entre a ausência de pensamento e o mal, assente na alcunha *banalidade do mal*.

A primeira parte desse capítulo foi dedicada à análise dos pressupostos examinados por Arendt no que diz respeito ao julgamento de Eichmann. A investigação foi voltada, portanto, à forma como o nazista responsável pela ‘solução final’ não pôde ser enquadrado nas categorias compreensivas do mal até então vigentes. Eichmann não possuía as características de um monstro diabólico, como até então esperava ou imaginava daquele que se encarregou de mandar para a morte milhões de pessoas. Na verdade, apresentava-se como um homem trivial. Sua comunicação era igualmente sem profundidade, baseada apenas em clichês, muitas vezes carentes de sentido. Eichmann renunciou à autonomia do pensamento, deixando-se levar por uma noção de *dever*, que foi mal interpretada.

Investigamos, também neste capítulo, a controvérsia em torno da obra *Eichmann em Jerusalém*. Analisamos os pressupostos da moralidade tradicional, tal como Arendt compreendia, e como os regimes totalitários romperam com todas essas categorias

morais. Essa parte do trabalho foi fundamental para assimilarmos como a autora é forçada a regressar à filosofia. Ela percebe que em épocas de emergência, em tempos sombrios, nos quais a esfera pública é abalada, é imprescindível que os indivíduos possam retirar-se do mundo para exercer o pensamento. Ela compreende que esse diálogo interno pode ser, em último caso, a única possibilidade do indivíduo ser capaz de lançar a faculdade de julgamento para discernir o certo do errado.

Assim, com o segundo capítulo dessa dissertação, foi possível entender que essa falta de pensamento crítico determina o que Arendt chama de banalidade do mal. Que este mal tenha assumido uma forma diferente do que até então a humanidade conhecia: um mal que pode ser executado não apenas por pessoas perversas, mas também por aquelas que não mais possuem a capacidade de desenvolver uma relação consigo mesmos, de pensar por conta própria. Fica claro o interesse de Hannah Arendt em relacionar a filosofia com a teoria política a partir das análises sobre as questões morais que foram levantadas após *Eichmann em Jerusalém*. Percebemos, mesmo que em um segundo plano, essa guinada da autora na direção a uma investigação das atividades do espírito. Esse capítulo foi importante, portanto, para identificar, mesmo que de forma introdutória, o amadurecimento do pensamento da autora. Esta parte da pesquisa foi significativa para compreender alguns conceitos primordiais para a filosofia moral, tais como a lembrança e a memória. Assim, constatou-se que a atividade de pensamento – a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo – está relacionada diretamente com a faculdade da lembrança. É por intermédio desta faculdade que o indivíduo se torna capaz de estabelecer limites para ação. É, também, por intermédio da faculdade da lembrança que se torna possível ao indivíduo refletir e se arrepender de uma ou outra infração.

Por conseguinte, o último movimento do texto foi dedicado à exposição de como a mediação entre filosofia e política pode ser encontrada no pensamento arendtiano, até mesmo antes dos textos publicados na década de 1960. Esse capítulo foi dividido em duas partes, a primeira fazendo referência à análise de Arendt sobre a diferença entre a maiêutica socrática e a dialética platônica, estudos iniciados na década de 1950; a segunda parte, por sua vez, diz respeito às suas reflexões sobre Kant, desenvolvidas na década de 1970, voltadas quase que exclusivamente para a vida do espírito.

Por ser o filósofo por excelência, no que diz respeito a Sócrates, vimos que Arendt o interpreta como aquele filósofo que sabia da sua importância como cidadão engajado

na *polis*. Sócrates era um ‘filósofo de mercado’. A filosofia era a forma com a qual ele caminhava em liberdade pelo mundo. Seu *pensar* iniciava com o diálogo que ele, primeiramente, estabelecia consigo próprio, porém seu pensamento não era concluído no retirar-se do mundo. O pensamento em Sócrates era confiado ao público, onde poderia ser julgado por pensamentos diferentes, até encontrar, por meio do jogo da persuasão, aquele que melhor se adequava à investigação. Assim, como em Jaspers e Lessing, o pensar de Sócrates era comunicativo, manifestava-se também no espaço público, no mundo compartilhado intersubjetivamente por todos.

Em seguida, nosso foco foi direcionado para a investigação da influência de Immanuel Kant na teoria arendtiana sobre o *pensar* e o *julgar*. Consideramos o interesse da autora em compreender como o pensamento se desenvolve a partir da perspectiva ordinária do *ego pensante*. Afinal, o pensamento é uma prerrogativa exclusiva do filósofo, própria de uma vida voltada para a contemplação? Com a distinção entre *razão* e *intelecto*, verdade e significado, Arendt foi capaz de evidenciar que o *pensar*, como faculdade que possui um fim em si mesmo, é uma atividade exercida, sobretudo, pelo indivíduo comum. Nesse momento, voltamos a destacar as diferenças entre dois modelos de pensamento: um pensar voltado para o diálogo do indivíduo consigo mesmo, e aquele voltado para a comunicação com outros indivíduos, a quem Aristóteles chamou de *amigo*.

Finalmente, encerramos esse trabalho com o exame da faculdade de julgamento. O pensamento, como tentamos deixar manifesto, é a atividade capaz de despertar o juízo. O juízo, por sua vez, é imprescindível para que os indivíduos possam discernir o certo do errado. Foi a partir do conceito de *mentalidade alargada*, o modo pelo qual o indivíduo se posiciona no mundo levando em conta não apenas o seu pensamento singular, mas as mais diversas opiniões, que Arendt compreende a importância política dessas duas faculdades – afirmando categoricamente que a *Crítica da faculdade de julgar* de Kant é onde está contida a sua verdadeira filosofia política.

Em virtude dos temas abordados nessa dissertação, podemos concluir a partir de Hannah Arendt que articulação entre o pensar e o julgar, quando relacionados ao domínio da ação, do político, do âmbito público, pode não garantir de forma absoluta a capacidade de evitar o mal, uma vez que a maldade não é uma categoria estática e imutável. Essa articulação, porém, pode vir a ser um artifício valioso em tempos sombrios. Mais do que isso, a teoria arendtiana nos mostra um caminho frutífero para pensar a possibilidade de

mediação entre duas faculdades que muitas vezes foram examinadas em oposição radical. No decurso do presente trabalho, pensamos ter sido desenvolvida e consolidada a hipótese de que Arendt vê Sócrates como emblema e, na verdade, como aquele que propõe uma forma paradigmática de filosofia política – uma que, segundo Arendt, nem nos conduz à definitiva subordinação da política à filosofia, pagando o altíssimo preço da renúncia à vitalidade da ação, nem vem a nos comprometer com o abandono das pretensões de verdade, precipitando-nos no abismo do relativismo. Por intermédio da figura de Sócrates, Arendt sustenta uma perspectiva filosófica capaz de fazer justiça ao inacabamento da ação, assim como também nos disponibiliza os meios para pensar a verdade por meio do agir coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 12ª edição 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: editora Forense Universitária, 2015.

ARENDDT, Hannah. *A dignidade da Política: ensaios e conferências*. Organizador: Antônio Abranches. Tradução: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

ARENDDT, Hannah. *A Promessa da política*. Organização e introdução: Jerome Kohn. Tradução: Pedro Jorgensen Jr. Revisão técnica: Eduardo Jardim. 6ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARENDDT, Hannah. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1961. Revised edition, 1968.

ARENDDT, Hannah. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963. Revised and enlarged edition, 1965.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. 17ª reimpressão, São Paulo: Companhia das letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary Mc Carthy*. Organização e introdução; Carol Brightman. Tradução: Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 8ª edição 1ª reimpressão. São Paulo: perspectiva, 2016.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Organizador: Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

ARENDDT, Hannah. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. *O que é Política?*. Organização: Ursula Ludz. Prefácio: Kurt Sontheimer. Tradução: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.

ARENDDT, Hannah. *Trabalho, obra e ação*. Trad. Adriano Correia. São Paulo: Cadernos de ética e Filosofia Política da USP, 2006.

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDDT, Hannah. *The Life 175ft he Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1951. Third edition with new prefaces, 1973.

Obras sobre Hannah Arendt

ALMEIDA, Vanessa Sievers. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

- AMIEL, A. *A não filosofia de Hannah Arendt – revolução e julgamento*. Tradução: João C. S. Duarte. Lisboa: Instituição Piaget, 2001
- AGUIAR, Odílio A. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. 1ª edição. São Paulo: perspectiva, 2015.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant modernismo of Hannah Arendt*. Londres: SAGE, 1996.
- BENHABIB, Seyla. *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press. 2010.
- BENHABIB, Seyla. *Arendt's Eichmann in Jerusalem*. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Editora: Cambridge University Press, 2000.
- BERNAUER, J. *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht: Martinus Nijhoff. 1987.
- BERNSTEIN, R. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press. 1996.
- BERNSTEIN, R. *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge: Polity Press. 2018.
- BERNSTEIN, R. *Arendt on thinking*. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Editora: Cambridge University Press, 2000.
- BREEN, Keith. *Under Weber's shadow: modernity, subjectivity and politics in Habermas, Arendt and MacIntyre*. 2012.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CANOVAN, M. *The People, the Masses, and the Mobilization of Power: the paradox of Hannah Arendt's "populismo"*, 2012.
- CORREIA, Adriano. *Transpondo o abismo: Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1ª edição. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2014.

CORREIA, Adriano. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

DOLAN, Frederick M. *Arendt on philosophy and politics*. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Editora: Cambridge University Press, 2000.

DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HABERMAS, J. *O conceito de poder de Hannah Arendt*. In: Coleção Sociologia. Tradução: Barbara Freitag, Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Ática, 1980.

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

MATOS, Olgária. *Sociedade: tolerância, confiança, amizade*. Revista USP, São Paulo (37): 92-100, Março/Maio 1998.

PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the challenge of modernity: a phenomenology of human rights*. Taylor & Francis e-Library, 2008.

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. Ponta Grossa: Editora UEPG. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.

TELES, Edson Luís de Almeida. *Pensar e agir: narrativa e política na filosofia política de Hannah Arendt*. Dissertação de mestrado. São Paulo: departamento de filosofia, USP, 2002.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética e política*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press. Second edition, 2004.

Obras diversas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores vol. II. Trad. Leonel Vallandro & Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo. Abril Cultural, 1979.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: Os Pensadores vol. II. Trad. Leonel Vallandro & Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo. Abril Cultural, 1979.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução: Gilda Maria Reale Starzynski. 1.^a edição, vol. II. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2017.

BOTTOMORE, Tom (Org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodenei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução e organização Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Domínio Público.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas: Fernando Costa Mattos. 4.^a edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas: Valerio Rohden. 2.^a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução e introdução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da Simples Razão*. Tradução: Artur Morão. 1ª edição. Lisboa: edições 70.
- MARX, Karl. *O capital*. Tradução: Rubens Enderle. 2ª Edição. São Paulo; Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Ad Feuerbach (1945)*, In: A ideologia alemã. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e Edições Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução: Jaime Bruna. 1ª edição, vol. II. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo: Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. *Coleção Sociologia*. Tradução: Amélia Cohn e Gabriel Cohn; Organizador: Gabriel Cohn. 7ª Edição. São Paulo: Editora Ática, 2003.
- XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Tradução: Líbero Rangel. 1ª edição, vol. II. São Paulo: Abril Cultural, 1972.