

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

MARIA CRISTINA MÜLLER

**A POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DE UMA MORALIDADE
POLÍTICA EM HANNAH ARENDT**

**SÃO CARLOS
2010**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

MARIA CRISTINA MÜLLER

**A POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DE UMA MORALIDADE
POLÍTICA EM HANNAH ARENDT**

**Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, para
obtenção do título de doutora em
Filosofia.**

***Orientação: Prof. Dr. Wolfgang
Leo Maar.***

**SÃO CARLOS
2010**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

M958pc

Müller, Maria Cristina.

A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt / Maria Cristina Müller. -- São Carlos : UFSCar, 2010.

311 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Filosofia alemã. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975. 3. Moralidade. 4. Política. I. Título.

CDD: 193 (20^a)

MARIA CRISTINA MÜLLER

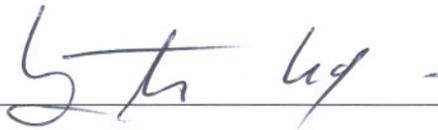
A POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DE UMA MORALIDADE POLÍTICA EM
HANNAH ARENDT

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

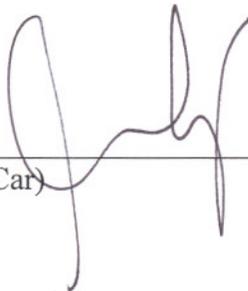
Aprovada em 19 de fevereiro de 2010

BANCA EXAMINADORA

Presidente _____
(Dr. Wolfgang Leo Maar)



1º Examinador _____
(Dra. Marisa da Silva Lopes – UFSCar)



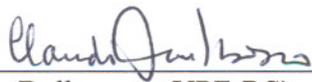
2º Examinador _____
(Dr. José Eduardo Marques Baioni – UFSCar)



3º Examinador _____
(Dr. Adriano Correia Silva – UFG)



4º Examinador _____
(Dr. Cláudio Almir Dalbosco – UPF-RS)



AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Universidade Federal de São Carlos, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e a meu orientador, Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, por terem me provido da oportunidade de cursar meu doutoramento neste programa, sonho que há muito desejava ver realizado.

À Universidade Estadual de Londrina e especialmente a meus colegas do Departamento de Filosofia, pela licença que me foi concedida para que eu pudesse me dedicar a minha formação e pelo incentivo em diversos momentos.

À banca de qualificação e à banca de defesa de minha tese de doutoramento que trouxe contribuições diversas a minhas ideias e texto.

Ao Prof. Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos que, além de sua contribuição como parte da banca de meu exame de qualificação, me auxiliou em diversas situações enquanto coordenador do programa.

Ao Prof. Dr. Adriano Correia, pelas orientações conceituais, generosidade em compartilhar seus conhecimentos, não apenas no momento de meu exame de qualificação e de defesa, mas também em diversas outras oportunidades.

Ao Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco, banca de defesa e que foi meu orientador de Trabalho de Conclusão de Curso na Graduação em Filosofia da Universidade de Passo Fundo/RS, tendo sido um dos responsáveis por minha introdução ao mundo da pesquisa filosófica.

A todos os professores e funcionários do Programa de Pós-graduação em Filosofia que me auxiliaram ao longo destes anos, em especial agradeço ao Robson da S. Rodrigues que sempre me ajudou na resolução das mais diversas questões.

À minha família, que sempre me proveu com suportes, materiais e psicológicos, para a realização desta – e outras – caminhada.

Ao Rogério Cangussu, por sua companhia e inspiração ao longo dos últimos tempos. Seu apoio e força me elevaram em diversos momentos difíceis. Nossas longas e entusiasmadas discussões e as sugestões delas derivadas, especialmente em questões relativas ao direito, colaboraram imensamente para o desenvolvimento do trabalho. Verdadeiro e generoso testemunho da minha existência.

À Ana Carolina Sella, grande amiga, ego auxiliar, que abriu sua casa para me receber em São Carlos e se tornou companheira para todas as horas nesses últimos 5 anos, incluindo madrugadas indagativas acerca da condição humana.

Ao Frederico Augusto Garcia Fernandes, grande amigo, compadre, incentivador, orientador e revisor de meus textos e idéias, presente até o final dessa trajetória.

À Marcia Sel, amiga, comadre, companheira, incentivadora e excelente resolvedora de questões práticas em meu dia a dia, em especial muitas das relativas à finalização dessa tese, um ninho de segurança nas horas difíceis.

À Miriam Giro, amiga, comadre, indagadora e revisora, sempre paciente e disposta ao longo de suas leituras e contribuições cuidadosas desde o projeto dessa tese até a versão final e em nossas discussões acerca das idéias neles contidas.

À Eleonora Smits Gonçalves, amiga, interlocutora paciente, otimista e objetiva, fiel companheira em todos os momentos neste processo de construção. A revisora atenta de todos os meus textos produzidos, não apenas para esse doutoramento.

À Ivana Nobre Bertolazo, amiga, fiel escudeira, pesquisadora de Arendt e hoje colega de profissão, sempre alegre e disposta a auxiliar.

A todos os meus amigos que participaram deste processo de construção e desconstrução que é a elaboração e escrita de uma tese de doutoramento.

A todos os meus alunos, pela inspiração em manter-me no caminho da pesquisa filosófica e por me trazerem realização na tarefa de ensinar, agradeço em especial meus orientandos pesquisadores de Arendt, Gleice Regina Migoto, Ana Carolina Lima Braga e Roger Xavier Coronado.

Amo: volo ut sis

(Amo: quero que tu sejas)

(Santo Agostinho)

RESUMO

Seria possível pensar, com Hannah Arendt, uma moralidade construída na perspectiva do sujeito e não da submissão desse a normas absolutas e abstratas; sujeito que, mesmo da sua perspectiva – singular –, mantém-se efetivamente ligado ao mundo político? A pertinência da pergunta encontra-se nos problemas tanto moral quanto político dos quais ela surge: a incapacidade de homens e mulheres pertencentes às sociedades totalitárias nazistas distinguirem individualmente o certo do errado. A capacidade humana de cometimento de indignidades e crueldades contra a pessoa humana, característica da sociedade totalitária nazista, serve de pano de fundo do qual emergiu a problemática investigada. A resposta oferecida por Arendt decorre da percepção da fragilidade constatada na incapacidade ou recusa dos homens e mulheres que compunham a sociedade contemporânea a pensar, no sentido de exercício individual do diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo e, por conseguinte, de julgar o certo e o errado, apresentando-se responsáveis individualmente pelo mundo que os rodeia e do qual são parte integrante. Faz-se evidente a necessidade de voltar-se para a discussão moral. Assim, a investigação acerca das atividades contemplativas e a relação dessas com a esfera da ação constitui-se premente. Pensar uma moralidade que preserve a individualidade, respeitando e ligando-se à esfera da ação humana, é o desafio que Arendt se propôs, na tentativa de responder às perplexidades que o mundo contemporâneo impôs. Nesse sentido é que se emprega a expressão moralidade política, noutras palavras, de que o sujeito pensa individualmente e o resultado desse pensar se estende ao mundo comum através do juízo no momento em que o cidadão age no mundo embasado nas suas próprias escolhas e não submetido e guiado por princípios e leis absolutas e abstratas. Assim, compreende-se que o indivíduo julgaria por si mesmo o que é certo e errado, sem referência a princípios universais absolutos previamente dados, mas tendo os outros como referência – os outros com os quais se quer viver junto. Apresenta-se o julgar como ligado à mundanidade, uma vez que, ao julgar, o indivíduo expõe ao mundo suas posições, constituindo-se em singularidade no mundo público. A capacidade de julgar oferece dignidade aos seres humanos, pois podem participar do mundo público, apresentando-se como singulares, únicos, portanto, sujeitos. O ser humano é um ser de ação, nasceu para começar; é livre para começar, pois pode escolher. Esse começo, um novo nascimento, inicia na esfera da interioridade, mas só tem significado e se pode efetivar no seio do mundo público em que há muitos outros eus. Portanto, as atividades do espírito precisam aparecer e para aparecerem precisam estar em consonância com os outros.

Palavras chave: Hannah Arendt. Moralidade. Política. Singularidade. Mundo público. Pensar. Querer. Julgar. Ação.

ABSTRACT

May it be possible, based on Hannah Arendt's thoughts, to think of a morality built on the perspective of the subject and not on submission to absolute and abstract norms, a subject that, even in his singularity, continues linked to the political realm? The pertinence of the interrogation is found in a both moral and political problem: the inability of those who lived under a totalitarian regime such as the Nazi to tell right from wrong. Human capacity to commit indignities and cruelties against other human beings, characteristic of the Nazi society, is the background from which the issue under study arose. Arendt's response derives from her perception of the absence of thinking, understood as a silent dialogue between me and myself and, consequently, be able to judge right from wrong, individually taking responsibility for the surrounding world one is an integral part of. It was clear to her that she should address the debate on morality. Thus, the investigation of contemplative activities and their relation with the sphere of action becomes imperious. The challenge Arendt proposes is to think of a morality that preserves individuality, both respecting it and connecting to the sphere of human action, in the attempt to come to terms with the perplexities the contemporary world had imprinted on her. It is in this sense that the term political morality is used, namely, that the subject thinks individually but the result of his thinking appears in the public sphere in the form of his judgment at the moment the citizen acts based on his own choices and not guided by any absolute and abstract principles and laws. Thus the individual would judge the question of right and wrong without reference to previously given absolute universals but the others: those who one wants to live with. Judging is connected to worldliness once the individual shows the world his opinions, thus constituting a singularity in the public space. The capacity of judging renders dignity to human beings as they can take part in such public space as singular beings: subjects. The human being is an agent, born to begin, free to begin, because he can choose. This beginning of something new is initiated in the realms of interiority, but only gains meaning and is actualized in the public realm together with many other "I"s. Therefore, the activities of the mind need appear and act in concert.

Keywords: Hannah Arendt. Morality. Politics. Singularity. Public sphere. Thinking. Willing. Judging. Action.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	DIAGNÓSTICO DO MUNDO CONTEMPORÂNEO E O COLAPSO DA MORALIDADE.....	20
2.1	TOTALITARISMO.....	20
2.1.1	Contemporaneidade e Barbárie.....	20
2.1.2	Domínio Total.....	25
2.1.3	Lógica do Totalitarismo e Ideologia.....	30
2.1.4	Instrumentos do Totalitarismo	34
2.2	CRIME CONTRA A HUMANIDADE E APATRÍDIA: O LEGADO DO TOTALITARISMO	37
2.2.1	Eichmann e a Banalidade do Mal	39
2.2.1.1	A banalidade do mal no mundo contemporâneo.....	39
2.2.1.2	O perpetrador do mal	41
2.2.1.3	A prisão, o julgamento e a sentença	50
2.2.1.4	O desafio moral que o julgamento suscitou	52
2.2.2	O Problema dos Apátridas e das Minorias	56
2.2.2.1	Direitos do Homem ou Direitos do Estado?.....	56
2.2.2.2	Cidadania como participação política	65
2.3	DE ALGUM MODO A MORALIDADE E A POLÍTICA AINDA FAZEM SENTIDO?	67
2.3.1	Compreender ainda é possível?.....	67
2.4	O COLAPSO DA MORALIDADE.....	85
3	AS ATIVIDADES DO ESPÍRITO: O PENSAR, O QUERER E O JULGAR	97
3.1	O VOLTAR-SE DE ARENDT ÀS ATIVIDADES DO ESPÍRITO	97
3.1.1	Atividades espirituais.....	102
3.1.2	Espaço das aparências	110
3.1.2.1	Os seres humanos são do mundo, não apenas estão no mundo....	110
3.1.2.2	Interioridade que se expressa em aparência exterior: alma e espírito.	117
3.1.2.3	Mundo da aparência: distinção e individuação pelo discurso	122
3.1.3	Busca Por Significado, Não Por Verdade	124
3.1.3.1	Razão e intelecto são o mesmo?	124
3.1.3.2	Recusa pela verdade e a amizade como resposta	130
3.2	PENSAR	135
3.2.1	O Pensar Se Traduz Pela Linguagem e Pela Metáfora	135
3.2.2	O que faz o ser humano pensar?	141
3.2.3	Sócrates e o que faz o ser humano pensar	147
3.2.4	Pensar como Agora.....	162
3.3	O QUERER	169
3.3.1	O Querer e seu resgate histórico-filosófico	172
3.3.1.1	Aristóteles.....	172
3.3.1.2	A Era Cristã e a descoberta do homem interior.....	176
3.3.1.3	A primazia da vontade Duns Scotus.....	190
3.3.1.4	As dificuldades da vontade na Era Moderna	196

3.3.2	Objecções às objeções	198
3.3.3	O confronto entre ego volitivo e ego pensante, a contribuição de Hegel	203
3.3.4	Nietzsche e Heidegger: diálogos acerca da vontade.....	207
3.3.5	A liberdade da vontade e o começo e a liberdade política na esfera da ação.	211
3.4	O JULGAR.....	218
3.4.1	Os Juízos Estéticos se estendem para muito além do belo	221
3.4.2	Arendt leitora de Kant e da <i>Crítica da faculdade do juízo</i>	223
4	MORALIDADE POLÍTICA	235
4.1	O EU E A CONSCIÊNCIA DE SI	244
4.2	ATIVIDADE DE PENSAR E MORALIDADE	251
4.3	A VONTADE E AS QUESTÕES MORAIS	259
4.4	JULGAMENTO E QUESTÕES MORAIS.....	265
4.5	DA EXPERIÊNCIA DAQUELES QUE SOBERAM PENSAR, O EXEMPLO	271
4.6	CULPA E RESPONSABILIDADE.....	278
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	289
	BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS	300

1 INTRODUÇÃO

Um dos aspectos que marcam negativamente a história da humanidade é a capacidade de grupos humanos cometerem atrocidades contra outros grupos humanos, sendo inúmeros os exemplos de povos dizimados, como os Astecas, Incas, Maias, povos indígenas das Américas. Um exemplo da história recente: os Tútsis, em Ruanda, na África, entre outros. Portanto, ainda permanece atual a pergunta de Hannah Arendt sobre como foi possível, em pleno século XX, durante a Segunda Grande Guerra Mundial, nazistas terem cometido tamanha brutalidade e horror contra um povo específico – estima-se a morte de seis milhões de judeus – e contra indivíduos de etnias ou crenças religiosas distintas das deles, ou por serem, de algum modo, diferentes – ciganos, deficientes físicos e mentais, portadores de doenças incuráveis ou terminais. A atualidade da pergunta encontra-se nos problemas tanto moral quanto político dos quais ela surge: a incapacidade de homens e mulheres pertencentes à cultura contemporânea distinguirem individualmente entre o certo e o errado. A atualidade da pergunta também se manifesta pela constatação de que, em pleno século XXI, ainda são abundantes os exemplos de intolerância, brutalidade e irreflexão – tal pode ser constatado no Brasil, onde se pode notar a percepção corrente de que existe uma corrupção endêmica, instaurada especificamente na política e, de maneira geral, no cotidiano dos cidadãos. Assim, o problema que se busca investigar traduz-se na ideia acerca da possibilidade de se pensar uma moralidade construída na perspectiva do sujeito – do indivíduo – e não da de sua submissão a normas que se apresentam como produto da cognição, possuidoras de abrangência universal e absoluta, ainda que esse sujeito, da sua perspectiva – singular –, mantenha-se efetivamente ligado ao mundo político. Por conseguinte, pretende-se discorrer acerca da possibilidade de construção de uma moralidade política na perspectiva de Hannah Arendt.

Este estudo privilegia, como pano de fundo, as reflexões de Hannah Arendt acerca do totalitarismo nazista. Assim, o primeiro capítulo apresenta e desenvolve um diagnóstico da contemporaneidade, especialmente das primeiras décadas do século XX, e aponta para o colapso da moralidade e da tradição, que ficou evidente a partir dos eventos registrados à época. Muito já se estudou acerca do acontecimento paradigmático da Segunda Grande Guerra Mundial. Muitas

também foram as abordagens utilizadas para se estudar esse tema. Muito resta ainda por compreender. Mister se faz esclarecer, contudo, que o presente estudo não pretende constituir uma análise profunda desse evento político, penetrando em especificidades, tais como traçar os desígnios do povo alemão à época do nazismo; desvendar a psiquê dos perpetradores do extermínio total e nela descobrir alguma natureza perversa; abordar a importância ou não dos povos que foram atingidos pelo nazismo, em especial o povo judeu. Objetiva-se desvelar aquilo que motivou a participação, ativa ou não, dos “cidadãos respeitáveis” na máquina de destruição que foi o totalitarismo segundo o enfoque que Hannah Arendt lhe dá.

Na primeira grande obra de Arendt – *Origens do Totalitarismo* (1951) – encontra-se a hipótese de que o totalitarismo teria origem na atomização, na superfluidade e no desenraizamento dos seres humanos. O texto oferece uma reflexão inédita acerca da gênese do totalitarismo, apresentando-o como um novo regime político. Por conseguinte, esse texto servirá de referência principal para a discussão acerca do totalitarismo, sendo possível adiantar que, da reflexão de Arendt, resulta a constatação de que o homem contemporâneo abandonou a participação na esfera política do mundo em favor da valorização da interioridade – do eu –, desviando-se da perspectiva política da sua condição humana. Esse eu dizia respeito apenas à dimensão em que o conhecimento é produzido, em que a cognição humana se apresenta, em que a individualidade egoística se sobressai, e não a um *eu – self* – que está em conexão com a atividade humana que busca significado. O objetivo do totalitarismo foi reduzir ao máximo o imprevisível e condicionar os homens à aceitação passiva de tudo que lhes era sugerido através das ideologias. Em regimes totalitários, não há espaço para a atividade política, mas somente para a submissão absoluta. Desta forma, qualquer ação deveria ser aniquilada, pois só existia espaço para a obediência passiva. Homens e Mulheres, nesse contexto, perdem a capacidade de discernir, de saber quem são.

A partir do diagnóstico acerca da atomização do ser humano contemporâneo, analisar-se-á dois exemplos paradigmáticos: o do perpetrador do mal e o dos apátridas. A importância dessa análise consta, no primeiro exemplo, da interrogação que Arendt coloca àquele ex-oficial nazista que não conseguiu pensar individualmente para além das leis que imperavam na Alemanha nazista, nem se colocar no lugar daqueles que sofreriam as consequências de seu “juízo”. Para discutir o exemplo do perpetrador do mal, serão analisadas sua trajetória e as

conclusões de Arendt ao presenciar o Tribunal de Jerusalém, utilizando-se a obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, na qual surge a expressão “banalidade do mal”. O segundo exemplo é o dos apátridas, que se constituíam como um grande contingente de pessoas desprovidas da condição de pertencimento a uma comunidade política. Sua importância surge em função do “problema” que a figura do apátrida fez aparecer nos Estados-nação europeus ao evidenciar a fragilidade do pressuposto que servia de base tanto para a compreensão dos direitos humanos quanto para a constituição do que se entendia como cidadania. Esse pressuposto, fundamental para a compreensão do colapso da moralidade e da política contemporâneos, ficou totalmente abalado ao se ter que admitir a existência de pessoas desprovidas de quaisquer direitos. Contudo, o mais grave era que os apátridas surgiram desprovidos daquilo que mais caracteriza todos os seres humanos, isso é, a condição de pertencimento a uma comunidade política.

As discussões do primeiro capítulo visam apresentar e contextualizar o lugar do qual Arendt falava e o início da investigação sobre a moralidade. Esses acontecimentos mostram o total colapso da moralidade, pois era visível que houve, nesses eventos, uma ruptura com a tradição do pensamento moral. Esse colapso, entendia Arendt, dizia respeito à inadequação das verdades morais – tais como os Mandamentos de Deus, os códigos morais e as regras de conduta estatuídas – como modelo para julgar o que os seres humanos eram aptos a fazer. O extermínio em massa de seres humanos, empreendido pelo nazismo e pelo bolchevismo, já demonstrava que o totalitarismo rompeu com os padrões de compreensão até então existentes. O genocídio, resultante do fenômeno totalitário, provou não existirem limites para a capacidade de seres humanos perpetrarem o mal. Tudo isso revelou na tradição ocidental uma fragilidade antes desconhecida, isto é, a de não possuir categorias capazes de explicar tal fenômeno.

A partir da construção conceitual presente em *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*, Eichmann poderia ser visto como um homem comum e não como um perpetrador do mal. E foi isso que impressionou Arendt, isto é, a banalidade de Eichmann não o tornava um monstro, mas, apesar disso, não se poderia eximi-lo de ser um agente do mal extremo. O que merece destaque nos escritos desse período, mais do que uma tentativa de responder conclusivamente às controvérsias geradas com a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, é o esforço que Arendt empreendeu para compreender o próprio significado da moralidade,

entendida por ela como a possibilidade de cada um identificar por si mesmo a diferença entre certo e errado sem a utilização de guias externos. A pergunta que Arendt não cessou de se fazer diz respeito a como é possível uma pessoa identificar, em qualquer situação, o que é certo e o que é errado e, ainda, como conduzir sua ação por essa distinção, isso, é claro, caso não houvesse nenhum impedimento externo e nenhuma coação que impossibilitasse sua ação. Para Arendt, não era o caso de se investigar qualquer aspecto referente à nobreza de caráter do indivíduo ou à obediência a preceitos religiosos, mas sim o de saber a diferença entre o bem e o mal, pois, para ela, os padrões morais tradicionais não se mostram sólidos e invulneráveis e os códigos morais rígidos não conduzem, necessariamente, a ações acertadas e responsáveis. Estabelecer essa diferença e abdicar da pseudosseguurança que um código estatuído pudesse oferecer seria, para ela, domínio tanto da vida ativa como da vida contemplativa da condição humana.

Pode-se supor que, para Arendt, desde que a esfera da interioridade – eu – sobrepôs-se à vida política da condição humana e que o trabalho (*labor*) tornou-se padrão de valoração na contemporaneidade, a condição humana da ação – que advém tão somente da relação entre os homens, sem qualquer mediação – ficou seriamente prejudicada. O totalitarismo que se origina nessas condições extrai seu poderio dessa incapacidade generalizada que o homem singular demonstrou para a ocupação política. Não há agir conjunto se o pensar é apenas autorreferencial. Como se falar em ação quando o discurso – as trocas entre sujeitos – não acontece? Essa parece ser a grande inquietação que moveu Arendt quando ela elaborou, referindo-se ao nazismo, em especial, e ao totalitarismo, o seguinte argumento:

[...] os não-participantes, chamados de irresponsáveis pela maioria, foram os únicos que ousaram julgar por si próprios, e foram capazes de fazê-lo não porque dispusessem de um melhor sistema de valores, nem porque os antigos padrões de certo e errado ainda estivessem firmemente plantados na mente e na consciência deles. Ao contrário, todas as nossas experiências nos dizem que precisamente os membros da sociedade *respeitável*, aqueles que não tinham sido afetados pela comoção intelectual e moral dos primeiros estágios do período nazista, foram os primeiros a se render. Eles simplesmente trocaram um sistema de valores por outro. Diria que, portanto, os não-participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejudgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão. O seu critério, na minha opinião, era diferente: eles

se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiam que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos. Assim, eles também optavam por morrer quando eram forçados a participar. Em termos francos, recusavam-se a assassinar não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando "Não matarás", mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios. A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar. [...] A linha divisória entre aqueles que querem pensar, e portanto têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais. A esse respeito, o total colapso moral da sociedade respeitável durante o regime de Hitler pode nos ensinar que, nessas circunstâncias, aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e que tudo o que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa. Muito mais confiáveis serão os que duvidam e os céticos, não porque o ceticismo seja bom ou o duvidar, saudável, mas porque são usados para examinar as coisas e para tomar decisões. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivermos, estaremos condenados a de (*sic*) viver conosco mesmos. (ARENDR, 2004a, p. 106 - 108).

A resposta completa à crítica que se pode fazer às sociedades contemporâneas somente se efetivou quando Arendt voltou sua atenção para a análise das atividades contemplativas. Quando a filósofa conseguiu descrever aquilo que compõe as complexas atividades do espírito – pensar, querer, julgar – pode-se dizer que uma resposta satisfatória se apresentou.

Assim, o objetivo do segundo capítulo do presente trabalho é investigar as atividades que compõem a vida espiritual da condição humana, uma vez que, se a questão se deslocou para a interioridade do ser humano, sendo essa interioridade a tentativa de explicação aos problemas das sociedades contemporâneas, necessário se faz analisar tais atividades. Arendt, que tanto se contrapôs à supervalorização da esfera da interioridade, passou a ocupar-se das correlações entre as atividades de pensar, querer e julgar e entre as noções de moralidade, ética e responsabilidade.

Arendt afirma que a capacidade de pensar é a precondição do julgar e que a recusa ou a incapacidade de julgar, ou seja, de estabelecer o que é o certo ou errado e se imaginar colocado em frente dos demais que sofrerão as consequências desse julgamento, seria condição suficiente para que o mal viesse a entranhar-se e

a contaminar o mundo. A capacidade dos indivíduos de se absterem de praticar o mal, de rejeitá-lo conscientemente, não apenas de resistirem a ele, tornou-se o ponto, segundo Arendt, em que todos os intelectuais deveriam se ater.

Nos escritos principalmente da década de 1960, que tratam da moralidade, Arendt questiona as atividades espirituais, parecendo apresentar o pensar, o querer e o julgar como fundamentais para a tomada de posição dos homens e mulheres no mundo contemporâneo. Na descrição das atividades espirituais – pensar, querer e julgar – contida no livro *A vida do espírito*, escrito na década de 1970, Arendt investiga a vida contemplativa na condição humana e a possibilidade de compartilhar um mundo comum, o mundo das aparências. A filósofa transfere termos como visibilidade, publicidade, comunicabilidade e aparência, utilizados em *A condição humana*, para as bases do pensar, do querer e do julgar.

Diferentemente da crítica estabelecida por Arendt à ideia de interioridade – eu – de *A condição humana*, em *A vida do espírito* há uma valorização das atividades interiores. Por isso, é salutar esclarecer, mais uma vez, que não se trata da mesma compreensão de interioridade e de eu. Arendt aponta para um movimento de continuidade desde o revelamento da singularidade de cada indivíduo até a pluralidade do espaço público. Ao elaborar a pergunta “*com que outros queremos viver juntos?*” Arendt conecta as três atividades da vida do espírito à noção de responsabilidade para com o espaço público do mundo. Deste modo, a pergunta sobre esses *outros* – pluralidade – ocupa uma posição privilegiada nos desdobramentos éticos do pensar, do querer e do julgar. Nisto assenta-se a ideia de possibilidade de construção de uma moralidade política e de responsabilidade pessoal pelo espaço público que se pretende discutir a partir de Hannah Arendt.

Contudo, muitas são as interrogações colocadas frente a essa ideia arendtiana; entre elas destacam-se: É possível uma moral embasada tão somente naquilo que o indivíduo pensa, quer e julga individualmente, sem nenhuma regra pré-estabelecida, sem nenhum código de conduta estatuído, sem nenhuma “lista” que estabeleça previamente o que se deve ou não fazer? É pertinente a ideia das atividades do espírito – pensar, querer, julgar – que perguntam pela pluralidade, que se colocam no lugar daqueles que sofrerão as consequências da ação pretendida? É plausível atividades do espírito em conexão com a pluralidade? É aceitável um eu – *self* – que se confirma apenas no quem somos a partir da visibilidade do espaço da aparência? É possível pensar uma moralidade política?

Para a autora, o argumento de “defesa” que os nazistas utilizaram com frequência é facilmente derrubado, pois eles renunciaram voluntariamente à qualidade de pessoa – e o fizeram esperando não serem punidos. Um Ninguém se revela inadequado para a convivência com outros, para a convivência política, para a pluralidade, isto já é um fator que desfavorece o uso de tal argumento como defesa. Mas a questão central nem é esta, mas sim o fato de que se perdoa a pessoa e não o ato que ela cometeu. Uma vez que os nazistas se despersonalizaram para se defender, não poderiam sequer ser perdoados, pois é impossível perdoar Ninguém.

A responsabilidade pessoal não é o mesmo que responsabilidade política, que todo governo assume pelas ações e malfeitos de seus predecessores e que a nação assume pelas ações e malfeitos do passado. Assim, na Alemanha nazista a responsabilidade política era de Hitler, porque somente ele podia tomar decisões. Contudo, isso não significa dizer que ninguém mais poderia ser considerado responsável pessoalmente. Havia um ser humano – de carne e osso – por detrás de todas as ações, por menores e mais distantes que fossem, que levaram à efetivação do assassinato de seis milhões de pessoas durante o Terceiro Reich, tomando ainda o exemplo da Alemanha nazista. Qualquer tentativa de se dirimir da culpa, seja tentando usar desculpas falaciosas, tais como a do dente de engrenagem, a de culpa coletiva ou a de ordens superiores, não passa de cortina de fumaça para esconder o horror que ninguém quer assumir ou mesmo aceitar. Por outro lado, antes de se estabelecer a responsabilidade pessoal, não é possível querer que se inicie um julgamento legal e, posteriormente, que se aplique a culpa legal. Assim, por exemplo, antes de se iniciar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, ele teve que ser “transformado” em pessoa – personalidade – e não em dente de engrenagem, para daí se efetivar o julgamento e se atribuir responsabilidade pessoal e culpa legal a ele. O sistema político no qual os atos foram cometidos não é desconsiderado absolutamente, ele aparece na forma de circunstâncias. Mas o que não se pode perder de vista é que os crimes, no caso dos governos totalitários, são contra pessoas inocentes, não contra inimigos declarados e, mesmo em situações de guerra, os civis precisam ter seus direitos preservados.

Dos estudos efetivados nos Capítulos 1 e 2, surge a discussão traçada no Capítulo 3, no qual se busca estabelecer que Arendt postulou uma moralidade política a partir de sua constatação de que é indelegável a tarefa que cada ser

humano tem de exercer sua responsabilidade pessoal perante os assuntos da esfera pública do mundo.

A filosofia traçou uma distinção entre a moralidade, na qual se discutiria o eu e a política: a pluralidade de eus. Ainda que esteja claro ser impossível compreender esse eu e a interioridade da condição humana dissociados do mundo público e que a valorização das atividades humanas interiores não significa negligenciar o espaço entre-os-homens, faz-se necessário refletir sobre a interseção entre a interioridade, o eu – self –, como orientador para se estabelecer o certo e o errado – e o mundo público, a política. Arendt valorizou a interseção entre essas duas vias da condição humana e este aspecto de sua obra é o norte do presente trabalho.

Na investigação, adotou-se, como método para o seu desenvolvimento, a análise teórico-conceitual dos escritos de Hannah Arendt a partir de uma abordagem hermenêutica, com ênfase nos textos *Origens do Totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, *A vida do espírito* e *Responsabilidade e julgamento*, enriquecida por outros textos da autora e de vários outros filósofos e pensadores que se debruçaram sobre o tema, todos mencionados na bibliografia. Buscou-se um enfoque sistemático, centrado na análise e na discussão de problemas ético-político-filosóficos.

2 DIAGNÓSTICO DO MUNDO CONTEMPORÂNEO E O COLAPSO DA MORALIDADE

2.1 TOTALITARISMO

2.1.1 Contemporaneidade e Barbárie

O problema que moveu Arendt foi seu sombrio diagnóstico sobre o mundo contemporâneo: a incapacidade de julgar e de se responsabilizar pela esfera pública do mundo que acometeu e acomete tantos seres humanos. Assim, em um momento inicial neste trabalho, faz-se mister traçar-se uma contextualização, ainda que propedêutica, do mundo contemporâneo.

A ascensão do nazismo e as consequências terríveis que o acompanharam somente foram possíveis porque havia um ambiente diferente de tudo que se julgava conhecer até então sobre política e moral. Esse ambiente peculiar não se restringia à Alemanha das décadas de 1920 e 1930, imperando, também, em diversos países e continentes. Adriano Correia (2004, p. 90) diz, contudo, que, para Arendt, na Alemanha esse ambiente parecia mais do que propício, pois ali a vida privada era balizada pelo cálculo e pelo oportunismo. Um ambiente que contava, em sua formação, com homens e mulheres dotados de uma característica típica: a massificação. Os movimentos totalitários baseiam-se, segundo Arendt aponta no texto *Origens do Totalitarismo* (1997, p. 356), na existência e no apoio incondicional das massas¹, que têm por característica a volubilidade, o que permite ver uma das principais faces dos movimentos totalitários, isto é, a adaptabilidade e a falta de continuidade.

Arendt (1997, p. 361) explica que os movimentos totalitários têm por objetivo organizar as massas, jamais as classes, uma vez que dependem da força bruta, diferentemente dos demais grupos políticos, que dependem da força advinda do número de adeptos a suas organizações. O grande contingente de indivíduos supérfluos é necessário para alimentar a máquina de destruição e garantir o poder total desses regimes. Para Arendt:

¹ Por não se adequar ao tratamento dado ao tema neste trabalho, a ascensão política de Hitler não será abordada em profundidade aqui.

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto. (ARENDR, 1997, p. 361).

Os movimentos totalitários, nazista e comunista, recrutaram seus membros desse contingente de indivíduos – das massas. Arendt explica que essas massas foram rejeitadas pelos partidos tradicionais, uma vez que esses as consideravam desprovidas das qualidades necessárias para a participação na vida política. Assim, foi relativamente fácil convencer essa massa, que compunha a maioria do povo, de que os membros do parlamento eram ilegítimos e não correspondiam às necessidades do país.

Foi nesse momento, segundo Arendt (1997, p. 362), que se pôde ver claramente a destruição de duas ilusões existentes nos países democráticos europeus, principalmente no sistema partidário vigente nos Estados-nações europeus. As principais ilusões democráticas eram: 1. O povo, na sua maioria, participava ativamente do governo e simpatizava com um ou outro partido; 2. As massas politicamente indiferentes eram neutras e sem importância. O que entrara em colapso nos Estados-nações europeus antes da ascensão do nazismo foi o sistema de classes como estratificação social e política e isso trouxe à tona o caráter apolítico das populações dos Estados-nações (ARENDR, 1997, p. 364), o que se constitui perigoso e fatal para qualquer tipo de vida humana coletiva, uma vez que é a dimensão política – ação e discurso – que caracteriza a condição humana.

Segundo Arendt, o sistema partidário tem sua origem nas associações de classe; essas – na maioria sindicatos – são agremiações que comportam e representam os cidadãos em seus interesses variados, proporcionando, assim, algum tipo de participação desses indivíduos na esfera pública. Quando acontece o colapso desse sistema de classes (estratificação social), o sistema partidário também entra em crise. É importante observar que, por um lado, as associações de classe dão origem a algum tipo de participação na esfera pública (sistema partidário); por outro lado, a participação na associação de classe exige o indivíduo de participação na condução das atividades públicas. Isso acontece porque o indivíduo limita-se às tradicionais ações de sua agremiação em relação ao governo,

delegando, por fim, a função de participação à agremiação a qual pertence, distanciando-se do seu compromisso direto com a esfera pública. Cria-se uma ilusão de que pertencer a alguma agremiação significa participar politicamente; contudo, o que acontece é o distanciamento em relação à esfera pública..

Os partidos tinham, como origem e como fonte de sustentação, as classes, explica Arendt. Com o colapso do sistema de classes, o sistema de partidos também sucumbiu, porque estes tinham como função representar justamente os interesses daquelas. Restou aos partidos a ruína. As massas, que sempre permaneceram apáticas e desorganizadas, iniciavam uma busca por espaços em que pudessem expressar sua insatisfação. Nas palavras de Arendt:

A queda das paredes protetoras das classes transformou as maiorias adormecidas, que existiam por trás de todos os partidos, numa grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs; [...]. (1997, p. 365).

Essa massa descontente, constituída lentamente na Europa nos últimos dois séculos, só se fez aumentar após a Primeira Grande Guerra Mundial. A inflação crescente, a falta de empregos e o crescimento populacional eram fenômenos novos na Alemanha e na Áustria. Junto a isso, esses países precisavam enfrentar as consequências da derrota militar após a Primeira Guerra. Tal atmosfera de total colapso da sociedade de classes estendeu-se também para outros países, atingindo grande parte da Europa.

Para Arendt, a partir desse pano de fundo, desenvolveu-se a psicologia do *homem-de-massa* europeu. Trata-se de um indivíduo que, dizendo-se injustiçado pelo mundo, criticava-o, julgando a si próprio um fracassado. Essa “amargura egocêntrica” trouxe consigo o enfraquecimento do instinto de autoconservação; perdia-se o interesse pelo próprio bem-estar (ARENDR, 1997, p. 365). Conquanto comum a vários indivíduos, tal sentimento não propiciou a identificação entre eles, tampouco a construção de laços comuns. A perda do interesse pela própria vida deixou de ser expressão de frustrações individuais esparsas em um ou outro indivíduo para tornar-se fenômeno próprio da massa.

A análise de um discurso proferido por Heinrich Himmler sobre a organização e os deveres da SS e da polícia permite inferir que os indivíduos aos quais ele se dirigia estavam mais preocupados com questões ideológicas de

importância para o próximo século do que com questões do dia-a-dia. O *homem-de-massa* acreditava que trabalhava numa grande tarefa, que só aparece uma vez a cada dois mil anos; esse *homem* surgiu com características psicológicas jamais imaginadas. Segundo Arendt, algumas dessas características são:

[...] perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso. (ARENDR, 1997, p. 366).

Ademais, se os primeiros a serem atingidos pelos movimentos de massa foram os contingentes de indivíduos desorganizados que nunca haviam estabelecido laços sociais firmes, isto é, o contingente individualista, logo após esses, e com maior facilidade, vieram aqueles indivíduos sociáveis e não-individualistas, membros dos partidos tradicionais, que, à primeira vista, poderiam apresentar uma atitude crítica e avessa a qualquer possibilidade de dominação. Arendt conclui, a partir disso, que “[...] a atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa [...]” (ARENDR, 1997, p. 366).

A base psicológica do domínio total é, segundo explicações da autora, a lealdade total – irrestrita, incondicional e inalterável – de cada um dos seus membros, exigida mesmo antes da tomada do poder; lealdade essa obtida em qualquer movimento totalitário por meio da ideologia de que o movimento abrangerá toda a humanidade, no devido tempo. Como não participar desse destino histórico? Ou, dito de outra forma: como ficar de fora do “trem da história”²? Somente o isolamento total³, isto é, a inexistência de qualquer outro laço social – seja afetivo, sanguíneo ou de camaradagem – permite esse tipo de dedicação extrema dos

² Arendt utiliza essa figura de linguagem – trem da História – no texto *Responsabilidade pessoal sobre a ditadura*, quando comenta a surpreendente adesão ao regime nazista de grande número de figuras públicas, que teriam sucumbido a esse desejo primitivo de não perder o “trem da história” e não a hipocrisia inspirada no medo. Mesmo que a maioria dessas pessoas tenha se decepcionado logo e tenha sido responsável pela conspiração, de 20 de julho de 1944, contra Hitler, elas confirmam o total colapso moral a que a Alemanha estava condenada. (ARENDR, 2004a, p. 86-7).

³ Nesse momento, respeitando a evolução argumentativa e conceitual de Arendt, faz-se uso ainda do termo “isolamento”, como outrora o fez a autora no texto *Origens do Totalitarismo*, obra esta aqui utilizada como referência. Contudo, Arendt diferencia isolamento e solidão. O isolamento é necessário ao ser humano que produz, que trabalha; sem isolar-se dos demais, o *homo faber* não conseguiria fabricar seus produtos. O estar só também é importante aos seres humanos naqueles momentos em que desejam dedicar-se às atividades contemplativas. Por outro lado, a solidão não é desejável, pois na solidão o ser humano abdica da companhia de si mesmo, perdendo-se. Assim, para o totalitarismo, no sentido de sua essência, é fundamental a solidão, a completa solidão dos indivíduos, ou seja, a atomização dos mesmos.

indivíduos a uma organização. Assim, as organizações totalitárias dependem da total atomização dos indivíduos. Adolf Eichmann é um dos exemplos de extrema submissão a essa ideologia; permaneceu ele, até na hora de sua morte, incapaz de qualquer reflexão crítica acerca do que havia acontecido ou acerca da sua participação no extermínio de milhares de seres humanos.

A lealdade total depende de uma fidelidade oca, vazia ou “formal”, isto é, não existe conteúdo ou programa específico ao qual os indivíduos estejam ligados, apenas “questões ideológicas que serão importantes durante séculos” (ARENDRT, 1997, p. 373). Segundo Arendt, é por isso que Hitler jamais quis discutir um programa que pudesse definir seu objetivo de governo. O objetivo era a obediência cega, imune a qualquer tentativa de se compreender o que se fazia. O lema “Minha honra é a minha lealdade”, inventado por Himmler para os membros da SS, mais do que disciplina e fidelidade individual, significava devoção e submissão absolutas. Assim, os movimentos totalitários não perseguem nenhuma finalidade ou objetivo pontual como os demais regimes políticos. É despreciosa aos movimentos totalitários a necessidade de existência de programa para o partido. Esses movimentos, segundo Arendt (1997, p. 375), nunca declararam almejar a tomada do poder por meios violentos ou controlar a máquina estatal, ao menos não como um fim em si mesmo. Domínio, para os movimentos totalitários, é a subjugação permanente de todos os indivíduos e em todas as esferas da vida, ou seja, o domínio total. Sua finalidade é adequar, à sua estrutura, o maior número possível de indivíduos e fazê-los agir segundo a ideologia do movimento. Os movimentos totalitários não se satisfazem em governar por meio do Estado e seus aparelhos, isso é, externamente; dominam os indivíduos inclusive *internamente* por meio de sua ideologia. Autonomia de pensamento e de ação, de cada indivíduo, não era algo possível ou cabível na Alemanha de Hitler (ARENDRT, 1997, p. 375).

Segundo Arendt (1997, p. 375), tanto Hitler como qualquer outro líder totalitário partem de uma ideia de poder diversa da usual: o líder totalitário não impõe a seus súditos uma vontade tirânica ou despótica, mas apresenta, como solução, a *interdependência* entre governantes e governados, de acordo com a qual tanto as massas não teriam representação externa e seriam um aglomerado amorfo sem o líder, quanto ele, o líder, não teria significado sem as massas. Por outro lado, pode-se dizer que essa diluição da hierarquia entre governantes e governados, mais um dos estratagemas do movimento totalitário, constitui uma intervenção na psique

do indivíduo de massa que leva à submissão e, principalmente, à lealdade total. Proferido em termos de não dominação, o discurso oferece importância a cada indivíduo na construção do movimento, o indivíduo, que se via atomizado, sem importância e significado, passa a sentir-se lisonjeado em poder contribuir com a causa maior. Talvez seja a vaidade o vício a prejudicar os indivíduos da sociedade contemporânea – esse foi, segundo Arendt, o problema de Eichmann.

2.1.2 Domínio Total

Arendt (1997, p. 488) aponta a doutrinação ideológica e o terror absoluto como os meios para o totalitarismo atingir o domínio total. O domínio total cobiça eliminar a singularidade⁴ e a pluralidade dos indivíduos através da criação de um único corpo, um único indivíduo, que abarque a humanidade inteira. Segundo Arendt, para que isso seja possível, é necessário reduzir cada indivíduo a uma mesma identidade. As reações a uma dada circunstância devem ser as mesmas, em cada indivíduo que vive na sociedade totalitária. A única “liberdade” desse indivíduo consiste em conservar a espécie, isto é, reproduzir-se biologicamente. No caso do nazismo, a conservação referia-se somente à “raça ariana”. O meio que o regime nazista elaborou para atingir o domínio total foi a doutrinação ideológica dos quadros de elite (funcionários da burocracia civil e militar) e o terror absoluto nos campos de concentração. Esses meios foram construídos simultânea e paralelamente e estavam intimamente interligados, pois, no momento que o terror nos campos atingia seu grau máximo, os manipuladores desse terror – os membros da SS – tinham sua formação consumada – mesmo que ilusória – enquanto elite do regime totalitário. Segundo Arendt (1997, p. 488), as atrocidades cometidas pelos membros da SS – tortura, humilhações, crueldades, morte – serviam de aplicação prática da doutrina

⁴ Arendt entende que os seres humanos são singulares e plurais ao mesmo tempo. A singularidade corresponde ao *eu – self* – de cada indivíduo; diz respeito àquela dimensão em que se permite perceber a diferença de cada indivíduo, em que se apresenta cada um como único. No estar só, na quietude, o *eu* dialoga consigo mesmo, constituindo-se em dois, o *eu* e o *eu-mesmo*. Essa singularidade está relacionada com a pluralidade, pois se consegue percebê-la quando se está em companhia de outros *eus – self*. A pluralidade é percebida quando o *eu – self* – se mostra no espaço da aparência, pois para isso apenas um pode aparecer, cada um se mostra como único. Nesse espaço de aparecimento se percebe a existência de outros *eus* também únicos, isso é, há uma pluralidade de *eus*. Nesse sentido é possível inferir que há duas maneiras de se perceber a pluralidade, isso é, enquanto o diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo e enquanto a diversidade ou diferenciação de *eus* no espaço público do mundo.

ideológica, enquanto os campos de concentração e extermínio forneciam a verificação “teórica”⁵ da ideologia.

A dominação total é resultante, além do que se viu até aqui, de uma série de eventos históricos e políticos que desagradavam e desestabilizavam a sociedade dos Estados-nações europeia. Vivia-se um período de desintegração política, no qual surgiram milhares de indivíduos que viviam à margem do sistema de Estado-nação: apátridas, desterrados, proscritos e indesejados. O desemprego tornava outros tantos milhões de pessoas economicamente desnecessárias e socialmente dispendiosas para os Estados. Além disso, e talvez o mais grave, os Direitos do Homem não possuíam nenhuma garantia política, o que fez com que perdessem a validade e se tornassem apenas um amontoado de palavras bonitas, mas vazias de sentido concreto e real.

Arendt (1997, p. 498-507) percebe que o domínio total, antes de fabricar cadáveres em escala massiva, produziu cadáveres vivos – os morto-vivos. Neste sentido, a autora descreve três passos⁶ percorridos pelos nazistas para dominar totalmente os indivíduos: 1. Matar a pessoa jurídica do ser humano; 2. Matar a pessoa moral do ser humano 3. Matar a individualidade do ser humano.

O domínio total necessita, como primeiro passo, matar a pessoa jurídica dos indivíduos, aniquilando a personalidade jurídica que capacita o indivíduo a adquirir direitos e contrair obrigações. Esse objetivo é atingido quando o ser humano perde a proteção da lei. Em virtude das frequentes desnacionalizações, os países não totalitários também passaram a qualificar como “fora-da-lei” um grande contingente de pessoas. Os primeiros campos de concentração que surgiram na Alemanha nazista e na Rússia, além de presos políticos e criminosos, receberam também esse contingente de pessoas inocentes, cuja característica era não possuir nacionalidade: judeus na Alemanha, a partir de 1938, e grupos que, por qualquer motivo, haviam caído no desagrado das autoridades na Rússia. A morte da personalidade jurídica – a perda dos direitos civis – é a primeira condição para que o ser humano seja totalmente dominado.

⁵ Arendt utiliza o termo *teórica* entre aspas, pois o que acontecia nos campos de concentração não se assemelhava em nada com algo teórico, tudo era terrivelmente real.

⁶ Arendt (1985, p. 145-153) utilize no inglês “kill the juridical person in man”; “murder of the moral person in man”, “this part of the human person” e “killing of man’s individuality”. Contudo, o termo “pessoa jurídica” que a tradução para a língua portuguesa do texto *Origens do Totalitarismo* utilizou pode gerar inexactidão, assim, sugere-se o termo “personalidade jurídica”.

O segundo passo para a dominação total, a morte da pessoa moral, segundo Arendt, consistiu no maior “feito” da SS. Eles conseguiram corromper uma das principais dimensões do ser humano: a dimensão da solidariedade humana, que liga um ser humano a outro através de um sentimento de pertença e de reconhecimento. A morte da pessoa moral pode ser ilustrada pelo anonimato da própria morte, isso é, a morte não significava mais o epílogo de uma vida, pois não se tinha informação sobre o destino de um prisioneiro, se estava morto ou vivo; parece que a SS roubou a própria morte do prisioneiro (ARENDR, 1997, p. 502-03). De tudo isto resultou apenas a submissão total. Tudo era preparado para causar o maior constrangimento possível, sem qualquer possibilidade de solução. Segundo Arendt, isso era comum quando, por exemplo, o indivíduo era compelido a escolher entre a esposa ou os filhos, os amigos ou os parentes; enfim, entre a morte ou a morte, como decidir? Nesse caso, não há solução moral desejável ou possível. E isso liquida a pessoa moral do ser humano. A morte da pessoa moral pôde ser percebida como consolidada quando os membros da SS começaram a envolver os internos dos campos em seus crimes, isso é, os prisioneiros respondiam por parte da administração dos campos, inclusive pelos procedimentos de extermínio. Neste caso, Arendt aponta que talvez a única solução que não permitisse a morte da pessoa moral seria a recusa de envolvimento nos crimes ou em qualquer atividade que pudesse representar anuência ao que estava acontecendo. Contudo, os campos não permitiam que a pessoa se refugiasse em sua individualidade, nem que sua consciência permanecesse inequívoca.

O terceiro e último passo para a dominação total é a morte da individualidade do ser humano, noutras palavras, a destruição da pessoa humana. Depois de aniquiladas a personalidade jurídica e a pessoa moral, a única dimensão que resta para que o indivíduo não seja simplesmente um morto-vivo é sua identidade única, sua individualidade. A diferença individual, a singularidade, aquela dimensão que torna cada indivíduo único é, segundo Arendt, a dimensão mais difícil de ser aniquilada e, por outro lado, a mais fácil de ser recuperada. A destruição da individualidade – da pessoa humana – está relacionada com a manipulação do corpo humano através das infinitas possibilidades de impor dor a esse corpo. Para Arendt, mesmo que se descubra alguma lei psicológica para as massas que explique, de algum modo, por que milhares de seres humanos caminharam, sem

oposição, feito cordeirinhos, para o próprio aniquilamento, a única coisa que tal lei explicaria seria a destruição da individualidade.

Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reações ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte. Esse é o verdadeiro triunfo do sistema [...]. (ARENDDT, 1997, p. 506).

A espontaneidade é a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo, de começar algo novo, isso é, de agir. A espontaneidade está relacionada à individualidade no sentido de que apenas enquanto um ser único, singular, possuidor das capacidades de pensar, querer e julgar por si mesmo e de mostrar-se ao mundo como ser singular, motiva o aparecimento do indivíduo, aparecimento que só é possível na esfera pública do mundo; a espontaneidade é essencial para os diversos nascimentos do indivíduo na esfera pública do mundo, para a possibilidade de estabelecer novos começos, de agir; a espontaneidade é que permite a ação. O que não existia nos campos de concentração era qualquer possibilidade de aparecimento do indivíduo. Isso é evidente pela maneira como os internos eram identificados, vale dizer, seus nomes próprios eram ignorados e substituídos por números. Todos eram mortos-vivos que aguardavam pacientemente pelo único fim que lhes cabia: a morte. Mas, mesmo esta era adiada ao máximo para que houvesse a certeza da completa submissão e desumanização. Assim, aniquilada a espontaneidade, aniquila-se a individualidade, ou seja, destrói-se a pessoa humana. O que resta é algo como um outro espécime de animal humano, que os campos de concentração e extermínio demonstraram ser possível criar. “[...] A experiência dos campos de concentração demonstra [...] que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem.” (ARENDDT, 1997, p. 506).

O regime totalitário nazista percebeu cedo que o tipo de “sociedade” existente dentro dos campos de concentração e extermínio apresentava-se como a única forma de organização que permitiria alcançar o domínio total, a única maneira de dominar totalmente o indivíduo e destruir qualquer possibilidade de contestação

e, principalmente, de espontaneidade⁷, ambos frutos da individualidade. A espontaneidade vem acompanhada da imprevisibilidade, isto é, não há uma garantia absoluta do que cada indivíduo possa ou não fazer, todos os atos são inesperados, a cada momento o indivíduo poderá mudar de opinião, repensar suas decisões e modificar seu modo de agir. A imprevisibilidade gera o tipo de comportamento inaceitável por um regime que pretende o domínio total.

Com Arendt, pode-se dizer que o objetivo do totalitarismo é manipular a natureza humana e transformar indivíduos em seres incapazes de qualquer ação, ou seja, o domínio total de todos os seres humanos. O laboratório de testes dessa terrível possibilidade são os campos de concentração e extermínio. Deste modo, segundo Arendt, o que é produzido nos campos não diz respeito tão somente às vítimas e aos carrascos, mas envolve e estende-se à humanidade inteira. Essas conclusões de Arendt dão suporte à proposição de que o crime cometido pelos nazistas não é um crime contra um povo especificamente, mas um crime contra a humanidade.

[...] a questão não está no sofrimento, do qual sempre houve demasiado na terra, nem no número de vítimas. O que está em jogo é a natureza humana em si; e, embora pareça que essas experiências não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo, criando uma sociedade na qual a banalidade niilística do *homo homini lupus* é consistentemente realizada, é preciso não esquecer as necessárias limitações de uma experiência que exige controle global para mostrar resultados conclusivos. (ARENDR, 1997, p. 510).

Para Arendt, os movimentos totalitários, em sua ânsia de provarem que tudo é possível, mostraram, apenas, que tudo é passível de destruição. Também teriam feito surgir, sem perceber, um tipo de crime, impossível de punir e de perdoar, além de um novo tipo de criminoso, que materializaram um tipo especial de mal, um mal que encobriu a terra e que pôs à prova todas as teorias existentes até então sobre o mal. Arendt (1997, p. 510), neste momento, utiliza o termo “mal radical” e mal absoluto, enquanto um mal impunível e imperdoável. Um tipo de mal que surgiu

⁷ Arendt (1997, p. 506) apresenta uma observação importante quanto à incapacidade de qualquer ação espontânea nos campos. O suicídio era algo raro nos campos, mas o problema está relacionado com o significado do mesmo, isto é, ele representa um ato espontâneo. É claro que existiam alguns mecanismos para prevenir a possibilidade de internos cometerem suicídio, mas a dimensão da espontaneidade estava tão completamente aniquilada que esta alternativa não era cogitada nem pretendida.

em função de um sistema no qual todos os homens – carrascos e vítimas – se tornaram supérfluos.

2.1.3 Lógica do Totalitarismo e Ideologia

O totalitarismo é, para Arendt (1997, p. 513), uma nova forma de governo. Atua orientado pela lei; profere não ser arbitrário, pois obedece a leis – da Natureza ou da História –, ambas tidas como a base para todas as leis existentes. Contudo, Arendt diverge dessas seguras convicções acerca do totalitarismo.

Para Arendt, o totalitarismo promete tornar a humanidade a própria encarnação da lei, o que libertaria todos os homens do cumprimento dela. As leis totalitárias teriam um pressuposto diferente das leis positivas, que se baseiam na autoridade seja da Natureza ou da Divindade e que, portanto, dependem da obediência e do consentimento a algo externo. As leis positivas servem para estabilizar os movimentos, eternamente mutáveis, dos homens. Já o totalitarismo transforma todas as leis em leis de movimento, a história e a natureza, elas mesmas, tornam-se movimentos⁸.

Como já explicitado, o totalitarismo pressupõe um tipo especial de sociedade, a sociedade de massa. Havia uma “lógica própria”, coerente com o que acontecia no regime totalitário. Não uma lógica no sentido de ferramenta que permita e proporcione o pensamento crítico e reflexivo, mas uma que tornasse aceitável ou correto ou certo o que acontecia. Uma “lógica” que desse, aos que viviam sob o totalitarismo, a “certeza” de que tudo estava transcorrendo em completa “normalidade”, tornando “aceitáveis” as situações que, “logicamente”, decorreriam das leis da história ou da natureza, por dedução. Essa “lógica” é, em última análise, a base de sustentação – ou princípio de ação – do próprio regime totalitário, pois pressupõe a existência do movimento da história e da natureza – com suas leis já definidas – contra o qual não cabe ação. Assim, não há como encontrar um princípio de ação para os indivíduos no totalitarismo, sistema que depende da total e completa inação de todos.

⁸ Arendt explica que, nos movimentos totalitários, entende-se: a) lei da história – a luta de classe e a exploração dos trabalhadores; e b) lei da natureza – a luta das raças, a proteção dos povos germânicos e as aspirações nacionais da Alemanha. (ARENDR, 1997, p. 525).

Segundo Arendt, da mesma forma que a legalidade não é suficiente para guiar a ação dos indivíduos nos governos constitucionais, o terror não é suficiente para guiar os indivíduos nos governos totalitários. Desse modo, Arendt chega a seguinte conclusão:

Aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia. (ARENDR, 1997, p. 520).

Para Arendt, os regimes totalitários ocupam-se em ajustar cada um ao papel que lhe é destinado. Para atingir esse objetivo, sua ferramenta é a ideologia; assim, a conduta dos cidadãos dos regimes totalitários é moldada tão somente pelas ideologias. As ideologias, deste modo, foram especialmente úteis para os regimes totalitários. Segundo Arendt, parece que somente nos regimes totalitários de Hitler e Stálin desvendou-se a potencialidade das ideologias, pois até então não se conhecia a força e a utilidade que poderiam assumir. Arendt explica que a ideologia não é uma pseudociência, tampouco uma pseudofilosofia, porque uma ideia – *ideo* – não pode tornar-se o objeto de estudos de uma ciência na mesma proporção que os animais são o objeto de estudos da zoologia. Assim como o sufixo – *logia* – da palavra ideologia não significa o discurso que se possa fazer a respeito da ideia. Nesse sentido é que Arendt assevera que o racismo apresentou papel destacado, mas não se pode reduzir a ideologia nazista apenas a essa ideia. Essa conclusão da filósofa foi possível pela percepção de que o pensamento ideológico pretende fornecer uma explicação total e definitiva para a história humana; insiste que existe uma realidade “mais verdadeira” escondida por detrás de todas as coisas perceptíveis que apenas essa ideologia pode perceber; dissocia o pensamento e a experiência real do cotidiano, aquilo que deve ser pensado por todos adviria do próprio movimento da ideologia e não daquilo que a realidade apresenta, no sentido de fechar os olhos de todos para a terrível realidade. O mais importante na ideologia nazista era criar uma atmosfera de “perfeita normalidade” para todas as atrocidades que desejavam cometer, no sentido de fazer parecer que não havia outro destino para aquela sociedade, como se o que estava acontecendo era inevitável e aconteceria independentemente da participação ou da vontade das pessoas. O mais

importante era o encadeamento lógico das ideias que os nazistas impunham como inevitáveis, não a ideia, o conteúdo, que pretendiam impor.

Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. (ARENDR, 1997, p. 521).

Segundo Arendt, as ideologias pervertem a lógica dialética (tese, antítese e síntese) para fazer desaparecer qualquer possível contradição, isto é, as contradições são explicadas pela ideologia como estágios de um movimento coeso; assim, diz ela, se, na lógica clássica⁹, o único movimento possível é o processo de dedução a partir de uma premissa, na ideologia, a primeira tese transforma-se em premissa necessária, ou apodítica, para o processo de dedução que, por sua vez, explica o movimento. Desta forma, as contradições, que os fatos possam trazer, são explicadas como “estágios de um só movimento coerente e idêntico” (ARENDR, 1997, p. 522). Nas palavras da autora:

Assim que se aplica a uma ideia a lógica como movimento de pensamento – e não como o necessário controle do ato de pensar – essa ideia se transforma em premissa. As explicações ideológicas do mundo realizaram essa operação muito antes que ela se tornasse tão eminentemente útil para o raciocínio totalitário. A coerção puramente negativa da lógica, a proibição das contradições, passou a ser “produtiva”, de modo que se podia criar toda uma linha de pensamento e forçá-la sobre a mente, pelo fato de se tirarem conclusões através da mera argumentação. Esse processo argumentativo não podia ser interrompido nem por uma nova ideia [...] nem por uma nova experiência. 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 perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-

⁹ Isto é, aquela que se presta preferencialmente à argumentação e opera apenas por dedução, como no caso do silogismo. O problema dessa lógica já havia sido apontado por Bacon, em 1620: “O silogismo consta de proposições, as proposições de palavras, as palavras são o signo das noções. Pelo que, se as próprias noções (que constituem a base dos fatos) são confusas e temerariamente abstraídas das coisas, nada que delas depende pode pretender solidez.” (BACON, Francis. *Novum Organum*. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000047.pdf>>. Acesso em 30 ago. 2007).

de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa. (ARENDR, 1997, p. 522).

A partir dessa análise de Arendt, pode-se compreender, em parte, a subjugação de alguns grupos humanos pelos nazistas: a história determinou que as “raças” *x* e *y* eram “raças agonizantes” e, a partir dessa primeira premissa, inquestionável e imutável, segue-se, necessariamente, que tais raças cessarão de existir. Tal determinação parece, à primeira vista, advinda de uma lei natural, mas na verdade a ideologia a explica a partir do movimento da história, portanto é histórica. Cabia a cada indivíduo, nessa perspectiva, colaborar com a antecipação desse destino inevitável à humanidade. Mesmo à luz de todo o horror e da completa crueldade com que as vítimas eram tratadas, ou, mesmo que a experiência mostrasse que essa lógica era infundada e absurda, pouquíssimas, ou melhor, raras foram as pessoas que se opuseram ou resistiram. Essa foi a triste “vitória” de uma das principais ideologias – ideologia racista – do século XX.

Neste mesmo sentido, André Comte-Sponville, no texto *Pequeno tratado das grandes virtudes*, utiliza dessas “certezas” advindas do totalitarismo como exemplo para explicar a intolerância. Para o autor (1995, p. 179-80), o totalitarismo é o poder de uma doutrina, de uma ideologia, de uma “verdade”, ou pretensa verdade; nele, não há possibilidade de discussão e de troca de opiniões, não há lugar para a divergência de opiniões e de pontos de vista e, nisso, o totalitarismo é intolerante.

Para a ideologia, um único elemento da realidade é tomado e aceito – ainda que este ponto de partida seja tomado independentemente de contextualização - e, artificialmente, transformado em premissa axiomática; depois dele, toda e qualquer argumentação é colocada a salvo de qualquer experiência subsequente; a partir do estabelecimento da premissa, a experiência não mais interfere no pensamento ideológico, bem como esse pensamento não mais poderá absorver algo da realidade.

Pode-se concluir, a partir de Arendt, que o terror e a ideologia se correspondem e necessitam um da outra para acionar e manter o movimento da história ou da natureza. Se o terror total destrói qualquer possibilidade de relação entre os seres humanos, a ideologia destrói a relação dos indivíduos com a realidade. Assim, segundo a autora, toda a preparação a que se propôs o

movimento totalitário atinge seu ápice quando os indivíduos não estabelecem mais contato entre si nem com a realidade do mundo que os circunda.

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). (ARENDR, 1997, p. 526).

2.1.4 Instrumentos do Totalitarismo

Vê-se, a partir do exposto, que o totalitarismo é uma forma de governo inédita, que combina duas características jamais imaginadas: sua “essência é o terror”; seu princípio de ação, a “lógica do pensamento ideológico” (ARENDR, 1997, p. 526). Que tipo de sociedade permitiria o aparecimento de um sistema tão vil quanto o do regime totalitário? Deve-se, portanto, retomar a pergunta inicial que motivou a discussão até o momento: o que propiciou o surgimento de uma forma de governo que utiliza indizível brutalidade e horror contra indivíduos que seriam, de algum modo, “diferentes”?

Concordando com Arendt, uma tirania, e o totalitarismo não é diferente dela neste aspecto: necessita destruir qualquer possibilidade de vida pública. A eliminação da política, aquela dimensão que se estabelece entre os seres humanos quando esses agem em concerto, é um pré-requisito para se estabelecer o terror. Assim, o recolhimento de cada um na sua individualidade “egoística” gera a impotência. Isso é, eliminados os espaços de contato político, elimina-se a capacidade humana para ação e, conseqüentemente, para a resistência a qualquer possibilidade de dominação. As tiranias necessitam destruir a esfera da ação; a vida pública deve ser eliminada, os contatos políticos – públicos – de uns com os outros em que a pluralidade, a diversidade de opiniões é elemento imprescindível, são suprimidos, mas deixando-se intacta a esfera da vida privada¹⁰. Contudo, o

¹⁰ Em Arendt há uma diferença importante entre os conceitos de esfera pública, esfera privada e esfera social. Aproximando-se da compreensão da antiga cidade-estado ateniense, há clara diferença entre as esferas da vida privada e pública. A esfera privada corresponderia à família (ARENDR, 1989, p. 37): à vida doméstica, ao atendimento do que era necessário e útil, em que haveria a privação da mais alta das atividades humanas, isso é, a participação pública. A esfera da vida pública corresponderia à política (ARENDR, 1989, p. 37): ao espaço da liberdade, em que o cidadão não estaria sujeito às necessidades da vida e ao comando de ninguém, tampouco na condição de comandante (ARENDR, 1989, p. 41). A modernidade apresenta uma elaboração distinta da antiga, principalmente por ter-se apresentado destacadamente o social constituindo-se como uma dimensão

totalitarismo não se satisfaz apenas com a destruição da esfera política – esfera pública – da vida humana; necessita destruir, também, a esfera da vida privada, conforme já discutido a propósito da destruição da personalidade jurídica, moral e da individualidade dos seres humanos como meta para obtenção do domínio total (Cf. *supra* Domínio Total). O resultado dessa destruição é a “[...] experiência de não pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter.” (ARENDDT, 1997, p. 527). Destruindo-se a possibilidade de participação no mundo público, de criar e iniciar algo novo no mundo comum, de poder ser imprevisível – pois a cada momento pode dar início a um novo começo –, destrói-se a própria dignidade humana. O ser humano se atomiza e todos os homens que compõem essa sociedade totalitária se tornam supérfluos, sejam eles as vítimas do momento ou a elite e o restante da sociedade que perpetua a dominação e o terror.

Essa experiência de não pertencimento ao mundo foi sentida mais profundamente pelos apátridas e pelas minorias. Qual é o sentido ou a razão de viver para seres humanos que estão reduzidos ao necessário metabolismo natural, que tiveram arrancadas de si as dimensões política e criativa? Poder-se-ia

que se confunde com as anteriores. A esfera social não era nem privada nem pública (ARENDDT, 1989, p. 37). Arendt, no texto *A condição humana* (1989, p. 31-88), constrói uma crítica a esse conceito de esfera social, dizendo que a modernidade entendeu as comunidades políticas como uma grande família que tem necessidades que devem ser atendidas por uma gigantesca administração doméstica nacional. Assim, é muito difícil hoje estabelecer cotidianamente as diferenças entre a esfera social e política, pois a política passa a ser apenas uma função da sociedade, que utiliza os interesses sociais como critério de tomada de decisão política. Para Arendt, não foi Marx que descobriu isso; ele teria apenas incorporado essas definições dos “economistas políticos” da era moderna. O próprio termo ‘economia política’ teria sido, de certa forma, contraditório para a compreensão dos antigos, pois o que fosse ‘econômico’, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição.” (ARENDDT, 1989, p. 38). Ou como explicado por Wolfgang Leo Maar “[...] administração dos negócios públicos, com realização de interesses sociais. [...]” (1994, p. 14). E adiante: “[...] a grande diferença entre interesses sociais e objetivos políticos reside em que os primeiros são singulares, específicos, enquanto os últimos assumem validade geral. [...]” (MAAR, 1994, p. 66). Conjuntamente à ideia de esfera social aparece a valorização da ideia de intimidade subjetiva da existência humana como compondo o que se entende por esfera privada. O que faltou foi o equilíbrio entre aquilo que deve permanecer oculto e aquilo que deve ser exposto. As atividades econômicas (atividades do lar doméstico) ascendem ao nível público, transformando interesses que antes pertenciam à esfera privada em tema da esfera da coletividade. Isso leva à compreensão atual de que o privado refere-se a tudo aquilo que diz respeito à intimidade de cada indivíduo e tão somente a essa intimidade, nesse sentido, privado. Na modernidade, a esfera social, tida como pública, deseja não mais a individuação, mas a equalização (ARENDDT, 1989, p. 50), ou seja, indivíduos que se comportam uniformemente de determinada maneira, de acordo com uma conduta social determinada e desejada, mas não ajam – no sentido de ação política que busca a distinção de cada indivíduo, a individuação. Para Arendt (1989, p. 56), as comunidades modernas foram, assim, transformadas em sociedades de operários e assalariados (mesmo que nem todos sejam efetivamente operários ou assalariados) nas quais o que importa é tão somente a subsistência e a sobrevivência e não mais a participação na esfera política.

responder: a completa submissão – e, parece, isso beneficiou tanto as tiranias quanto o totalitarismo.

A solidão, segundo Arendt (1997, p. 528), é o fundamento para o terror e a essência dos governos totalitários. Mas, o que torna a solidão uma experiência insuportável para os seres humanos? – pergunta Arendt, que responde:

[...] é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (ARENDR, 1997, p. 529).

Contudo, Arendt assinala que ainda resta uma outra capacidade humana, que independe do Eu, dos Outros – pluralidade – e do Mundo, ou seja, resta uma capacidade que não precisa da experiência nem do pensamento, permanecendo sem medo de errar. Essa capacidade do espírito humano é a capacidade do raciocínio lógico. O raciocínio lógico parte de uma premissa evidente por si mesma e, utilizando regras elementares de evidência irrefutável – que independem da aceitação dos demais, por exemplo: dois mais dois são quatro independentemente da existência de qualquer experiência material que o prove –, chega a conclusões necessárias; tal capacidade continua atuante mesmo na absoluta solidão. Assim, Arendt (1997, p. 529) afirma que todos os processos de pensamento que pretendem ter na lógica sua característica fundamental, quando aliados à solidão, eliminam a dimensão pública da vida humana. O espaço entre-os-homens – a esfera da ação e do discurso, a política – deixa de ter relevância, como se não fizesse parte da condição humana, a ponto de ser descartado. E, alerta a autora, foi utilizando justamente as duas características – raciocínio lógico e solidão – que os regimes totalitários conseguiram submeter milhares de “cidadãos” ao domínio total. Referindo-se a Lutero, Arendt diz que este já havia compreendido a semelhança existente entre processos de pensamento que tomam a lógica como característica e a solidão, quando disse que: 1. “não é bom que os homens estejam sós”; 2. “o homem solitário sempre deduz uma coisa da outra e sempre pensa o pior de tudo”. (ARENDR, 1997, p. 530).

Para Arendt, a solidão passou a fazer parte do cotidiano das massas do século XX e, enquanto uma experiência diária, a solidão preparou os indivíduos

pertencentes ao mundo não-totalitário para a dominação total. Nas palavras de Arendt:

[...] O impiedoso processo no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade. O “raciocínio frio como o gelo” e o “poderoso tentáculo” da dialética que nos “segura como um torno” parecem ser o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo conteúdo único é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo relacionamento com os outros. Prende-o no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está sozinho, e o domínio totalitário procura nunca deixá-lo sozinho. [...]. (ARENDR, 1997, p. 530).

Desta maneira, pensa Arendt, essa nova forma de “governo” – o totalitarismo –, inédita em toda história da filosofia ou na teoria política, destrói todo e qualquer espaço entre os seres humanos, ensinando e disseminando o raciocínio lógico e criando condições para que se instaurasse a solidão. No sistema totalitário, o ser humano não pode exercer sua dimensão criativa e iniciadora – espontaneidade – e permanece desligado do mundo por não conseguir conectar-se ao que o rodeia, não percebe que esse mesmo mundo também o constitui.

À parte todas as polêmicas ou novas perguntas que se podem formular a partir das conclusões de Hannah Arendt, permanece a perturbadora interrogação: por que tudo isso foi possível? Como os cidadãos do século XX não se aperceberam do mal que cometeriam e ao qual estariam fadados quando decidiram não perder o “trem da história”? Portanto, faz-se necessário analisar dois casos que são emblemáticos do século XX: Adolf Eichmann, como o típico criminoso do regime totalitário nazista, e a consumação da apatridia, como o exemplo da negação de cidadania e da interdição, a alguns indivíduos, à dimensão pública. Estes são os temas a seguir tratados.

2.2 CRIME CONTRA A HUMANIDADE E APATRÍDIA: O LEGADO DO TOTALITARISMO

No diagnóstico acerca da contemporaneidade, talvez o mais assustador seja a constatação de que houve colaboração incondicional de toda uma sociedade com as atrocidades cometidas contra outros grupos humanos, ferindo a própria dignidade da pessoa humana. Acima foram apresentadas as características dessa sociedade contemporânea e as condições para a formação de um “novo

regime político” – totalitário – que despreza qualquer possibilidade de participação livre e reflexiva dos cidadãos e que faz do terror e da ideologia suas armas principais. O objetivo do diagnóstico foi apresentar o problema principal que se pretende analisar, isto é, a incapacidade, dos homens e das mulheres do século XX, em julgar moralmente e assumir responsabilidade pessoal no espaço público. Mostrou-se necessário, no entanto, aprofundar tal diagnóstico com a apresentação de exemplos da incapacidade humana de distinguir o certo e errado e da possibilidade de uma cultura destruir o princípio em que está fundada – a cidadania enquanto o direito a ter direitos – levando à bancarrota a dignidade da pessoa humana e a fé na capacidade humana de ser humano.

Hannah Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém*, afirma que o mundo contemporâneo forneceu o exemplo mais derradeiro da capacidade humana de cometer o mal. Isso não significa dizer que em outros períodos da história da humanidade o mal não tenha se apresentado; significa sim reconhecer que foi na contemporaneidade que o mal assumiu uma dimensão antes desconhecida, inimaginável e ilimitada. O próprio conceito de genocídio, atribuído aos crimes do século XX, segundo Arendt, é inadequado, pois massacres de povos inteiros já eram comuns na Antiguidade e nos períodos de colonização e imperialismo. O que há de novo e diferente no mundo contemporâneo está no exemplo oferecido pelo tipo de crime cometido durante o nazismo, crime este que poderá ser direcionado a qualquer outro grupo humano e a qualquer momento, pois depende apenas de fatores circunstanciais. Para Arendt, este não é um tipo de crime que pode ser dirigido apenas contra uma nação estrangeira ou uma etnia distinta; poderá ser dirigido, por exemplo, em um possível futuro modelo de produção econômica automatizada, a pessoas com um coeficiente de inteligência que não esteja dentro dos padrões desejados por esse modelo. Por isso, é ainda o nazismo, enquanto acontecimento paradigmático da contemporaneidade, e suas consequências malélicas, o objeto de discussão em um primeiro momento.

Outro grave problema que tem sua face apresentada explicitamente pela primeira vez nas primeiras décadas do século XX é o problema dos apátridas e das minorias. Problema surgido muito antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial e da tomada do poder por Hitler. No momento em que se reconheceu a existência de milhares de pessoas destituídas de qualquer direito, de milhares de pessoas que viviam fora da proteção habitual da lei, veio por terra o antigo pressuposto dos

Direitos Humanos. O mais grave, e que surge como foco neste ponto desta reflexão, é o fato de que a existência de pessoas sem direitos não abalou convicções nem suscitou indignação da maioria dos cidadãos que não se enquadravam naquela condição, assim como também não provocou tomada de posição política, por parte dos indivíduos, e de ação, por parte de muitos governos, ditos democráticos. Por que tudo isso foi possível? O que isso demonstra?

Mais uma vez, esses dois exemplos – o mal banalizado na figura do ex-oficial nazista e a existência de pessoas destituídas de qualquer direito – podem indicar o total colapso da contemporaneidade, colapso político e moral, pois parece que ninguém mais se sente responsável pessoalmente pelo espaço coletivo. O verdadeiro sentido de ser cidadão – direito a ter direitos e participação política – parece que sofreu o golpe final. Impera o *homem-de-massa*, que não tem compromisso e responsabilidade alguma com a esfera coletiva do mundo. Neste *pano-de-fundo*, Arendt busca os fundamentos dessa característica de muitos dos homens e mulheres contemporâneos: a incapacidade de pensamento reflexivo e de julgamento moral.

Assim, na esfera individual, Arendt analisa o emblemático caso de Eichmann e, na esfera da instituição estatal, o caso da apatridia, ambos apresentados a seguir.

2.2.1 Eichmann e a Banalidade do Mal

2.2.1.1 A banalidade do mal no mundo contemporâneo

Pela primeira vez a banalidade do mal foi exibida à humanidade na figura de um ex-oficial nazista, quando este se encontrava no banco dos réus da Corte Distrital de Jerusalém, acusado de ser um monstro demoníaco, o grande responsável pelo extermínio de aproximadamente seis milhões de pessoas durante a Segunda Guerra Mundial. Na análise de Arendt, o decorrer do julgamento apresentou aos olhos da plateia e do mundo um homem comum, superficial e medíocre, nada monstruoso ou demoníaco. O que ele e tantos outros cometeram durante a Segunda Guerra Mundial era, sem dúvida, monstruoso, mas o executor, neste caso, Adolf Eichmann, era definitivamente banal. Essa é a surpreendente conclusão a que chega Arendt ao término do Julgamento em Jerusalém. Eichmann

era incapaz de qualquer pensamento reflexivo e independente, sem condições de julgar o mal que suas ações – organização das deportações de milhões de judeus – provocariam. Como funcionário “burocrático” nazista, Eichmann nunca pensou no que estava fazendo e nas consequências do que estava fazendo; nunca conseguiu se colocar no lugar do outro e olhar os acontecimentos sob o ponto de vista do outro, neste caso, sob o ponto de vista daqueles que sofreram o mal.

A atitude de Eichmann, analisa Arendt, longe de ser anormal, mostrou-se como corriqueira em uma sociedade de massa burocratizada, na qual as pessoas são absorvidas pela urgência das necessidades cotidianas, sem priorizar espaço para o pensamento reflexivo. Nessa sociedade, tudo é realizado de maneira automática, como numa linha de produção industrial, em que os próprios seres humanos se transformaram em autômatos. Da irreflexão às fábricas de morte, a jornada não foi muito longa e, eventualmente, inexistiu.

O colapso de grande parte da sociedade contemporânea mostrou-se sem disfarces aos olhos atônitos de Arendt, que soube ver o quão banalmente agiu aquele homem e a sociedade da qual ele fazia parte. O mal contido nessas ações não encontrava explicação possível nos conceitos e teorias que a tradição literária, teológica ou filosófica deixara. Mal que também não poderia ser justificado pela chamada teoria do “dente-de-engrenagem”, segundo a qual Eichmann seria nada mais do que uma das peças da gigantesca engrenagem que era o sistema nazista, fazendo, assim, com que a responsabilidade ou irresponsabilidade dos agentes do mal e da sociedade ficasse encoberta. Ou, ainda, um tipo de mal que pudesse ser compreendido a partir da ideia de culpabilidade coletiva, em que julgar alguém singularmente seria impossível, já que todos seriam culpados. Arendt rejeita essas explicações e, diante da perplexidade gerada pelos fatos e, principalmente, diante da falta de reflexão demonstrada pelo perpetrador do mal, cria um termo que, tentando abarcar a horrenda experiência que a contemporaneidade fora capaz de gerar, resultou na expressão “banalidade do mal”.

Arendt jamais pretendeu que a expressão “banalidade do mal” fosse tomada como uma teoria ou doutrina. A autora insiste que o texto “*Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*”, em que pela primeira vez emprega o termo, não pretendia criar teorias, apenas apresentar o relato de um julgamento com base em fatos. A banalidade do mal era um fato bruto que não poderia ser ignorado pelo mundo contemporâneo, um fato verdadeiro e real, sem que, com isto,

pudesse vir a constituir-se em um fato aceitável. Arendt não estava, como alguns críticos e principalmente a comunidade judaica afirmaram à época da publicação do livro, justificando as ações do referido oficial nazista, tampouco narrando a história do povo judeu, mas, sim, apresentando os fatos como ocorridos à época do regime nazista, baseando-se no modo como os mesmos foram apresentados à Corte de Jerusalém. Diante dos fatos, e de posse dessa expressão, Arendt iniciou uma investigação acerca da faculdade humana de distinguir o certo do errado, passando a questionar a necessária correspondência entre ser mau e fazer o mal. Enfim, a filósofa pôs-se a interrogar o pensamento ocidental tradicional a respeito do mal e da moralidade, pois o que ela vira no Tribunal de Jerusalém não poderia ser explicado com base nas categorias tradicionais desses pensamentos.

2.2.1.2 O perpetrador do mal

Na tentativa de compreender o significado da banalidade do mal, acompanhar a trajetória daquele que deixou Arendt chocada é fundamental. Mesmo aturdida, ela foi capaz de efetuar uma elaboração conceitual que auxiliasse na compreensão do fenômeno contemporâneo da incapacidade de julgamento moral por parte de homens e mulheres, que permitiram a ascensão do totalitarismo. Segundo Arendt, o nazismo “criou” um novo tipo de crime (massacre administrativo, crime em massa) e um novo tipo de criminoso (muitas pessoas envolvidas em vários níveis e variadas atividades para a efetivação do crime); enfim, criou um mal sem precedente. Talvez seja impossível compreender a expressão *banalidade do mal* sem antes compreender quem foi Eichmann e quais foram seus atos.

Pode-se afirmar que essa é uma longa história¹¹: Otto Adolf Eichmann nasceu em 19 de março de 1906 na cidade alemã de Solingen. Era filho de Karl Adolf e Maria Eichmann e membro de uma sólida família de classe média, segundo os padrões austríacos da época. Em 1913, seu pai, funcionário da *Companhia de Bondes e Eletricidade*, é transferido para Linz (Áustria), onde a família viveu por vários anos. Eichmann era o filho mais velho, tinha três irmãos e uma irmã. Desses, apenas Eichmann não conseguiu concluir os estudos na escola secundária, tampouco na escola vocacional para engenharia, na qual foi matriculado quando

¹¹ Todo o relato sobre a trajetória de Eichmann foi escrito tendo por base de pesquisa e referência o texto *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, de Hannah Arendt. Portanto, as referências bibliográficas serão utilizadas apenas quando houver citação direta do texto de Arendt.

perceberam suas limitações. Apesar disso, em seus documentos oficiais, sua profissão sempre foi descrita como engenheiro de construção. Como sua habilidade para os estudos era pouco promissora, seu pai o tirou da escola e o fez trabalhar. Primeiro como trabalhador em uma empresa de mineração que seu pai havia comprado ao sair da *Companhia de Bondes*, depois como vendedor da *Companhia Elektrobau* austríaca (1925-1927), mais tarde como vendedor viajante da *Companhia de Óleo a Vácuo de Viena, Áustria* (1927-1933). Esse último trabalho, segundo o próprio Eichmann, lhe fora oferecido, mas, conforme pesquisa de Arendt, o emprego lhe foi dado a pedido de um parente seu junto ao diretor-geral da companhia.

Em 1932, aos 26 anos de idade, Eichmann filiou-se ao Partido Nacional Socialista. Na primavera de 1933, quase que acidentalmente, entrou para a SS – *Tropa de Elite do Partido [nazista]*, primeiro como soldado nos campos de Treinamento Militar da Áustria – por isso, muitas vezes, ele foi considerado austríaco, apesar de nunca ter abandonado a cidadania alemã –, depois como cabo e, mais tarde (1941), chegando à chefia da seção B-4, do Bureau IV do *Escritório Central da Segurança do Reich*, em Berlim. Arendt explica que Eichmann não entrou para o partido por convicção, o que poderia ser visto até como um mérito, uma vez que a ideologia nazista não buscava membros que pudessem ter opiniões e convicções, mas pela possibilidade de construir ali uma carreira promissora, uma vez que, aos olhos de sua família e de sua classe social e, possivelmente, a seus próprios olhos, ele era um fracassado, não tendo conseguido manter o mesmo *status* da sua família de origem e sendo visto como um típico membro da baixa classe média.

Segundo Arendt, Eichmann era ambicioso e pretensioso; entrou para a SS porque não aguentava mais o trabalho rotineiro da *Companhia de Óleo a Vácuo*, não suportava mais os fracassos e frustrações que sempre o acompanharam e queria fazer parte da História, das “colunas em marcha do Reich dos Mil Anos”. Contudo, mesmo na SS, seus fracassos continuaram: nunca passou de *Obersturmbannführer*, equivalente ao posto de tenente-coronel. No *Serviço de Segurança da Reichsführer SS – SD* (órgão criado por Henrich Himmler com a função de serviço de inteligência do partido), inicialmente (1934) foi designado para o Departamento de Informação, com a tarefa de arquivar documentos relativos à maçonaria e de criar um museu sobre ela. Logo depois (1935), foi designado para

outro departamento, inteiramente novo e responsável apenas pelos assuntos referentes a judeus. Seu novo chefe exigiu que ele lesse o clássico do sionismo, *Der Judenstaat*, de Theodor Herzl, e Eichmann imediatamente se converteu ao sionismo e passou a se ocupar definitivamente com a busca de uma solução política para a necessidade de criação de um estado judeu, bem como com a disseminação dessas ideias entre os colegas. Aprendeu algumas palavras em hebraico, o que lhe permitia ler, com certa dificuldade, um jornal ídiche¹². Mais tarde, também foi aconselhado a ler *História do sionismo*, de Josef Böhm. Com estas leituras, estudou a organização do movimento sionista e passou a conhecer a estrutura da comunidade judaica. Apesar de ainda não poder ser considerado um perito da questão judaica, essas atividades foram suficientes à sua indicação para atuar como espião oficial dos escritórios sionistas e de suas reuniões. Eichmann casou, em março de 1935, com Veronika Lieb, com quem estava noivo havia dois anos. Para Arendt, esse casamento seguramente foi fruto das pretensões de carreira de Eichmann, uma vez que os funcionários casados tinham maior segurança no emprego e maiores chances de ser promovidos.

Em 1938, depois da anexação da Áustria ao Reich, Eichmann foi enviado para Viena (Áustria) com a tarefa de organizar um tipo especial e desconhecido de emigração, a “emigração forçada”. Todos os judeus foram forçados a emigrar¹³, independentemente de sua cidadania ou de sua vontade, isto é, foram expulsos. O objetivo dessa atividade era tornar a Alemanha *judenrein* (livre de judeus). Eichmann recebeu, pouco antes deste período, uma promoção para o grau de tenente – tornara-se um oficial da SS, além de ter sido condecorado por seu vasto conhecimento acerca dos ideais e métodos de organização do sionismo. Assim, o posto de *Chefe do Centro de Emigração dos Judeus Austríacos* constituiu, aos olhos de Eichmann, a oportunidade mais importante de crescimento de sua carreira, que progredira, até então, a passos lentos. Eichmann não mediu esforços para executar, da melhor forma possível, sua tarefa: em oito meses, 45 mil judeus deixaram a Áustria (enquanto, no mesmo período, na Alemanha, apenas 19 mil foram expulsos); ao final de dezoito meses, 148 mil judeus deixaram legalmente a Áustria (cerca de 60% do total da população judaica do país).

¹² Língua internacional dos judeus, mistura de alemão, línguas eslavas e hebraico.

¹³ Posteriormente, ao se tratar da questão dos apátridas, esse tema será retomado.

A Segunda Grande Guerra Mundial eclodiu em 1º de setembro de 1939 e, um mês depois, Eichmann é chamado para comandar o Centro para a Emigração Judaica, em Berlim. Essa transferência teria sido, para Eichmann, uma grande promoção se tivesse acontecido um ano antes, observa Arendt, pois a anexação do território Polonês ao III Reich trouxe consigo cerca de dois milhões e meio de judeus que “aumentaram” o “problema” que o regime alemão se colocava. “Emigração forçada” seria impossível em período de guerra e, com isso, a “especialidade” de Eichmann ficou obsoleta, uma vez que a “solução” do “problema” teria que ser efetivada por outras vias.

Seis ou oito semanas depois do ataque da Alemanha à Rússia (22/06/1941), Eichmann é informado diretamente por Reinhardt Heydrich da decisão de efetivar-se uma solução violenta ao “problema” judeu. Eichmann, a partir daí, passou a ser um “portador de segredos” e não mais um “portador de ordens”. Esse segredo era protegido por um juramento especial que quem dele tomasse conhecimento era obrigado a prestar, além de conter certas “regras de linguagem”, que eram usadas em correspondências e relatórios oficiais. Assim, “solução final”, “evacuação”, “morte misericordiosa” e “tratamento especial” significavam assassinato; “reassentamento” e “trabalho no Leste” significavam deportação; o próprio termo “regras de linguagem” era um código que designava mentira. Tudo isso era usado com o intuito de se manter a ordem e a cooperação entre os diversos serviços necessários para efetivação da “solução final”; era, no dizer de Arendt, como que um escudo contra a realidade.

Em setembro de 1941, Eichmann organizou as primeiras deportações em massa da Alemanha e do Protetorado Tcheco, logo após suas primeiras visitas aos campos de extermínio. Mas algo imprevisível aconteceu: vinte mil judeus alemães e cinco mil ciganos, que segundo as ordens deveriam ser enviados ao território russo de Riga ou Minsk, são enviados para o gueto de Łódź, por ordens de Eichmann, que sabia não haver nesse gueto qualquer preparativo para o extermínio. Contudo, o campo estava lotado e, mais tarde, o destino dessas pessoas acabou sendo mesmo Riga ou Minsk.

Para Arendt, a atitude de Eichmann poderia ser entendida a partir de uma única origem: sua incapacidade de pensar criticamente, de julgar por si próprio e de agir autonomamente. Segundo a autora, os problemas de consciência, não só de Eichmann, mas da maioria dos membros do Partido Nazista e do povo alemão

que permanecia calada, eram “resolvidos” pelos frequentes slogans, clichês e frases feitas, que concediam ânimo a todos. Além disso, a superfluidade e a atomização levaram os seres humanos a se fecharem na interioridade do seu Eu, de forma que a esfera pública do mundo já não lhes dizia respeito e ninguém mais se sentia responsável pelo outro ou pelo mundo. Para dar sentido a suas vidas insignificantes, a maioria optou por seguir o “trem da história”, abdicando de sua condição humana de singularidade e pluralidade, pensamento e ação. Eichmann, até o final, fora animado pelos clichês. Himmler foi o principal criador dos slogans que concediam ânimo a todos, como mencionado acima, sendo um dos mais famosos o que afirmava: “Minha Honra é minha Lealdade”, retirado de um discurso que Hitler teria proferido em 1931. Outra frase famosa, que “animava” os membros da burocracia nazista, era: “A ordem para resolver a questão judaica, essa foi a ordem mais assustadora que uma organização jamais recebeu”. Eichmann chamava essas frases de “palavras aladas”, pois, através delas, conseguia obedecer a todas as ordens, por mais insanas que fossem. Arendt percebe que, além dessas frases, a própria guerra, como Hitler havia previsto, também teve peso fundamental para resolver possíveis “problemas” de consciência, tanto dos membros do partido quanto de pessoas que tinha conhecimento da “solução final”. Como se via mortos por toda parte, passou-se a olhar a morte com indiferença. As próprias câmaras de gás também não eram coisas recentes – a primeira fora construída em 1939, para se fazer cumprir um decreto de Hitler que previa uma “morte misericordiosa” para pessoas com doenças incuráveis. Enfim, as câmaras de gás eram entendidas como “morte médica”, ligadas a programas de eutanásia.

Antes da ordem para a “solução final” do “problema” relativo à população judaica, alguns regulamentos prepararam o terreno; esses regulamentos foram adotados, com algumas modificações, em diversos países. Eichmann radicalizou no cumprimento desses regulamentos. Seu esforço foi na direção de que nenhum judeu lhe escapasse; para ele, o que importava era obedecer a ordem de tornar a Alemanha livre de judeus, *judenrein*¹⁴.

A execução da “solução final” necessitava dos esforços coordenados de todos os ministérios e serviços públicos, não apenas da aceitação do aparelho estatal do III Reich. Com o intuito de criar essa coordenação, foi realizada uma

¹⁴ O Reich foi declarado *judenrein* em 30 de julho de 1943.

conferência com os subsecretários de Estado, que ficou conhecida como *Conferência de Wannsee* e aconteceu em janeiro de 1942 num subúrbio de Berlim. Eichmann dela participou, exercendo a função de secretário. Apesar de haver previsão de dificuldades na obtenção de adesão dos funcionários de carreira superior do serviço público para a efetivação dos assassinatos em massa, a “solução final” foi recebida com entusiasmo por todos os participantes da reunião e nela foram apresentadas várias sugestões concretas para o extermínio de cerca de 11 milhões de judeus. A reunião provocou em Eichmann a certeza de que os assassinatos eram a solução para a “questão” judaica. Vendo-se diante das grandes personalidades do III Reich e da elite do serviço público, ambas afinadas com a solução sangrenta e disputando a liderança dessa solução, Eichmann sentiu-se livre de toda culpa: “[...] Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa [...]” (EICHMANN apud ARENDT, 1999, p. 130). A partir daquele momento, Eichmann tornou-se um perito em “evacuação forçada” e, de acordo com o relato da sua memória, efetivado nos interrogatórios que precederam seu julgamento em Jerusalém, tudo fluiu perfeitamente, tornando-se rotina.

Outros dois fatores que foram importantes para acalmar a “consciência” de Eichmann: o primeiro foi o fato de ele não ver absolutamente ninguém contrário à “solução final” e o segundo foi a enorme cooperação das próprias vítimas, os judeus. Para Arendt, o trabalho administrativo e policial dos judeus foi imprescindível para a efetivação da solução final; sem essa cooperação teria ocorrido verdadeiro caos e instauração de pânico que impossibilitariam a evacuação ordenada e calma que aconteceu¹⁵. A autora exemplifica as tarefas de cada um: a polícia judaica colaborou na concentração e condução das pessoas até os trens e na prisão daqueles que tentavam se esconder ou fugir; os funcionários judeus colaboraram na confecção das listas de pessoas de origem judaica e de seus bens e propriedades, no controle dos apartamentos vazios, na entrega dos bens da comunidade em perfeita ordem para o confisco final e na entrega das Estrelas Amarelas, que identificavam os judeus.

¹⁵ Segundo Arendt (1999, p. 142), pesquisas apontam que, se não houvesse acontecido a colaboração dos Conselhos Judeus, teriam sobrevivido cerca de 40% a 50% dos judeus assassinados.

Os panfletos publicados na época e inspirados pelos nazistas demonstravam o quanto os funcionários e o Conselho Judeu Central apreciavam os seus novos poderes. Os conselhos eram responsáveis por selecionar os judeus que seriam enviados para os campos “comuns” e os privilegiados, que iriam para campos “melhores”. O Campo de *Theresienstadt* – que serviu de gueto especial para algumas categorias excepcionais, o único que a Cruz Vermelha teve autorização de visitar e que foi, estrategicamente, uma vitrine para o mundo – é um exemplo da cooperação entre os Conselhos Judeus e os nazistas.

Segundo Arendt, o fato mais incrível e surpreendente sobre esse tema foi que, nos campos de concentração, eram os comandos judeus os responsáveis pelo trabalho direto do extermínio (acionar as câmaras de gás, cuidar dos fornos de incineração, extrair os dentes de ouro das vítimas, enterrar as vítimas nas valas e depois desenterrar e incinerar para não deixar vestígios etc.).

Apesar da barbárie, alguns poucos souberam se manter contrários ao fluxo dos acontecimentos. O caso exemplar de resistência não violenta foi o da Dinamarca, que ousou falar com os poderosos alemães e proteger os judeus apátridas, opondo-se politicamente contra os nazistas. As estratégias dos dinamarqueses foram variadas, tais como: greve dos funcionários; revelação dos planos de invasão às casas de judeus; embarque de 5919 judeus para a Suécia, com o financiamento de ricos dinamarqueses e com a ajuda da frota pesqueira dinamarquesa.

Em outubro de 1944, com a aproximação da derrota dos alemães, Himmler ordena a demolição das instalações do Campo de *Auschwitz*. Contudo, Eichmann discorda desse tipo de procedimento e de qualquer tentativa de escamotear os procedimentos referentes à “solução final”. Por essa época, muitos oficiais nazistas, inclusive alguns subordinados de Eichmann, deixam de cumprir a ordem de extermínio com o objetivo de vir a barganhar vantagens pessoais, que iam desde acúmulo de dinheiro e riquezas – obtidos com a venda de judeus e com o confisco de seus bens – à tentativa de futuros acordos com os Aliados, com base na ilusão de que poderiam ser “perdoados” por terem poupado a vida de muitos judeus, ao invés de continuarem a assassiná-los.

Apesar de toda pressão, Eichmann não se “corrompeu”. Segundo ele, continuar leal ao *Führer* e a suas leis era seu dever. Ele começou a sabotar as ordens do agora moderado Himmler, por exemplo, organizando marchas a pé de

judeus desde Budapeste até a fronteira da Áustria (novembro de 1944), quando houve o colapso dos transportes, por bombardeio Aliado. Durante o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, as testemunhas de acusação afirmaram que esse teria sido seu período de maior impiedade. No início daquele mesmo ano, Eichmann já havia se defrontado com situações parecidas como quando, ao ser enviado à Hungria (março de 1944) – o que caracterizou mais um rebaixamento em sua carreira –, precisou organizar a evacuação daquele país. Mesmo com a chegada do Exército Vermelho, que já se movimentava nos montes *Cárpatos* em direção à fronteira húngara, Eichmann obcecadamente consegue deportar para *Auschwitz*, em dois meses, 434.351 pessoas, em 147 trens, alocando cerca de cem pessoas por vagão lacrado. Nunca houve deportação e extermínio tão rápidos, constata Arendt.

Em janeiro de 1945, Eichmann começou a ser derrotado pela “ala moderada” dos oficiais nazistas – que pretendiam barganhar vidas poupadas por vantagens no pós-guerra – e sua tão sonhada carreira recebe o golpe final. Kurt Becher é promovido a *Standartenführer*, cargo que sempre despertara as ambições de Eichmann. Becher ficou responsável por todos os campos de concentração e Eichmann foi transferido para o insignificante departamento encarregado da “Luta Contra as Igrejas”. Desse momento até a derrota final da Alemanha, foram meses de total declínio para ele: permaneceu em Berlim sem nada para fazer, a não ser queimar todos os documentos de seu departamento. O departamento de Eichmann foi único a conseguir realizar plenamente a destruição dos comprometedores documentos; contudo, isso não foi suficiente para “isentar” seu departamento, uma vez que correspondências haviam sido expedidas dali e endereçadas a outros departamentos e, através dessas, os Aliados tiveram acesso aos arquivos de Eichmann. Além disso, ele se preocupava com as instalações de defesa para a batalha final de Berlim e acompanhava os delegados da Cruz Vermelha nas visitas a *Theresienstadt*.

Em abril de 1945, Eichmann recebe uma ordem de Himmler: selecionar de cem a duzentos judeus importantes de *Theresienstadt* e acomodá-los em hotéis na Áustria. Himmler os usaria como reféns nas negociações com Eisenhower. Eichmann não conseguiu cumprir as ordens, pois não teve mais acesso a *Theresienstadt*. Consegue chegar até Alt-Aussee (Áustria) e encontra Kaltenbrunner, que lhe ordena formar um comando de guerrilha nas montanhas. Isso ele considerou digno fazer; reuniu alguns homens sem experiência, armou-os e se preparou para o

ataque, que não se concretizou, pois recebeu a última ordem de Himmler: não atacar ingleses e norte-americanos. Foi o fim para Eichmann, diz Arendt.

A derrota da Alemanha não tardou (08 de maio de 1945 – data oficial da derrota). Eichmann foi preso pelos norte-americanos, levado para um campo de concentração e submetido a interrogatório sem, contudo, revelar sua identidade. Sua esposa acreditou que ele havia morrido e tentou obter um atestado de óbito, sem conseguir. Veronika Eichmann e os três filhos foram deixados sem dinheiro e passaram a viver sob os favores da família Eichmann, em Linz.

Com o início dos julgamentos em Nuremberg, em novembro de 1945, o nome de Otto Adolf Eichmann passou a ser mencionado com frequência em declarações, tanto de réus quanto de testemunhas da acusação. Eichmann optou por fugir da prisão, o que fez com a ajuda de outros prisioneiros que sabiam da sua identidade. Por quatro anos ele permaneceu em Lüneburger Heide, 8 km ao sul de Hamburgo, onde trabalhou como lenhador e usou o nome de Otto Heninger. No início de 1950, conseguiu estabelecer contato com uma organização clandestina de veteranos da SS (ODESSA), que o auxiliou na fuga da Alemanha. Em maio de 1950, cruzou a Áustria e chegou à Itália. Lá foi recebido por um padre franciscano que lhe forneceu um passaporte de refugiado (apátrida) com o nome de Richard Klement e o enviou para Buenos Aires. Em Buenos Aires, obteve facilmente documentos com o nome de Ricardo Klement e autorização para trabalhar. Exerceu atividade em diversos empregos mal remunerados mas, mesmo assim, conseguiu retomar contato com sua esposa e, em 1952, trouxe a família para a Argentina. Após a chegada de Veronika e dos três filhos à Argentina, Eichmann conseguiu um emprego na fábrica da Mercedes-Benz num subúrbio de Buenos Aires, chegando a chefe de turma. Levava, com a família, uma vida medíocre e muito pobre. Arendt observa que Eichmann não queria mais permanecer na clandestinidade, deixando diversas indicações de sua verdadeira identidade, como quando registrou seu quarto filho com o nome de Klement Eichmann. Ele também mantinha contato com a colônia nazista da Argentina e, em 1955, concedeu uma entrevista ao jornalista holandês Willem S. Sassen, ex-membro da SS Armada¹⁶.

¹⁶ Esta entrevista, segundo Arendt (1999, p. 259), fora publicada resumidamente pela revista alemã *Der Stern*, em julho de 1960, e em novembro e dezembro, na norte-americana *Life*, sob o formato de diversos artigos. A história já havia sido oferecida quatro anos antes à correspondente da *Time-Life* em Buenos Aires, com a permissão do próprio Eichmann. Arendt conclui que, mesmo que o nome de

2.2.1.3 A prisão, o julgamento e a sentença

Eichmann foi raptado¹⁷ da Argentina em 11 de maio de 1960, pela Polícia Secreta de Israel, quando descia do ônibus que o trazia do trabalho. Segundo depoimento, Eichmann afirmou ter percebido que estava sendo seguido e observado há alguns dias, mas não quisera fugir. Ficou preso em uma casa em Buenos Aires durante dias, amarrado numa cama, mas sem receber outro tipo de violência física. Em 22 de maio de 1960, chegou a Jerusalém, trazido por um avião da El-Al (Linhas Aéreas de Israel). De 29 de maio de 1960 a 17 de janeiro de 1961, ele foi interrogado pela polícia israelense; as gravações do interrogatório foram transcritas, corrigidas e aprovadas por Eichmann.

O julgamento de Eichmann, no Tribunal de Jerusalém, iniciou em 11 de abril de 1961 e teve a sentença lida em 11 de dezembro do mesmo ano. Para Arendt, o julgamento constituiu um grande espetáculo. Eichmann foi condenado nas quinze acusações que lhe foram feitas, com algumas poucas ressalvas. As acusações de número um a quatro diziam respeito a crimes contra o povo judeu; as acusações de números cinco a doze diziam respeito a crimes contra a humanidade e os itens de número treze a quinze o acusavam de pertencer a organizações criminosas SS, Serviço de Segurança (SD), Polícia Secreta do Estado ou Gestapo. Eichmann insistiu em afirmar que nunca matara ninguém efetivamente por suas próprias mãos, mas que apenas auxiliara e instigara a realização dos crimes e dessa acusação ele aceitaria a culpa. A cada uma das acusações ele se declarava “inocente, no sentido da acusação”. O promotor pediu a pena de morte e o advogado de defesa, Dr. Robert Servatius, alegou que o acusado havia cometido “atos de Estado”.

A estratégia da defesa consistiu nas afirmações de que Eichmann havia se tornado um “bode expiatório” do governo alemão, que não poderia ser condenado por um crime de responsabilidade “do Estado” e que deveria ser absolvido porque, conforme a lei argentina, seu crime havia prescrito em 7 de maio

Eichmann tivesse sido omitido, o conteúdo da reportagem seria suficiente para identificá-lo, o que torna estranho o fato de o Serviço Secreto israelense o ter descoberto apenas em 1959.

¹⁷ Há muita controvérsia acerca da captura de Eichmann, que teria envolvido desrespeito a leis internacionais e à soberania da Argentina. Contudo, um acordo entre Israel e Argentina deu por encerrado o incidente em 03 de agosto de 1960. Arendt (1999, p. 256 e 260 – 263) sugere, como fonte de informação sobre a captura de Eichmann, o livro de Moshe Pearlman, *The capture of Adolf Eichmann*.

de 1960; além disso, a defesa alegou que, na Alemanha, a pena de morte havia sido extinta. Eichmann, em seu último depoimento, defendeu-se dizendo que, apesar de ter se esforçado ao máximo para dizer a verdade, não havia sido compreendido pela corte, uma vez que nunca desejara a morte de seres humanos e, tampouco, nutria ódio aos judeus. Admitiu que sua culpa decorria da sua virtude de obedecer e do fato de que líderes nazistas abusaram dessa sua virtude. Ele se considerava uma vítima das falácias nazistas e aceitava que deveria sofrer pelas ações de outros, mas jamais assumiu ser o monstro cuja execução traria algum “conforto” aos que assim lhe chamavam. A sentença de morte foi proferida às nove horas do dia 15 de dezembro de 1961.

Em 22 de março de 1962, iniciaram-se as atividades da Corte de Apelação junto à Suprema Corte de Israel. A apelação de Servatius baseou-se no argumento de que uma injustiça havia sido cometida, em um Tribunal também injusto. Em 29 de maio de 1962, o segundo julgamento foi lido, confirmando todos os pontos das decisões da Corte Distrital. O julgamento da Corte de Apelação nada mais foi do que uma revisão do julgamento anterior, chegando a ponto de assumir a linguagem da acusação, ao dizer que Eichmann e seus cúmplices mantinham um “zelo fanático” pela Solução Final e uma “insaciável sede de sangue” pelos judeus (ARENDR, 1999, p. 271). Em 29 de maio do mesmo ano, o presidente de Israel recebe o pedido de clemência de Eichmann, redigido à mão, em quatro páginas, conjuntamente com uma carta da sua esposa e da sua família, de Linz. O presidente Itzhak Ben-Zvi também recebeu milhares de cartas do mundo todo solicitando clemência, mas rejeitou o pedido em 31 de maio de 1962. Poucas horas depois, Eichmann era enforcado. Seu corpo foi cremado e suas cinzas jogadas no Mediterrâneo, longe das águas israelenses.

Segundo Arendt, Eichmann foi para a execução com dignidade, não precisando de ajuda para caminhar até a câmara de execução e recusando o capuz para cobrir o rosto. Para ela, nos últimos momentos, Eichmann demonstrou ser quem sempre fora: necessitou de palavras, copiadas de outros funerais, que o animasse, e sua memória o traiu pela última vez, “esqueceu que aquele era seu próprio funeral” – isto ficou claro em suas últimas palavras: “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*” (EICHMANN apud ARENDR, 1999, p 274, grifos da autora).

É neste momento do relato de Arendt que a expressão “banalidade do mal” é apresentada: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo percurso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.” (ARENDR, 1999, p. 274). Para Arendt, o mal que Eichmann cometeu não era como o dos shakespearianos Iago ou Ricardo III; não havia nele nada diabólico ou monstruoso. O que ele sempre perseguira fora a ascensão em sua carreira burocrática e apenas isso o motivara, nunca ódio, cobiça ou inveja. Não se tratava de imbecilidade, mas de um distanciamento da realidade, pura irreflexão, superficialidade, muito mais devastadores do que os piores instintos reunidos. Ele era um homem comum, igual a muitos outros. Era tudo isso que, segundo Arendt, assustava tanto.

2.2.1.4 O desafio moral que o julgamento suscitou

Para Arendt, a acusação, a Corte Distrital de Jerusalém, a Suprema Corte de Israel e o próprio advogado de defesa não conseguiram defrontar-se com o desafio moral que perpassava tudo aquilo: como um homem comum não conseguiu distinguir o certo do errado? Eles preferiram considerá-lo um mentiroso. Para Arendt, o vício de Eichmann era a vanglória, não a mentira. Ela observa que, em vários trechos do depoimento à polícia, após sua captura, ele contava sua versão de certos acontecimentos, mas, quando se confronta sua versão com os documentos existentes, vê-se revelado o vício do acusado. Como, por exemplo, quando se vangloriava de ter criado o sistema de guetos ou de ter arquitetado a ideia de enviar os judeus para Madagascar¹⁸. Contudo, para Arendt, esse é um vício comum, que não seria uma característica distintiva de Eichmann; está presente na personalidade de muitas pessoas, nazistas ou não.

A característica mais assustadora da personalidade de Eichmann é o fato de nunca conseguir se colocar no lugar daquele que sofreria as conseqüências

¹⁸ Eichmann elaborou, no período inicial à frente do Departamento de Assuntos Judeus (março de 1941-1943), três projetos de destino para o contingente de judeus que deveriam ser retirados da Alemanha e dos territórios anexados quando a solução da “emigração forçada” deixou de ser exequível; tratava-se dos projetos: “ideia de *Nisko*”, projeto Madagascar e Estado Policial. A “ideia de *Nisko*” consistia em dividir uma área de terra, na Polônia, para a construção de um Estado judaico autônomo. O projeto Madagascar tinha por objetivo arrastar quatro milhões de judeus para a ilha francesa de Madagascar, no litoral sudeste da África. O Estado Policial tinha por pressuposto a criação de um estado judeu governado por nazistas, que exerceriam a autoridade final em todos os assuntos judeus.

da sua ação, isso é, no lugar do outro, a incapacidade de olhar as coisas sob o ponto de vista da pluralidade humana. Outra característica assustadora, e talvez diretamente relacionada à anterior, era a incapacidade de falar manifestada por Eichmann, quase chegando a denotar um caso de afasia. Sua linguagem era impregnada de clichês e frases prontas, pelas quais fugia da realidade. Ele necessitava desses clichês para se comunicar; quando não usava um clichê e conseguia formular uma frase própria, ele a repetia até que esta se tornasse um clichê. Segundo Arendt (1999, p. 62), essa “[...] incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa[...].” Essa não foi uma característica apenas de Eichmann, mas de grande parcela da sociedade alemã, composta de 80 milhões de pessoas à época do nazismo: a maioria se protegia da realidade através do auto-engano que os *slogans* traziam. O preferido era “a batalha pelo destino alemão” (ARENDR, 1999, p. 65). Essa frase trazia as três principais mentiras propagadas pelos nazistas, segundo explicação de Arendt (1999, p. 65): a guerra não era uma guerra; ela fora iniciada pelo destino e não pela Alemanha; e tudo era uma questão extrema de vida ou morte – ou os alemães aniquilavam os inimigos ou seriam aniquilados por esses. Esses clichês também serviram para animar Eichmann, permitindo que ele seguisse em frente. A memória sobre sua participação no assassinato de milhões de pessoas era péssima, quase inexistente, mas, para as frases prontas e para fatos relacionados diretamente com sua carreira, era ótima. Segundo Arendt, ele lembrava-se de frivolidades, como, por exemplo, de ter jogado boliche com o Ministro do Interior do Governo nazista na Eslováquia, mas não se lembrava de como foi a deportação no país; a deportação e a evacuação dos judeus eram rotina, portanto, não ficaram em sua memória.

Para Arendt, era vaidade o que afetava esses homens que se transformaram em assassinos – tinham a convicção de estar participando de uma tarefa grandiosa, histórica e única. E, no caso específico de Eichmann, era também a admiração ilimitada por Hitler que o motivava; afinal, Hitler passara de cabo dos lanceiros a chanceler do Reich. Para Eichmann, isso era grandioso.

O III Reich invertera o mandamento “Não Matarás” para “Matarás” ao decidir que o “povo alemão” não queria judeus na Alemanha e que todos os judeus deveriam ser banidos da face da terra. Ao tornar lei esse novo mandamento, essa “legalidade” apaziguou as consciências dos nazistas e do povo alemão e todo o

horror se tornou “normal”. Assim, como observa Arendt, um crime da magnitude que foi o cometido durante a Segunda Guerra Mundial somente pode acontecer onde as leis e o Estado também são criminosos. Naquele momento o mal perdeu o caráter de tentação, de proibido, e, pode-se dizer, contaminou as consciências que não mais souberam *pensar* (ARENDR, 1999, p. 167).

E assim, pode-se vislumbrar claramente que toda a tradição ético-moral entrara em colapso na vigência do totalitarismo. O que a tradição oferecia como critério de explicação ou mesmo de tomada de posição não foi suficiente para que os indivíduos pudessem julgar adequadamente, noutras palavras, perceber a indignidade do que estava ocorrendo. O significado de ética e moral enquanto hábitos e costumes que podem ser modificados rapidamente predomina nas sociedades totalitárias. Eichmann não fora uma exceção, era um homem comum, superficial e medíocre, mas, apesar disso, capaz de um mal incalculável, como já mencionado. Os clichês, as frases feitas e a adesão a códigos de conduta convencionais o afastaram da realidade e da necessidade de avaliação dos acontecimentos que o rodeavam. A incapacidade de reflexão e de atenção aos acontecimentos que estavam em curso tornou Eichmann o protagonista de um grande mal, um perpetrador do mal. Mas de um tipo diferente de mal, um mal que não permitia a tradicional correspondência entre ser mau e fazer o mal. Era um mal banal. A banalidade do mal trazia à tona o gigantesco abismo existente entre o horror cometido contra seis milhões de pessoas e a superficialidade e o caráter despretensioso (não-volitivo) do perpetrador do mal, aquele capaz de cometê-lo. Como assinalado acima, uma das principais características do indivíduo típico da contemporaneidade é a superficialidade, isso é, a superfluidade do indivíduo em relação a pluralidade; neste caso, em relação àqueles que sofreriam o mal.

Segundo Bethânia Assy (2001, p. 144-5), a expressão “banalidade do mal” pode ser resumida como significando: superficialidade, sem raízes em motivações maléficas, ou impulsos naturais, ou tentações. Ou, como explicita Arendt:

O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e

Eichmann, [...] era um exemplo perfeito. (ARENDT apud ASSY 2001, p. 145).

Arendt argumenta que o crime cometido contra o povo judeu tornou-se um crime contra a humanidade, pois feriu a natureza própria da humanidade ao ser “[...] um ataque contra a diversidade humana enquanto tal, isto é, a uma característica do ‘status humano’, sem a qual a simples palavra ‘humanidade’ perde o sentido [...]” (ARENDT, 1999, p. 291). Pode-se dizer que o mais importante nesse escrito de Arendt sobre Eichmann seja a lição que todo esse horror pode deixar ao mundo contemporâneo, isto é, a lição de que a capacidade de cada ser humano de diferenciar o certo do errado guiando-se tão somente pelo seu próprio juízo deve ser preservada e fortalecida, mesmo quando pareça existir completa contradição entre o juízo individual e o manifestado pela maioria. O afastamento da realidade, a obediência cega, a perda de discernimento e do *pensar* e, portanto, a perda da capacidade de julgar – de se colocar frente aos demais que sofrerão as consequências desse julgamento – podem ser mais terríveis do que os piores instintos reunidos e Eichmann é o exemplo disso. Ele jamais se apercebeu dos crimes que cometia, caracterizando um novo tipo de criminoso – aquele em que a intenção está ausente¹⁹. Eichmann não era desprovido de inteligência, monstruoso ou diabólico, o que lhe faltava era o *pensar*. A partir disso, chega-se à conclusão de que a maldade pode ser causada pela ausência de pensamento crítico, por pura irreflexão, e, deste modo, o mal cometido é banal (ARENDT, 1999, p. 311). Assim, pode-se inferir que a tese fundamental que Arendt apresenta é a de que o mal possa ser vencido pelo *pensar*.

Muitos dinamarqueses e alguns poucos cidadãos alemães, à época do nazismo, ousaram pensar e julgar por si próprios – quantos mais? Também poderia ser a ausência de *pensamento* a causa dos massacres de populações inteiras que continuam a se repetir até hoje, a exemplo de Ruanda e Bósnia? O mal, hoje, frequenta o cotidiano de forma banal ou injustiças e indignidades causam espanto? A lição de Arendt ainda é essencial, infelizmente, para se pensar a contemporaneidade.

¹⁹ Arendt comenta (1999, p. 300) que o sistema jurídico moderno pressupõe que, para se cometer um crime, é preciso ter a intenção de cometer o mal; quando esta intenção está ausente, quando a faculdade de distinguir o bem e o mal é afetada, o sistema jurídico considera que não houve crime.

2.2.2 O Problema dos Apátridas e das Minorias²⁰

2.2.2.1 Direitos do Homem²¹ ou Direitos do Estado?

Arendt conheceu profundamente o mundo dos apátridas e das minorias, pois ela mesma carregou – entre 1933, quando fugiu da Alemanha nazista, e 1951, quando recebeu a cidadania norte-americana – a denominação de apátrida. Esses anos talvez tenham sido os mais difíceis da vida de Arendt, uma vez que, nesse período, ela passou por uma experiência de “perda do mundo”, de ausência do mundo público; mas, com certeza, foram fundamentais para a construção dos alicerces de sua teoria política e para o estabelecimento de sua sempre presente necessidade de compreender.

No último capítulo – *O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem* –, da Segunda parte – *Imperialismo* – da obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt analisa as consequências da desintegração do modelo europeu de Estado-nação – os Estados multinacionais, especialmente a Rússia e a Áustria-Hungria – depois de 1914 e o total desrespeito aos *Direitos do Homem*.

Os conflitos que aparentemente diziam respeito a disputas nacionalistas, dentro do velho núcleo crítico da Europa (meridional e oriental) e sem maiores consequências para o restante do continente europeu, assumiram proporções que, mesmo previstas, não puderam ser impedidas ou rompidas. A liquidação dos dois Estados multinacionais europeus – Rússia e Áustria-Hungria – fez surgir dois novos personagens no cenário da época: os apátridas e as minorias.

É exatamente a condição dos apátridas e das minorias, ou seja, dos não-cidadãos, que eclodiu na Europa depois da Primeira Guerra Mundial, que permite ver o pressuposto implícito ao conceito de cidadania que predominava até então. A partir da negação da cidadania a uma parcela da população, pode-se perceber a fragilidade e a necessidade de revisão desse conceito, que revela o tipo de relação que o indivíduo mantém ou não com a esfera pública.

²⁰ Algumas das discussões apresentadas aqui foram objeto de publicação com modificações em Müller (2007). Mas vale dizer que tais discussões, desde sempre, constituíram-se como pesquisas realizadas para a presente tese.

²¹ A expressão Homem será utilizada com o significado de ser humano, de humanidade, jamais terá a conotação de um dos gêneros da espécie humana, diferenciando homem e mulher e privilegiando um deles.

Arendt assinala que povos minoritários existiram desde muito tempo²²; contudo, a situação que se colocava para a Europa ao final da Primeira Guerra Mundial era inusitada, pois pela primeira vez se criava uma entidade internacional, a Liga das Nações, que tinha como um de seus objetivos a garantia de direitos às minorias. Esta era a novidade, isto é, o reconhecimento de que milhões de pessoas viviam fora da proteção habitual da lei e de que garantias adicionais aos direitos elementares das pessoas necessitavam ser estabelecidas e tuteladas por uma entidade externa, que não fizesse parte do ordenamento jurídico interno dos Estados-nação. Além disso, reconhecia-se que esta situação não era de caráter efêmero e que os Tratados das Minorias surgiram para criar condições de convivência e tolerância duradouras. Nas palavras de Arendt:

Os Tratados das Minorias diziam em linguagem clara aquilo que até então era apenas implícito no sistema operante dos Estados-nações, isto é, que **somente os “nacionais” podiam ser cidadãos**, somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidade diferente precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados da sua origem. (ARENDR, 1997, p. 308, sem grifo no original).

O fenômeno que aqui interessa diz respeito à perspicácia de Arendt em perceber o grande paradoxo político do final do século XIX e começo do século XX, isto é, a insistência dos idealistas em considerar inalienáveis os direitos dos cidadãos dos países civilizados e a concomitante existência de seres humanos destituídos de qualquer direito. Para a autora, tal situação tornou-se ainda mais vil quando foi alcançada a situação-limite de se enviar apátridas e refugiados aos campos de internamento. Hoje, em pleno século XXI, a condição de ausência total de direitos continua a acontecer, com exemplos cada vez mais assustadores de degradação da dignidade humana, evidenciada pela continuidade de existência de campos de refugiados.

O que se pode perceber como sintomático em toda esta explanação acerca da condição dos apátridas e das minorias?

²² Arendt explica que o surgimento das primeiras minorias pode ser visto quando o princípio protestante de liberdade de consciência conseguiu superar o princípio *cuius regio eius religio* [de tal região, sua religião]. Em 1815, o Congresso de Viena adotou medidas para assegurar certos direitos, não apenas religiosos, às populações polonesas incorporadas à Rússia, Prússia e Áustria. Porém, os tratados posteriores mencionam sempre minorias religiosas, não nacionais, que recebiam direitos civis, nunca políticos (ARENDR, 1997, p. 308, nota 16).

[...] o Estado-nação não pode existir quando o princípio de igualdade perante a lei é quebrado. Sem essa igualdade legal [...] a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados. As leis que não são iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, o que contradiz a própria natureza do Estado-nação. Quanto mais clara é a demonstração da sua incapacidade de tratar os apátridas como “pessoas legais”, e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente. (ARENDR, 1997, p. 323-4).

A existência dos apátridas e a constatação da total ausência de atribuição de direitos a eles mostraram a fragilidade da asserção de que os Direitos do Homem são inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis. Assim, Arendt questiona o princípio não só do Estado-nação, mas também o princípio dos Direitos do Homem e, conseqüentemente, o estatuto de irredutibilidade e indedutibilidade da cidadania.

Para Arendt, o século XVIII pretendia trazer, com a *Declaração dos Direitos do Homem*, a emancipação de todos os Homens. A fonte da Lei não era mais Deus, tampouco os costumes ou a formação histórica, mas o próprio Homem. Nenhuma autoridade seria invocada para estabelecer a Lei, pois o próprio homem era origem e objetivo último da Lei. A *Declaração dos Direitos do Homem* era a prova de sua libertação de qualquer forma de sujeição. Contudo, naqueles novos tempos, na sociedade secularizada, os homens não tinham mais a certeza de ter seus direitos sociais e humanos garantidos. Até então, esses direitos eram assegurados pelos sistemas de valores sociais, espirituais e religiosos e, a partir do século XVIII, esses direitos estavam à mercê da ordem política, dos governos e das constituições.

Durante o século XIX, a *Declaração dos Direitos do Homem* foi vista como fonte de garantia dos direitos dos subprivilegiados, sendo invocada sempre que o indivíduo necessitasse de amparo. Uma vez que os Direitos do Homem eram tidos como inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, acreditava-se que nenhuma lei especial seria necessária para proteger os direitos que constavam da Declaração, supondo-se que todas as leis o tomavam por base.

Também nesses primeiros tempos, tinha-se a convicção de que, assim como o Homem era o único senhor em questão de lei, o povo era o único soberano em questões de governo. A soberania do povo era aclamada em nome do Homem, o que dava a entender que: a) os direitos inalienáveis do Homem encontravam sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano; e b) os Direitos do Homem

tornavam-se parte inalienável desse direito de autogovernar-se. A partir disso, pode-se inferir que, sem um autogoverno soberano, os direitos do Homem não têm garantias. Somente a soberania emancipada de um povo a que o indivíduo pertencesse seria capaz de assegurar os Direitos do Homem. Para Arendt, disso deriva a constatação de que, no momento em que o Homem adquiriu sua emancipação e independência de qualquer camada superior, passando a ser considerado um ser isolado que levava em si sua dignidade, a individualidade humana foi dissolvida novamente, surgindo em seu lugar um membro do povo. Para a autora, o paradoxo da declaração dos direitos humanos é claro, isto é, o ser humano a que se referia era um ser abstrato – irreal – pois todos, mesmo os selvagens, viviam em algum tipo de ordem social e, se alguma comunidade não desfrutasse de direitos humanos, isto seria devido ao fato de não haver chegado ao patamar da soberania nacional, sendo, portanto, oprimida (ARENDR, 1997, p. 325).

A *Declaração dos Direitos do Homem* não tinha por referência o Homem enquanto ser individual e único, mas o homem apenas enquanto pertencente a uma soberania nacional. Isso demonstrava que toda a discussão acerca dos direitos humanos estava indissolúvelmente associada à questão da emancipação nacional. “[...] Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem.” (ARENDR, 1997, p. 325). Essa identificação e suas implicações só vieram à tona quando uma avalanche de pessoas e povos sem proteção de um Estado-nação que lhes garantisse o mínimo de direitos surgiu no cenário europeu. O princípio subjacente aos direitos humanos, isto é, de que eram inalienáveis porque não dependiam de governo algum, foi estremecido, uma vez que se tornou evidente que a perda dos direitos nacionais, outorgados pelo Estado-nação, significava a perda dos direitos humanos – evidência que se tornou incontestável entre os apátridas e as minorias. Criou-se, assim, uma situação em que a atuação dos apátridas acabou por reforçar sua condição: quanto menos observados seus direitos, mais essas pessoas se fechavam em suas comunidades próprias, exigindo direitos apenas na qualidade de pertencentes a uma comunidade determinada (como poloneses, judeus, alemães etc.), sem reivindicá-los na qualidade de indivíduos portadores de direitos fundamentais. Só há uma resposta para essa situação desastrosa: “Os Direitos do Homem, solenemente proclamados pelas revoluções francesa e americana como

novo fundamento para as sociedades civilizadas, jamais haviam constituído questão prática em política.” (ARENDR, 1997, p. 326).

Os direitos humanos, desde seu surgimento até a época em que Arendt escreve (década de 1950), sempre foram tratados de forma marginal, como visto acima, no século XIX, ou como se pode constatar, no século XX, no fato de que nunca foram tornados lei efetiva em nenhum país, tendo sido considerados no máximo como pressuposto derivado da ideia de pertença a uma soberania estatal. No século XX, os direitos civis – os vários direitos que o cidadão desfruta em seu país como direito à vida, à propriedade, ao trabalho etc – tinham a intenção de representar os Direitos do Homem, que deveriam ser independentes de nacionalidade. Se as leis do país não pressupunham ou não atendiam as prerrogativas dos Direitos do Homem, esperavam-se mudanças nas legislações – no caso dos Estados democráticos – ou que as revoluções tomassem ações nesse sentido – no caso dos Estados despóticos. Os Direitos inalienáveis do Homem, desse modo, continuavam irrealizáveis, principalmente quando apareciam pessoas que não eram nacionais de algum Estado soberano, evidenciando, mais uma vez, que somente o fato de pertencer a um Estado, na condição de nacional daquele Estado, garantia o respeito aos Direitos do Homem. Ora, os direitos são do Homem ou do Estado?

Em determinado momento da história do século XX, a obrigatoriedade de se pertencer a uma nação era tão grande que os indivíduos apátridas, expulsos de algum Estado-nação, ficavam totalmente desamparados, pois nenhuma nação lhes oferecia qualquer proteção. O problema não era a perda do lar, mas a impossibilidade de se encontrar um novo lar, gerando uma contradição: se o objetivo, ao se constituir um Estado-nação, era a efetivação de uma família de nações, como era possível negar a pessoas a possibilidade de pertencer à família das nações? (ARENDR, 1997, p. 327). As pessoas sem Estado também sofriam a perda da proteção do governo – da condição legal – não apenas em seu país de origem, mas em todos os países. Como os Estados-nação criaram uma malha de proteção para seu nacional, através de acordos internacionais e tratados de reciprocidade que garantiam a posição legal do seu cidadão em qualquer local do mundo, quem estivesse fora do Estado não estava protegido e, portanto, estava na ilegalidade em qualquer local em que se encontrasse. Para Arendt, esse tipo de privação da legalidade, ou de privação de qualquer direito, não estava relacionado

com o cometimento de nenhum crime, mas com o fato de simplesmente serem quem eram – apátridas ou minorias. Segue-se a isso a surpreendente conclusão de Arendt de que a desgraça dos que não tinham direitos não estava relacionada à privação daqueles direitos que a declaração americana e a francesa listaram como direitos humanos²³, mas ao absurdo de privar o indivíduo do direito de pertencer a uma comunidade. Nem mesmo o direito à liberdade – que geralmente é entendido como o cerne dos direitos humanos, e que, ironicamente, poderia ser atribuído com mais intensidade aos apátridas e às minorias, que não estariam cerceados por lei alguma – os apátridas e as minorias possuem, pois estão na condição de total privação de direitos. A situação penosa dos apátridas e das minorias, nas palavras da autora:

[...] não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los. [...] O prolongamento de suas vidas é devido à caridade e não ao direito, pois não existe lei que possa forçar as nações a alimentá-los; a sua liberdade de movimento, se a têm, não lhes dá nenhum direito de residência, do qual até o criminoso encarcerado desfruta naturalmente; e a sua liberdade de opinião é uma liberdade fútil, pois nada do que pensam tem qualquer importância. [...] A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. (ARENDR, 1997, p. 329 - 330).

Pode-se afirmar que os Direitos do Homem são verdadeiramente descumpridos quando se priva o homem de um espaço no mundo em que possa ser visto e ouvido, em que possa se mostrar genuinamente e exercer sua condição humana para a ação e o discurso – espaço esse que Arendt chama de espaço da aparência²⁴. É no momento em que se priva o ser humano da esfera política – condição política – que os direitos humanos são usurpados e vão à bancarrota. Nesse sentido, a diferença entre direitos humanos e direitos civis é importante, pois apenas a observância de direitos civis não significa que os direitos humanos estejam automaticamente sendo respeitados. Arendt adverte que os seres humanos privados

²³ A declaração americana (Declaração de Virgínia, de 1776) previa como direitos do homem o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade. A declaração francesa (de 1789) previa o direito à igualdade perante a lei, à liberdade, à proteção da propriedade privada e à soberania nacional. Essas fórmulas, para Arendt, destinavam-se a resolver determinados problemas dentro de certas comunidades (ARENDR, 1997, p. 329).

²⁴ O termo “espaço da aparência”, apresentado por Arendt no texto *A Condição Humana* (1989), designa o espaço em que os homens se mostram uns aos outros e exercem a liberdade plena, é o espaço público do mundo, o espaço político. A ação e o discurso criam esse espaço denominado espaço da aparência, pois é o espaço onde um aparece e se mostra para o outro. Contudo, mesmo que se chama espaço da aparência é aespacial e atemporal.

dos direitos fundamentais – especificamente, o de pertencerem a uma comunidade política – perdem muito mais do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, pois perdem o direito à ação; perdem mais do que a liberdade de pensamento, pois perdem o direito de opinião. Disso tudo, Arendt chega a uma importante conclusão, decisiva para a política e para o direito internacional contemporâneos: somente no momento em que milhares de pessoas perderam o direito de pertencer a uma comunidade política, sem perspectiva de recuperação desse direito, foi possível perceber a existência de **um direito a ter direitos** e de um **direito a pertencer a uma comunidade** organizada (ARENDR, 1997, p. 330). Sem esses dois princípios (direito a ter direitos e direito à pertença a uma comunidade política) o homem é expulso da humanidade e é privado das características essenciais da vida humana: a relevância da fala – opinião – e o relacionamento humano político – ação.

Para Arendt (1997, p. 331), a perda de todos os direitos listados na Declaração dos Direitos do Homem ainda não priva o homem de sua dignidade humana, de sua qualidade de ser humano; contudo, privá-lo do direito de pertencer a uma comunidade política seria expulsá-lo da humanidade, tirar-lhe a sua especificidade. Portanto, o flagelo dos apátridas e das minorias e aquilo que lhes retira a condição de opinião e ação reside no fato de terem perdido o direito de fazerem parte de uma comunidade e não no fato de que lhes tenham sido retirados direitos especiais, ou seja, direitos civis.

Os espaços que restaram aos seres humanos que foram despojados da condição essencial de ser humano – comunidade política – foram os espaços da solidão – nos casos extremos – e da quietude – quando o terror ainda não era total, no caso do nazismo. Mas a solidão e a quietude são espaços momentâneos; os seres humanos não podem permanecer neles por muito tempo, pois a condição humana impulsiona o ser humano para o compartilhamento daquilo que se é singularmente. A singularidade somente é possível se houver espaço em que ela pode aparecer? Como revelar quem se é²⁵, sem a pluralidade humana, sem os outros como testemunhos, sem aqueles outros que autenticam a nossa existência,

²⁵ Para Arendt (1989, p. 18 a 20) o ser humano somente pode responder a pergunta: – Quem sou? – A única resposta cabível é: – Um homem –. O homem jamais poderá responder a pergunta – O que sou? – Essa pergunta somente poderá ser respondida por aquela divindade que criou o homem e a mulher, isso é, Deus. Para a filósofa, a pergunta acerca da natureza humana ou essência humana envolve a teologia, o que significa que necessita de uma resposta divinamente revelada.

sem os outros que permite que tu sejas? A singularidade é fundamental, pois cada um mostra o que é e se diferencia por ser único. A capacidade humana de exprimir as diferenças, usando como recurso a distinção²⁶, impulsiona o homem para o entendimento mútuo, torna possível o discurso e a ação e leva o homem à esfera pública. Na esfera pública, o homem pode revelar quem é e pode revelar sua singularidade porque existe pluralidade, existem outros seres humanos distintos e diferentes entre si, que podem ouvir e também revelar quem são. Portanto, é na esfera pública que se constrói a igualdade, tendo-se como base a diferença inerente a cada um, a partir da qual se busca um mundo comum. Assim, a igualdade só é possível entre diferentes e diversos, onde essas diferenças são respeitadas em nome de um mundo comum. Igualdade não significa “ser o mesmo”. Celso Lafer resume muito bem essa preocupação de Arendt, quando diz que aquele que perde o acesso à esfera pública perde também o acesso à igualdade. Limitar um indivíduo à esfera privada, destituindo-o da cidadania, também é despojá-lo dos seus direitos. Os direitos existem em função da pluralidade humana, são garantias construídas tacitamente pelos membros de uma comunidade. Assim, o primeiro direito, do qual derivam os demais, é o direito de participar da vida pública (LAFER, 2003, p. 152-153). Tudo isso – direitos do homem e igualdade – só será alcançado se construídos coletivamente no único espaço que é possível de ser construído, isto é, no *espaço público*, num mundo comum que é feito de diferentes.

Pode-se então afirmar que, para Arendt, cidadania é o direito a ter direitos. É o direito de ser diferente e, partindo do respeito a essa diferença, buscar aquilo que é comum a todos. A partir da diversidade e do respeito a essa diversidade, pode-se construir a igualdade. Deste modo, a igualdade e os direitos do homem não são um *a priori*, mas um projeto dinâmico e vivo. Segundo Lafer (2003, p. 150), “[...] a igualdade não é um *dado* – ele não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. [...]”. O problema dos apátridas e das minorias está relacionado ao fato de que eles não pertencem mais a uma comunidade política juridicamente organizada, deixando de serem, portanto, sujeitos de direitos e

²⁶ A distinção, segundo a teoria arendtiana, significa que somente os seres humanos são capazes de falar sobre si mesmos; dizer quem são; comunicar, não apenas a si próprios, sensações como sede, fome, dor, hostilidade. Assim, a distinção confirma a diferença de cada ser humano em relação ao outro.

portadores de todos os direitos e deveres inerentes à condição de cidadãos. A afirmação dos direitos humanos efetiva-se pela participação no *espaço público*, ao qual só se tem acesso por meio da cidadania. Para Lafer (2003, p. 151), os direitos humanos pressupõem a cidadania enquanto princípio, não apenas enquanto um fato ou um meio.

Das reflexões arendtianas sobre a apátrida surgem necessariamente algumas perguntas: os acontecimentos mundiais, hoje, prescindem dessas reflexões? as diferenças e singularidades estão sendo respeitadas? a afirmação de que “[...] Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.” (ARENDR, 1997, p. 335) é válida? há relação entre essa afirmação de Arendt e o disposto no Artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 (“todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”)?

Como exposto, Arendt não concorda com o princípio subjacente aos direitos humanos da Declaração de 1948²⁷ de que seria a natureza individual do homem que rege os direitos humanos. Para ela, os Direitos do Homem têm por princípio a participação na comunidade política enquanto cidadão, ainda que desprovido de nacionalidade. Os Direitos do Homem, enquanto aquilo que garante a convivência coletiva, exigem o espaço público e a esse espaço só se tem acesso pleno por meio da cidadania. O primeiro direito, como já mencionado, é o direito a ter direitos, isso é, o acesso à ordem jurídica, que por sua vez somente é acessível através da cidadania. O totalitarismo mostrou e provou, com o destino que impôs aos apátridas, que o princípio que, conforme Arendt, estaria pressuposto pelos direitos humanos como um princípio claro jamais vigorou; noutras palavras, a possibilidade de participação na esfera política do mundo foi retirada de uma parcela da população sem grandes dificuldades – com naturalidade – como se isso fosse possível, usurpando a dignidade humana daquelas pessoas.

²⁷ Celso Lafer observa que as Convenções Internacionais sobre Direitos Humanos, posteriores à Segunda Guerra Mundial, pretenderam criar garantias coletivas que fossem além dos interesses dos Estados, tutelando garantias dos indivíduos enquanto seres humanos e não enquanto nacionais de algum Estado. Também a ordem internacional buscou coibir o crescimento dos apátridas, como pode ser visto no Artigo XV da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que estabelece que todo homem tem direito a uma nacionalidade, não podendo ser privado arbitrariamente da mesma ou do direito de mudá-la (LAFER, 2003, p. 154-155). Pode-se observar que a nacionalidade, aí, é tida como um *a priori* – ideia que, como visto, é altamente contestável.

Pode-se supor que a expressão “participação política” seja redundante, segundo a teoria de Hannah Arendt. Talvez seja²⁸, mas é preciso enfatizar que a ideia da ação conjunta entre os seres humanos, isto é, a dimensão política, caracteriza o ser humano. A participação dos indivíduos na comunidade política está relacionada ao compromisso que cada indivíduo tem com o mundo. A partir disso, é coerente afirmar que a cidadania tem como características: o compromisso do indivíduo com o mundo – o interesse público – e a busca da felicidade pública, ou seja, o

[...] direito de acesso do cidadão à esfera pública, em sua participação no poder público – em “ser um participante na gestão do governo”, segundo a expressão sugestiva Jefferson –, em contraposição aos direitos, amplamente reconhecidos, de serem os súditos protegidos pelo governo em sua busca da felicidade pessoal, mesmo contra o poder público, ou seja, em contraposição aos direitos que só o poder tirânico podia abolir. [...] os homens sabiam que não podiam ser integralmente “felizes”, se sua felicidade se restringisse apenas à vida particular. (ARENDR, 1990, p. 102).

A História tem mostrado que, às civilizações que tentaram eliminar o respeito à diferença entre as pessoas e instaurar uma “homogeneidade étnica e/ou cultural” restou apenas a ruína.

2.2.2.2 Cidadania como participação política

Das reflexões aqui expostas pode-se inferir que cidadania é o direito a ter direitos, cabendo ao cidadão a tarefa de participar dos negócios públicos; ou seja, é cidadão aquele que, e somente aquele que, tem participação política. Contudo, mais do que a preocupação com a glorificação do cidadão e da cidadania, o objetivo que se buscou aqui alcançar foi o de demonstrar que a ideia de cidadania enquanto participação política, quase uma redundância, está distante do cotidiano dos indivíduos da comunidade humana e esta distância não decorre da falta de algum talento intrínseco da parte dos indivíduos, tampouco da má vontade ou do desprezo pela condição humana. A distância foi criada a partir do momento em que o oposto do cidadão ocupou o lugar que cabia, no mundo, ao cidadão; o *homem-de-massa* prosperou, o cidadão não. Como anteriormente referido, Arendt caracteriza a

²⁸ O conceito de política, para Arendt, traz em si a participação, pois o homem não vive isolado na terra; sua condição é a ação e o discurso, que só acontecem no seio de uma comunidade, exigindo a existência de outros seres humanos para se efetivar.

sociedade contemporânea por essa perda de envolvimento do cidadão com a esfera pública²⁹. Os indivíduos foram atomizados, isolados, abandonados, isto é, perderam o mundo comum. E é neste mundo comum que poderiam apresentar suas opiniões, confrontá-las com as opiniões dos demais, manifestar sua pluralidade e sua singularidade, buscando um compartilhamento do mundo. O *homem-de-massa* jamais participaria do mundo comum. Assim, se faz pertinente retomar as palavras de Arendt:

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. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto. (ARENDR, 1997, p. 361).

Pode-se concluir, com Hannah Arendt, que cidadania é o direito a ter direitos, sem necessidade de ser nacional, no sentido de vinculação, por nascimento ou por naturalização, a um Estado. Ser cidadão é participar politicamente, é pactuar e cumprir os pactos, é ter direitos *per se*. Os direitos não são do Estado, que os “daria” aos indivíduos. Os direitos são do Homem. São do Homem no sentido de que esse os constrói coletivamente ao participar da esfera pública do mundo. O princípio não está numa natureza individual do homem, mas na possibilidade desse participar da comunidade política enquanto cidadão sem necessidade de nacionalidade. Cidadania reúne liberdade pública e participação política, ao mesmo tempo em que exige que cada um apareça – se mostre – na esfera pública do mundo e seja solidário com os membros dessa comunidade política. Igualdade não significando ser o mesmo, mas igualdade no sentido de poder participar, mostrar-se na esfera pública, aparecer.

Como visto, o totalitarismo rompeu e liquidou com os padrões de compreensão e com os critérios de julgamento existentes até então, fazendo soçobrar a “sabedoria dos antigos” e o “otimismo globalizador” do Iluminismo. Arendt

²⁹ Importante ressaltar que esse distanciamento entre o indivíduo e a esfera pública não é exclusividade da contemporaneidade, uma vez que, desde Platão, a filosofia se distanciou da política. A filosofia passou a se preocupar somente com questões eternas, imutáveis e com a verdade como algo acima da transitoriedade mundana. Esse conflito gerou a irreconciliável distinção entre um modo de vida contemplativo (quietude) e um modo de vida ativo (esfera dos assuntos humanos).

percebeu, em suas reflexões elaboradas nas obras *Origens do totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém*, que o mal pode ser ilimitado e que a cidadania, entendida enquanto participação política do indivíduo na esfera pública teve seu espaço no mundo contemporâneo comprometido quando se admitiu existirem pessoas destituídas de qualquer direito.

As conclusões de Arendt acerca da banalidade do mal a fizeram debruçar-se sobre a compreensão do significado de por que Eichmann não era capaz de pensar. E essa reflexão coloca Arendt a frente de um grande desafio: refletir profundamente sobre a moralidade política. A pergunta que Arendt não cessou de se fazer diz respeito a como é possível uma pessoa identificar, em qualquer situação, o que é certo e o que é errado e, ainda, como guiar sua ação por essa distinção, caso não houvesse, é claro, qualquer impedimento externo e nenhuma coação que a impossibilitasse.

2.3 DE ALGUM MODO A MORALIDADE E A POLÍTICA AINDA FAZEM SENTIDO?

2.3.1 Compreender ainda é possível?

O século XX colocou homens e mulheres diante de fatos terrivelmente desprezíveis que não podem ser negligenciados ou negados. Vis atrocidades cometidas contra a dignidade da pessoa humana se confirmaram como definitivamente possíveis e dramaticamente irreversíveis. Compreender é a tarefa inevitável diante dessa realidade inegável. Era necessário buscar algum significado para tudo o que ocorreu. Foi isso que Arendt se propôs realizar e o fez com profundidade e clareza típicas de uma livre pensadora. Além disso, Arendt chama atenção para a necessidade de reconciliação com esse passado, que não pode ser desfeito. Para a filósofa, nenhuma teoria, nenhuma categoria do pensamento político e dos padrões de juízos morais (ARENDR, 1993, p. 41) existentes foram suficientes para fornecer uma resposta aceitável ou uma orientação segura e definitiva sobre o que havia acontecido; a sabedoria do passado, o fio da tradição, havia se rompido e não poderia se refazer.

Contrariando renomados cientistas políticos, historiadores e filósofos, que insistiam em explicar os acontecimentos do século XX como resultado de

“necessidades históricas”, Arendt comunga da ideia de Walter Benjamin acerca do aniquilamento da ideia de progresso³⁰. A ideia de progresso é vista como uma sucessão temporal de acontecimentos que não se rompem, mas continuam incessantemente. Arendt diverge do conceito moderno de história, que pensa a história como processo, isso é, como sucessão temporal, que usa o princípio da causalidade, típico das ciências naturais, como seu pressuposto. Pode-se inferir que Arendt não concorda com esse conceito, principalmente, porque o mesmo não comporta a dimensão da liberdade humana. Se todos os eventos decorrem de um processo contínuo, os seres humanos não poderiam interferir; portanto, os acontecimentos, como sucessão temporal, como processo, independeriam das ações individuais dos seres humanos. Toda história seria uma inevitável causalidade independente e alheia à vontade humana; sequer haveria possibilidade de ação e constituição de novos começos.

Era claro para Arendt já na década de 1950 que somente o “exercício do pensamento”, de cada homem e mulher, seria capaz de produzir respostas e alguma orientação. Como caminho para a compreensão e a reconciliação, a autora empreende tal “exercício do pensamento” que objetivava buscar algum significado: “[...] O resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos. [...]” (ARENDR, 1993, p. 40).

O totalitarismo, quando atingia o domínio total dos homens e mulheres, os incapacitava de pensarem por si mesmos e de agirem livremente no espaço próprio para a ação – a esfera pública do mundo, o mundo comum. O totalitarismo empreendia a destruição das condições existenciais da vida humana. O domínio total resultava do lento e gradual aniquilamento da personalidade jurídica, morte da pessoa moral e destruição da individualidade de cada um dos indivíduos que o totalitarismo mantinha sob suas garras. Inexistia, sob os regimes totalitários, o espaço em que as pessoas podem aparecer e se mostrar aos demais – espaço da pluralidade que garante a singularidade de cada um. Assim, o que Arendt buscava eram respostas às questões do tipo: O que é que se passou? Por que é que se passou? Como foi possível? As respostas a essas questões resultaram na

³⁰. A filósofa compartilha e aprofunda a ideia de progresso exposta por Walter Benjamin. Tal discussão pode ser observada nos textos: *O conceito de história: antigo e moderno*, *O que é autoridade* e *A tradição e a época moderna*, de Arendt (1992).

compreensão de que o totalitarismo constituiu a ruptura definitiva da filosofia política tradicional e das categorias que até então serviam para orientar o estabelecimento do certo e do errado, isso é, a tradição do pensamento moral. Esse pressuposto fica claro em uma carta³¹ que Arendt enviou a Eric Voegelin em resposta às críticas dele à obra *Origens do totalitarismo*:

A meu ver, o “processo de destruição” não pode ser interrompido, pois já alcançou seu fim em alguns espaços decisivos de nosso mundo espiritual e geográfico. Eu só tiraria minha proposta de encontrar novas verdades morais se me convencessem de que os crimes cometidos em nossa época podem ser compreendidos e delimitados com nossas antigas categorias religiosas e morais. (ARENDR apud ADLER, 2007, p. 343).

Para Arendt (1993, p. 39), era imprescindível que todos mergulhassem na tarefa de compreender o que efetivamente havia acontecido com este mundo, com a civilização da qual todos faziam parte, com o lugar que lhes servia de lar. O pressuposto do qual Arendt partiu era o de que todo ser humano, enquanto um indivíduo que vive nesse mundo e dele faz parte, desde o nascimento até a morte, deve aprender a lidar com a realidade que inevitavelmente o cerca e reconciliar-se com ela. Assim, o imperativo da compreensão aponta para a necessidade da reconciliação com esse mesmo mundo.

A afirmação de que a reconciliação é inerente à compreensão pode levar ao entendimento distorcido de que compreender é perdoar. Contudo, não é essa intenção de Arendt. Mesmo que o fosse, o que Arendt compreende por perdão não eximiria a sociedade alemã do período nazista e os perpetradores do mal da responsabilidade que lhes cabia.

O perdão se insere no âmbito da capacidade humana da ação. A ação corresponde a uma das atividades da esfera ativa da condição humana, isso é, ao fato dos seres humanos tomarem iniciativas, serem iniciadores. Para Arendt “[...] é da natureza do início que se começa algo novo, algo que não pode ser previsto [...]” (ARENDR, 1989, p. 190). A ação, para fim ilustrativo, está dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, que recebe a adesão de muitos para sua concretização. Assim, a ação de um indivíduo se dá na teia de ações de muitos indivíduos e dela recebe reações que acontecem em cadeia, uma vez que a

³¹ Hannah Arendt, carta a Eric Voegelin de 22 de abril de 1951, fundos da New School, Nova York. Citado por Laure Adler (2007), em *Nos passos de Hannah Arendt*.

ação atua sobre seres também capazes de agir, ou seja, de realizarem ações, de iniciarem. A ação estabelece sempre relações que tendem à transposição de limites. Deste modo, surge a imprevisibilidade como característica da ação. A capacidade de ação dos seres humanos revela a capacidade do imprevisível, do improvável, do inesperado. O resultado da ação também não pode ser previsto, isso porque cada ser humano é singular – é único – e o nascimento assegura um mundo singularmente novo para cada recém-chegado. Deste modo, a ação, como início, corresponde ao nascimento e à efetivação da condição humana da natalidade. Por outro lado, toda ação – como ato já efetivado – não pode ser revertida, vive-se e age-se no momento presente. Aqui se tem outra característica da ação, isso é, a irreversibilidade do processo. Não é possível desfazer aquilo que já foi realizado. O evento do passado, que já ocorreu, pode ser apenas analisado, jamais desfeito; a ação futura, por sua vez, apresenta infinitas possibilidades, portanto é imprevisível.

Arendt aponta que a dificuldade de compreender a atividade da ação, principalmente por seu caráter de fluidez, acompanha a Filosofia desde Platão. A história da filosofia evidencia uma busca de solidez que se inicia com o desejo de encontrar evidências acerca da existência de uma verdade absoluta ou de uma certeza incontestável – e isto é afastado pelo caráter de irreversibilidade da ação, juntamente com sua imprevisibilidade. A esfera dos assuntos humanos não oferece as garantias de certeza e verdade que a filosofia tenta encontrar desde a condenação de Sócrates e da decepção de seu discípulo Platão com a maneira daquele conduzir os assuntos humanos. Arendt contrapõe como solução a incerteza do futuro, decorrente da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação, as faculdades de perdoar e prometer. Nas palavras da autora:

A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade [...] está na faculdade de prometer e cumprir promessas. [...] perdoar – serve para desfazer os atos do passado [...] – obrigar-se através de promessas – serve para criar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens. (ARENDR, 1989, p. 248-49).

Caso não existisse a faculdade de perdoar, a capacidade de ação estaria presa a um único ato, limitada às suas consequências. Se não existisse a faculdade da promessa, pela qual o ser humano obriga-se a cumprir o prometido,

não haveria a conservação das identidades individuais e da possibilidade de ação. Para Arendt (1989, p. 249), as faculdades da promessa e do perdão dependem diretamente da condição humana da pluralidade, visto que no isolamento essas faculdades não fazem sentido algum, não têm realidade. Promete-se e perdoam-se os atos que se dão num mundo comum, na esfera da ação. A pluralidade deriva do fato de que o ser humano não está só, de que existem homens e mulheres ao quais a ação e o discurso singular de cada um se dirige. A pluralidade corresponde ao fato de os seres humanos necessitarem da presença constante de outros seres humanos, distintos e únicos, que possam ver e ouvir seus atos, atestando, assim, a sua existência singular. Portanto, o que impele a ação é o respeito a essa pluralidade que compõem o mundo humano, isso é, o amor, a amizade pelo diverso, pelo diferente, pelo distinto, que cada ser é, aquilo que Arendt nomeia de *amor-mundi*.

É importante compreender que ambas as faculdades – perdão e promessa – baseiam-se na presença de outros seres humanos e nos atos desses no mundo comum. A desobrigação ou a disposição de mudar de ideia e recomeçar oferece ao seres humanos uma condição de liberdade para estabelecer novas relações e novos começos. Os seres humanos não podem garantir hoje o que serão no amanhã, tampouco podem prever com absoluta exatidão as consequências de um ato numa comunidade de seres também capazes de ação. O preço pago pela liberdade é a imprevisibilidade, parcialmente controlada pela faculdade de prometer. E o preço pago pela pluralidade é a impossibilidade de os seres humanos permanecerem absolutos e únicos em seus atos, bem como de confiarem em um futuro totalmente previsível e seguro.

Para Arendt, a ação e o discurso, bem como as possibilidades que o nascimento traz consigo, salvam os homens de se verem reduzidos a processos vitais. Mais ainda, sem as faculdades de prometer e perdoar, os homens estariam condenados a necessidades automáticas. Segundo Arendt (1989, p. 259), esse é o milagre que salva a esfera dos negócios humanos da sua ruína natural. Para a filósofa, a mortalidade é uma lei segura, mas a faculdade de agir interfere no ciclo da vida biológica, pois o homem deve morrer, apesar de nascer para começar, para iniciar algo novo. Portanto, parece que a fé e a esperança são duas características imprescindíveis da existência humana.

As faculdades de perdoar e de prometer concedem à ação um mínimo de estabilidade e de solidez diante da fluidez da atividade da ação. Perdoar, segundo afirma Arendt no texto *A condição humana*, é a mais arriscada das ações humanas, pois tenta redimir aquilo que já foi feito e estabelecer um novo começo para aquilo que não pode ser desfeito. Sem a capacidade de perdoar, os seres humanos estariam presos a um único ato, do qual não poderiam se libertar. Sem o perdão não haveria novos começos. A capacidade de perdoar é a “[...] liberação, para que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber [...]” (ARENDR, 1989, p. 252). O perdão desobriga, libera da re-ação da ofensa inicial, por isso é o oposto da vingança, que mantém ofensor e ofendido ligados ao ato inicial da ofensa, portanto, impedidos de novos começos. Sem a capacidade de perdoar, os seres humanos permaneceriam paralisados diante de um ato exclusivo, comprometendo ou impedindo assim a própria atividade da ação.

Mas qual é a diferença entre perdoar e compreender? Segundo Arendt (1993, p. 39), a faculdade de perdoar está ligada a um único ato, é uma ação única dirigida a um ato único – específico e exclusivo. Perdoa-se especificamente uma ação – “aquela ação” – algo que foi prometido, mas não foi realizado ou que não se realizou como o previsto, ou, ainda, um ato que não deveria ter acontecido mas aconteceu. O mais importante, contudo, é que o perdão é um ato final que produz um resultado final e permite o recomeço de novas ações. Já a compreensão é interminável, não produz resultados finais e evidentes, mas é imprescindível para que os seres humanos possam lidar com a realidade de um mundo que está em perpétua mudança e onde verdades incontestáveis, seguras e definitivas não são possíveis ou suficientes para trazer alguma estabilidade ou um mínimo de segurança.

Ao buscar compreender o totalitarismo e suas consequências, Arendt (1993, p. 39-40) não manifestou qualquer intenção de perdoar o que quer que seja. O que a filósofa propôs foi a realização de um exercício de pensamento que tinha por objetivo lançar luzes sobre o fenômeno estudado, no intuito quiçá de contribuir para que eventos como aquele nunca mais voltassem a ocorrer. Isto seria, segundo Arendt, a tarefa de uma vida – do nascimento até a morte — a tarefa da vida e da obra de Hannah Arendt.

Importante também é a impossibilidade de se igualar compreensão e conhecimento. Sem dúvida tais conceitos se interligam (ARENDR, 1993, p. 42), mas isso não significa que são idênticos. A distinção entre compreensão e conhecimento estabelece as bases para a crítica que Arendt aprofundará posteriormente acerca da inabilidade que a intelectualidade alemã apresentou para o estabelecimento de juízos. Todo conhecimento e capacidade de cognição de uma sociedade inteira – a alemã – não foi suficiente para impedir que o regime político totalitário pretendesse modificar a própria “natureza” humana, transformando seres humanos em mortos-vivos. O alto grau de conhecimento não foi suficiente para impedir que o mal acontecesse ou para que fizesse brotar o discernimento claro entre o que era certo ou errado fazer. Ao contrário, essa mesma capacidade justificou e encontrou “razões” para atos desprezíveis e desumanos. Para Arendt há uma diferenciação entre pensar e conhecer. O conhecimento, a cognição que objetiva a verdade absoluta, não responde apropriada e suficientemente à necessidade de se colocar em cheque os indivíduos e suas noções de certo e errado. Para esclarecer a diferenciação entre compreensão e conhecimento, é salutar observar como Arendt apresenta a forma como o próprio totalitarismo foi absorvido pelos cientistas:

A compreensão preliminar aponta o totalitarismo como tirania, determinando que, ao lutarmos contra ele, lutamos pela liberdade. E, de fato, quem não se deixa mobilizar nesse nível não pode ser mobilizado de modo algum. Mas muitas outras formas de governo negaram a liberdade, se bem que nunca de uma maneira tão radical quanto os regimes totalitários; de modo que essa negação não é a chave principal para a compreensão do totalitarismo. Uma compreensão preliminar, por mais rudimentar e até mesmo irrelevante que possa, no final das contas, mostrar, será entretanto certamente mais eficaz para impedir as pessoas de aderir ao movimento totalitário do que as mais confiáveis informações, a mais sensível análise política, o conhecimento acumulado mais abrangente. [...] A descrição histórica e a análise política jamais podem provar que haja algo como a natureza ou a essência do governo totalitário, simplesmente porque há uma natureza nos governos monárquicos, republicanos, tirânicos ou despóticos. Essa natureza específica é pressuposta pela compreensão preliminar, na qual se baseiam as ciências. [...] Se o cientista, desorientado pelo próprio labor de sua investigação, começa a bancar o especialista em política e a desprezar a compreensão popular da qual partiu, ele perde de imediato o fio de Ariadne do senso comum, a única coisa que pode guiá-lo com segurança por entre o labirinto de seus próprios resultados. Se, por outro lado, o estudioso deseja transcender seu próprio conhecimento – e a única forma de dar significado ao conhecimento é transcendê-lo –, ele deve tornar-se humilde e voltar a ouvir com muito cuidado a língua do povo, na qual palavras como totalitarismo são empregadas diariamente como clichês políticos e mal empregadas como rótulos para restabelecer o contato entre o conhecimento e a compreensão. (ARENDR, 1993, p. 42).

O que parece que Arendt está tentando estabelecer é uma crítica àqueles que buscam explicar o totalitarismo identificando-o com regimes já existentes, tais como a tirania, a ditadura de um único partido ou, ainda, com causas históricas, sociais ou psicológicas pontuais da Alemanha ou da Rússia. Esses modelos de explicação tradicionais de causalidade dos fenômenos e de progresso ininterrupto da história buscam modelos de explicação naquilo que já se conhece, isso é, nos antigos padrões de explicação; ou no modelo científico de dedução que se segue a uma compreensão preliminar de qualquer fenômeno. O totalitarismo não pode ser deduzido de qualquer outro precedente, pois é um regime político sem antecedentes na história da humanidade, é um novo e único fenômeno. Para Arendt, qualquer descrição do totalitarismo em termos do que já existe está completamente em desacordo com a realidade.

O totalitarismo, como acontecimento complexo que é, leva a um paradoxo à primeira vista insolúvel, isto é, existe a necessidade de se transcender a compreensão preliminar e a explicação científica, contudo, os instrumentos habituais de compreensão não permitem a construção de uma resposta plausível. A sabedoria do passado não era mais suficiente. A teoria da história como progresso, o conceito de causalidade, a identificação do desconhecido com os padrões de explicação já existentes e conhecidos, ou a subsunção de um particular sob uma regra universal não ofereciam resposta aceitável ao que havia acontecido. Essa parece ser uma possível justificativa diante das tantas dificuldades que muitos teóricos tiveram para compreender os pressupostos de Arendt e as controvérsias geradas a partir daquilo que a autora apresentou em *Origens do totalitarismo* como uma possível resposta ao mundo contemporâneo e ao fenômeno do totalitarismo. Para Arendt (1993, p. 45), a busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada pela inabilidade de se produzir significado, pois os instrumentos que todos possuíam para a produção desses significados não são mais suficientes ou cabíveis.

Do mesmo modo, Kant, em outros termos e com outro propósito, já havia apresentado essa questão, dizendo que o problema da humanidade é a estupidez – doença incurável daqueles que não possuem a capacidade de julgar. Arendt (1993, p. 45) percebe que, desde o início do século XX, a perda de sentido vem acompanhada da perda do senso comum – parcela da sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização. Esse afastamento ou perda do senso comum, que acontecia individualmente e depois se ampliou para a sociedade inteira,

foi compreendido como um simples aspecto da crescente estupidez das sociedades contemporâneas, como uma característica simples de uma sociedade tola que se deixa ludibriar³² facilmente.

A sociedade contemporânea vivia o total colapso da sabedoria comum, tendo sido o fenômeno totalitário, com todas as suas características, o reflexo mais conspícuo dessa falência. Mas, segundo Arendt, era conhecimento comum, independentemente do surgimento do totalitarismo e dos bárbaros efeitos que produziu, que essa sociedade estava desordenada e que o próprio senso comum não podia se orientar por aquilo que, em tempos anteriores, havia sido regra do senso comum. Os padrões que regiam e orientavam a conduta humana, fossem eles morais ou religiosos, não foram suficientes para apontar que aquilo que o nazismo e toda a sociedade que o apoiava faziam contra outros seres humanos era inaceitável. A “estupidez” tornou-se endêmica e tomou o lugar daquilo que anteriormente era senso comum, abarcando a todos invariavelmente. O senso comum foi atacado pelos fatos, esses comprovaram que as ideias produzidas pelo senso comum eram inválidas, a compreensão havia desaparecido. A essa característica dos homens e mulheres da sociedade contemporânea, chamada inicialmente de estupidez, caminhou para a posterior reflexão de Arendt de que, se as pessoas não souberam julgar o que era certo ou errado fazer, é porque lhes faltou a capacidade de refletir por si mesmas – capacidade de pensar.

Apesar desse esgotamento ter aparecido efetivamente no século XX, Arendt (1993, p. 46) compreende que Montesquieu teria antevisto essa dificuldade, quando, no séc. XVIII, na obra *O espírito das leis*, alertava para o fato de que um corpo político garantido apenas pelos costumes seria frágil. Para Montesquieu, os povos são governados tanto por leis como por costumes: as leis governam as ações dos cidadãos e estabelecem o domínio público e político; os costumes governam as ações dos homens e estabelecem o domínio da sociedade. A destruição paulatina da legalidade, ou seja, a perda da validade das leis, por qualquer motivo, é o princípio de uma séria crise na estrutura que fornece sustentação às nações. Sem as leis, a nação perde a capacidade de ação política responsável, isso é, o cidadão desaparece. Contudo, nesse momento inicial, restam os costumes e as tradições

³² Como exemplos da estupidez da sociedade contemporânea tem-se o fato de a mesma permitir ser ludibriada por propagandas e campanhas de marketing dos mais variados produtos que se auto-elogiam; é uma sociedade tão ingênua que cria hábitos de consumo embasados no auto-engano.

como modelo para reger e orientar as ações dos indivíduos. Mas isso, segundo Montesquieu, não é permanente nem duradouro; esses padrões de orientação servem de sustentação à nação apenas enquanto permanecerem intactos, isso é, apenas enquanto os padrões morais e tradicionais não se modificarem. O alerta de Montesquieu diz respeito ao tempo de validade dos costumes e tradições. Segundo ele, esses padrões de moralidade servem de garantia e sustentação para que uma sociedade se mantenha coesa apenas por um breve período. Tais padrões são frágeis e podem ser facilmente modificados ou destruídos. A qualquer momento e por qualquer razão os costumes arraigados e as antigas tradições podem ser substituídos por novos costumes e regras, fazendo nascer novas tradições. Para Montesquieu, os costumes e as tradições apenas podem servir de base de sustentação para uma nação se estiverem fundidos com as leis. Segundo o próprio autor:

Na maior parte, os povos da Europa ainda são governados pelos costumes. Mas, se por um longo abuso de poder, se por uma grande conquista, o despotismo se estabelecesse até certo ponto, não haveria costumes nem clima que se mantivessem; e, nesta bela parte do mundo, a natureza humana sofreria, ao menos por algum tempo, os insultos que lhe são feitos nas outras três. (MONTESQUIEU, 2004, p. 169).

Para Montesquieu, uma nação precisa de cidadãos. Os costumes e as tradições isoladamente não têm consistência, precisam estar ligados a boas leis para oferecer estabilidade e dar sustentação a uma nação. Para Arendt (1993, p. 47), mesmo que Montesquieu não tenha previsto os eventos concretos – Revolução Industrial – que levariam à bancarrota total dos costumes, e que essa falência só tenha se concretizado quase cem anos depois – início do século XIX –, foi ele quem, pela primeira vez, chamou atenção para a instabilidade dos costumes, principalmente no que diz respeito à perda daquele senso que rege e organiza a vida comum dos membros de determinada sociedade; ele teria sido um visionário.

Assim, é possível estabelecer as leis como pressuposto imprescindível de orientação para a ação, tanto para Montesquieu quanto para Arendt. Ambos entendem que os códigos morais baseados nos costumes e na tradição isoladamente são frágeis para conduzir a ações acertadas. Os costumes e a tradição somente quando conjugados com as leis podem oferecer estabilidade a uma nação. As leis, portanto, são imprescindíveis. Contudo, parece haver uma

fragilidade nesse argumento, pois quantos são os exemplos de nações governadas por leis e sociedades alicerçadas em costumes e tradições que sucumbiram e provocaram indizíveis dores e penas a outras nações e sociedades ou a seus integrantes? As mesmas leis que protegem e que estabelecem direitos e deveres podem permitir ou até mesmo incentivar condutas bárbaras.

Parece que nem o estabelecimento de leis, nem os padrões morais rígidos baseados nos costumes são suficientes para fazer com que a liberdade, a garantia da dignidade humana, a igualdade, o respeito para com todos possa vir a existir. Leis podem ser escritas para discriminar, para permitir privilégios, até para justificar o “massacre administrativo” de outros seres humanos – como foi o exemplo na Alemanha nazista. Códigos morais baseados em costumes podem ser alterados e substituídos com facilidade, da mesma maneira e com a mesma rapidez com que se substitui determinada moda por outra – não foi isso que aconteceu quando Hitler rapidamente substituiu o mandamento “não matarás” por “matarás”? Resta a pergunta: como garantir a preservação da dignidade humana, a liberdade política e as bases para a própria esfera política – o espaço entre-os-homens? O que fornecia certa estabilidade aos homens e mulheres do século XX – leis, costumes, tradições – não são mais suficientes e seguros ou não fornecem mais respostas para tudo aquilo que o século XX provou ser possível realizar contra a pessoa humana.

[...] os temores de Montesquieu que soam tão estranhos no século XVIII e que teriam soado tão lugar-comum no século XIX, podem ao menos nos dar uma pista de explicação não para o totalitarismo ou para qualquer outro evento especificamente moderno, mas para o fato perturbador de que nossa tradição tenha ficado tão peculiarmente silenciosa, tão obviamente carente de respostas produtivas, quando desafiadas pelas questões “morais” e políticas de nosso tempo. As próprias fontes de que deveriam brotar essas respostas haviam secado. O próprio contexto em que a compreensão e o juízo poderiam surgir ausentara-se. (ARENDR, 1993, p. 47).

É salutar verificar que na compreensão de Arendt os receios de Montesquieu ultrapassam a ideia de conservação e bem-estar das nações ou a garantia de existência da liberdade política, mas refere-se à perda da própria “natureza” humana. Isso pode ser observado, segundo Arendt, no livro *O Espírito das Leis*, como segue:

O homem, esse ser flexível que, em sociedade, liga-se aos pensamentos e expressões de outros, é tão capaz de conhecer sua própria natureza, quando esta lhe é mostrada, quanto o é de perdê-la, a ponto de sequer

chegar a senti-la quando a estão roubando. (MONTESQUIEU apud ARENDT, 1993, p. 47).

Isto está muito além da possível perda da capacidade de ação política, da deterioração do senso comum ou da falta de sentido para vidas medíocres. Remete à “perda da busca de significado e da necessidade de compreender” (ARENDT, 1993, p. 48); portanto, pode-se dizer que se refere à perda da capacidade, de cada indivíduo, de pensar por si mesmo.

Como analisado anteriormente, a experiência totalitária dos campos de internamento pretendia eliminar a natureza humana através do uso do terror e do treino do “pensamento” ideológico. O totalitarismo utilizava uma “lógica” rigorosa, ao perverter uma “ideia”, transformando um enunciado em axioma, isto é, em uma afirmação evidente por si só, da qual tudo o mais poderia ser deduzido com rigorosa consistência lógica. Mas Arendt adverte que esta consistência existe apenas no modo de ordenar as afirmações e de extrair as conclusões. Efetivamente não existe a autoevidência dos monstruosos postulados das ideologias totalitárias – como a de que “os judeus são uma sub-raça”. A peculiaridade das ideologias totalitárias é a deturpação de uma “ideia”, mais especificamente, a transformação de uma ideia em premissa autoevidente, em axioma, deixando à lógica a consistência da dedução – consistência em sua formalidade, jamais em seu conteúdo semântico.

A lógica não é idêntica ao raciocínio ideológico, mas indica a transformação totalitária das respectivas ideologias. Se a peculiaridade das ideologias foi tratar hipóteses científicas – tal como a sobrevivência dos mais aptos, na biologia, ou a sobrevivência da classe mais progressiva, na história – como uma “idéia” que poderia ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos, então é a peculiaridade de sua transformação totalitária deturpar a “idéia”, transformando-a em premissa, no sentido lógico, isto é, em alguma afirmação auto-evidente da qual tudo o mais pode ser deduzido com rigorosa consistência lógica. [...] O novo movimento lógico na filosofia que nasceu do pragmatismo tem uma afinidade assustadora com a transformação totalitária dos elementos pragmáticos, inerentes a todas as ideologias, em lógica, uma transformação que rompe radicalmente com seus laços com a realidade e a experiência. O totalitarismo procede, é claro, de uma maneira mais brutal que, infelizmente, e por si mesmo, é também mais eficaz. (ARENDT, 1993, p. 48).

A fragilidade do senso comum – parcela da sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização – permitiu que o totalitarismo o substituísse pela “lógica” rigorosa. No entender de Arendt quando se abandona o senso comum, a necessidade humana de compreender provavelmente será

substituída pelo raciocínio lógico e todos aceitarão tal substituição sem sequer percebê-la, uma vez que a capacidade de raciocínio lógico também é comum a todos e sua credibilidade está desvinculada do mundo e da existência de outros seres humanos – independentemente da condição humana, do mundo ou da experiência $2 + 2$ sempre será igual a 4 (ARENDDT, 1993, p. 48). O senso comum, ao contrário, necessita de um mundo comum que abarque a todos e permita a convivência conjunta. Essa convivência é possível porque todos possuem um sentido comum que controla e ajusta os dados sensoriais particulares de cada indivíduo aos dos demais.

O totalitarismo igualou o pensamento e a compreensão às operações do raciocínio lógico. Desta forma, ao se ater às regras que balizam uma inferência lógico-dedutiva, o totalitarismo utilizou a falácia que tenta provar que a compreensão do objeto de um discurso deriva da forma do discurso e não do conteúdo acerca do qual se discursa, como se da sintaxe pudesse ser derivada a semântica. Isto, para Arendt, significa nivelar por baixo a capacidade de pensamento, que por muitos séculos foi tida como a mais alta das capacidades humanas. Ao se igualar pensamento e compreensão com as operações do raciocínio lógico, as sociedades contemporâneas perderam a capacidade de reflexão. Poucos, como se analisou anteriormente, foram os exemplos de resistência, isso é, de reflexão diante do que acontecia. Todos estavam atônitos e paralisados ou se deixavam absorver pela “lógica” advinda das ideologias totalitárias. A partir disso Arendt chega à conclusão de que, quando o espaço *entre-os-homens* é destruído, o que resta de comum parece ser o raciocínio lógico, que, por si só, é estéril. O que se pode obter “politicamente” a partir dele é persuasão, jamais compreensão.

O que o totalitarismo consolidou foi o desvelamento da ruína das categorias de pensamento e dos padrões de juízo da civilização ocidental (ARENDDT, 1993, p. 49). A tradição, as religiões, os mandamentos orientadores do certo e do errado, os costumes, as regras de conduta existentes não foram suficientes para impedir as perversidades e desumanidades que foram cometidas, não por um único indivíduo, mas por uma sociedade inteira. Para Arendt (1993, p. 49), esse é o novo na história da humanidade, e é isso que necessita ser pensado e enfrentado por todos aqueles que buscam significado e compreensão. E, para que haja efetivamente compreensão, é necessário empreender um exercício diferente das comuns às ciências naturais e das que foram adotadas pela ciência histórica.

Há uma grande diferença nos objetivos e métodos das ciências em geral e das ciências humanas, entre elas a história. Arendt (1993, p. 49) lembra que o cientista natural lida com eventos repetitivos e por isso os fenômenos estudados por esses podem ser explicados a partir da causalidade – dadas certas causas, seguem-se, necessariamente, determinadas consequências. O historiador³³, por outro lado, lida com eventos exclusivos, que acontecem apenas uma única vez, lida com o novo. Segundo a crítica de Arendt, se o historiador utilizar a causalidade para explicar eventos únicos, ele poderá manipulá-los facilmente, atribuindo-se competência em explicar certos eventos por meio de um fluxo de causas que atingem seu ápice, necessariamente, no evento estudado. Com isto, a análise desse historiador será, no mínimo, obscura, inverídica ou irreal. Os acontecimentos podem iluminar o passado, mas jamais podem ser deduzido do passado, assim como o passado só existe (só vem a ser) com o próprio acontecimento. É pertinente entender que, para Arendt (1993, p. 49), a história somente acontece quando um grande evento ocorre e ilumina o passado, estabelecendo uma ordem na aparente confusão dos diversos acontecimentos tomados isoladamente. Somente quando se pode narrar uma *story*³⁴ a respeito de certo evento da civilização, demarcando-se o começo e o fim do mesmo, é que a história acontece. O começo e o fim até então estiveram ocultos no emaranhado das ações humanas, que podem se interligar, se chocar ou simplesmente acontecer isolada e simultaneamente. Mas quando esse começo e esse fim são desvelados e quando é possível ao *storyteller* narrar esse evento – que agora tem um começo e um fim – a compreensão acontece. Assim, o olhar do historiador, que possui métodos e técnicas especializados, é apenas o olhar cientificamente treinado da compreensão humana.

Mas, tão importante como o começo e o fim desse dado evento, dessa dada *story*, é saber que essa *story* se dá num âmbito maior, se dá no seio da história – *history* – que abarca vários começos, mas nenhum fim³⁵. Para Arendt (1993, p. 50), o fim de um dado evento é sempre o começo para uma nova *story* que se dá na

³³ Arendt (1992) apresenta uma importante discussão acerca do conceito de história nos capítulos *O conceito de história: antigo e moderno*, *Que é autoridade* e *A tradição e a época moderna*.

³⁴ As traduções brasileiras dos textos de Arendt utilizam os termos *estória* e *história* para manter a diferença conceitual que a autora estabelece entre *story* e *history*. Nesta tese, preferiu-se adotar o uso dos termos em inglês *story* e *history*, por motivo de fidelidade às distinções efetivadas pela filósofa.

³⁵ Pode-se entender aqui a crítica de Arendt ao conceito de história de Hegel, mesmo que isso não esteja explícito, uma vez que a autora não faz nenhuma referência.

history. O fim da *history* somente seria possível com o aniquilamento total da existência humana na Terra. Aquilo que o historiador chama de fim, na verdade é um novo começo para aqueles que permaneceram vivos. E é função do historiador perceber esse novo começo e apresentar sua significação, não ficar preso a meras hipóteses de trabalho que servem unicamente ao ordenamento do material que possui acerca do passado. Portanto, as profecias acerca de um mal inevitável não passam de falácias, segundo Arendt, pois desconsideram esses fatos e a verdadeira compreensão – não percebem o significado, a significação, dos eventos históricos.

Pode-se, portanto, dizer que, quando se afirma que são ou foram inevitáveis os crimes bárbaros cometidos contra milhares de pessoas ou as penas infligidas contra outros tantos milhares de pessoas, de maneira geral, desde o início da história da humanidade, e mais especificamente o mal cometido pelos regimes totalitários, também se estaria afirmando que tudo se repetiria igualmente, pois todas as condições para isso estavam e estão presentes como camisas-de-força, como enredos imutáveis. Os homens e mulheres nada poderiam ou podem fazer para evitá-lo. Mas isso seria o mesmo que dizer que à humanidade não resta mais nada a não ser se curvar diante do fluxo dos acontecimentos causais. Com a causalidade estaria soterrada a capacidade humana de escolha individual, de liberdade política, e a possibilidade de cada indivíduo formular seus próprios juízos e pensamentos. Caso se aceitasse a ação humana como causal, admitir-se-ia a impossibilidade da compreensão enquanto busca de significado; a compreensão não seria, sequer, entendida. Esta discussão é importantíssima, porque ao admitir a história como presa à causalidade, estaria se admitindo que não há qualquer tipo de responsabilidade do ser humano por nenhuma de suas atividades – ações, discursos, pensamentos, escolhas e juízos – tudo obedeceria a lei da causalidade e seria, assim, inevitável. Não haveria responsabilização do indivíduo pelo espaço comum.

Se as ciências históricas têm dificuldades na busca de significado, esse não é o caso das ciências políticas que, para Arendt, têm melhores chances nessa empreitada. Isso se dá porque os conceitos de começo e de origem são fundamentais para a política. Atrelada ao conceito de começo está a esfera da ação – esfera política – sem o começo não haveria ação, portanto, o começo institui a ação e a partir do espaço da ação – o *entre-os-homens* – a própria política. Nas palavras da autora:

A grande importância que o conceito de começo e origem tem para todas as questões estritamente políticas advém do simples fato de que a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana. A posição central que o conceito de começo e origem deve ocupar no todo do pensamento político só se perdeu quando se permitiu às ciências históricas fornecerem seus métodos e categorias ao campo da política. (ARENDRT, 1993, p. 51).

A importância atribuída ao conceito de começo, ao longo da história da ciência política e da filosofia, para Arendt (1993, p. 51), pode ser verificada desde a investigação sobre a *arche*, efetivada pelos gregos. A palavra, que significa tanto começo quanto regra, era tida como elemento fundamental para a construção da esfera pública do mundo – esfera política por excelência. Na teoria do poder político de Maquiavel percebe-se a grande importância do conceito quando o autor apresenta como justificável, e muitas vezes como requisito, o uso da violência no ato de fundação – o início consciente de algo novo. Mas, para Arendt, o grande pensador que conseguiu perceber a grandeza dos conceitos de começo e de origem para que se entendesse a importância da dimensão política dos seres humanos foi Santo Agostinho. Arendt estabelece certa semelhança entre o contexto histórico em que viveu – século XX – e o de Santo Agostinho – aproximadamente entre 397 a 430 – ambos influenciados por uma época de final desastroso³⁶. Para Santo Agostinho (ARENDRT, 1993, p. 51-52), o homem é o começo, sua criação coincide com a criação de um começo no universo; a cada novo nascimento – de um ser humano singular e único –, tem-se um novo começo; a cada novo nascimento reafirma-se o caráter original dos seres humanos. A origem e o começo, desta forma, nunca são coisa do passado e a continuidade desses começos nas gerações que se sucedem infinitamente garantem a existência da própria história. Disso se segue que a história nunca tem um fim, pois é a história de seres cuja essência é começar. O que é importante reafirmar é que na ação – ação política – se alicerçam novos começos, tendo como contrapartida a compreensão.

[...] a saber, aquela forma de cognição diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação

³⁶ Santo Agostinho testemunhou acontecimentos decisivos da história universal, como o fim da antiguidade clássica, a invasão de Roma pelos visigodos e a decadência do Império Romano sob o ataque dos bárbaros. Sob esse clima, estudou, ensinou e escreveu suas obras. Hannah Arendt acompanhou, entre outros acontecimentos do século XX, duas Grandes Guerras Mundiais, a ascensão e queda do regime nazista na Alemanha, a Guerra Fria, a Guerra do Vietnã, a bomba Atômica, as Revoltas Estudantis de 1968.

de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe. (ARENDT, 1993, p. 52).

Através da compreensão é possível ao ser humano se orientar no mundo, que é a primeira vista caótico, uma vez que nele aparecem infinitos seres capazes de começar, cada um a seu modo e a seu tempo, uma nova ação. Metaforicamente, ela é como uma “bússola interna” (ARENDT, 1993, p. 53) que cada ser humano possui para se localizar no mundo. É possível reafirmar com isso a liberdade política de cada ser humano, isso é, cada um tem em si mesmo todas as possibilidades, pois é capaz de estabelecer continuamente novos começos.

Para que possa haver compreensão, o ser humano faz uso da faculdade da imaginação. É a imaginação que permite aos seres humanos se colocarem no lugar do outro e disso retirarem a direção para a ação. Somente ao se colocar no lugar do outro é que cada um poderá saber se o que pretende realizar é certo ou errado. A faculdade da imaginação não é o mesmo que a fantasia, a ilusão ou o sonho. A imaginação permite a perspectiva adequada: distancia suficientemente aquilo que se julga; esse distanciamento coíbe qualquer perspectiva tendenciosa ou preconceituosa que poderia existir numa experiência direta; por outro lado, aproxima aquilo que está distante demais, cuja mera noção ergueria empecilhos artificiais – a imaginação torna presente o que está ausente (ARENDT, 1993, p. 53). A imaginação cria um espaço potencialmente público, pois traz, pelo exercício da imaginação, a opinião dos demais sobre os assuntos de interesse comum. Pode-se inferir também que a compreensão, enquanto imaginação, serve de guia para as ações e julgamentos humanos. O ser humano, cuja essência é o começo, não necessita de um absoluto – de categorias preconcebidas – para compreender e, tampouco, necessita de um quadro de regras comuns preestabelecidas para julgar o que é certo ou errado fazer. O temor causado pela ausência de um absoluto ou pela ruína da moralidade, isto é, a sinalização de Arendt sobre a destruição das categorias do pensamento e dos padrões tradicionais de juízo, parece que receberam uma palavra de conforto e otimismo. Parece que a chave para responder à ruína das categorias tradicionais, à falta de um absoluto, está no próprio ser humano, tido como um ser livre, apto para ação. O ser humano é um ser que tem como essência o começo, no qual estão todas as possibilidades; portanto, ele mesmo pode construir um novo começo. No caso específico do último

século, o ser humano pode construir um novo começo a partir dos exemplos retirados das catástrofes ocorridas. Assim escreve Fina Birulés: “Compreender, para Arendt, significa enfrentar sem preconceitos e com atenção à própria realidade, qualquer que fosse, e resistir a ela, em vez de negar a atrocidade ou atribuí-la a precedentes históricos.” (BIRULÉS, 1997, p. 108).

A partir do exposto, pode-se inferir que o propósito de Arendt no texto *Origens do Totalitarismo* é ser a *storyteller* do evento totalitário. Ela não pretendia descrever fatos e apresentar dados exatos acerca desses acontecimentos; ela não pretendia fazer ciência histórica; Arendt julgou ser necessário e mais importante pensar o totalitarismo e, por isto, esta é a resposta que oferece aos críticos que a acusaram de falta de rigor; e, mais importante, esta foi a tarefa que ela propôs como fundamental. Assim, compreender não só é possível, como tarefa obrigatória.

Antonio Abranches, na introdução da edição brasileira do livro de Arendt, *A dignidade da política: ensaios e conferências*, quase que poeticamente explica:

[...] Para Arendt há uma *urgência* do pensamento comparável à própria urgência do viver. A urgência do pensamento é a resposta humanamente possível à necessidade de compreender o que se passa e, posteriormente, à capacidade de ajuizar os acontecimentos e seus atores. Pensar é, pois, *corresponder* aos desdobramentos do agir que nos atingem como ruína ou como salvação. [...] Todo pensar é um repensar, um retomar, novamente, a cada nova geração, a tarefa de compreender o que se passa. A compreensão é um dom do pensamento que, por assim dizer, libera e prepara o juízo político. [...]. (ABRANCHES, 1993, p. 11-13. Grifos no original).

Para Arendt (1993, p. 40), compreender tem por resultado o significado que se produz no processo de vida de cada ser humano à medida que cada um busca se reconciliar com tudo o que faz ou que sofre. É através dessa atividade da compreensão que cada um consegue atribuir sentido ao seu espírito. E justamente a bancarrota da compreensão é o que afligiu homens e mulheres da contemporaneidade; os instrumentos que proporcionam a compreensão se perderam, isto é, homens e mulheres das sociedades contemporâneas tornaram-se inábeis para produzir significado e sentido, perderam o senso comum. O abandono da busca de significado e da necessidade de compreender constituiu a incapacidade de pensar; sem pensamento, sem compreensão, também não foi possível o juízo; se faz necessário compreender para poder julgar.

2.4 O COLAPSO DA MORALIDADE

A interpretação de Arendt acerca dos eventos políticos que assolaram o século XX, expondo a terrível capacidade humana de cometer o mal e a existência de homens e mulheres destituídos de dignidade humana, trouxeram à tona o problema do desmoroamento e do aniquilamento dos padrões morais tais como eles vinham se apresentando há séculos.

Os homens e as mulheres do início do século XX ainda acreditavam que os padrões e as regras de conduta que guiavam suas ações, com os quais julgavam o certo do errado, eram inerentes a qualquer ser humano mentalmente capaz (ARENDR, 2004a, p. 124). A moral era entendida, pela maioria das pessoas, mesmo das camadas mais educadas, como algo intrínseco ao ser racional, ou seja, a conduta moral era entendida como “natural” – bastaria ser “intelectualmente capaz” para discernir o certo do errado. Contudo, os padrões e as regras que pareciam solidamente estabelecidos chocaram-se com uma realidade assustadora e foram insuficientes para conduzir as decisões dos indivíduos nas situações particulares em que era salutar saber diferenciar o certo do errado, sem subsumir a decisão particular a um universal previamente dado. Esses padrões e regras não se mostraram suficientes e adequados aos novos tempos e às novas situações. Nenhum dos universais até então aceito como suficiente para solucionar as dificuldades particulares que pudessem aparecer mostrou-se apto a dar respostas ao que de fato estava acontecendo. O diagnóstico a que Arendt chegou apontou para o total colapso da moralidade – hábitos e costumes passíveis de modificação a qualquer momento. É inegável a correção desse diagnóstico e pode-se dizer que tal colapso parece acompanhar o século XXI. Mas, talvez o pior, o colapso desses padrões e regras deixou claro que a grande maioria das pessoas não sabia julgar por si mesma e conseqüentemente não sabia guiar sua ação por tal julgamento; as pessoas preferiam o caminho mais fácil da obediência ao invés de ter que pensar e julgar sem auxílio de “guias”.

No texto *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*³⁷, Arendt pondera que é necessário refletir sobre por que cada uma das pessoas que compunha a sociedade alemã da primeira metade do século XX apoiou incondicionalmente o nazismo e as terríveis mazelas que esse governo lançou sobre outros seres humanos. As pistas que a autora lançou dizem respeito a: incapacidade dessas pessoas pensarem por si mesmo, isto é, as palavras de Hitler eram tomadas como leis, as pessoas responsáveis pela execução dos objetivos do *Führer* não se opuseram a ele; ao contrário, não mediram esforços para tornar reais os delírios racistas e ideológicos do governante totalitário. Hitler, para aquelas pessoas, exercia o papel de “guia”, assumia a tarefa de “pensar” os problemas e dar as respostas a eles. Ainda que Arendt tome como referência especificamente o nazismo e os perpetradores do mal extremo, a pergunta sobre como julgar o certo e o errado na esfera da ação podem ser dirigidas a tantos outros exemplos de barbárie e aniquilamento da dignidade humana que o século XX forneceu e que o século XXI parece recolocar.

As questões morais, segundo Arendt expõem no texto *Algumas questões de filosofia moral*³⁸, sempre foram compreendidas como a:

[...] conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocadas para julgar ou justificar os outros e a si mesmos, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda a pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. (ARENDR, 2004a, p. 113).

Essa conduta esperada de “toda pessoa mentalmente sã” parecia trazer consigo um valor de certeza absoluto, mas isto desapareceu quase que instantaneamente nas primeiras décadas do século XX, quando toda uma sociedade

³⁷ Texto escrito por Arendt em 1964, provavelmente como resposta às controvérsias “desencadeadas” pela publicação do livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. O texto foi publicado em parte em *The Listener*, Londres, BBC e encontra-se no livro *Responsabilidade e julgamento*, organizado e publicado em 2003 por Jerome Kohn, assistente de Arendt na New School e diretor do Centro Hannah Arendt na New School for Social Research, responsável pela edição e publicação dos textos inéditos da autora. No Brasil, Bethânia Assy foi a responsável pela edição e publicação do livro no ano de 2004. A maioria dos textos do livro *Responsabilidade e julgamento* foram escritos para serem pronunciados em conferências, palestras ou aulas e o tom por vezes coloquial oferece vantagens e desvantagens em relação a outros textos da autora.

³⁸ O texto teve origem em um curso que Arendt ministrou em 1965 na *New School for Social Research*. Em 1966, a autora ministrou um curso semelhante em Chicago/E.U.A sob o título *Questões morais básicas* ou *Proposições morais básicas*. Jerome Kohn utilizou os manuscritos deste curso de Chicago e anotações de Arendt nestes manuscritos para complementar e enriquecer, na forma de notas, o texto *Algumas questões de filosofia moral*, o que se pode questionar.

se deparou com a inversão completa das leis que os velhos códigos asseguravam havia séculos – como, por exemplo, o mandamento Não Matarás – e que permitiam a todos julgar o que era certo ou errado. Era quase unânime a certeza da existência de uma consciência que falava com voz idêntica a todos (ARENDRT, 2004a, p. 114). Diante desse quadro, a moralidade não pode mais negar o que o vocabulário latino *mores* ou o grego *ethike* sempre designaram, isto é, hábitos, usos e costumes. E, enquanto hábito, uso e costume, não pode mais negar a possibilidade de rápida mobilidade. Assim, da mesma forma que uma moda ou um costume à mesa, por exemplo, podem ser alterados rapidamente e sem qualquer dificuldade, também os padrões que auxiliavam os indivíduos a julgar aquilo que era certo e errado foram modificados, aparentemente sem grandes dificuldades.

A possibilidade de se alterar todos os princípios ou bens mais elevados que a ética perseguiu por séculos, substituindo-os por outros à medida que as pessoas alterassem suas opiniões a respeito de dado tema, é evidenciado. O exemplo dessa mudança rápida de opinião pode ser verificado, segundo a compreensão de Arendt, na existência de grande diversidade de virtudes acerca daquilo que se pode considerar como o maior dos bens a ser alcançado em diferentes épocas e sociedades: para os gregos, a maior das virtudes era a grandeza e a fama; para os romanos, a permanência da cidade; para os cristãos, a saúde da alma na vida ou a salvação da alma após a morte; para os modernos, a liberdade e a justiça. Assim, independentemente do fim almejado, os princípios a reger as ações humanas variavam conforme os costumes³⁹, hábitos e usos presentes em determinadas sociedades conforme o momento e podiam ser, e o foram de fato, alterados conforme a exigência da época.

A análise dos fatos horrendos da primeira metade do século XX e da forma como toda uma sociedade foi envolvida e absorvida pelo emaranhado dos

³⁹ Arendt reconhece em Nietzsche um dos primeiros filósofos a perceber a fragilidade do pressuposto de certeza dos mandamentos morais, mas ele ainda se manteve preso ao esforço de encontrar um novo valor que pudesse servir de princípio orientador para a conduta humana. Nietzsche teria sugerido a Vida – sobrevivência do mundo e da espécie humana – como padrão de valoração, mas este novo princípio era insuficiente para construir uma crítica contundente aos novos tempos. É como se Nietzsche tivesse pensado que, se não existe mais nenhum princípio – valor, virtude – que possa reger a conduta dos seres humanos, o único critério preservado e, portanto, o maior bem entre todos, só poderia ser a Vida. Arendt reconhece a ousadia de Nietzsche em denunciar que a moralidade havia se tornado algo vergonhoso e totalmente sem sentido. Contudo, ele não percebeu, ou não explicitou, que a questão era a negação da moralidade como entendida até então. Para Arendt, qualquer tentativa de fundamentar a moralidade em algum princípio ou algum bem elevado colabora, na verdade, para demonstrar o colapso da própria moralidade.

acontecimentos e das soluções, colaborando com tudo que era sugerido, torna inquestionável o diagnóstico de Arendt acerca do colapso dos padrões morais tradicionais e a compreensão de que a moralidade não passava de hábito e como tal, podia ser facilmente alterado.

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

O surpreendente é que as interrogações morais importantes não surgem da análise do comportamento dos nazistas e do horror dos seus crimes, mas da análise do comportamento daquelas pessoas que se adaptaram às novas exigências sociais, isto é, exigências de um regime totalitário e criminoso. Essas pessoas não tinham qualquer convicção – não lhes era obrigatória ser nazista convicto –, apenas obedeceram, e o fizeram duas vezes⁴⁰, sem perceber as contradições das suas ações; isso reforça a ideia de que a moralidade é apenas um conjunto de costumes e hábitos que podem ser alterados à vontade desde que sejam socialmente aceitos.

Outro fator que reforça as convicções de Arendt acerca da moralidade como um conjunto de hábitos e costumes facilmente alteráveis é a constatação da não existência de padrões jurídicos adequados para punir os ofensores da dignidade humana – os responsáveis pelos massacres administrativos – depois do término da Segunda Grande Guerra Mundial. Contudo, a inexistência de padrões jurídicos não se restringe apenas ao período imediatamente após o término da guerra, quando os próprios tribunais insistiram em considerar a nova modalidade de assassinato como crime comum, mas inexistente até hoje. Deve-se observar que Arendt apresentou esse problema em 1965 – 20 anos após o término da Segunda Grande Guerra Mundial e 20 anos após a criação das Nações Unidas e do Tribunal Internacional de Justiça. Infelizmente, em pleno século XXI, a quase totalidade dos Estados ainda não possui uma legislação segura e eficaz que possa punir devidamente os ofensores da

⁴⁰ Da primeira vez, quando o nazismo estava no poder, as pessoas se adaptaram e se organizaram rapidamente dentro das novas exigências sociais. Da segunda vez, após a derrota, quando a Alemanha foi invadida pelos vitoriosos, os campos de internamento foram abertos e os refugiados retornaram às suas vidas anteriores, parecendo que a vida voltou ao normal; como se nada houvesse ocorrido àqueles que antes haviam apoiado e servido ao regime nazista, alteraram novamente seus padrões de julgamento, parecendo esquecer imediatamente aquele regime.

dignidade humana, ou, antes, coibir suas ações, visto que a maioria das legislações nacionais é omissa ou falha no cumprimento da justiça quanto aos crimes praticados contra a humanidade. Sem dúvida, houve grandes avanços, como, por exemplo, a implantação da Corte Penal Internacional, desde o ano de 2002 em Haia, mas a advertência de Arendt permanece atual e urgente⁴¹.

O efeito dos julgamentos pós-guerra e dos criminosos de guerra é, para Arendt, uma das razões que fizeram ressurgir a discussão das questões morais que estavam adormecidas. Isso é compreensível se se pensar nos poucos julgamentos que aconteceram ainda na década de 1960, pouco antes da prescrição dos crimes – na Alemanha os crimes prescreviam em 20 anos – como, por exemplo, o julgamento de Adolf Eichmann. Na compreensão de Arendt (2004a, p. 121), os tribunais assentam-se, por um lado, no pressuposto da responsabilidade e da culpa pessoal e, por outro, na crença do funcionamento da consciência. Quando se trata de pessoas, não importa se o que uma pessoa fez foi realizado em nome de sua função ou cargo, um tribunal, como entendido até meados do século XX, só pode julgar a pessoa. A interrogação jurídica e legal não é dirigida ao funcionamento das instituições, mas dirige-se aos motivos que levaram a pessoa a obedecer a ordens recebidas: Por que a pessoa não protestou? Por que não se exonerou de tal instituição? A justiça pode considerar os fatores que circundaram a pessoa como circunstâncias mitigadoras, mas a responsabilidade ou a culpa é sempre da pessoa. Portanto, as questões legais e morais lidam com pessoas e não com organizações ou sistemas.

Como os tribunais julgam pessoas, Arendt se deteve nas pessoas que estavam sentadas nos bancos dos réus dos julgamentos do pós-guerra. O que a filósofa (ARENDR, 2004a, p. 122) pode constatar é que se tratava de pessoas comuns que haviam cometido crimes nada comuns. E foram essas constatações o fator preponderante que levou Arendt à reflexão acerca das questões

⁴¹ Um exemplo pode ser encontrado, se se quiser tomar um tema mais atual, no problema dos imigrantes. Existe a ideia de que os problemas sociais de dado país são causados pelos contingentes de imigrantes que todo dia chegam à porta dos países economicamente mais bem organizados, sejam essas migrações decorrentes dos mais variados motivos. Muitos países tem o entendimento de que as gerações que sucederam os imigrantes que chegaram em anos anteriores não tem direito algum nos países em que nasceram e que lhes serviu de lar e constituidor de suas identidades por tanto tempo; a solução apresentada seria reenviar para os países de origem os filhos ou netos dos primeiros imigrantes, não reconhecendo sua cidadania.

especificamente morais. Eram pessoas comuns – não monstros ou dementes⁴² – que simplesmente cumpriram ordens sem, em nenhum momento, terem sido capazes de formular um julgamento por si mesmas. Contudo, mesmo sendo pessoas comuns, não se tratava de criminosos comuns. Diante dos tribunais, esses criminosos eram questionados como pessoas capazes de responderem individualmente por seus atos, como é o procedimento usual em qualquer tribunal, ou seja, a pessoa responde individualmente, como já mencionado, como um indivíduo de carne e osso, e o tribunal julga a culpa ou não também de um indivíduo de carne e osso.

Para se compreender como os julgamentos dos oficiais nazistas fizeram vir à tona os problemas morais que afligiam grande parcela da sociedade alemã, podendo estendê-los à sociedade ocidental como um todo, é necessário compreender que os réus eram pessoas comuns; se julgam-se pessoas – indivíduos – o que aparece no julgamento é a conduta da pessoa; quando a questão em relevo é a conduta individual – como agir? –, como aparecer perante os demais, a questão é moral por excelência.

A constatação de que cada um pode responder individualmente por seus atos, sem poder se esconder por detrás de uma ideia do tipo “a culpa era de todos”, “só se obedecia a ordens, portanto não pode haver atribuição de culpa”, ou algo que o valha, podia ser facilmente estendida a todas as pessoas que, de alguma maneira, desempenharam algum papel nos regimes totalitários, seja por seu silêncio, seja pela tolerância diante das primeiras resoluções discriminatórias e ofensivas à dignidade da pessoa humana nestes regimes, quando ainda teria sido possível protestar (ARENDR, 2004a, p. 123). A pergunta “por que não o fizeram” coloca de veras uma questão moral de primeira ordem e isto certamente gerou um grande incômodo, pois levou ao exame da parcela de culpa de cada um daqueles que apoiaram um regime criminoso.

Esse exame inevitável da parcela de culpa daqueles que apoiaram o regime criminoso – o que Arendt denomina de situação factual – denota, para a autora, três conclusões gerais importantes, interconectadas: a) a conduta moral não é natural; b) a conduta moral não está relacionada à obediência a nenhuma lei; e c)

⁴² Mesmo que uma grande quantidade de sádicos e perversos tenha se aproveitado do regime que permitia quase tudo para cometer seus crimes, os oficiais nazistas responsáveis direta ou indiretamente pelos crimes cometidos durante a Segunda Grande Guerra Mundial eram pessoas absolutamente comuns.

existe um perturbador ato de eliminar a maldade por meio de explicações. Essas conclusões são fundamentais para a crítica acerca do colapso da moralidade, tal como vinha se apresentando há séculos.

A primeira conclusão diz respeito ao fato inequívoco de que, diante de todo o horror cometido, era impossível ainda pensar que a conduta moral era algo natural. Segundo Arendt (2004a, p. 124), o pressuposto comum às gerações anteriores às vis atrocidades do regime totalitário nazista de que a conduta moral era natural vinha acompanhado da distinção entre legalidade e moralidade. Havia um consenso, mesmo que vago, de que a lei de um país traduzia as exigências da lei moral. Mesmo que isso resultasse apenas de um acordo inarticulado, não havia dúvidas de que, em caso de conflito entre leis, a lei moral deveria imperar e ser obedecida primeiro. Parece que a lição deixada por Montesquieu acerca da fragilidade das leis morais não havia sido registrada. A confiança nas leis morais advinha da certeza da existência de uma voz a dizer, uniformemente, no interior de cada pessoa, o que era certo e o que era errado – consciência. Kant acreditava ter encontrado, no imperativo categórico, a fórmula que a mente humana aplica sempre que necessita distinguir o certo do errado. O imperativo categórico seria como uma bússola que distinguiria o que é bom e o que é mau, estaria localizada na estrutura racional da mente humana, portanto, ao alcance do ser humano mais comum⁴³. Kant não concorda com a ideia de que a conduta moral esteja naturalmente garantida. Para ele, natural era o conhecimento do que é o certo e o errado, isso é, os seres racionais sabem o que é certo e errado, mas esse conhecimento não garante absolutamente ações acertadas, as ações podem divergir do dever ser. O problema parece decorrer da compreensão equívoca de que a conduta humana inevitavelmente, naturalmente, caminha para ações acertadas, portanto, ações morais. O próprio Kant sabia que isso não era simples e aponta para o ponto mais penoso e desagradável da natureza humana, isso é, para a capacidade humana de

⁴³ Kant também entendia que os seres humanos não são apenas seres racionais, mas pertencem ao mesmo tempo ao mundo dos sentidos, portanto, são seres influenciados por suas inclinações. Segundo Kant, na natureza humana estão arraigadas todas as inclinações e tentações, assim o “mal radical” (Arendt, 2004a, p. 126) decorre do fato de os seres humanos serem tentados a fazer o mal e a não resistir a ele. Mas isso não significa dizer que o ser humano faz o mal pelo mal, ele faz o mal como uma exceção à lei. O ser humano que é tentado abre uma exceção à regra somente para ele mesmo. Este mesmo ser humano que comete o mal reconhece e quer que as leis sejam válidas, pois aqueles que, mesmo não desejando serem maus, cometem ações más caem num absurdo moral, isto é, entram em contradição consigo mesmo. Apesar disso, o desprezo, por si só, não é suficiente para garantir a legalidade e o próprio Kant sabia disso.

mentir – a mendacidade. Segundo Kant, o ser humano é capaz de mentir para si mesmo para superar o autodesprezo que decorre do fato de ter descumprido o dever, isso é, quando abre uma exceção a si mesmo. O ser humano que desconsidera o que ordena o imperativo categórico entra em contradição consigo mesmo⁴⁴, e, por isso, deve desprezo a si mesmo. Para acomodar o desprezo por sua própria pessoa utiliza a capacidade de mentir para si mesmo. Mas isso seria dizer que a moralidade é impossível e que não se pode esperar do ser humano o estabelecimento do que é certo ou errado fazer, pois quando há uma contradição entre o que se deseja fazer e o que a razão ordena como dever o ser humano se refugiará no recurso da mentira? Ou isso seria afirmar que é impossível confiar na capacidade humana de pensar por si mesmo, estabelecendo juízos acerca do que é certo e errado e, a partir disso, agir acertadamente? A resposta a essas questões parece negativa. Mesmo que nesse momento ainda não se tenha elementos suficientes para responder à complexidade dessas questões, o que fica enfatizado é a ideia de que a moralidade não é obviamente garantida, isso é, natural. Ainda sobre a impossibilidade da conduta moral não ser natural, é fundamental entender que Kant coloca os deveres que os seres humanos têm para consigo mesmo à frente dos deveres para com os demais. Contudo, deve-se ter o cuidado de não confundir essa ideia, isso é, na compreensão kantiana o padrão de conduta não pode derivar do amor pelo próximo – piedade – ou por si mesmo – necessidade de preservar a si mesmo –; a conduta do ser humano advém do respeito por si mesmo, não sendo, assim, uma questão de humildade, mas de dignidade humana. Assim, os ensinamentos kantianos ressaltam a ideia da dignidade pessoal, sem com isso afirmar a moralidade como uma característica natural do ser humano, ela é racional.

A conduta moral [...] parece depender primeiro do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. (ARENDR, 2004a, p. 131).

A segunda conclusão de Arendt diz respeito à independência da conduta moral em relação a leis determinadas externamente – sejam as leis de

⁴⁴ Kant está tratando da contradição entre o que o dever ordena, o que a razão ordena e o que o indivíduo quer realizar ou realizou. Não se trata da contradição do pensamento, da contradição do *eu-comigo-mesmo* de Sócrates.

Deus ou as leis dos homens. Mais uma vez Arendt faz uso dos ensinamentos kantianos; nesse caso, a filósofa utiliza a ideia de que a legalidade é moralmente neutra, isso é, que a ordem política não requer integridade moral, apenas exige cidadãos respeitadores da lei. O que chama atenção de Arendt e o que ela critica em Kant – e concorda-se com ela – é o papel crucial que a obediência a leis tem para Kant. Os exemplos dessa obrigatoriedade partem das organizações do Estado que têm o poder de imputar sanções aos que não cumprirem as leis; ou das religiões institucionalizadas que pregam ideias de castigos futuros aos que não obedecerem. Arendt (2004a, p. 133) diverge de Kant, pois ela acredita que o termo lei deve conduzir ao reconhecimento da necessidade de uma proposição, não de uma ordem.

O problema provavelmente advenha da ambiguidade do termo lei. Arendt adverte que a utilização que o próprio Kant faz do termo tem um sentido bastante específico, que talvez o tenha levado a um equívoco: insistir na necessidade de um imperativo – mandatório, forçoso, obrigatório – categórico – definitivo, determinante, taxativo. Kant faz uso do termo lei no sentido do uso político, isto é, de que as leis de um dado país são obrigatórias para todos os seus habitantes sem exceção e que precisam ser obedecidas por todos. Esta conotação de lei que ordena e, portanto, precisa ser obedecida advém, por sua vez, da obrigatoriedade das Leis de Deus e da obediência dos seres humanos àquilo que estas leis divinas ordenam. As Leis de Deus são dirigidas aos seres humanos na forma de Mandamentos, isto é, de Deveres: ordens que são simplesmente obedecidas. Tais obrigações não dependem do consentimento dos seres humanos, isto é, os mandamentos de Deus devem ser simplesmente obedecidos; esta é a ideia que foi transposta para o uso político do vocábulo lei.

Outra ambiguidade que Arendt (2004a, p. 134) aponta na teoria kantiana e que contribui para a ideia de lei como obrigatoriedade diz respeito à combinação entre os conceitos de lei e de natureza. Em Kant, as leis da natureza apresentam um caráter de obrigatoriedade simplesmente porque se está sujeito a elas. Mas existiria uma outra categoria de leis que não contém necessidades, mas apenas obrigações; seriam as leis da liberdade – as leis morais. Contudo, é difícil compreender essa ideia de lei da liberdade como sendo uma obrigação, uma ordem a que todo sujeito deve obedecer, à qual simplesmente se submete. O termo lei da liberdade seria uma contradição em termos, pois onde há ordem, obediência e

sujeição, não pode haver liberdade. Mas por que Kant não apresentou essa contradição?

Kant acredita que a proposição moral precisa se tornar obrigatória, esse é o problema que ele quer resolver e por isso faz com que a lei moral seja obrigatória; a obrigatoriedade das leis morais não deriva dos fenômenos morais. Kant precisava apresentar uma base segura e firme que pudesse disputar espaço com as inclinações a que toda pessoa humana também está sujeita. Assim, forma imperativa é fundamental para Kant porque ela se dirige à Vontade; como a vontade escolhe e pode fazer uma má escolha, isso é, pode dizer não à razão, Kant necessitou introduzir uma direção à vontade. Esse é o problema, segundo Arendt (2004a, p. 135), pois a razão jamais poderia compelir na forma de um imperativo, pois ela somente pode indicar à vontade que isto é bom ou não, cabendo à vontade escolher livremente. Kant, ao introduzir o imperativo categórico, faz com que a razão ordene e a vontade seja como um órgão executivo que obedece aos ditames da razão. A questão que Kant se coloca é como persuadir a vontade de seguir os ditames da razão. Esse é um problema adicional para a filosofia depois da descoberta da vontade como uma faculdade humana e, para Kant, esse problema foi premente.

A questão de transformar as proposições morais em obrigatórias é um problema que atormenta os filósofos desde muito tempo, que tentam responder à pergunta “como fazer com que a vontade siga, obrigatoriamente, os ditames da razão?”. Esse também foi o problema de Kant, isso é, apresentar um caráter de obrigatoriedade às proposições, ou seja, as proposições, além de categóricas – claras, explícitas – Kant as transformou em imperativas – ordens. Arendt (2004a, p. 136) entende que as duas faculdades – razão e vontade – não são a mesma coisa, tampouco uma determina a outra de maneira automática e, por isto, Kant teve que introduzir a forma do imperativo – que obriga – nas proposições que envolvem a vontade e, a partir disso, pôde afirmar que “[...] a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece [...] como bom.” (KANT, 1995, p. 47. grifos no original). Estando sob o jugo de um imperativo categórico, a obediência às leis morais seria obrigatória para o ser racional.

Na compreensão de Arendt (2004a, p. 353), Kant não poderia derivar o dever e a obrigatoriedade de um transcendente fora do ser humano, pois são ditames da razão correta e até mesmo uma nação de demônios poderia agir de

acordo com o dever, bastando para isso serem racionais. Se a fonte do dever fosse exterior ao ser humano, este perderia sua autonomia – o ser humano segue apenas a lei dentro de si mesmo –, o que seria trágico, pois, segundo Kant, é a autonomia que fornece dignidade aos seres humanos. A saída de Kant foi estabelecer que a obrigação deriva unicamente dos ditames da razão e, assim, a única resposta possível para a pergunta: “Por que se deve cumprir com o dever?”, seria: “Porque é um dever.”

Disto pode-se inferir que não se cumpre a lei porque o indivíduo chegou pessoalmente à conclusão de que essa conduta seria correta – acertada –, mas porque há uma lei que diz imperativamente o que ele deve fazer. Mesmo que Kant diga que o legislador é o próprio ser humano e que ele obedece tão somente à lei que determinou para si mesmo, a razão parece possuir um estatuto que transcende o próprio ser humano e sua autonomia. Impõe-se a pergunta: se o ser humano é autônomo e livre, porque ele precisa obedecer?

Há uma questão muito simples ao se querer demonstrar que a obediência é absolutamente evidente por si mesma (ARENDDT, 2004a, p. 141). A obediência sempre precisa de alguma ameaça ou sanção, interna ou externa, que se imponha ao ser que obedece. Interno pode ser tanto aquilo que se chama de arrependimento como aquilo que Kant denominou de desprezo por si próprio. Assim, parece que, ao introduzir a obediência, Kant pretendia solucionar o problema que advém da possibilidade da vontade dizer não à razão (Idem). Infere-se a partir disso que, se for possível dizer não à razão, a razão não pode ter supremacia sobre tudo, especialmente sobre todas as faculdades humanas e isto parece ter sido de difícil aceitação para Kant, ainda sob a forte influência da tradição. Parece ter sido mais fácil, para ele, submeter-se e encontrar uma obrigação à vontade, ou seja, algo a que a vontade estivesse submetida; daí a necessidade do imperativo categórico e não apenas de uma afirmação categórica ou uma proposição. Obedecer designa submissão e submissão indica ausência de liberdade, o que, para Arendt, significa o mesmo que ausência da dimensão política do ser humano. Esse é o problema maior e por isso não se pode compreender a moralidade como obediência à lei.

Por fim, a terceira conclusão geral a que Arendt (2004a, p. 136) chegou diz respeito ao perturbador ato de eliminar a maldade por meio de explicações. A filosofia moral, de Sócrates a Kant, partilha da ideia de que os seres humanos não praticam atos cruéis deliberadamente, isto é, os seres humanos não querem o mal

pelo mal. O sadismo – o puro prazer de causar e contemplar a dor e o sofrimento no outro – não podia ser incluído neste quadro, pois sempre fez parte da esfera mais íntima e privada do ser humano e raramente tornou-se querela de tribunais. Apesar de todas as tentativas de explicação, o mal é um fato, e não se pode negligenciar sua existência no mundo. Se o mal aconteceu, os perpetradores do mal precisam ser penalizados exemplarmente, a maldade não pode ser entendida como natural, porque os seres humanos não são meros animais sujeitos aos piores instintos, mas são seres de pensamento e de comunicação. Mesmo que não se podem alterar os fatos já acontecidos, eles podem ter seu caráter de exemplo preservado.

Não se podia negar o desmoronamento da moralidade, mas o horror havia transcendido as categorias de explicação moral – mandamentos, regras de conduta. Do colapso dos padrões morais existentes até então para se julgar o certo do errado, pode se demonstrar que a conduta moral não é natural como era conhecimento comum, isto é, não existe uma consciência que fala univocamente a todos os seres humanos; a conduta moral não está relacionada à obediência a qualquer lei, isto é, a conduta moral deve estar relacionada à liberdade do sujeito julgar e agir guiado tão somente por si mesmo, e o mal não pode ser eliminado apenas por haver explicações acerca do que teria motivado o cometimento de atos maus, ou seja, não há qualquer explicação ou argumento, por mais rico, claro e lógico que seja, que possa justificar o mal humano praticado por seres humanos, seres de reflexão que se constituem individualmente em personalidades por e através do outro, isso é, da pluralidade que esses outros representam.

Todavia, a conclusão mais peculiar que Arendt indicou como inegável após os acontecimentos políticos da primeira metade do século XX foi a de que a moralidade e a ética eram exatamente o que a etimologia das palavras denunciava, isto é, hábitos, usos e costumes. Apresentou-se como inequívoco o total colapso da moralidade nos moldes nos quais ela sempre se apresentou.

3 AS ATIVIDADES DO ESPÍRITO: O PENSAR, O QUERER E O JULGAR

3.1 O VOLTAR-SE DE ARENDT ÀS ATIVIDADES DO ESPÍRITO

Voltar a atenção para as atividades do espírito parece avesso a quem sempre fez questão de excluir-se do rol dos filósofos. Essa foi a estranheza de muitos quando Arendt assumiu o desafio de refletir sobre o Pensar, o Querer e o Julgar. A autora, durante muito tempo, teve como preocupação principal a investigação acerca da dimensão ativa da condição humana, com o intuito de resgatar a dignidade da dimensão política do ser humano; criticou a filosofia por seu distanciamento das questões pertinentes à vida ativa da condição humana na pretensão de conquistar um patamar considerado por muitos filósofos “profissionais” hierarquicamente superior, por ater-se apenas a preocupações e investigações puramente transcendentais, distanciadas das questões mundanas.

As reflexões de Arendt acerca da dimensão da quietude humana, sobretudo o interesse por questões morais, causa certa estranheza não só à filósofa, mas também, e principalmente, àqueles leitores acostumados com temas e preocupações políticas que sempre a caracterizaram. Contudo, uma investigação mais atenta sobre a obra de Arendt permite comprovar que a autora não caíra em contradição, tampouco fora levada a reconhecer como verdadeiro o que negara anteriormente. Arendt estava apenas sendo coerente com sua própria percepção de filosofia, tal como se pode inferir de sua obra, isto é, a filosofia como busca de significado para todas as questões que tocam a vida humana. Cada interrogação posta por Arendt ao longo de sua vida e trajetória filosófica, ao ser respondida, suscitava novas perguntas, que imediatamente exigiam novas reflexões. A filósofa nunca se permitiu acomodar diante das explicações correntes ou teorias consolidadas; seu compromisso era com a interrogação, tarefa especial da filosofia. Mas isso não significa que Arendt tenha alterado radicalmente o foco ou a direção de suas pesquisas, ao contrário. Há, sem dúvida, do início ao fim da obra de Arendt, uma recorrência a certas questões fundamentais e essa recorrência é suficiente para comprovar que há um “fio condutor” a reger as investigações da autora, mesmo que esse fio não permita inseri-la em um dado sistema filosófico – o que seria contrário a uma filosofia que prima pela pluralidade. Dentre as preocupações

recorrentes de Arendt, há as que dizem respeito ao espaço público como espaço verdadeiramente humano, isso é, à participação na esfera política, o *entre-os-homens*, como espaço privilegiado da existência humana em que a liberdade política aflora, não como fim ou objetivo da política, mas como significado da política; à fé na solidariedade entre os seres humanos, enquanto respeito ao outro, ao diferente, isso é, amor – amizade – ao mundo – *amor mundi*.

Portanto, infere-se que a investigação acerca da vida contemplativa da condição humana e a reflexão acerca do estabelecimento do certo e do errado não constituem uma ruptura com aquilo que Arendt sempre defendeu em sua obra, mas apontam para o inevitável caminho em busca de respostas que possam fazer com que se compreenda profundamente o ser humano em todas as suas dimensões, isso é, a busca por significado à condição humana. O que ocorreu foi a consolidação da proposta sempre presente de Arendt, isso é, investigar as dimensões da condição humana, que é composta tanto pela esfera contemplativa quanto ativa; apresentando não uma distância intransponível entre essas esferas mas um imbricamento fundamental. Essa ideia fica clara quando Arendt aponta para a responsabilidade de cada indivíduo – esfera da quietude – pelo espaço comum – público – do mundo. Portanto, mesmo que Arendt se volte para a dimensão da quietude humana, é ao homem de ação que sua reflexão converge.

A atenção de Arendt às atividades do espírito foi conhecida do público contemporâneo a ela por algumas apresentações do tema em eventos acadêmicos dos quais participou quando trabalhava nos manuscritos da obra *A vida do espírito*. É relevante analisar como Arendt apresentou publicamente as primeiras noções de suas reflexões acerca da vida contemplativa da condição humana, pois estas delimitam em que termos ela analisou a atividade do pensar, compreensão essa que se estende às atividades do querer e do julgar. A ideia que Arendt apresentou envolvia o “pensar sem corrimão” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394), que, pode-se inferir, significa o pensar que habilita o julgar sem qualquer tipo de muleta – códigos morais estatuídos, regras de conduta, mandamentos etc. – que o pudesse auxiliar ou determinar externamente. A resposta que Arendt apresentou, por exemplo, aos jovens ativistas de Toronto que desejavam dela, enquanto teórica política, um posicionamento ativo que pudesse orientar ou influenciar o público manifesta claramente a convicção da autora de que as atividades do espírito demandam reflexão que é, predominantemente, pessoal; além disso, demandam liberdade; por

consequente, a tomada de posição no mundo também é pessoal, independente de guias.

1. Não acredito que nós [teóricos políticos] tenhamos, ou possamos ter, tal influência nesse sentido. Eu penso que o compromisso pode facilmente levar-nos a um ponto em que não se pensa mais. Há certas situações extremas nas quais é preciso agir. Mas essas situações são extremas... e penso... o teórico que diz aos seus alunos o que pensar e como agir é... meu Deus! Eles são adultos! Não estamos no berçário. 2. Assim, acho que esse “pensar”, sobre o qual escrevi e estou escrevendo agora – pensar no sentido socrático –, é uma função maiêutica, um parto. Isto é, expomos todas as nossas opiniões, preconceitos, o que for; e sabemos que nunca, em qualquer dos diálogos (platônicos), Sócrates jamais descobriu qualquer filho [da mente] que não fosse um ovo sem gema. Que se permanece de certo modo vazio após pensar... e uma vez que estamos vazios, então, de um modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras nas quais você possa subsumir um caso particular, você deve dizer “isto é bom”, “isto é mau”, “isto é certo”, “isto é errado”, “isto é belo”, “isto é feio”. E a razão pela qual acredito tanto na *Crítica do juízo*, de Kant, não é porque esteja interessada em estética, mas porque acredito que o modo pelo qual dizemos “isto é certo, aquilo é errado” não é muito diferente do modo pelo qual dizemos “isto é belo, isto é feio”. Ou seja, estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio! (ARENDRT apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 393-94).⁴⁵

As razões pontuais que levaram Arendt a refletir sobre as atividades do espírito constam na introdução do Volume I – O Pensar – da obra *A vida do espírito*. É importante perceber a inquietação de Arendt diante da pretensão de refletir sobre atividades “exclusivamente” contemplativas – as atividades espirituais –; inquietação compreensível, pois, afinal, a autora adentraria em discussões tão distintas das que comumente a cercaram. Pode-se inferir que a estranheza relatada por Arendt originava-se da posição de distanciamento adotada por ela em relação a uma tradição filosófica que sempre subjugou e menosprezou a vida ativa da condição humana, ao considerar a contemplação hierarquicamente superior. Na tentativa de amenizar esta estranheza, a autora apresentou duas justificativas bastante convincentes, justificativas essas necessárias à própria autora. A primeira relaciona-se à tese que nutria desde *Eichmann em Jerusalém*, isto é, à ideia de que o que faltou a esse funcionário da burocracia de Hitler foi a capacidade de pensar por *si mesmo*; ausência de pensamento era a questão a ser analisada; portanto, pensar o que é o pensar era inevitável. A segunda refere-se ao choque existente entre a

⁴⁵ A primeira citação (1.) refere-se à conferência na Universidade York em Toronto/Canadá; a segunda (2.) à conferência da Sociedade Americana pela Ética Cristã. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 392-94).

conduta moral que pode ser observada nas experiências factuais da vida humana e aquilo que a ética e a filosofia tradicionalmente concebem como padrão de certo e de errado. Arendt se refere pontualmente a todos os acontecimentos da primeira metade do século XX – nazismo e bolchevismo – que provaram não haver limites para a brutalidade humana e para uma moralidade que se conforma exclusivamente enquanto costume facilmente cambiável.

Minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastante distintas. O impulso imediato derivou do fato de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato, mencionei a “banalidade do mal” [...] Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual [...] a única característica notória que se poderia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento [...] era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*. [...] Foi essa ausência de pensamento [...] que despertou meu interesse. [...] Mas, além disso, também essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas [...] renovaram em mim certas dúvidas [...]. (ARENDDT, 1995aa, p. 5 a 7).

A ausência de pensamento, a irreflexão, não a estupidez ou uma mente demoníaca, exemplificada na figura de um homem – Eichmann –, levou Arendt a questionar se a falta de pensamento pode conduzir ao mal; para isso é preciso saber o que é o Pensar. Este questionamento surgiu como um impulso imediato à Arendt após assistir ao julgamento do oficial nazista em Jerusalém. A carência – a negação – de uma das atividades que caracteriza a condição humana fez com que viesse à tona a necessidade de se investigar tal capacidade. Pode-se inferir que o exemplo desprezível do não pensar motivaram Arendt a investigar o que era o Pensar. A filósofa havia constatado que aquele homem era absolutamente superficial, ele não possuía nenhuma das características que costumeiramente poderiam ser atribuídas a um indivíduo capaz de cometer desumanidades. Contudo, o mal que cometera era inegavelmente real e absurdamente bárbaro. E este paradoxo – superficialidade do perpetrador do mal, brutalidade do mal cometido – causava assombro. Não havia profundidade naquele homem, tampouco nos motivos que o fizeram cometer tantas indignidades. Se nenhuma das respostas comuns à questão do mal eram capazes de explicar as atitudes daquele homem, restava empreender uma nova investigação. O que estava patente no mal cometido por aquele oficial nazista era a incapacidade daquele pensar com alargamento.

A mentalidade alargada⁴⁶ é a capacidade de pensar a partir da perspectiva do outro, da pluralidade; na esfera da ação, diz respeito à capacidade de se colocar diante e no lugar daqueles que sofrerão as consequências da ação, portanto, está intimamente ligada com a capacidade de julgar. Eichmann não conseguiu pensar sob outras perspectivas, tampouco se colocar no lugar daqueles que sofreriam as consequências da sua decisão. Infelizmente, segundo Arendt, isso não era uma característica unicamente daquele homem específico, mas de toda uma sociedade, a sociedade massificada, que perdera a capacidade de pensar. Nas palavras da autora: “[...] uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar [...].” (ARENDR, 1997, p. 06).

A segunda motivação que levou Arendt a querer discutir as atividades da vida contemplativa da condição humana diz respeito aos conflitos morais que surgiram da experiência totalitária da Alemanha Nazista. Os critérios de certo e errado a que as pessoas estavam acostumadas foram alterados da noite para o dia e essa alteração nada causou de assombro ou perplexidade para a maioria delas. Fatos assustadores, como, por exemplo, delatar vizinhos, presenciá-los sair obrigados de suas casas, caminhando pacificamente para guetos e depois para os campos de extermínio, foram vistos com normalidade, pois retratavam as ordens e a condução do governo. As ordens e as leis deveriam ser obedecidas e não questionadas. Eram raros os que se viam frente a algum tipo de conflito moral, pois o esperado era a obediência. Condutas de obediência cega é o esperado diante da completa ausência de pensamento reflexivo; ausência de pensar por si mesmo.

As ações de uma sociedade inteira – a sociedade alemã à época do nazismo – e os critérios de estabelecimento do certo e do errado dessa mesma sociedade, como exposto, confirmaram a percepção de Arendt de que as questões morais advindas da experiência haviam colidido com aquilo que se sabia e que se tinha até então como verdades da filosofia e da ética. Isto é, uma das verdades da filosofia, desde Platão, dizia respeito ao fato de se acreditar que o “pensamento” produzia o bem. Mas, “pensamento” enquanto uma faculdade que comporta em si a

⁴⁶ É importante apontar que o pensar com alargamento ou a mentalidade alargada é um conceito que Arendt utilizou em vários textos, como, por exemplo, no texto *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, quando discutiu o conceito de pluralidade humana como indispensável para o entendimento humano e no texto *A condição humana*, para discutir a ideia da revelação do agente e a condição básica para a ação e para o discurso.

verdade absoluta como regra geral para subsumir casos particulares. É esse o conceito de “pensamento”, isso é, pensamento corresponderia à cognição, ao intelecto, não à razão; diferença essa fundamental para Arendt. Apesar da convicção corrente de que “pensamento” produzia o bem, não foi isso que a sociedade alemã demonstrou na prática. Portanto, essa concepção de “pensamento” a que se referia a tradição filosófica desde Platão, para Arendt (1995a, p. 6), não produz o bem como resultado inevitável, como se as virtudes pudessem ser ensinadas. Para a autora, hábitos e costumes podem ser ensinados e aprendidos, como também podem ser facilmente e rapidamente substituídos por outros quando assim for conveniente. O exemplo claro disso pode ser percebido na inversão, ocorrida durante o totalitarismo nazista, no mandamento “Não Matarás” para “Matarás”.

Tudo isso parece ter renovado em Arendt as dúvidas que esta sempre nutriu acerca da moralidade e acerca daquilo que a filosofia asseverava ser a esfera contemplativa, mais especificamente, o pensar. As respostas que a tradição filosófica oferecia às atividades da vida contemplativa nunca haviam convencido Arendt; além disso, os exemplos advindos dos regimes totalitários e da sociedade totalitária confirmaram as suspeitas da autora de que as doutrinas morais existentes – derivadas das verdades da tradição –, que serviam de padrão para julgar o certo e o errado e para conduzir a ação humana na esfera pública do mundo, não obtinham necessariamente resultados acertados.

3.1.1 Atividades espirituais

As atividades espirituais, segundo a compreensão de Arendt, são basicamente três: Pensar, Querer, Julgar. São atividades independentes entre si, no sentido de que cada uma delas segue leis intrínsecas à própria atividade. Apresentam como característica comum a dependência a uma certa quietude. Essa quietude diz respeito a um apartar do espírito das emoções da alma e das sensações da percepção; por isso, pode ser comparado a uma tranquilidade desapaixonada. Essa quietude não é uma condição para que as atividades espirituais possam acontecer, uma vez que, apresentando-se esta quietude, não decorre necessariamente que as atividades do espírito acontecerão. Isto significa,

em outras palavras, que as atividades espirituais não estão condicionadas a qualquer coisa.

Os seres humanos é que são seres condicionados existencialmente. As condições da existência humana são a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra. O ser humano está restrito ao espaço de tempo entre seu nascimento e sua morte, obrigado ao labor para manter sua vida, impelido ao trabalho para criar um mundo artificial que possa chamar de sua morada e estimulado a agir para encontrar seu lugar de reconhecimento entre os muitos indivíduos diferentes que existem.

Na esfera da quietude, nenhuma das condições da vida e do mundo lhe corresponde. Apesar disso, é certo que aquilo de que as atividades espirituais se ocupam – “objetos” do pensar, do querer e do julgar – são oferecidas pelo mundo, pela vida dos seres humanos no mundo. Mesmo que os seres humanos sejam condicionados existencialmente, não ficam restritos à dimensão existencial; podem transcender – aquietar-se – espiritualmente; os seres humanos podem indagar ilimitadamente sobre qualquer tema; podem imaginar qualquer existência; podem inclusive especular sobre aquilo que não conhecem, sobre aquilo de que nem pode haver conhecimento.

Os princípios da ação e os critérios dos juízos são dados pelo espírito. Isso é, as atividades do espírito preparam o ser humano para a ação, fornecem as bases para o início, para o começo. Mas isso não significa que as atividades espirituais se constituem em ação ou que as atividades do espírito nos dotam diretamente com o poder de agir. A ação, propriamente dita, é uma atividade que corresponde à vida ativa da condição humana, está condicionada à existência humana.

[...] Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isto jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e fazer –, **os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito.** Em suma, **dependem do desempenho** aparentemente não lucrativo **dessas empresas espirituais que não produzem resultados e “não nos dotam diretamente com o poder de agir”** (Heidegger). [...]. (ARENDR, 1995a, p. 56. Sem grifos no original).

Pode-se inferir que talvez o que seja mais belo na discussão de Arendt e uma de suas maiores contribuições à filosofia é a consideração livre e aberta de que os seres humanos, ao mesmo tempo em que são condicionados existencialmente, podem transcender espiritualmente. E disso resulta outra grande contribuição de Arendt à filosofia, a saber, que não há necessidade de nenhuma hierarquização ou predominância de uma das condições humanas – *vida ativa* (condições existenciais) e *vida contemplativa* (vida do espírito) – sobre a outra, do enaltecimento de uma em detrimento da outra.

Tomando-se como referência o mundo das aparências, a principal característica das atividades espirituais é a invisibilidade – algo que é, mas que não se manifesta aos olhos (ARENDR, 1995a, p. 57). As atividades espirituais são manifestas para o ego pensante, volitivo e judicante, que percebe que elas estão em movimento; entretanto, as atividades espirituais, literalmente falando, não podem aparecer no mundo das aparências porque lhes falta esta habilidade.

Ao se tomar os aspectos de visibilidade e invisibilidade, percebe-se que há vários graus de manifestação das atividades da condição humana. Mesmo o labor e o trabalho, que pertencem à vida ativa da condição humana, não requerem o espaço das aparências – espaço público – para a efetivação de suas atividades próprias; essas atividades acontecem independentemente da companhia dos demais; o ser humano se isola para trabalhar e laborar; somente a ação e a fala dependem de um espaço da aparência, de um espaço em que há outras pessoas que vejam e ouçam, para se cumprir completamente, para se efetivar; as demais atividades prescindem deste espaço.

A única manifestação externa do espírito é o alheamento, isto é, aquela completa e radical falta de atenção em relação ao mundo das aparências, o afastar, o apartar, o alienar, em relação ao mundo que cerca os seres humanos. Pode-se inferir que o mais interessante, e que talvez seja a garantia da liberdade nas atividades da vida do espírito, seja o fato de que, mesmo que haja certa exteriorização através do alheamento, quando o indivíduo se vê absorto nas atividades do espírito é impossível saber o que se passa internamente neste indivíduo. Oxalá que isto permaneça infinitamente.

Outra característica marcante da vida do espírito é o estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo. Os atos do espírito, mesmo o de pensar, nunca se satisfazem com os seus objetos tal como lhe são dados. O espírito

inevitavelmente transcende a pura imediatez daquilo que tenha lhe chamado a atenção e transforma isso num experimento do *eu-comigo-mesmo* – *experimentum sui*⁴⁷. Estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é, para Arendt, o que impregna uma marca definitiva à vida do espírito. Infere-se que neste momento o espírito – sozinho consigo mesmo – alcança “vida própria”, e aquilo que anteriormente – no espaço da aparência, no espaço entre-os-homens – era chamado de pluralidade passa a ser, em termos existenciais, o conhecer comigo mesmo. O conhecer comigo mesmo é a definição que Arendt dá à consciência. Mesmo sendo este um dos trechos de maior dificuldade de análise da obra *A vida do Espírito*, pode-se inferir que, com esta argumentação, Arendt estabelece nitidamente em que termos – o da consciência – sua investigação se refere à vida do espírito e a suas correspondentes atividades mentais básicas – pensar, querer, julgar.

A este estado espiritual, em que o ser humano faz companhia apenas e tão somente para ele mesmo, Arendt (1995a, p. 59) prefere chamar de “estar só”; isto para que não haja confusão com a ideia que o termo “solidão” apresenta. Solidão se relaciona ao estado existencial em que o ser humano não apenas abdica da companhia dos outros seres humanos, mas abandona a companhia dele mesmo. O que não é o caso das atividades do espírito em que, mesmo que o indivíduo se prive da companhia do outro e da pluralidade que os outros representam, ele assume a plena consciência dessa situação, conseguindo, assim, existir absolutamente no singular.

Para Arendt, a vida do espírito não é silenciosa. Ela pode não ter som, mas jamais é silenciosa. A vida do espírito também jamais esquece completamente de si graças à natureza reflexiva das suas atividades básicas. “[...] todo *cogitare*, não importa qual seja seu objeto, é também um *cogito me cogitare*; toda volição é um *volo me velle*; mesmo o juízo só é possível por um ‘*retour secret sur moi-même*’, como observou Montesquieu. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 59). Esta reflexividade – o não esquecer de si – gerou certos equívocos, isso é, entendeu-se a interioridade

⁴⁷ Este termo foi cunhado por filósofo do século XIII chamado Petrus Johannis Olivi – considerado o filósofo franciscano da Vontade – e advém provavelmente da antiga abordagem romana que considerava o *inter homines esse* – o estar entre os homens – como sinal dos seres humanos estarem vivos, isto é, cientes da realidade do mundo e do Eu. O *inter homines esse desinere* – deixar de estar entre os homens – era sinônimo de morrer. Para a pluralidade humana – condição da ação e do discurso – é imprescindível o *inter homines esse*, o estar entre os homens. A pluralidade é uma das condições existenciais básicas da vida humana na Terra e, pode-se dizer, está em oposição ao – *inter homines esse desinere* –, deixar de estar entre os seres humanos (ARENDR, 1995a, p. 58).

como lugar de atividades. Isso leva Arendt a sinalizar mais uma das falácias metafísicas. Mas por que é uma falácia entender que a interioridade, a vida do espírito, é lugar de atividades, ou, mais especificamente, que “pensar é agir”? A confusão muito provavelmente surgiu porque só é possível perceber as atividades do espírito quando estas atividades estão ativas, como se a existência dos órgãos do pensamento, da vontade e do juízo só viessem a existir quando o indivíduo pensa, quer e julga. A solução ao equívoco é muito simples, basta compreender que a ocupação do pensamento não pode absolutamente ser entendida como lugar de ação por que sua ocupação é eminentemente solitária – é estar só. A ação, propriamente dita, somente acontece “em conjunto’, em companhia de e em concordância com nossos pares, e, portanto, em uma situação existencial que efetivamente impede o pensamento [...]” (ARENDR, 1995a, p. 71). Hegel é o mais relevante dos filósofos nesta discussão, pois foi ele quem estabeleceu nitidamente, principalmente no Prefácio a *Fenomenologia do Espírito*, a luta interna entre a filosofia e o senso comum (ARENDR, 1995a, p. 70). Hegel considerava que a intensidade das experiências do ego pensante derivaria do fato de essas serem pura atividade, pura *ação*; também sabia da reflexividade do espírito e aceitava que o mesmo destruísse seu próprio resultado. “A vida do espírito [...] é pura atividade. E essa atividade, assim como qualquer outra, pode ser iniciada e paralisada à vontade.” (ARENDR, 1995a, p. 57). Contudo, ele transformava em conhecimento dogmático, em resultados da cognição, os *insights* acerca do que a razão está fazendo quando – do ponto de vista das aparências – não está fazendo nada – pensando.

Não se pode esquecer, todavia, que as atividades do espírito – que não aparecem – acontecem em um ser que é do mundo e que participa desse mundo através de seus órgãos sensoriais e da capacidade e da necessidade de também aparecer. Mas as atividades do espírito somente podem existir quando o indivíduo se retira deliberadamente da esfera das aparências. Não se trata de um retirar-se *ipsis litteris* do mundo, mas um retirar-se do mundo presente aos sentidos, com exceção dos pensamentos que se alheiam completamente do mundo. Em linguagem metafórica, seria como se o ser humano se retirasse para ilhas imaginárias, a terra dos invisíveis, do qual nada se poderia saber, não fosse esta faculdade – pensar – que o ser humano tem de lembrar e de imaginar. (ARENDR, 1995a, p. 67).

Outra característica do espírito se apresenta: a re-presentação, que é fazer presente o que está ausente (ARENDR, 1995a, p. 60). Todos os atos do espírito repousam nesta faculdade de ter presente para si o que está ausente aos sentidos; trata-se do que Kant nomeou de imaginação. Não estão apenas re-presentadas as imagens espirituais de objetos ausentes, mas de tudo que *não é mais* ou que *ainda não é*.

[...] somente pela capacidade do espírito tornar presente o que está ausente é que podemos dizer “não mais”, e constituir um passado para nós mesmos, ou dizer “ainda não”, e nos preparar para o futuro. Mas isso só é possível para o espírito depois de ele ter se retirado do presente e das urgências da vida cotidiana. [...]. (ARENDR, 1995a, p. 60).

Não é possível estabelecer uma ordem hierárquica para as atividades do espírito, mas há, sem dúvida, uma ordem de prioridades. O pensar é a atividade que de-sensorializa os particulares, isto é, a atividade do pensar prepara os particulares dados aos sentidos para que o espírito seja capaz de lidar com eles na ausência desses particulares. O pensar não pode mover a vontade, tampouco prover o juízo, mas prepara-os. “[...] A imaginação, portanto, que transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito, é a condição *sine qua non* para fornecer ao espírito objetos-de-pensamento adequados [...]” (ARENDR, 1995a, p. 61). A faculdade da imaginação torna presente o que está ausente em uma forma dessensorializada. Por conseguinte, o espírito aprende a lidar com as coisas ausentes e se prepara para o entendimento dessas. Além disso, o espírito se prepara para aquelas coisas que não podem ser lembradas pela memória, porque nunca estiveram presentes para a experiência dos sentidos; se prepara para aquelas coisas que mesmo não existindo sensorialmente podem ser pensadas.

Para a autora, esta classe de objetos-de-pensamento, sejam eles ideias, conceitos, categorias etc., se tornou o tema da filosofia profissional, mas isto não significa que os tópicos que a filosofia escolheu não venham das experiências do senso comum. O que precisa ser observado é a retirada do mundo das aparências. Assim, a única condição anterior essencial para o pensar – a busca de significado, não apenas de “questões últimas” irrespondíveis – é o retirar-se do mundo das aparências; o pensamento implica lembrança, é um re-pensar, interrompe o fazer e implica um *para-e-pense* (ARENDR, 1995a, p. 61).

Um leitor desavisado poderia entender a argumentação de Arendt acerca da retirada do mundo das aparências como revisões da autora a seu posicionamento anterior referente à importância da vida ativa da condição humana e à sua crítica a toda história da filosofia, que sempre fez questão de fugir dos assuntos humanos, e por conseguinte, dos assuntos políticos. Esta tese infere que não é isto que Arendt está propondo; a filósofa não está absolutamente revisando sua teoria e corrigindo-a. Arendt está estabelecendo aquilo que é próprio a cada uma das atividades humanas e, com isto, consegue estabelecer uma compreensão dos motivos que levaram os filósofos a estabelecer um distanciamento entre a atividade do filosofar e as demais atividades humanas – e isto Arendt já havia proposto como tarefa desde *A condição humana*. Pode-se entender que os traços que são próprios da vida do espírito, tais como quietude, estar só, invisibilidade, retirar-se do mundo das aparências, levaram muitos a confundir tais características com as condições ideais para que o filosofar se efetivasse. Isto Arendt não propõe ou sequer sugere; todas as características da vida do espírito são inerentes à própria atividade, à própria experiência do pensar, do querer e do julgar; não são privilégio do filosofar. Por outro lado também não se pode dizer que Arendt está fazendo a defesa do empirismo:

Não é a percepção sensorial, na qual experimentamos as coisas que estão diretamente à mão, mas a imaginação, que vem depois dela, que prepara os objetos de nosso pensamento. Antes de levantarmos questões tais como “o que é a felicidade”, “o que é a justiça”, “o que é o conhecimento” e assim por diante, é preciso que tenhamos visto gente feliz e infeliz, que tenhamos testemunhado atos justos e injustos, experimentado o desejo de conhecer, sua boa realização ou sua frustração. Além do mais, temos que repetir a experiência direta em nossos espíritos *depois* de ter abandonado a cena em que ela ocorreu. Repetindo, todo pensar é um re-pensar. Ao repetir na imaginação, nós *dessensorializamos* qualquer coisa que tenha sido dada aos nossos sentidos. Somente nessa forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a se ocupar com esses dados. Essa operação precede todos os processos de pensamento, tanto o pensamento cognitivo quanto o pensamento sobre significados. [...] Em outras palavras: todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento. [...]. (ARENDR, 1995a, p. 67-68).

Nesta citação, vê-se outro problema: se a própria autora defende e chama atenção para a diferença entre intelecto e razão, pensar e conhecer, verdade e significado, por que ela utiliza as expressões “pensamento cognitivo” e “pensamento sobre significados”? Parece que Arendt utiliza o termo pensamento

como se houvesse dois modos de pensar, isto é, o modo da cognição e o modo do significado, como se coubesse ao pensamento a tarefa do conhecimento. É possível inferir que Arendt deparou-se, aqui, com uma dificuldade que em outra oportunidade ela mencionou, ou seja, a dificuldade de se encontrar na linguagem corrente termos adequados ou mais bem cunhados para expressar o que se pretende, ou seja, uma abordagem diferenciada das tradicionais ou das que a tradição impõe. Por mais que se tenha cuidado ou que se tente fugir das armadilhas geradas pela falta de um vocabulário adequado à complexidade da discussão, fica-se preso à linguagem da qual dispomos. Portanto, esta tese comparte da ideia de que não se trata de um erro conceitual ou uma divergência da autora, com o que havia apregoado anteriormente, mas apenas uma dificuldade de exposição de uma ideia com o vocabulário disponível e com as possibilidades de seu uso.

Outro traço relevante da vida contemplativa é a incerteza e a impossibilidade de verificação dos resultados. Isso fica claro quando se analisa os pensamentos: é como se eles fossem autodestrutivos, uma vez que os resultados que alcançam são colocados à dúvida continuamente (ARENDR, 1995a, p. 68). O espírito tem aversão às certezas últimas, isto é, repudia a impossibilidade de colocar à prova, ou seja, ele duvida de algo mesmo depois que tenha encontrado alguma segurança acerca desse algo. Por isso, uma boa metáfora para o pensamento pode ser o de que o pensamento é como a teia de Penélope⁴⁸, que desfaz toda a manhã o que terminou de fazer na noite anterior. A necessidade de pensar nunca pode ser satisfeita (ARENDR, 1995a, p. 69 e 71).

Até o momento, resumidamente, é possível elencar as seguintes características das atividades espirituais: 1) retirada do mundo das aparências ou mundo do senso comum; 2) tendência autodestrutiva em relação aos seus próprios resultados; 3) reflexividade e consciência da pura atividade que a acompanha; 4) percepção das atividades espirituais somente enquanto perdurarem. Todas estas características correspondem mais ao pensamento que radicaliza sua retirada do mundo (ARENDR, 1995a, p. 71). O querer e o juízo não têm essa mesma radicalidade de retirada do mundo das aparências. Os objetos do querer e do juízo são particulares e têm seu lar estabelecido no mundo das aparências. O espírito

⁴⁸ Arendt diz que Platão fez menção à teia de Penélope em *Fédon* 84a, mas de maneira inversa a que ela utiliza, isto é, que a alma do filósofo não deve agir como Penélope desfazendo sua própria teia. (ARENDR, 1995a, p. 172, nota 43).

volitivo ou judicante se retira temporariamente do mundo das aparências, mas conserva a intenção de retornar posteriormente.

3.1.2 Espaço das aparências

3.1.2.1 Os seres humanos são do mundo, não apenas estão no mundo

Embora cada uma das atividades espirituais seja distinta uma das outras, todas apresentam um aspecto em comum: a “retirada” do mundo tal como ele aparece aos seres humanos. As atividades contemplativas requerem quietude, exigem um movimento em direção a interioridade. O retirar-se do mundo não é problemático, uma vez que, enquanto seres humanos e não seres divinos, homens e mulheres retornam ao mundo das aparências do qual são membros efetivos após terem dele se retirado quando absorvidos nas atividades espirituais. Isso significa dizer que os seres humanos *são* do mundo e não apenas *estão* no mundo. Assim, é fundamental compreender, antes da investigação de cada uma das atividades espirituais, o significado de espaço da aparência e a perspectiva de cada uma das atividades espirituais nesse espaço do parecer humano.

Os seres vivos – superiores, isto é, aqueles que são dotados de sentidos – são do mundo, porque ao mesmo tempo são sujeitos e objetos; sujeitos porque percebem o mundo e as coisas do mundo, objetos, porque são percebidos por outros seres. Os seres humanos, além disso, também são aparências, vêm de, e vão para, lugar nenhum, contudo, chegam no mundo capacitados para lidar com as vicissitudes desse mundo. “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem.*” (ARENDT, 1995a, p. 17, grifo no original).

As coisas do mundo fenomênico aparecem para as criaturas vivas que as percebem; assim, a realidade das coisas está no fato de muitos a perceberem igualmente. O estar “côncio de mim mesmo” não é suficiente para atestar realidade ao ser ou às coisas do mundo. Neste sentido, cabe a crítica de Arendt ao *Cogito me cogitare ergo sum* de Descartes, que, para ela, deveria ser modificado para: *conheço logo acho que sou*. Aparência significa *parecer* para outros. Nada existe apenas no singular; tudo que existe para ser percebido por outro alguém. O *parecer* depende do ponto de vista e da perspectiva de todos daqueles que estão

observando, isto é, da pluralidade de espectadores que certificam a existência de cada um, certificando assim, a singularidade de cada criatura viva. A aparência abarca a ideia de que cada observador pode ver o outro ao seu modo. Por isto, tudo aquilo que aparece pode adquirir certo disfarce, que poderá ou não ocultar ou desfigurar aquilo que a coisa é.

A aparência tem a dupla função de ocultar algum interior e revelar alguma superfície. Um indivíduo aparece a partir de uma escolha deliberada que faz. Disto surge a questão: como é possível saber se aquilo que apareceu corresponde à “realidade”? Para responder essa questão, é necessário compreender conjuntamente os conceitos de semblância – *semblance* – e aparência. É importante destacar, em primeiro lugar, que semblância não tem o significado de “ilusão” ou “erro perceptivo”, como se houvesse em algum lugar uma única, definitiva e absoluta certeza ou verdade acerca de cada coisa do mundo. A semblância é inerente a um mundo governado pela dupla lei do aparecer, aparecer para uma pluralidade de criaturas sensíveis em que cada uma delas também é dotada das faculdades de percepção (ARENDDT, 1995a, p. 30). Cada um dos observadores tem certa capacidade de percepção e observa de dada perspectiva, isto é, não é possível perceber sob todos os aspectos intrínsecos àquilo que é observado. O observador também pode mudar de perspectiva e observar outros aspectos que não havia percebido anteriormente. Assim, o mundo aparece a partir daquilo que parece a cada observador particular. Isso, contudo, não apenas produz erro, mas origina semblâncias.

O erro pode ser corrigido mudando a posição do observador, incluindo instrumentos que aguçam a percepção, ou mesmo utilizando a imaginação para ter presente outras possíveis percepções; mas não é possível corrigir a semblância, pois como “aparência” é causada pela permanente posição do indivíduo na terra e pela própria existência desse indivíduo como uma aparência terrena (ARENDDT, 1995a, p. 31). A existência de semblâncias naturais e inevitáveis é inerente ao mundo da aparência, do qual nenhum ser vivo, principalmente o ser humano, pode escapar. Pode-se ter um exemplo disto a partir da observação do astro Solar: a aparência do Sol suscita semblância, uma vez que, do ponto de vista de um indivíduo que está num determinado ponto da Terra, o sol parece de um modo, de forma que o que pode parecer o nascer do sol para um ocidental, pode parecer o pôr do sol para um oriental; modo este diverso de um viajante espacial que observa o

sol do espaço sideral, em que nascer e pôr do sol não têm qualquer significado, uma vez que o sol parece de outra maneira. Arendt alerta que a saída positivista de excluir de suas considerações os fenômenos espirituais e ater-se aos fatos observáveis também não é fonte de certeza, uma vez que há semblâncias naturais. Outro exemplo que pode auxiliar na compreensão do que seja semblância é a dos vários animais que possuem a habilidade inata de camuflagem, isto é, de manipular a aparência, isso nada mais é do que a capacidade de aparecer do modo que melhor lhes aprouver. Contudo, quando essa superfície ilusória desaparece, isso não significa que o animal mostrou sua aparência autêntica, seu “eu interno” imutável, se é que seja possível existir esse eu interno.

Tudo indica que Arendt compreende como indissociáveis os conceitos de aparência e semblância, isto é, pode-se dizer que a aparência sempre traz consigo a semblância, como se observa na seguinte passagem: “[...] o conceito de aparência e, portanto, o de semblância (de *Erscheinung* e de *Schein*), nunca desempenhou um papel tão central e decisivo quanto na obra de Kant.” (ARENDR, 1995a, p. 32).

A discussão acerca da semblância e da aparência apresentam-se importantes para a compreensão da ideia de que há uma interconexão entre as vias ativa e contemplativa da condição humana e da ideia de que o ser humano é do mundo e não apenas está no mundo; a aparência e a semblância confirmam que a realidade em um mundo de aparências é atestada pelos muitos indivíduos, isso é, pelo outro; essa ideia é premente para a presente investigação, pois aponta para o imbricamento entre as esferas da interioridade e da exterioridade, entre a singularidade e a pluralidade, entre o que cada um é individualmente e como se apresenta no mundo, e, por extensão, entre moralidade e politicidade.

Parte-se da ideia de que a realidade precisa ser conhecida e reconhecida por um sujeito; une-se a isto o fato de que cada indivíduo percebe o outro e as coisas do mundo a seu modo, não existindo uma percepção idêntica à outra. Qualquer coisa que aparece visa alguém que a perceba, mesmo que esse alguém seja apenas um sujeito potencial. Disso poderiam surgir algumas interrogações: uma única percepção garantiria a realidade de dada coisa? A percepção poderia enganar? A percepção pode sim enganar, mas a realidade de algo depende da coincidência entre a percepção de outras identidades. Mas duas ou mais percepções não poderiam se enganar do mesmo modo, isto é, não poderiam

ter a mesma ilusão? Talvez sim; contudo, se a realidade ou a “verdade” é garantida pela concordância de várias percepções acerca de um dado evento, fenômeno ou coisa, traduzida pela comunicação, a realidade do evento, fenômeno ou coisa está dada, mesmo que apenas na imaginação daqueles seres pensantes que atestaram a concordância das percepções particulares; ao contrário do que Descartes asseverou, a realidade pode apenas ser aceita ou não pelo pensamento.

A partir disso é possível compreender a exigência de espectadores que Arendt (1995a, p. 37) estabelece para o mundo humano. Sem espectadores que possam atestar a realidade do mundo, este permaneceria um amontoado de coisas sem sentido, um não-mundo. E o mais importante: o fato disso implicar reconhecimento, mesmo que potencial, do outro. Essas considerações influenciam largamente a compreensão de realidade, seja a realidade de cada indivíduo, seja a realidade do mundo. A certeza da existência daquilo que cada ser humano percebe e a certeza da sua própria existência estão diretamente relacionadas ao fato de que este objeto percebido aparece também para os outros e por eles é reconhecido. “[...] Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos.” (ARENDR, 1995a, p. 37).

Contrários a esta concepção – que esta tese nomeia de realidade compartilhada – estão os solipsistas. A crítica que Arendt (1995a, p. 37) apresenta às teorias solipsistas, sejam as que anunciam intransigentemente que só o “eu” existe ou as que menos radicalmente acreditam que o “eu” e sua consciência de si são objetos primários ou a de Descartes, devem ser discutidas, mesmo que demandem um desvio que ofuscará o foco acerca da compreensão do espaço da aparência. Acredita-se que o ganho decorrente desse desvio será maior, pois permitirá que não haja nenhum tipo de confusão ou equiparação das ideias de Arendt acerca da singularidade e da ênfase que ela apresenta à dimensão da moralidade que adota o outro – o amor ao mundo e a pluralidade – como referência para a tomada de posição no mundo e as ideias difundidas pelos modernos de uma subjetividade despreocupada com o mundo. É importante compreender que um pensamento que acredita no ser humano enquanto um indivíduo único que não tem garantias ou certezas absolutas nem de pensamento, nem de ação, não quer defender a ideia de que os seres humanos devam “estar sós” ou algum tipo de subjetividade radical. Não é a isso que Arendt se refere, pois considera o mundo como referência para a tomada de posição individual.

Parte-se da ideia de que todas as teorias solipsistas acreditaram no isolamento da consciência individual em si mesma, uma consciência isolada tanto em relação ao mundo externo como em relação a outras consciências. Descartes teria sido fiel a este subjetivismo radical; inspirado pelas descobertas das ciências modernas, para ele a *res cogitans* tinha como característica principal a auto-suficiência. No *Discurso do Método*, Descartes assevera que o *ego* pensante não tem necessidade de nenhum lugar, nem dependência em relação a qualquer coisa material. Ele seria desprovido de qualquer mundanidade. Descartes tinha como preocupação o *ego* pensante que estava para além de qualquer percepção ou ilusão sensorial. A consciência, para ele, havia abandonado qualquer preocupação com a experiência sensível. O *res cogitans* não tinha corpo, era uma criatura fictícia, não sabia da existência de uma realidade ou da diferença entre mundo comum – que a consciência podia conhecer – e não-mundo – o privado (ARENDRT, 1995a, p. 38). Arendt entendia o *cogito ergo sum* como uma falácia. Segundo a filósofa do *cogito* só se pode inferir a existência de *cogitationes*, o *cogito* está sujeito à mesma dúvida que o *sum*. O pensamento pode até acreditar na pressuposição do *cogito ergo sum*, mas não pode demonstrar se esta pressuposição é verdadeira ou falsa. Isso significa que a realidade não pode ser derivada do pensamento; o pensamento e a reflexão podem apenas aceitar ou rejeitar a realidade.

Todo indivíduo aparece aos demais porque pode ser percebido pelos demais. A esse aspecto inerente a cada indivíduo vivo, Arendt une a ideia de que cada coisa viva é essencialmente reconhecida pelo intervalo de tempo de sua aparição neste mundo, pelo intervalo de tempo entre sua chegada e sua partida; ou seja, os seres vivos que habitam o mundo têm um período finito de duração, que é o intervalo entre o nascimento e a morte. Mas não se pode esquecer que o mundo precede à chegada e permanece após a partida de cada criatura viva. O tempo “objetivo” do mundo não muda, isto porque o mundo não tem princípio nem fim. Assim, o tempo só faz sentido para os seres vivos que chegam e que partem. A percepção do tempo de cada ser vivo é variável, pois depende da experiência vivida por cada um.

Assim, para se compreender as coisas do mundo, deve-se observar essencialmente sua aparência, ou seja, como ela aparece no mundo, como parece aos demais num determinado intervalo de tempo. O tempo do aparecimento, do nascimento; do crescimento, até que todas suas propriedades estejam plenamente

expostas; da permanência, florescência ou epifania; do declínio ou movimento de desintegração; até atingir o completo desaparecimento, ou seja, a morte. Nas palavras de Arendt “[...] o critério pelo qual **uma coisa viva essencialmente é** permanece o mesmo: [...] ela é determinada pelo intervalo de tempo relativamente curto de sua plena aparição, de sua epifania.” (ARENDR, 1995a, p. 19. Sem grifos no original).

Pode-se entender que esta combinação – aparência e tempo de permanência – leva Arendt a estabelecer como pressuposto de mundo comum o conceito de Aparência. Ou seja, presume-se que Arendt indica que a aparência contém, inerente a ela mesma, um ajustamento entre singularidade – identidade – e pluralidade. Como pensar em mundo comum, em esfera pública do mundo, em politicidade inerente à condição humana, se não se pode pensar em compartilhamento, em reconhecimento do outro, isso é, da pluralidade e da diversidade? Este compartilhamento só pode acontecer se cada um aparecer ao outro num determinado intervalo de tempo. E o espaço em que isso acontece só pode ser o espaço da aparência. O espaço em que cada indivíduo atinge plenamente o duplo aspecto de singularidade e de pluralidade. Entende-se que cada indivíduo dotado de identidade própria e única conhece plenamente essa condição de singularidade, de identidade única, no momento que é reconhecido através do e pelo outro; cada um é visto e ouvido pelos demais que, por sua vez, também são vistos e ouvidos, dentro de um intervalo de tempo que vai do nascimento à epifania, e, a partir disso, consegue reconhecer-se como singular. Essa compreensão é o que permite a Arendt afirmar que: *ser e aparecer* coincidem – ajustam-se, afinam-se – isto é, sem o mundo das aparências, em que as interações humanas acontecem, não seria possível ao ser humano reconhecer sua própria identidade.

Para compreender o porquê da insistência de Arendt no estabelecimento do pressuposto de que os seres humanos *são* do mundo e não apenas *estão* no mundo, é necessário analisar com maior cuidado a relação entre o mundo das aparências e as atividades espirituais. Há uma dúvida, que percorre a história da filosofia, em relação à capacidade dos seres humanos em lidar com o mundo quando se retiram para as atividades espirituais; parece que a capacidade de lidar com o mundo não se dissolve, permanecendo como uma sombra. Para responder a esta dúvida, Arendt evoca a teoria dos dois mundos de Platão: “[...] fechamos os olhos do corpo [...] para poder abrir os olhos do espírito[.]” (ARENDR,

1995a, p. 19). Mesmo sendo esta uma das falácias metafísicas, a mesma perdurou por muito tempo porque corresponde a uma das experiências fundamentais dos seres humanos, isto é, a experiência do pensamento e sua vocação para aparecer. Apesar disso, o problema que essa experiência coloca não foi resolvido ao longo da história da filosofia (ARENDRT, 1995a, p. 20), qual seja: as atividades do espírito estão destinadas a aparecer ou estas atividades invisíveis e sem som nunca encontrarão lugar neste mundo?

Para Arendt (1995a, p. 20), a velha dicotomia entre (verdadeiro) Ser e a (mera) Aparência oferece pistas importantes para a tentativa de solucionar a questão. A suposta superioridade teórica do ser e da verdade sobre a mera aparência, ou a supremacia do fundamento que não pode se revelar na superfície da aparência, sempre escondeu a ideia, presente na sabedoria comum, da primazia da aparência. Isso teria produzido uma das mais antigas falácias metafísicas – a causa ocupa um lugar mais elevado do que o efeito. Disto segue que a aparência, além de não revelar espontaneamente o que se esconde por trás dela, sempre oculta algo. Isto é, ao mesmo tempo em que a aparência expõe, ela também protege da exposição e, talvez, este aspecto de proteção seja a função mais importante da aparência. “[...] nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa mostra-se sem que ativamente oculte os demais [...]” (MERLEAU-PONTY⁴⁹ apud ARENDRT, 1995a, p. 21).

De acordo com Arendt, a falácia de todas as teorias que se apoiam na dicotomia entre ser e aparência foram descobertas pelo sofista Górgias e pode ser resgatada em um de seus fragmentos: “O Ser não é manifesto, já que não aparece [para nós: *dokein*]; o aparecer (para nós) é fraco, já que não consegue ser.” (PLATÃO, 2007a, p. 22. Grifo no original). Contudo, a busca pelos fundamentos de todas as aparências, empreendida pela ciência moderna, alavancou mais uma vez a antiga prevalência do ser sobre a aparência, isto é, o antigo “preconceito” que assevera a supremacia do (verdadeiro) Ser sobre a (mera) Aparência. Na compreensão de Arendt, a ciência moderna tentou obrigar que a aparência mostrasse seus fundamentos, na tentativa de fazer o homem se apoderar dos mesmos. Contudo, o que se manteve até hoje foi o fato de que nenhuma verdade sobre o ser pode ser demonstrada em laboratório ou testada no mundo “real” pela

⁴⁹ Essa citação encontra-se na obra Sinais de Merleau-Ponty, traduzida para a língua portuguesa pela Ed. Minotauro de Lisboa.

tecnologia. Apesar de todas as expectativas da ciência moderna, nenhum ser humano conseguiu viver em um mundo em que ele, ser humano, não se manifestasse espontaneamente.

3.1.2.2 Interioridade que se expressa em aparência exterior: alma e espírito.

São muitas as dificuldades geradas pela ideia arraigada acerca da supremacia do Ser sobre a Aparência. Uma dessas dificuldades merece destaque por apresentar elementos importantes para a compreensão do conceito de espaço de aparência de Arendt.

[...] a nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa “vida interior”, é mais relevante para o que nós “somos” do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão; mas quando tentamos consertar essas falácias, verificamos que nossa linguagem, ou ao menos nossa terminologia, é falha. (ARENDR, 1995a, p 25).

São duas as questões envolvidas e que merecem destaque. Uma diz respeito à maneira como a vida interior – interioridade – se expressa em aparência exterior: pelo uso de metáforas. Conjuntamente a isso surge o problema da confusão entre alma e espírito e a compreensão equivocada da expressão dessas atividades. O essencial disso tudo para a presente investigação é a delimitação da expressão interioridade humana, isso é, a que se refere às atividades do espírito. Isso sem imiscuir-se em questões que se referem ao que costumeira e equivocadamente nomeia-se por interioridade humana, mas que é de outra qualidade – a vida da alma ou *psique* –, dimensão essa que não se apresenta como foco desta pesquisa.

Alma e espírito geralmente são tidos como idênticos, uma vez que ambas são invisíveis e desde muito foram entendidas em oposição ao corpo. Além disso, tem-se a compreensão de que tanto a alma quanto o espírito utilizam metáforas para se expressar, isto é, para aparecerem, para serem percebidos pelos demais. Contudo, é importante estabelecer desde já que o uso que a alma e o espírito fazem da metáfora não é o mesmo; a finalidade das metáforas sempre é expressar pensamentos, mas o momento em que o pensamento é importante para a alma difere em muito do significado de pensamento para o espírito.

O uso das metáforas não é ao acaso. Como as metáforas derivam das experiências corporais e das informações retiradas das sensações dos cinco sentidos humanos, acredita-se que elas conseguiriam expressar devidamente aquilo que é apenas pensamento. Assim, pode-se inferir que a utilização de metáforas não é problemática, pois elas têm uma importância ímpar, porque possibilitam – a princípio – a expressão dos pensamentos individuais no mundo humano, o da aparência. As metáforas permitem que o significado dado a tudo que toca a vida humana apareça por meio do discurso, por meio daquilo que é dito, narrado e contado de alguma maneira, para os demais seres humanos. O que é problemático é o pressuposto da identidade entre alma e espírito⁵⁰.

O espírito utiliza uma linguagem metafórica como única possibilidade de “[...] aparecer exteriormente para os sentidos [...]” (ARENDDT, 1995a, p. 26). Esta linguagem metafórica do espírito já se constitui um discurso – o discurso metafórico conceitual – pois é um certo diálogo estabelecido silenciosamente entre mim e mim mesma. Este diálogo silencioso é o que Arendt já mencionara em outros escritos – citando Sócrates –, isto é, o pensamento. Assim, uma das operações do espírito é a atividade do pensamento. Arendt parte do antigo pressuposto de que as atividades espirituais são imaginadas em palavras mesmo antes de serem comunicadas aos demais. Assim como a fala foi criada para ser ouvida, a palavra foi criada para ser compreendida por outros que possuem habilidades para também comunicar e compreender. Utilizando o conceito de Merleau-Ponty, Arendt afirma a impossibilidade de se conceber pensamento sem discurso. “[...] pensamento e discurso antecipam um ao outro. Continuamente um toma o lugar do outro [...]” (MERLEAU-PONTY apud ARENDT, 1995a, p. 26).

Arendt torna explícito que pensamento e discurso formam um elo indissolúvel, isto é, há uma reciprocidade entre eles. E isso aponta para o intercâmbio entre as atividades contemplativas e a ação e o discurso – atividades ativas. É claro que Arendt entende que, embora a capacidade discursiva possa ser fisicamente localizada – contrariamente às emoções, como, por exemplo, o amor e o

⁵⁰ Arendt estabelece uma distinção significativa acerca dos termos alma e espírito. Significativa porque, além de discorrer acerca da distinção entre corpo e alma, estabelece o significado do termo espírito (mind), isto é, do termo que serve de título para sua obra madura e que provocou e continua a provocar inúmeras confusões e contradições, principalmente diante dos sedimentos de uma tradição metafísica ou mesmo da reação antimetafísica, problema este agravado entre os leitores de língua portuguesa.

ódio, que não possuem um local próprio – o *lócus* do discurso não é um órgão que apresenta qualquer propriedade funcional. O *lócus* do discurso, conforme Arendt pontua em diversos escritos, é o espaço *entre-os-homens* – em que a esfera pública do mundo, a esfera política, é construída – porque é neste espaço que há outros indivíduos a quem o discurso possa ser dirigido, há outros que podem ouvir e também discursar. Portanto, o *lócus* do discurso é a esfera da ação, sendo ação e discurso indissociáveis.

Mesmo que haja um local próprio em que as atividades espirituais apareçam, se exteriorizam, essas atividades não pertencem a esfera ativa da condição humana; elas apenas se expressam no mundo da aparência. As atividades espirituais necessitam de quietude, de uma retirada do mundo e da sua natureza fenomênica e factual, em direção à interioridade, a esfera contemplativa da condição humana. Contudo, como Arendt (1995a, p. 27) frisou, este se retirar do mundo não é em direção ao *interior da alma humana*, como entendido equivocadamente por muitos, mas é, um voltar-se para a contemplação, que desde muito se convencionou chamar de interioridade, simplesmente porque não é visível.

Por outro lado, o pensamento e a linguagem conceitual que o acompanha assim que é pronunciado pelo discurso necessita do mundo das aparências, pois o discurso é proferido por um ser que só se sente em casa no mundo – o da aparência – porque ele é do mundo, não apenas está no mundo. É deste modo que o pensamento necessita recorrer a metáforas, isso é, para poder ligar o mundo das experiências sensoriais – mundo – e o domínio em que tais experiências não têm sentido algum, porque não podem existir ali – mundo do espírito.

A vida da alma é distinta da vida do espírito. A vida da alma é intensa, pois abarca sentimentos, emoções, paixões, isto é, envolve a *psique* humana (ARENDR, 1995a, p. 26). A vida da alma consegue maior êxito na expressividade, se comparada ao espírito; ela é mais clara para com os espectadores, pois aparece visivelmente quando é expressa num gesto, num olhar, num som, do que quando é expressa no discurso – como o é a vida do espírito. A vida da alma é um redemoinho de acontecimentos caóticos, sentido pelo ser humano com maior ou menor intensidade, podendo fazer com que o indivíduo fique totalmente absorto nele, como, por exemplo, na dor ou no prazer. Arendt exemplifica a diferenciação entre alma e espírito da seguinte maneira: compreende-se imediata e rapidamente a

tristeza de um indivíduo quando esse sentimento está expresso fisicamente na face do mesmo se comparado à descrição que esse possa fazer do mesmo sentimento, sem, contudo, o demonstrar fisicamente. Apesar de a compreensão daquilo que vem da vida da alma ser mais rápida e objetiva, pois as emoções pertencem à alma, não se pode esquecer que a palavra consegue emocionar o ouvinte com muito mais intensidade do que qualquer imagem o poderia fazer. Dessa mesma maneira pode ser compreendida a diferença entre a vida da alma e a vida do espírito.

Apesar de a vida da alma – sentimento, emoção ou paixão – ser mais facilmente percebida, antes desses sentimentos, emoções e paixões serem exteriorizados precisam, inevitavelmente, passar por algum processo de reflexão, pois no seu estado “não adulterado” não são apropriados para aparecerem. O indivíduo revê a emoção e escolhe como a mesma será apresentada – *representada* – no mundo da aparência. Assim, o que é manifestado é o que o indivíduo pensou acerca da sua experiência psíquica, no momento da reflexão. A reflexão – o *re-ver* – confere à emoção o aspecto de individualização, aspecto importante para os fenômenos de superfície – mundo da aparência. A emoção só aparece porque é conduzida à aparição, isto é, os seres humanos sentem as emoções da mesma forma que sentem qualquer outra manifestação dos demais órgãos internos, órgãos estes responsáveis por manter os seres humanos conscientes dos seus processos vitais internos. Tais sensações, sem a reflexão e sem a transferência para a linguagem, são muito semelhantes às emoções expressas pelos demais animais superiores⁵¹. Aquilo que aparece ao exterior é apenas a sensação física da emoção e a reflexão individual daquele que a sentiu, isto é, aquilo que o indivíduo pensou acerca da emoção e permitiu que aparecesse.

Essa diferenciação entre alma e espírito e a proximidade da vida da alma com as sensações físicas já eram compreendidas por Aristóteles. Na obra *De Anima*, o filósofo ofereceu a rigorosa interface entre os fenômenos psíquicos e o corpo e, por outro lado, a inexistência de qualquer relação entre o corpo e o espírito.

⁵¹ Pode-se compreender melhor tudo isso ampliando o exemplo da raiva e da demonstração da raiva oferecido por Arendt (1995a, p. 26). Pode-se inferir a partir do pequeno exemplo da autora que a raiva, enquanto uma experiência emocional desagradável, pode se manifestar de diversas maneiras de acordo com cada indivíduo. Geralmente, a raiva provoca reações físicas comuns, tais como palpitação, tremores, aumento da pressão arterial, aumento da temperatura corporal, face ruborizada, entre outros. Alguns indivíduos manifestam com maior intensidade esta emoção, podendo até fazer uso da força física para atacar aquilo que desencadeou o acesso de raiva; outros podem inibir qualquer reação mais tempestiva, manifestando calma e serenidade, parecendo até que nada sofreram, mas interiormente a emoção provoca sérios danos psicológicos e fisiológicos.

As atividades espirituais, segundo Aristóteles, não apresentam nenhuma sensação correspondente, por outro lado as sensações da psique, isto é, da alma, são sentimentos que os seres humanos experimentam da mesma maneira que experimentam as sensações produzidas pelos órgãos corporais:

403a3. [...] na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente pensar. Não obstante se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. [...] 403a16. Parece também que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amor e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas. [...] 413b24. No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separada, tal como o eterno é separado do corruptível. (ARISTÓTELES, 2006, p. 47 e 75)⁵².

A partir disso infere-se que a alma corresponde à *psique* e aparece enquanto uma autorepresentação. Contudo, apesar de haver uma maior facilidade de se demonstrar as sensações físicas oriundas das emoções, sentimentos e paixões, as experiências psíquicas são corporalmente limitadas. A alma, mesmo que tenha como característica a invisibilidade, no estágio expressivo, não se afasta dos sentidos porque usa as sensações físicas como forma de expressão, isto é, de mostrar-se, de aparecer. Quando estas sensações da alma recebem o auxílio do pensamento, isto é, são transformadas pela reflexão, daí sim é possível falar em linguagem metafórica, mas somente quando já transfiguradas pelo pensamento, isto é, pelo espírito. Deste modo, anunciar a possibilidade de uma “vida interna” da alma, mesmo como metáfora, é problemático. Falar que a alma e o espírito são o mesmo e pertencem ao âmbito da interioridade seria como incluir na ideia de interioridade todos os órgãos internos do corpo humano, apenas porque eles não aparecem e pertencem então ao interior do corpo, o que seria um absurdo tolo. A recorrente confusão entre os conceitos tais como espírito, alma e consciência possivelmente decorre (ARENDRT, 1995a, p. 57) da característica da invisibilidade – algo que é, mas que não se manifesta aos olhos –, comum a todos; e isso fez com que a tradição

⁵² É importante observar que a tradução para a língua portuguesa da obra *De Anima* é diferente da tradução referida por Arendt na obra *A vida do espírito*, isto é, a palavra espírito (*nous*) é traduzida como intelecto na versão da língua portuguesa. Para não deixar dúvidas sobre o texto de Aristóteles segue a versão contida na obra de Arendt: “Nada é evidente sobre o espírito [*nous*] e a faculdade teórica, mas ele parece ser um tipo diferente de alma, e só esse tipo pode ser separado [do corpo], como o eterno é separado do perecível.” (ARISTÓTELES apud ARENDRT, 1995a, p. 28).

frequentemente tomasse um pelo outro ou, no mínimo, como objetos dos sentidos internos, porque simplesmente não se manifestam aos sentidos externos.

3.1.2.3 Mundo da aparência: distinção e individuação pelo discurso

Os seres humanos se “apresentam” ao mundo por meio de feitos e palavras (ARENDDT, 1995a, p. 28). Os seres humanos, eles próprios, indicam como *querem* aparecer, isto é, aquilo que deve ou não ser visto pelos demais. Esta característica de escolha deliberada parece ser específica dos seres humanos e não provém de nenhum aparelho interno, pois se assim o fosse, todos os seres humanos se mostrariam da mesma maneira, agiriam e falariam do mesmo modo e teriam idênticas impressões acerca do mundo. Como ilustração, pode-se ver isto demonstrado nos sintomas típicos de uma doença qualquer, isso é, as queixas fisiológicas são muito parecidas, porque os aparelhos internos são quase idênticos, mas a intensidade e as emoções decorrentes causam queixas muito distintas. Disso se conclui que a individuação e a distinção dos seres humanos ocorre no discurso.

Aristóteles pode auxiliar mais uma vez para confirmar a ideia de que a distinção e a individuação ocorrem no discurso, isto é, no uso dos verbos e substantivos, que são produtos do espírito e não da alma. As afecções da alma são naturalmente expressas por sons inarticulados – aqueles produzidos pelos animais – que, por sua vez, também revelam algo, mas esta revelação sempre está ligada a algum processo interno físico, como por exemplo, dor, fome, medo etc:

O que é proferido são símbolos de afecções da alma, e o que é escrito são símbolos de palavras faladas. Como a escrita, também a fala não é a mesma para todos. Entretanto, aquilo de que estas [a escrita e a fala] são símbolos, as afecções [*pathemata*] da alma, são as mesmas para todos. [...] Os substantivos e os verbos assemelham-se [*oeiken*] ... aos pensamentos [*noemasin*]. (ARISTÓTELES apud ARENDT, 1995a, p. 28. Grifos no original).

Os indivíduos se apresentam ao mundo através do discurso e podem escolher como querem se apresentar. “[...] o sucesso e o fracasso da iniciativa de auto-apresentação dependem da consistência e da duração da imagem assim apresentada ao mundo [...]” (ARENDDT, 1995a, p. 29). Há, portanto, que se ter o cuidado em diferenciar autoapresentação e autoexposição. A autoexposição refere-se à exibição das características que o ser vivo já possui; a autoapresentação

refere-se ao uso que o indivíduo faz da capacidade reflexiva inerente às atividades espirituais, conseguindo com isso perceber-se a si mesmo – autoconsciência. Pode-se dizer que a reflexão inerente à atividade do pensar conjuntamente com a atividade da vontade leva o indivíduo a escolher como ele quer se “apresentar” ao mundo. Esta autoapresentação pode ser sincera ou hipócrita e somente a consistência da autoapresentação e sua permanência no tempo poderão dizer se ela foi “real” ou não (ARENDDT, 1995a, p. 28 e 29). É possível inferir, a partir do exposto, que há uma certa associação entre autoexposição e alma e entre autoapresentação e espírito. A alma e a autoexposição têm um nível de expressividade rápido, pois estão relacionados às reações e às características físicas; por outro lado, o espírito e a autoapresentação necessitam do discurso para poderem se mostrar efetivamente, portanto, são mediadas pela reflexão, pelas atividades contemplativas. Mesmo que a reflexão aconteça na interioridade, só se torna manifesto pelo discurso, que, por sua vez, exige espectadores para atestar sua realidade; o mundo público permanece essencial. É como dizer que o significado só faz sentido no mundo público, quando aparece na esfera da ação, no *entre-os-homens*.

Para tornar mais claro o conceito de aparência de Arendt, pode-se tomar um dizer de Sócrates: “Seja como quer aparecer.” (SÓCRATES apud ARENDT, 1995a, p. 30). Para a autora, esta assertiva significa que cada um deve ser como quer aparecer para os demais; mesmo quando se está em solidão, deve-se seguir esta máxima, pois o indivíduo aparece não apenas para os outros, mas para si mesmo. Assim, Ser e Aparecer coincidem. Além disto, se o indivíduo assim agir, estará realizando um ato de escolha deliberada – liberdade da vontade –, pois fez uma escolha entre outras tantas potencialidades de conduta. Seria destes atos de escolha deliberada que surge, para Arendt, o caráter ou a personalidade do indivíduo. O caráter seria:

[...] conglomerado de um número de qualidades identificáveis, reunidas em um identificável todo compreensível e confiável, e que estão, por assim dizer, impressas em um substrato imutável de talentos e defeitos peculiares à nossa estrutura psíquica e corporal. (ARENDDT, 1995a, p. 30).

É possível entender, a partir de Arendt, que o indivíduo é autor de sua identidade – singularidade. E como ser singular, ele aparece. Aparece porque pode comunicar, pode mostrar-se aos demais – condição para a pluralidade. Assim, o ser

humano apresenta-se numa condição paradoxal, pois é um ser que, ao mesmo tempo, participa do mundo humano, do mundo das aparências e pode se retirar deste mundo de aparências, uma vez que possui faculdades espirituais – pensamento, vontade, juízo – sem, contudo, jamais poder deixar definitivamente o mundo humano. O que não se pode perder de vista jamais é o todo da condição humana, a relevância de todos os aspectos da condição humana. Enquanto seres humanos, homens e mulheres são condicionados tanto ativa quanto contemplativamente e, por isso, é fundamental estabelecer que os seres humanos são do mundo e não apenas *estão* no mundo. Por outro lado, isso pressupõe que as atividades do espírito estão ligadas de alguma maneira ao mundo da aparência, isso é, que as atividades do espírito são visíveis, se mostram, na esfera da ação pelo discurso.

O mais importante acerca da discussão sobre a aparência empreendida até o momento parece ser a pista encontrada para a pergunta: as atividades do espírito estão destinadas a aparecer ou estas atividades invisíveis e sem som nunca encontrarão lugar neste mundo? Procurou-se demonstrar que cada indivíduo é dotado de identidade própria e única, que é reconhecida através e pelo outro; cada um é visto e ouvido pelos demais, que por sua vez, também são vistos e ouvidos; tudo isto dentro de um intervalo de tempo que vai do nascimento a epifania. Assim, *ser* e *aparecer* coincidem: sem este mundo, o das aparências, em que as interações acontecem, não seria possível ao ser humano ser. Os seres humanos participam do mundo das aparências e, ao mesmo tempo, podem se retirar dele, uma vez que possuem a faculdade de pensar – faculdade esta que permite a este ser vivo se retirar sem, contudo, jamais poder deixar ou transcender definitivamente o mundo das aparências.

3.1.3 Busca Por Significado, Não Por Verdade

3.1.3.1 Razão e intelecto são o mesmo?

Uma questão que precisa ser explicitada antes de se adentrar na compreensão das atividades do espírito diz respeito à dificuldade da tradição do pensamento filosófico de compreender o pensamento como uma atividade. Isto decorreu muito possivelmente da exigência de atingir resultados e de aplicar critérios

de certeza e evidência compatíveis com outras atividades – atividades cognitivas – distintas das atividades espirituais. Nesse sentido, Arendt fundamenta-se na distinção kantiana entre razão e intelecto para estabelecer aquilo que é próprio da atividade do pensamento. Para Kant a razão e o pensamento transcendem os limites do intelecto e da cognição, pois os assuntos com que a razão e o pensamento lidam, embora incognoscíveis, são do maior interesse existencial para os seres humanos. Disto tem-se o seguinte pressuposto:

[...] o pensamento e a razão não se ocupam daquilo de que se ocupa o intelecto. [...] a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa. (ARENDR, 1995aa, p. 14).

Os seres humanos têm curiosidade acerca de tudo que toca seu aparelho sensorial, são desejosos de investigar e, partindo da investigação, formular questões que buscam conhecer detidamente todos os aspectos daquilo que os tocou. Pode-se inferir grosseiramente que esta é a fonte do conhecimento – cognição – humano. Todas as questões levantadas pelo desejo de conhecer podem ser respondidas, em princípio, pela experiência e pelo raciocínio comum, que tem a ciência como sua mais elaborada extensão (ARENDR, 1995a, p. 46). Tais respostas estão sujeitas ao erro, mas poderão ser corrigidas da mesma maneira que se corrige uma percepção ilusória. A ciência constantemente se corrige, elimina respostas anteriores e formula novas questões. Isto não contradiz seu objetivo básico, que é o de ver e conhecer o mundo tal e qual ele é dado aos sentidos. O conceito de verdade das ciências é, assim, derivado da experiência que o raciocínio comum faz de uma evidência irrefutável, em que o erro e a ilusão não mais têm lugar. A ciência e a investigação empreendida pelo conhecimento procuram a verdade irrefutável – “[...] proposições que os seres humanos não estão livres para refutar [...]” (ARENDR, 1995a, p. 46), porque são coercitivas. As verdades científicas são factuais, mas isso traz uma vantagem, pois somente as afirmações factuais podem ser verificadas cientificamente. Por isto é que se pode afirmar que o conhecimento sempre busca a verdade, mesmo que esta verdade seja provisória, como no caso das ciências que substituem uma verdade assim que o conhecimento a respeito de dado fato progride (ARENDR, 1995a, p. 48). Assim, a verdade nas ciências seria aquilo que os seres humanos são constrangidos a aceitar pela natureza dos sentidos ou do cérebro.

O pensamento também formula questões – porque é próprio da razão formulá-las – mas a essas questões não se pode responder a partir do raciocínio comum ou da ciência, porque são questões de significado, não de conhecimento. Não se pode esperar que a verdade derive do pensamento, pois esta expectativa confunde a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. Contudo, o pensamento pode e deve ser utilizado na busca de conhecimento; nesta função, o pensamento não será ele mesmo e sim um servo de uma empresa totalmente diferente daquela que lhe é destinada, isso é, a busca por significado (ARENDDT, 1995a, p. 48).

Parece que o grande problema da Filosofia, apesar das reflexões empreendidas por Kant acerca da distinção entre a Faculdade da Razão e a Faculdade do Intelecto, é permanecer ligada à busca de uma “certeza cartesiana”. Kant teria estabelecido a distinção entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*) – as duas faculdades espirituais – após ter descoberto que o espírito humano – atividade contemplativa – não é capaz de um conhecimento certo e verificável acerca de assuntos e questões sobre as quais ele mesmo – espírito – não é capaz de se impedir de pensar (ARENDDT, 1995a, p. 13). Apenas o pensamento se ocupava daquilo que usualmente é chamado de “questões últimas”, isto é, Deus, liberdade e imortalidade. Assim, segundo o que Kant estabeleceu no texto *Prolegômenos a toda metafísica futura*, a “necessidade urgente” da razão é muito diferente do que a busca e o desejo de conhecimento. A distinção entre estas duas faculdades – razão e intelecto – coincidiu com a distinção entre duas atividades espirituais – pensar e conhecer – e dois interesses também completamente distintos – significado e cognição. Arendt (1995a, p. 45) entende que o conhecimento que busca cognição se pergunta sobre o que a coisa é ou se ela existe; já o pensamento que busca significado se pergunta o que significa para a coisa ser. A distinção entre as faculdades da razão e do intelecto poderia ser ilustrada da seguinte maneira:

Faculdades		Atividades Espirituais		Interesse		Pergunta		Critério
Razão	➡	Pensar	➡	Significado	➡	O que significa para a coisa ser	➡	Reflexão Crítica
Intelecto	➡	Conhecer	➡	Cognição	➡	O que a coisa é ou	➡	Evidência

se ela
existe

Com o estabelecimento da diferenciação entre razão e intelecto, Arendt dirige uma importante crítica⁵³ a Kant. Para a filósofa, Kant, apesar de ter insistido na distinção entre razão e intelecto e apesar de abonar a necessidade que a razão tem em pensar além dos limites do que se pode conhecer, ele não teria “percebido” que a necessidade humana de refletir recai sobre tudo que toca a vida humana. Kant teria justificado a distinção entre razão e intelecto apenas pelo interesse às questões últimas – Deus, liberdade, imortalidade – sem ter “percebido” que, ao distinguir razão e intelecto, liberara a própria razão da função de conhecer, atribuindo-lhe a função de pensar. Nas palavras da autora:

[...] ele também estava bastante consciente de que a “necessidade urgente” da razão não só é diferente, mas é “mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento”. Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. [...] Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar. Afirmava, defensivamente, que havia “achado necessário negar o conhecimento... [sic] para abrir espaço para a fé”. Mas não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento, assim como não “negou o conhecimento”, mas separou conhecimento de pensamento. Nas notas de suas lições sobre a metafísica, escreveu: “O propósito da metafísica... [sic] é estender, embora apenas negativamente, nosso uso da razão para além dos limites do mundo dado aos sentidos, isto é, eliminar os obstáculos que a razão cria para si própria”. (ARENDDT, 1995a, p. 13. Grifos no original).

⁵³ A crítica de Arendt não se limita à Kant e se estende à filosofia posterior. A falácia básica da metafísica, a falácia que comanda todas as demais, seria a interpretação do significado no modelo da verdade, sendo Heidegger o exemplo mais espantoso dessa interpretação. Em *Ser e Tempo*, Heidegger teria colocado a questão do sentido do ser e, posteriormente, no Prelúdio para *Que é metafísica?*, teria afirmado que: “Significado do Ser’ e ‘Verdade do Ser’ querem dizer o mesmo.” (HEIDEGGER, apud ARENDT, 1995a, p. 14). Resumidamente pode-se inferir que, em *Ser e Tempo*, Heidegger questiona o sentido do ser e, ao fazê-lo, estabelece a análise ontológica do homem – *Dasein* – o ser-aí ou o existente. O ser do *Dasein* se constitui no cuidado sobre si, aberto para o além de si, para o mundo, para o futuro, isto é, para a morte. É pela angústia que o *Dasein* descobre o mundo e a liberdade. Ao angustiar-se, o *Dasein* se descobre a si mesmo, sua autenticidade, sua liberdade de escolher, portanto, de apoderar-se de si mesmo. (§ 40 de *Ser e Tempo*). Arendt reconhece que a distinção kantiana entre razão – necessidade urgente de pensar – e intelecto – desejo de conhecer – mesmo que tenha sofrido resistência pelo peso da tradição, serviu, por outro lado, para libertar a filosofia alemã – presa à escola dogmática – e permitir a ascensão do idealismo alemão a partir do incentivo ao pensamento especulativo. Contudo, esse pensamento especulativo retornou à noção de que o “[...] ‘assunto próprio’ da filosofia é o ‘conhecimento real do que verdadeiramente é’.” (HEGEL apud ARENDT, 1995a, p. 14), tendo Hegel como seu maior representante .

A distinção entre Razão e Intelecto, que estabelece uma diferença fundamental entre Pensar e Conhecer, evidencia que a necessidade da razão não é a busca pela verdade, mas pelo significado. Assim, verdade e significado não são o mesmo e, portanto, não podem pretender os mesmos resultados ou partir dos mesmos pressupostos, como por exemplo, o de que pode haver uma certeza absoluta – aos moldes platônicos – que guiarão a ação individual de cada ser humano. A razão busca significado e sua “necessidade urgente” é pensar; pensar tanto questões últimas e incognoscíveis – Deus, liberdade, imortalidade –, quanto questões urgentes que tocam a existência humana no mundo.

Arendt cita um verso de Wystan Hugh Auden na tentativa de esclarecer a diferenciação entre verdade e significado. O fragmento é, sem dúvida, expressivo e ilustra a discussão:

Décadas atrás, subitamente você chegou/ em meio à infinita cascata de criaturas vomitadas/ das entranhas da Natureza. Um evento aleatório, diz a Ciência./ O que não nos impede de responder com o poeta: /Aleatório uma ova! Um verdadeiro milagre, digo eu,/ pois quem duvida de que ele estava destinado a ser? (AUDEN apud ARENDT, 1995a, p. 47. Nota de tradução p. 169).

Arendt explica que tudo o que acontece aos olhos e ao espírito humano é contingente, inclusive a própria existência humana. O “destinado a ser” do verso não pode ser colocado à prova como a ciência faz com outros objetos, portanto, não é passível de verdade, é apenas e suficientemente uma proposição significativa. A proposição “estava destinado a ser” pode ser refutada, mas a certeza do eu “estava destinado a ser” permanecerá intacta, uma vez que é inerente à reflexão do pensamento que se ocupa do eu-sou (ARENDT, 1995a, p. 48).

Pode-se inferir que, ao estabelecer a distinção entre as faculdades da razão e do intelecto, Arendt pretendia estabelecer aquilo que era próprio de cada uma das faculdades e de suas respectivas atividades, na tentativa de deixar claro o interesse e o propósito de cada uma. A distinção entre os termos e os conceitos é típica na filósofa. Apesar da distinção entre as faculdades, isso não significa dizer que não há uma interconexão entre ambas as faculdades. Tem-se a convicção de que há esta conexão e isso é possível afirmar ao se perceber que, segundo Arendt (1995a, p. 48-49), os seres humanos, ao formularem as irrespondíveis questões de significado constituem-se em seres que perguntam; e, enquanto seres curiosos

também formulam questões respondíveis pela ciência e pelo raciocínio comum; por detrás das questões respondíveis permanecem aquelas questões de significado irrespondíveis; muitos consideram inúteis estas questões irrespondíveis, contudo, é provável que se os seres humanos perdessem a capacidade de formular as tais questões irrespondíveis, não só perderiam a habilidade de produzir as coisas-pensamentos – obras de arte – como também não conseguiram mais formular as questões respondíveis que fundam qualquer civilização. Disto é possível compreender por que Arendt conclui que a razão é a condição a priori do intelecto e da cognição e, segundo parece, ela só pôde concluir isto ao aceitar a existência de uma conexão entre intelecto e razão.

O problema que esta conexão gerou e continua a gerar para a filosofia – e isso seria o mais relevante – é a tentadora idéia de aceitar o critério da verdade como critério para o domínio em que a filosofia se movimenta. A questão que causa desconforto é o fato de o pensamento nunca deixar nada de tangível atrás de si. Assim, o dilema dos pensadores profissionais é encontrar o modo de sobreviver a essa incerteza. Nesse sentido é que as certezas do intelecto passam a representar tentações. A incerteza é um dos problemas que acompanha a filosofia desde o julgamento de Sócrates e foi uma das causas do distanciamento entre as vias ativa e contemplativa da condição humana e, por extensão, entre a filosofia e a política, desde aqueles idos tempos.

A partir desse pressuposto, é possível compreender por que, segundo Margaret Canovan (1983), para Arendt não é possível um consenso racional sobre questões políticas⁵⁴, ou seja, é impossível que, ao final, possa se chegar a alguma

⁵⁴ É possível, aqui, também se perceberem as divergências entre Arendt e Jürgen Habermas. No artigo *O conceito de poder em Hannah Arendt*, Habermas (1990, p. 100 a 118) reconhece sua dívida para com o conceito comunicativo de poder da autora. Habermas diferencia o conceito de poder de Arendt – o poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles – do conceito de poder de Max Weber – o poder significa aquela probabilidade de realizar a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo em face de resistência. Habermas considera alto o preço a ser pago pela autora e pelo seu conceito de poder e enumera os problemas que percebe neste conceito: a) a rejeição, por parte da política, dos elementos estratégicos, definindo esses elementos estratégicos como violência; b) isolamento da política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) não compreensão das manifestações da violência estrutural, isto é, institucional. Habermas critica Arendt por acreditar que ela pensa a política dissociada de questões sociais, o que para ele seria impossível na modernidade, uma vez que a ação estratégica que busca o êxito é necessária dentro dos muros da cidade. A solução que Habermas apresenta para validar o conceito comunicativo de poder de Arendt é desvinculá-lo da teoria da ação inspirada em Aristóteles. Contudo, permanece entre Arendt e Habermas a divergência de não ser possível para ela uma “vontade única”, pois, se houvesse, essa possibilidade eliminaria a pluralidade humana substituindo-a pela unidade de uma única opinião – pela verdade encontrada pelo consenso. Segundo Anne Amiel (1997, p. 132), Arendt

coisa que convergisse universalmente para a verdade ou que pudesse anular as opiniões pessoais transformando-as em vontade geral. A política necessita da diversidade de opiniões e pontos de vistas e, por isto, segundo Anne Amiel (1997, p. 133), a verdade não tem lugar no âmbito prático, pois ela reduz a pluralidade à unidade e encobre a realidade que resulta da diversidade das perspectivas sobre o mesmo assunto⁵⁵. A preocupação de Arendt está menos para o “ideal” de verdade absoluta apropriada às ciências e à racionalidade técnico-científica e mais para a valorização da condição da pluralidade humana, isso é, da diversidade de opiniões e pontos de vista.

3.1.3.2 Recusa pela verdade e a amizade como resposta

A verdadeira interrogação da filosofia, para Arendt, versa sobre os problemas da existência e não sobre o problema da verdade (ADLER, 2007, p. 51). Inspirando-se no poeta, dramaturgo, crítico de arte e filósofo alemão do século XVIII, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Arendt aprofunda sua crítica à tradição e ao conceito de verdade dela. As ideias de Lessing (ARENDR, 1991, p. 37) acerca da verdade eram pouco ortodoxas: ele se recusava a aceitar qualquer verdade, mesmo as da Providência, e nunca se sentiu obrigado pela verdade, nem mesmo por aquelas estabelecidas pelo seu próprio processo de raciocínio, que dirá pelo dos

rejeita qualquer tentativa de totalidade unificante, de história única, pois ela promove a capacidade de julgar a ação na sua singularidade e validade exemplar. Dito de outra maneira, cada um, individualmente, está apto para julgar tão somente por si mesmo, dentro de uma pluralidade de opiniões e pontos de vistas imparciais, o que parece que Arendt valoriza é o dissenso enquanto pluralidade de opiniões.

⁵⁵ Aqui também seria possível uma discussão com Karl-Otto Apel; contudo, apenas far-se-á uma breve menção a ela. Apel defende a possibilidade de uma fundamentação última, contudo, sem recorrer a um tipo de fundamentação metafísica; portanto, propõe uma fundamentação última não metafísica. Mesmo aparentando similaridade com Habermas, que propõe a necessidade de um princípio U (universal), estes autores divergem em muito. Segundo a tese de Ângelo V. Cenci, Apel, favorável a tradição, “[...] defende que é possível sustentar ainda um modelo de fundamentação última mas, contra a própria tradição, insiste em que tal modelo não pode ser o de uma demonstração mediante derivação, que deve ser substituído pelo modelo de explicitação dos pressupostos irrecusáveis presentes em toda argumentação. A favor do racionalismo crítico, aceita uma posição falibilista, mas com reservas, distinguindo a especificidade dos enunciados filosóficos em relação aos enunciados da ciência. Ainda contra o racionalismo crítico e seu falibilismo radical, defende a possibilidade de uma fundamentação filosófica última. A filosofia, portanto, está autorizada ainda a operar com uma ideia de fundamentação, mas de forma diferente daquela compreendida pela ciência ou da que era adotada pela tradição filosófica. Para tal, ela tem de levar em conta a diferença existente entre a racionalidade lógico-formal e a racionalidade filosófica (reflexivotranscendental). Apel reconhece que identificar fundamentação com relação dedutiva entre proposições leva ao trilema lógico, porém julga que substituir fundamentação última lógico-formal por uma decisão última, como ocorre no racionalismo crítico, impossibilita uma fundamentação filosófica da ética.” (CENCI, 2006, p. 34).

outros. Sua recusa pela verdade liga-se ao amor à humanidade e àquilo que a constitui, isso é, a amizade, que, por sua vez, é construída e cultivada pelo diálogo. Arendt utiliza uma parábola do próprio Lessing para explicar a preferência deste pela *doxa* (opinião) e não pela *alethei* (verdade):

[...] Agradava-lhe [...] que o anel verdadeiro, se alguma vez existira, se tivesse perdido; agradava-lhe que assim fosse pelo valor que dava à infinidade de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Se o anel verdadeiro existisse, a sua existência representaria o fim do diálogo, e por conseguinte o fim da amizade, e por conseguinte o fim da humanidade. [...]. (ARENDR, 1991, p. 37).

Lessing sacrificaria a verdade – caso esta existisse – em nome da humanidade, em nome do amor à humanidade, isto é, à amizade e ao diálogo entre os homens. Aquilo que sempre angustiou os filósofos, desde os gregos, para Lessing era motivo de alegria e satisfação, isto é, não existe essa tão pretendida verdade absoluta; isso porque sempre que a verdade é enunciada, ela se transforma numa opinião entre outras tantas existentes, isto é, num objeto de discussão que pode ser rejeitado ou reformulado (ARENDR, 1991, p. 39). Se não existe uma verdade absoluta, o diálogo entre os seres humanos continuará incessantemente enquanto houver seres humanos. “[...] Uma única verdade absoluta, se pudesse existir, representaria a morte de todas as discussões [...]. E isso significaria o fim da humanidade.” (ARENDR, 1991, p. 39).

A peça de Lessing chamada *Natã, o Sábio*⁵⁶ é mencionada por Arendt como exemplar para o conceito de amizade e, por extensão, de “verdade” daquele literato. Arendt chama atenção para o fato de, na contemporaneidade, ser raro para as pessoas se identificarem com o conflito dramático exposto na peça, além de enfatizar que seria difícil encontrar alguém que se dissesse detentor da verdade. Contemporaneamente, é comum que as pessoas se arroguem detentoras da “razão”, utilizando o modelo de pensamento guiado pela exatidão da ciência.

⁵⁶ *Natã, o Sábio* é uma peça de Gotthold Ephraïm Lessing, de 1779, que preconiza a convivência harmoniosa entre as três religiões de raiz abraâmica. Os protagonistas são um judeu, um cristão (cruzado) e um muçulmano (o sultão Saladino), todos pessoas íntegras e virtuosas. A peça mostra o valor de cada uma das tradições de fundo abraâmico no formato que pode ser qualificado como um drama não trágico. Pode-se construir uma analogia entre a peça e a vida real de Lessing, uma descrição da convivência entre Lessing, o cristão, e seu amigo, o filósofo judeu Moses Mendelssohn, idealizado como Natã, um homem inteligente, esclarecido e judeu. Para Arendt (1991, p. 21), o tema da peça pode ser resumido como “Basta ser um homem” e “Sê meu amigo” como o apelo que a percorre do início ao fim.

Seguem a objetividade da ciência como um dever e como solucionadora de todos os conflitos e antagonismos, sem perceberem que os cientistas sempre recolocam a novas provas as “verdades” que acabaram de encontrar, uma vez que têm clareza de que as “verdades” a que chegam nunca são “definitivas”. Porém, os que se arrogam detentores da verdade ou da “razão” geralmente não trocam suas certezas pelo amor à humanidade. Para exemplificar e aproximar do século XX a questão posta por Lessing entre verdade e amor à humanidade, Arendt faz a seguinte pergunta:

[...] Suponhamos que era realmente possível provar, com dados científicos incontestáveis, a inferioridade de uma determinada raça; esse facto justificaria o seu extermínio? Mas a resposta a essa questão ainda é demasiado fácil, pois podemos sempre invocar o “Não matarás” que de facto se tornou o mandamento dominante de todo pensamento jurídico e moral do Ocidente desde a vitória do cristianismo sobre a Antiguidade. Mas nos termos de uma forma de pensar que não seja regida por imperativos legais, morais ou religiosos [...] a questão teria de ser colocada do seguinte modo: *Valeria uma tal doutrina, por muito convincentemente que fosse demonstrada, o sacrifício de uma única amizade entre dois homens?* [...] Lessing não teria a menor dificuldade em responder à pergunta que acabo de fazer. Nenhuma concepção sobre a natureza do Islã, do judaísmo ou do cristianismo, o teria impedido de estabelecer amizade e entabular o diálogo da amizade com um muçulmano convicto, um devoto judeu ou um cristão piedoso. A sua consciência livre e imperturbável teria rejeitado qualquer doutrina que negasse por princípio a possibilidade da amizade entre dois seres humanos. Lessing teria imediatamente tomado o partido dos homens e não perderia tempo com a discussão, mais ou menos erudita, fosse qual fosse o campo em que esta se processasse. (ARENDDT, 1991, p. 40-41. Grifos no original).

A partir do exposto, a crítica de Arendt à tradição e ao conceito de verdade desta parece estar muito além do enfraquecimento – no século XVIII – ou do desmoronamento – no século XX – da ideia de verdade absoluta. Pode-se inferir que tal crítica está mais fortemente atrelada à valorização do diálogo, do espaço *entre-os-homens*, da amizade e do amor à humanidade, uma vez que Arendt compreendeu, como Lessing já havia compreendido há mais de 250 anos, que a “verdade” só pode existir quando mediada pelo diálogo. Sócrates já havia apontado nessa mesma direção quando defendeu a ideia de que a única possibilidade de “verdade⁵⁷” é aquela que provém daquilo que cada um disser que considera

⁵⁷ Mesmo nesses termos, usar a expressão “verdade” parece uma contradição ou, no mínimo, um perigo, isto é, se se estabeleceu aquilo que é próprio da razão e do intelecto, diferenciando-os e defendendo que a verdade está diretamente ligada ao intelecto e à cognição, e que o significado está ligado à razão e ao pensamento, parece que discorrer em termos de verdade é um problema, mesmo em termos de uma “verdade” para cada um. Entende-se que a utilização o termo verdade reforça a

“verdade” para si mesmo. Verdade absoluta não existe, o que pode existir é a “verdade” de cada um. A parte final do discurso de Arendt proferido por ocasião do recebimento do *Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo*, ilustra esta ideia, como segue:

[...] Como Lessing era um homem absolutamente político, insistiu sempre em que a verdade só pode existir quando humanizada pelo diálogo [...]. Toda a verdade exterior a esse espaço [...] é inumana no sentido literal da palavra; mas não por virar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário: é porque poderia levar a que todos os homens se unissem repentinamente numa só opinião, como se a terra fosse povoada não pela infinita pluralidade dos homens mas pelo homem no singular, uma espécie com os respectivos exemplares. Se tal acontecesse, o mundo, que só se pode formar nos espaços entre os homens em toda a sua diversidade, desapareceria por completo. É por esse motivo que encontramos numa frase de Lessing aquilo que de mais profundo se disse acerca da relação entre verdade e humanidade [...]: *Que cada homem diga o que considera verdade, e deixe ao cuidado de Deus a verdade em si!* (ARENDR, 1991, p. 42-43).

Pode-se inferir que o mais importante e também o mais difícil é o exercício de refletir sobre as atividades espirituais. Longe do que tradicionalmente se entendeu que essas atividades almejavam, não se busca com as atividades espirituais, principalmente com o pensar, uma verdade ou certeza absolutas, mas o exercício da própria reflexão, do constante e contínuo re-pensar, com o intuito de, a partir disso, ter condições de estabelecer juízos mais acertados e uma ação mais efetiva e responsável no mundo.

O filósofo e psiquiatra alemão Karl Jaspers, motivado pelo mal estar em relação à arrogância da metafísica dogmática, isto é, pela autoridade inquestionável que a tradição dizia-se detentora, interrogou igualmente a verdade e a certeza absolutas apregoadas pela tradição no texto *Psicologia das Visões do Mundo*. Jaspers nega o caráter absoluto de qualquer doutrina, substituindo-o por um relativismo universal, em que cada conteúdo filosófico particular pode se tornar num meio para o filosofar individual (ARENDR, 1991, p. 103).

[...] Nesta comunicação universal, cuja coesão é garantida pela experiência existencial do filósofo actual, todos os conteúdos da metafísica dogmática se dissolvem em processos, correntes de pensamento, que dada a sua

ideia de ser possível a verdade na filosofia e abre-se caminho para a confusão entre cognição e pensamento. Portanto, é preferível discorrer em termos de busca de significado, que por sua vez está ligado à razão e ao pensamento. Assim, a busca pelo significado parece mais próxima daquilo que Arendt entende por filosofia.

relevância para minha existência e o meu filosofar presentes, abandonam o seu lugar histórico fixo no encadeamento da cronologia e entram num reino do espírito onde todos são contemporâneos. Aquilo que eu penso deve manter-se em comunicação constante com tudo aquilo que foi pensado. Não só porque “na filosofia a novidade é um argumento contra a verdade”, mas porque a filosofia actual não pode ser mais do que “a conclusão natural e necessária do pensamento ocidental até a actualidade, a síntese imparcial levada a cabo por um princípio suficientemente amplo para abarcar tudo o que num certo sentido seja verdade”. Este princípio é a própria comunicação; a verdade, que nunca pode ser apreendida como conteúdo dogmático, surge enquanto substância “existencial” clarificada e articulada pela razão, comunicando-se a si própria e apelando à existência racional do outro, compreensível e capaz de compreender tudo o mais. “A *Existenz* só se torna clara através da razão; a razão só tem conteúdo através da *Existenz*”. (ARENDDT, 1991, p. 103-04. Grifos do autor).

O mais importante das lições de Jaspers seria o conceito de comunicação ilimitada, isto é, o pensamento de que a unidade do gênero humano é a comunicação ilimitada. Esse termo – comunicabilidade ilimitada – teria sido usado por Jaspers em quase todas as suas obras e significaria “[...] a fé na compreensibilidade de todas as verdades e a disposição para revelar e para ouvir como condição primeira de toda e qualquer relação humana [...]” (ARENDDT 1991, p. 104. Grifos no original). Os seres humanos teriam uma disposição, uma inclinação, para falar e ouvir e essa disposição permite que cada um compreenda o outro e aquilo que esse outro tem a dizer. Mas isso não significa que o termo comunicação seja apenas “expressão” dos pensamentos, uma vez que a abordagem de Jaspers oferecia à comunicação um status maior em relação ao pensamento em si. A própria verdade seria comunicativa, isto é, ela não poderia ser imaginada fora da comunicação, deixando, com isso, a conotação dada pela metafísica dogmática. Para Jaspers “[...] A verdade é aquilo que nos liga uns aos outros [...]” (JASPERS, apud ARENDDT, 1991, p. 104) e, existencialmente, verdade e comunicação seriam uma e a mesma coisa.

Mesmo assim, parece que o problema levantado anteriormente permanece, isto é, continua-se a falar em termos de verdade, seguindo àquilo que a tradição do pensamento sempre apregoou como próprio da filosofia, isso é, pura contemplação. Mas uma análise mais atenta indica que se deve concordar com a metáfora de Arendt, isso é, que no momento em que verdade e comunicação são tidas como uma e a mesma coisa, a filosofia abandona a “torre de marfim” da pura contemplação tornando-se prática. Mas não se pode confundir aqui prático com pragmático. A comunicação seria uma prática que acontece *entre* os seres humanos

e nunca na solidão a que o ser humano se retira voluntariamente⁵⁸. Uma possível verdade só é encontrada quando há expressão, como algo que é comunicado. A verdade de cada um é confrontada através da comunicação, portanto, não pode existir uma verdade absoluta, mas “verdades” individuais que se comunicam, como Lessing defendeu. Coloca-se em comunicação as diferenças e, a partir daí, busca-se o comum.

3.2 PENSAR

3.2.1 O Pensar Se Traduz Pela Linguagem e Pela Metáfora

O pensamento enquanto uma das atividades espirituais é invisível e lida com invisível. Além disto, há uma grande dificuldade de se estabelecer indubitavelmente como o pensamento aparece. Apesar disso, pode-se dizer que o pensamento se manifesta em um mundo de aparências pela fala, pelo discurso.

[...] assim como os seres que aparecem e habitam o mundo de aparências têm em si o ímpeto de se mostrarem, os seres pensantes – ainda que pertencentes ao mundo das aparências, mesmo depois de haverem dele se retirado mentalmente – têm em si o *ímpeto de falar*, e, assim, tornar manifesto aquilo que de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências. [...]. (ARENDDT, 1995a, p. 76. Grifos no original).

Para haver simplesmente a comunicação entre os seres humanos, no que tange ao atendimento de suas necessidades básicas e à exteriorização das disposições da alma, assim como entre outros animais, bastariam sons, sinais e gestos. Mas o espírito exige o discurso para se tornar manifesto e o critério para um discurso coerente é o significado, não a verdade ou a falsidade (1995a, p. 76). Assim, o que está implícito no ímpeto da fala é a busca de significado e não necessariamente a busca da verdade. Arendt resgata estas ideias de Aristóteles e de seus textos *De anima* e *De interpretatione*, “[...] o *logos* é o discurso no qual as palavras são reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa em virtude da síntese [...]” (ARENDDT, 1995a, p. 76). O *logos* é então o discurso coerente, o som com significado, mas não necessariamente um enunciado ou uma

⁵⁸ Mesmo que se tenha a compreensão de que o pensamento é o diálogo silencioso do *eu consigo mesmo*, comunicar está vinculado à existência de outros, mesmo que potenciais.

proposição falsa ou verdadeira. Por exemplo, a palavra “centauro” tem um significado, mas esse significado não é verdadeiro nem falso.

A comunicação entre os seres humanos passa pela linguagem, mas a necessidade do uso da linguagem nesta situação – comunicação – advém do fato de os seres humanos – seres que são também pensantes – terem ímpeto de comunicar o que pensam. Como já visto, enquanto seres humanos, homens e mulheres querem aparecer; como seres que pensam também querem que seus pensamentos apareçam. Os pensamentos em si, para acontecerem, não precisam ser comunicados, contudo, estes mesmos pensamentos não podem acontecer sem seres falados em um diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo (1995a, p. 77). Este discurso silencioso consigo mesmo do pensamento, e, portanto, da razão, tem por objetivo dar conta de qualquer coisa que possa ser ou que possa ter sido, isto é, entrar em acordo com o que quer que possa ser dado aos sentidos nas aparências do dia-a-dia. E isso não provém da sede de conhecimento, mas da busca por significado. “[...] O puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação, e, por assim, dizer, de desalienação do mundo [...]” (ARENDT, 1995a, p. 77).

Portanto, enquanto ocidentais, parte-se do pressuposto de que a linguagem é o único meio de tornar manifestas as atividades espirituais, tanto para o mundo exterior como para o próprio espírito. Como também já mencionado, o pensamento ainda tem uma dificuldade adicional, ou seja, precisa utilizar um vocabulário que originalmente foi criado para corresponder às experiências dos sentidos ou da vida comum. Como a linguagem não é tão adequada quanto os sentidos o são para lidar com o mundo perceptível, é necessário recorrer a um auxílio adicional. No caso da linguagem são utilizadas metáforas para fazer com que aquilo que povoa a vida contemplativa seja compreensível e passível de comunicação em um mundo intimamente ligado às percepções dos sentidos. O empréstimo que o pensamento faz não é arbitrário, a linguagem, tanto da filosofia como da poesia, é metafórica (ARENDT, 1995a, p. 79). Mas metáfora, para Arendt, não tem o sentido comum, como, por exemplo, o do *Dicionário Oxford* – “[...] figura de linguagem na qual um nome ou um termo descritivo é transferido para um objeto diferente, mas análogo àquele ao qual é adequadamente aplicável. [...]” mas sim como aquele de Aristóteles, na *Poética*: “[...] uma percepção intuitiva de similaridade em dessemelhantes [...]” (apud ARENDT, 1995a, p. 79).

[...] A metáfora realiza a “transferência” – *metapherein* – de uma genuína e aparentemente impossível *metabasis eis allo genos*, a transição de um estado existencial, aquele do pensar, para outro, aquele do ser uma aparência entre aparências; e isso só pode ser feito através de analogias. [...] todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, por

assim dizer, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o termo em seu contexto original, que estava muito nítido no espírito do primeiro filósofo a utilizá-lo. [...] A metáfora servindo de ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento e, conseqüentemente, à filosofia; mas a metáfora em si é, na origem, poética, e não filosófica. [...]. (ARENDR, 1995a, p. 80-81).

Arendt apoia-se em Kant e na *Crítica da faculdade do juízo* para explicar que a fala por analogia – linguagem metafórica – é o único modo pelo qual o pensamento – a razão especulativa – pode se manifestar. Segundo Kant (2005, § 59), a metáfora forneceria ao pensamento, que é abstrato e sem imagens, uma intuição retirada do mundo das aparências, com a função de estabelecer uma certa “realidade” aos conceitos. Isto seria como desfazer a retirada do mundo, que as atividades espirituais precisam realizar para serem assim denominadas. Este intento seria relativamente fácil se limitado ao raciocínio do senso-comum, na tentativa de responder à necessidade humana de conhecer o que é dado ao mundo das aparências, uma vez que o senso comum precisa de exemplos que ilustrem os conceitos. Os conceitos, como meras abstrações daquilo que é retirado do mundo das aparências, se satisfariam com exemplos. Contudo, essa facilidade desaparece quando se lida com a razão que transcende aquilo que é dado pelo senso comum e pela ciência. A razão especulativa lida com incertezas e nenhuma intuição pode ser considerada absoluta e inquestionavelmente adequada. É aí que a metáfora assume uma função importante.

Partindo de Aristóteles e da sua ideia de que a linguagem é uma “emissão sonora e significativa” de palavras que já em si são “sons com significado” que “se assemelham a pensamentos”, Arendt (1995a, p. 84) considera possível que tanto a fala quanto o pensar tenham surgido de uma única e mesma fonte; se isto se confirmar, é possível então que a linguagem seja uma espécie de sinal de que o ser humano possui naturalmente um instrumento capaz de transformar o invisível em uma “aparência”. Aqui se pode ilustrar com exemplos corriqueiros, tais como justiça, liberdade, amor, igualdade, solidariedade, amizade etc., todos muito presentes e fundamentais na vida cotidiana e sem nenhum correspondente fenomênico no mundo das aparências. E pode-se concluir que:

[...] pensar é a atividade do espírito que dá realidade àqueles produtos do espírito inerentes ao discurso e para os quais a linguagem, sem qualquer esforço especial, já encontrou uma morada adequada, ainda que provisória,

no mundo audível. [...] é neste contexto que a linguagem do espírito, através da metáfora, retorna ao mundo das visibilidades para iluminar e elaborar melhor aquilo que não pode ser visto, mas que pode ser dito. (ARENDR, 1995a, p. 84).

Em passagem de uma sensibilidade quase que poética, Arendt apresenta aquilo que interliga ou serve de ponte, metaforicamente falando, a vida contemplativa e o mundo das aparências, garantindo, com isso, a integridade da experiência humana. “Analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele: são eles também que garantem a unidade da experiência humana. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 84). O fato de o espírito ter a capacidade de perceber analogias pode ser a confirmação de que pensamento e experiência sensível, visível e invisível, aparência e espírito, se pertencem. Retrospectivamente, pode-se dizer, em resumo, que as atividades do espírito somente podem se manifestar através da linguagem, mais especificamente através da linguagem metafórica.

Cada metáfora é retirada de um sentido corporal diferente e, para se saber se a metáfora é ou não plausível, deve haver uma afinidade entre os dados mentais e os dados sensíveis. Assim, desde o início da filosofia, a visão sempre foi relacionada à atividade espiritual do pensamento (ARENDR, 1995a, p. 85). E como o pensamento é a mais “radical” das atividades espirituais, a visão sempre serviu de modelo para as percepções em geral, ou seja, para os demais sentidos. Isto foi tão profundamente arraigado no discurso filosófico grego e, portanto, na linguagem conceitual do ocidente, que as metáforas ligadas à visão sequer eram percebidas, isto é, estavam incorporadas como lugar comum, inclusive na contemporaneidade. Deste modo, a primazia da visão se constituiu como metáfora-guia. Para a autora, as metáforas utilizadas para fazer correspondência à atividade da vontade – querer – estão ligadas com o sentido da audição ou ligadas ao desejo. O desejo é tido como a propriedade mais sofisticada de todos os sentidos, uma vez que está ligado aos apetites de um ser que quer e que precisa. O juízo, por sua vez, utiliza metáforas ligadas ao sentido do gosto. Contudo, segundo Arendt, pareceu à maioria dos filósofos que as metáforas ligadas ao sentido da audição e ao sentido do gosto não superavam a perfeição que as metáforas ligadas ao sentido da visão alcançavam.

Considera-se necessário observar que a longa passagem de *A Vida do Espírito*, em que Arendt discute a metáfora da visão e as concepções de diversos pensadores acerca do pensamento e da impossibilidade de esse ser traduzido em palavras, é um exemplo claro da densidade da autora e da complexidade que encobre sua obra. Mesmo que não se tenha a pretensão de discorrer sobre essas questões, deve-se pontuar que a especificidade das reflexões de Arendt dificultam a análise porque, em alguns momentos, a autora parece “defender” a possibilidade de a linguagem traduzir o pensamento e, em outros, parece se posicionar contrariamente a essa ideia. Pode-se inferir que esta dubiedade foi causada pelo excesso de explicações, mas é, por outro lado, compreensível quando se está construindo uma crítica à tradição metafísica, isto é, a uma longa tradição filosófica. Acredita-se que Arendt precisava deixar muito claro o que criticava exatamente em cada autor desta tradição, uma vez que ela não está descartando a totalidade da obra desses importantes e fundamentais filósofos. Apesar disso, o que não se pode perder de vista é a tentativa de se esclarecer o entendimento de Arendt acerca da necessidade do discurso para o pensamento. Esse é o problema que interessa investigar.

O pensamento precisa do discurso, assevera Arendt (1995a, p. 93), e esta é a afirmação fundamental. Mas por quê? De que maneira? Há dois pensamentos, um que prescinde do discurso e outro que dele necessita? Arendt observa que o discurso não somente oferece realidade sonora aos pensamentos ou é a forma de manifestá-lo; para além disto, é o discurso que faz com que o pensamento seja ativado. Por outro lado, o pensamento apresenta uma séria dificuldade. Mesmo que a linguagem metafórica seja a mais apropriada para estabelecer uma ponte entre o abismo existente entre o mundo invisível – pensamento – e o visível – mundo das aparências –, não existe uma metáfora capaz de esclarecer indubitavelmente a atividade do pensamento (ARENDR, 1995a, p. 94).

Portanto, todas as metáforas que são extraídas dos cinco sentidos cairão necessariamente em dificuldades, e isto é resultado tão somente do fato de que todos os sentidos são essencialmente cognitivos. Todos os sentidos são concebidos enquanto atividades; as metáforas extraídas dos sentidos têm uma finalidade exterior, isto é, elas não são *energeia* – um fim em si mesmas – mas instrumentos que possibilitam aos seres humanos conhecerem e lidarem com o mundo das aparências – fenomênico.

É necessário apontar uma importante conclusão a que Arendt chegou e que aparece pouco enfatizada pela autora, isto é, o pensamento está absolutamente fora de ordem. A ideia de que o pensamento é caótico, portanto, fora de ordem, é importante para se compreender porque é possível afirmar que o mesmo busca significado e não verdade – conhecimento –, isto é, o pensamento não produz qualquer resultado final. Outro ponto importante que se pode inferir da sutil afirmação de Arendt é que, para ela, o pensamento é, sim, atividade e isto não está em contradição com a ideia de que o pensamento, pertencendo à esfera contemplativa, ou seja, à esfera da quietude, não possa ser atividade. É atividade porque o tema a que se dedica começa e finda, contudo esta atividade não produz resultados depois que chega ao fim, assim a metáfora do pensamento como círculo é interessante, isto é, não há um resultado enquanto fim, apenas há o começo e a interrupção de dado pensamento, que é substituído por um novo pensamento, portanto o movimento não para. E nesse sentido pode-se compreender pensamento como atividade.

Ainda parece dúbia a posição da autora acerca de algumas questões: o pensamento é ou não atividade, a linguagem molda ou não os pensamentos? Porém, mesmo que precipitadamente, pode-se inferir que, neste momento da discussão, tudo indica que, para Arendt, o pensamento, tomado enquanto atividade que possui o ímpeto de aparecer, isto é, que precisa ser transposto do espírito para o mundo das aparências, somente atingirá tal objetivo através da linguagem, mais especificamente através da linguagem metafórica. Isto é um indício de que o pensamento pode ser traduzido em linguagem, ou mais fortemente, o pensamento somente pode ser traduzido através da linguagem, mesmo que ainda permaneça algo inefável. Parece que a linguagem metafórica, diferente da linguagem comum ou científica e mais próxima da poesia, consegue traduzir aquilo que, de outra maneira, seria intraduzível. Assim, o pensamento sempre diz algo a alguém, mesmo que este outro seja o si-mesmo do pensamento. E é a linguagem que consegue transportar os pensamentos para o mundo das aparências, sendo, portanto, a ponte entre um quase que intransponível abismo – o abismo que existe entre o visível e o invisível, o mundo das aparências e o eu que pensa. Neste sentido, não é possível esquecer o fato simples de que o ser humano que pensa continua a ser – parafraseando Arendt – um ser como você e eu, um ser de carne e osso, um ser que habita a Terra e que

só encontra sua dignidade na companhia de outros seres humanos que podem ver e ouvir, serem vistos e ouvidos, atestando assim, um a existência do outro.

Surge uma outra questão: o pensamento a que Arendt se refere é sempre e tão somente o pensamento filosófico, ou o pensamento pode ser também qualquer divagação livre, sem qualquer finalidade mais séria, aquela atividade que todos os seres humanos praticam incessantemente? Importante recolocar o problema que esta tese investiga e o pressuposto que guia esta investigação: Arendt pretendeu encontrar uma resposta à indagação de por que seres humanos foram capazes de cometerem atrocidades contra tantos outros seres humanos. Se coloca, portanto, a questão da incapacidade de pensamento reflexivo e da correlata incapacidade para julgar aquilo que era certo ou errado fazer. Ou seja, a falta de pensamento – irreflexão – pode conduzir ao mal? Mas, desta indagação deriva, necessariamente, outra: por que o pensamento reflexivo não foi possível? Para responder a esta questão precisa-se, em primeiro lugar, investigar o que é o pensamento. E, posteriormente, o que é o querer e o juízo; enfim, é necessário compreender as faculdades espirituais. Portanto, dentro desse quadro referencial, o pensamento a qual Arendt está se referindo não é apenas um tipo específico de pensamento, dirigido apenas a alguns poucos, mas a capacidade de pensamento reflexivo de todo e qualquer cidadão. Isto não responde suficientemente às dúvidas colocadas no início desse parágrafo, mas serve para retomar a direção que esta tese se propôs a investigar.

3.2.2 O que faz o ser humano pensar?

A pergunta “por que pensar?” parece não possuir uma resposta razoável, pois esbarra na mesma dificuldade que se tem para responder à pergunta “por que viver?”. Sem a pretensão de responder a estas questões, mas apenas ilustrando a impossibilidade de se chegar a uma resposta, pode-se dizer que algo vive porque possui vida, da mesma maneira que se pode dizer que o ser humano pensa porque tem a capacidade de pensar. Isto pode parecer simplório ou por demais elementar, remetendo à ligação a um aspecto mecânico, fisiológico, neurológico, do que aquilo que o ser humano é capaz de realizar com essa fantástica faculdade que possui, isto é, a faculdade do pensar. Se a resposta for

outra, como, por exemplo, pensa-se porque é produtivo pensar, pensa-se porque é valioso pensar, pensa-se porque isso traz alento ao coração etc., também não se apaziguará a curiosidade inerente aos seres humanos, pois tais respostas, mesmo que contenham, em si, algo razoável ou aparentemente suficiente para a ânsia tipicamente humana pela colocação das perguntas – por quê, como, para quê –, logo suscitarão novas perguntas. Qualquer resposta se depara com uma próxima dúvida, que será substituída por uma nova pergunta. Assim, parece não haver resposta definitiva, pois os seres humanos demonstram ser incansáveis seres perguntadores, seres que, uma vez mordidos pelo mosquito da interrogação – moscardo –, dificilmente se acomodarão novamente. Portanto, não resta outra saída a não ser abandonar o intento de encontrar uma resposta acerca do que é o pensamento e deixar com que a dúvida livremente caminhe ao encontro de mais uma possível resposta ou, o que parece ser mais óbvio, deixar-se envolver pelo mero e desestabilizador exercício do pensamento reflexivo e pela filosofia.

Arendt (1995a, p. 99) toma como pressuposto a ideia de que a atividade do pensamento está entre as *energeiai*, isto é, atos que tem seu fim em si mesmos, não deixando produto externo e tangível no mundo. Portanto, parece bastante razoável abandonar a pergunta pelo por quê e formular uma nova pergunta, que talvez seja mais estimulante para a pura atividade do pensamento. A pergunta agora é: o que faz o ser humano pensar?

É impossível datar o exato momento em que a necessidade de pensar foi sentida, mas tudo que se conhece sobre a pré-história e sobre a mitologia permite afirmar que a necessidade de pensar “[...] é contemporânea ao aparecimento do homem sobre a terra [...]” (ARENDR, 1995a, p. 99). A filosofia, ao contrário, pode ser datada e, dentro da história da filosofia, a pergunta – o que faz o ser humano pensar? – pode ser pontualmente localizada. Tal pergunta recebeu várias respostas ao longo da história da filosofia e Arendt resgata duas delas: as respostas grega e romana. Estas respostas são substancialmente diferentes, opondo-se uma a outra.

Dentre os gregos, a resposta construída por Platão é a mais convincente e permanece atual. Trata-se do “[...] espanto admirativo diante do espetáculo em meio a que o homem nasceu e para cuja apreciação ele está tão bem equipado de corpo e espírito. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 122). É o espanto, a admiração, o *thauma* diante do mundo que motiva e que leva o ser humano a

pensar. Outro elemento que circundou toda a filosofia grega desde os pré-socráticos e que pode ser entendida como uma primeira tentativa de responder a questão sobre o que faz o ser humano pensar foi a busca pela imortalidade, ou seja, para os gregos, a filosofia permitiria aos seres humanos, que são mortais, se avizinhar com as coisas imortais. Durante o pequeno espaço de tempo em que os homens podem suportar a atividade filosófica, poderiam se assemelhar aos deuses. Assim, o objetivo do homem grego era alcançar a imortalidade, e o meio que permitiria alcançar este intento seria a filosofia.

Apesar da busca pela imortalidade característica da filosofia grega, a ideia de Platão acerca da origem da filosofia não tem esta conotação (ARENDR, 1995a, p. 108). Platão (2007) expõe a ideia da origem da filosofia no diálogo *Teeteto* (155d), uma discussão acerca da relatividade das percepções sensoriais. Teeteto menciona que está espantado – no sentido comum de perplexo. Imediatamente Sócrates elogia a afirmação e se apropria da mesma ao dizer que o espanto – o *thaumazein* – é a verdadeira marca do filósofo. Este espanto como ponto de partida do pensamento não é o mesmo que confusão, surpresa ou perplexidade, mas é admiração (ARENDR, 1995a, p. 109). Não se trata simplesmente de ligar a experiência do mundo visível – terra – com o mundo invisível – céu. O espanto é aquilo que teria levado os seres humanos a pensarem através de palavras. A experiência do espanto surgiria no momento em que o ser humano consegue perceber o invisível que se manifesta nas aparências e ajusta esta experiência na fala. Assim, a admiração de que trata Platão diz respeito àquilo que brota na fala. O filósofo é aquele que se maravilha com a harmonia invisível e a filosofia iniciaria justamente quando há a consciência dessa ordem harmoniosa invisível do *kosmos*. O espanto apresentado por Platão, como origem da filosofia, permanece atual e é imprescindível para o exercício da filosofia.

Para os gregos, o *logos* não era apenas a fala, mas o dom do argumento racional que os distinguiu dos bárbaros. Em resumo, o espanto levou a pensar em palavras, a experiência do espanto diante do invisível manifesto nas aparências foi apropriado pela fala, que, ao mesmo tempo, é forte o suficiente para dissipar os erros e as ilusões a que nossos órgãos para o visível – olhos e ouvidos – estão sujeitos quando o pensamento não vem em seu socorro. (ARENDR, 1995a, p. 109).

A partir do exposto, pode-se inferir que o *thaumazein* é uma das mais importantes ideias que Arendt colheu de Platão, pois é decisiva para sua própria concepção de filosofia e, principalmente, para a compreensão do que seja o pensamento reflexivo. Pelo que se pode compreender da obra de Arendt, sem espanto, sem admiração, isto é, sem o pensamento reflexivo, os seres humanos permaneceriam condenados ao isolamento e, por conseguinte, tolhidos da participação na esfera pública e da concretização de sua dimensão política, restando-lhes a superficialidade e a superfluidade – inimigas do pensamento reflexivo. Sem pensamento reflexivo, como saber agir diante do mundo, como julgar aquilo que é certo e aquilo que é errado e como harmonizar a ação pelo julgamento individual? Mas estas questões somente encontraram pistas para a construção de uma resposta razoável com o auxílio da concepção romana acerca do que faz os seres humanos pensar. Neste sentido, Arendt parece ser mais romana do que grega.

A resposta romana acerca do pensamento não-cognitivo, isto é, o pensamento especulativo, embasou-se em outro pressuposto, qual seja: “[...] o extremo terrível de ter sido jogado em um mundo cuja hostilidade é arrasadora, onde o medo predomina e de onde o homem tenta escapar ao máximo. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 122). Para os romanos, a atividade de pensar foi quase uma defesa, um escudo frente a um mundo aterrorizante, uma cura ao espírito desesperado. Esta noção de filosofia está associada ao período de declínio e queda da República. Não está ligada a Roma da época de Virgílio, a Roma política em que a cultura (artes, letras, poesia, historiografia, filosofia) era um passatempo nobre importado da Grécia. Nos anos de declínio de Roma, a filosofia recebeu estatuto de ciência – a *animi medicina* de Cícero – exatamente o oposto do que tinha sido na Grécia, uma vez que o espanto admirativo platônico fora substituído pelo *nil admirari*, isto é, o não se surpreender com nada e nada admirar. O filósofo seria aquele homem sábio que não se surpreende com nada e a quem nada perturba. Os romanos teriam transformado a filosofia grega em algo essencialmente prático. A faculdade de pensar era vista como estéril, o tema da filosofia era a própria vida de cada indivíduo, cabendo, portanto, à filosofia ensinar a “arte de viver” (ARENDR, 1995a, p. 117). As teorias abstratas isoladamente não teriam valor, mas o uso e a aplicação destas teorias seriam essenciais e, assim, o pensar e o compreender preparariam os indivíduos para a ação.

Pode-se inferir que existe uma certa semelhança entre a concepção de Arendt acerca da ação justa e correta que precisa da reflexão com as ideias dos romanos. Isto pode levar à ideia de que Arendt está mais próxima dos romanos do que dos gregos; contudo, a concepção da autora não é idêntica à ideia romana, pois a concepção de filosofia de Arendt não aceita a filosofia como ciência, mas como exercício do pensamento reflexivo que tem início com o espanto. O pensamento seria para os romanos uma *techne*, que teria como produto a conduta da vida humana.

Apesar de todas as contribuições dos vários pensadores romanos para responder a pergunta “o que faz o ser humano pensar?”, a contribuição decisiva parece ter sido a de Cícero, contida no texto *República*: “[...] pensar significa seguir uma seqüência de raciocínios que eleva aquele que pensa a um ponto de vista exterior ao mundo das aparências e à sua própria vida. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 121). A filosofia é, assim, invocada para compensar as frustrações da política e da própria vida. Infere-se que esta atitude é contraditória com todos os ensinamentos romanos que sempre prezaram o evento da fundação – fundar e conservar comunidades políticas eram as atividades mais importantes, uma vez que permitiam a aproximação com as atividades dos deuses – como a maior responsabilidade dos cidadãos; mas é preciso ter em mente que o contexto no qual Cícero escreve é o de uma Roma decadente, temerosa e hostil, que parece ter encontrado na filosofia um refúgio seguro. Parece também que a preocupação da filosofia romana com as questões práticas foi uma maneira de equilibrar a experiência filosófica ligada ao espírito – ao invisível – com as questões políticas que sempre caracterizaram os cidadãos romanos e, deste modo, os romanos conseguiram justificar a filosofia. Apenas a fuga para outra realidade poderia aplacar os temores dos cidadãos, isto é, o pensamento poderia elevar aquele que pensa a um ponto de vista exterior ao mundo das aparências. Isto é muito semelhante com a saída encontrada por Platão, depois de ver os ensinamentos do mestre frustrados pela pólis grega que condenou Sócrates à morte. A filosofia permanece distante da esfera política e se esconde no isolamento individual de cada ser.

Para os romanos é o pensamento que torna as aflições irreais e, por isto, tem poder de aniquilação. O mais importante é que pensar significa agir sobre si mesmo; o pensamento tem o poder de comandar o próprio *self*. Assim, o que caracteriza a Antiguidade tardia é este acento exclusivo no *self* – ego pensante, si

mesmo. Quando o espírito se visse coagido, deveria fugir para o espaço da eternidade, espaço em que se aniquila a realidade. “[...] É um antigo conselho estóico: o que negamos pelo pensamento – e o pensamento está em nosso poder – não pode nos afetar. O pensamento torna irreal. [...]” (ARENDDT, 1995a, p. 122. Grifos no original).

Seguindo a análise acerca do que, na concepção de Arendt, faz o ser humano pensar, é necessário reconhecer algumas semelhanças evidentes entre as abordagens grega e romana. Contudo, essas semelhanças não podem ser tomadas como uma tentativa de igualar as abordagens, pois, como já apresentado, elas são opostas. Esta oposição, no entanto, não descarta a possibilidade de que exista algum aspecto comum entre as mesmas. Uma semelhança diz respeito ao afastamento em relação ao mundo das aparências quando se está absorto na atividade do pensar, isto é, tanto para os gregos como para os romanos, a atividade do pensar exige que se suspenda, por algum tempo, o mundo das aparências. É neste sentido que o pensamento se retira para a quietude; o pensamento é como um refúgio para onde se pode escapar sempre que necessário ou sempre que se desejar. Uma segunda semelhança diz respeito ao pensamento implicar, a gregos e romanos, inconsciência do corpo e do eu. É possível também perceber uma grande diferença entre o *eu* abordado neste momento, que não é o mesmo que o *self* – enquanto ego pensante – mas o *eu* enquanto indivíduo, enquanto mundanidade; portanto, a inconsciência é em relação a esse *eu* mundano, não ao si próprio. Nesta inconsciência, a única coisa que importa é a “experiência da pura atividade” (ARENDDT, 1995a, p. 123). Para os gregos, em especial Aristóteles (1997, p. 52), a pura atividade do pensamento – filosofia – gera um prazer que depende apenas de si mesmo – atividade do pensamento –, ao contrário dos demais desejos que, para serem supridos, necessitam sempre da colaboração de outro ou de algo diverso a si próprio. A inconsciência do corpo conjuntamente com o prazer da atividade de pensar explica como foi possível aos romanos cederem ao efeito sedativo e consolador da atividade de pensar – enquanto filosofia –, além de auxiliar a compreender o motivo da ascendência do espírito sobre o corpo na tradição cristã⁵⁹.

⁵⁹ Para Arendt, é estranho o fato histórico de que a antiga dicotomia entre corpo e espírito, excessivamente hostil com relação ao corpo, tenha permanecido quase que inalterada no cristianismo, uma vez que este se baseia no dogma da encarnação e na crença na ressurreição do corpo. Para a autora, essas doutrinas extirpariam a insolúvel dicotomia entre corpo-espírito. (ARENDDT, 1995a, p. 124).

Enquanto há atividade do pensar, o corpo é esquecido e, com ele, todos os temores e dores.

3.2.3 Sócrates e o que faz o ser humano pensar

Apesar da descrição das respostas grega e romana acerca do que faz o ser humano pensar, a consideração de Sócrates parece ser ainda a mais fundamental. Quando Sócrates é confrontado com questões acerca da felicidade, por exemplo, julga que a única resposta capaz de ser dada é aquela com que conclui todos os seus diálogos, ou seja, que fracassara em estabelecer o que a coisa é. Essa resposta, na compreensão de Arendt é relevante, pois traz à tona o caráter mesmo do pensamento, como pode-se observar a seguir:

[...] “Fracassei completamente em descobrir o que é.” E esse caráter aporético do pensamento socrático significa que o assombro admirativo diante de atos justos ou corajosos vistos pelos olhos do corpo dão origem à pergunta do tipo “o que é a coragem?” ou “o que é a justiça?” A existência da coragem ou da justiça foi indicada aos meus sentidos pelo que vi, embora elas mesmas não façam parte da percepção sensorial, e, portanto, não sejam dadas como realidade auto-evidente. A pergunta básica de Sócrates surge dessa experiência – o que *temos em mente* quando usamos essa classe de palavras, mais tarde chamadas “conceitos”? Mas não apenas o espanto original não é resolvido por tais perguntas – uma vez que elas continuam sem respostas –, como ainda por cima é reforçado. O que começa como espanto termina com perplexidade, e, portanto, leva de volta ao espanto. Não é maravilhoso que os homens possam executar atos corajosos ou justos mesmo que não conheçam e não possam explicar o que são coragem e justiça? (ARENDR, 1995a, p. 125. Grifos no original).

Nesta citação de Arendt, a pergunta exposta parece central e definitiva para a investigação proposta por esta tese. Inicialmente, o importante é perceber o resgate que a autora faz da ideia de que a filosofia é espanto admirativo e jamais uma doutrina que contenha uma verdade única e definitiva. Isto representa a comprovação do que anteriormente foi discutido, ou seja, que Arendt absorve claramente a concepção de filosofia de Sócrates e Platão. Por outro lado, num primeiro momento, a pergunta apresentada por Arendt ao final da citação, pergunta chave para a autora e para a presente tese, parece apresentar uma aporia. Isto é, se para agir moralmente é necessário o pensar reflexivo, como ser justo se não é preciso saber o que é justiça? Como pensar e não saber o que é justiça? Não é o pensamento que leva ao conceito de justiça e somente a posse do significado do

que seja justiça possibilita o agir moral? Como ser justo se não se tem a posse do conceito justiça? Contudo, uma reflexão mais atenta faz desaparecer tais dificuldades ou impasses. Pois, parece que novamente se está diante da diferenciação entre conhecer e pensar – entre cognição e razão. A interrogação acerca do que é justiça diz respeito ao campo da cognição, ao conhecimento do que seja a justiça, ao conceito justiça, não ao constante exercício de colocar novas perguntas. E, num sentido ético, principalmente a pergunta sobre o que é certo realizar – no exemplo, o que é justo realizar – e, num sentido político, quais as consequências, para terceiros, da ação advinda do julgamento do indivíduo, isto é, o que o outro sofrerá com a ação resultante do julgamento? O que parece, nesse momento da investigação, é que poder colocar sempre novas perguntas é o que motiva o exercício constante da reflexão; a relevância do pensamento estaria na possibilidade de esse se colocar perguntas; ao se permitir a constante reflexão, o pensamento auxiliaria o indivíduo a tomar uma posição no mundo, no sentido de que o pensamento colabora ou prepara o juízo e a ação, sem esquecer que ele, o pensamento, não é ação. A importância do pensamento é a reflexão, a interrogação, não o saber definitivamente ou absolutamente o que a coisa é. Isto também parece justificar por que o pensamento é atividade e não passividade. É atividade porque sempre está em movimento, nunca cessa o exercício de perguntar, que advém do espanto – *thaumazen* – admirativo e se converte em perplexidade; ambos, espanto e perplexidade, coisas imóveis.

Importante também é perceber que as conclusões de Arendt (ARENDR, 1995a, p. 126) a respeito das respostas dos gregos e dos romanos e, por extensão, de toda tradição que se inspirou neles acerca do que faz o ser humano pensar, são mais confissões da necessidade de concretizar as implicações do espanto platônico do que uma resposta satisfatória ou razoável acerca das motivações do pensamento.

A pergunta “o que faz o ser humano pensar?” serve para trazer o *self* à tona. Guardada a complexidade dos conceitos, o que é relevante, nesse momento para a investigação dessa tese, é estabelecer que o *ego pensante* – *self* – é muito diferente do *eu* que coabita todo ser humano que pensa – o ser humano que é do mundo. O *eu* corresponde à mundanidade, uma vez que diz respeito ao conhecimento necessário para se lidar com as coisas do mundo, ou seja, o *eu* se envolve e se preocupa com os meios necessários para se viver no mundo. Além

disso, o *eu* corresponde à individualização, à singularidade, àquilo que diferencia um ser humano do outro em um mundo de aparência, onde há outros seres singulares – o *eu* participa do mundo de aparência. O *ego pensante* – *self* – não possui qualquer impulso próprio para se mostrar em um mundo de aparências – fenomênico. Do ponto de vista do mundo da aparência, ele é oculto, invisível (ARENDDT, 1995a, p. 126).

Diante de tal argumentação, pode-se inferir que Arendt transforma a tentativa de resposta à questão “o que faz o ser humano pensar?” em momento de ruptura, isto é, mesmo que a autora não apresente uma resposta inequívoca à questão – o que faz o ser humano pensar? –, estabelece um fim à busca de tal resposta. Parece que a pergunta tinha como função fazer com que o *ego pensante* se mostrasse. Não se pretendia encontrar uma resposta inquestionável; se assim o fosse, esta resposta se tornaria mais uma doutrina, pervertendo o sentido mesmo do espanto admirativo. Arendt, para se manter fiel a sua argumentação, parece não ter outra solução.

[...] Porque o problema é que o ego pensante, como vimos – à diferença do eu que evidentemente coabita em todo pensador –, não tem qualquer impulso próprio para aparecer em um mundo de aparências. Ele é um personagem escorregadio, invisível não apenas para os outros, mas também para o próprio eu, impalpável e impossível de ser apreendido. Isto em parte se dá porque ele é pura atividade, e em parte porque – como disse Hegel uma vez – “[como] ego abstrato, ele está liberado da particularidade de todas as outras propriedades, disposições etc; e é ativo apenas com relação ao geral, ao que é o mesmo para todos os indivíduos.” Em todo caso, visto a partir do mundo das aparências, da praça do mercado, o ego pensante vive escondido, *lathe biosas*. E nossa questão (“o que nos faz pensar?”) de fato pergunta pela maneira como podemos trazê-lo à luz do dia, como provocá-lo, por assim dizer, a manifestar-se. (ARENDDT, 1995a, p. 126. Grifos no original).

Uma nova questão é colocada: como identificar o ego pensante se ele é invisível, se está escondido? Como perceber algo que é invisível? De início, Arendt indica que esta também não é tarefa fácil e, diante da dificuldade para identificar o que seja o ego pensante – *self* –, a autora apresenta a proposição de utilizar um modelo de pensador, uma ilustração, um tipo ideal, como solução ou, no mínimo, como alento à tão difícil problemática. Arendt sugere um modelo de pensador que teria unificado, em sua pessoa, duas paixões aparentemente contraditórias: o pensar e o agir. Há, contudo, uma advertência muito séria, isto é, a união entre ação e pensamento não pode ser compreendida como a ambição de aplicar os

pensamentos, tampouco de teorizar a ação. O pensador que servirá de modelo exemplar não poderia ser outro que Sócrates, pois ele personifica a figura do pensador que se manteve fiel ao *thauma* sem, contudo, deixar de ser um homem. Sócrates sempre permaneceu um homem entre os homens; sua única exigência era que todos examinassem as opiniões, tanto as suas como as alheias e pensassem sobre as mesmas. Sócrates não deixou nada escrito, não pretendeu construir uma doutrina, mas exerceu efetivamente sua condição de cidadão e pensador.

Arendt faz um respeitável elogio a Sócrates. Mesmo que tenha recorrido à figura de Sócrates em outros textos, a defesa que apresenta em *A vida do espírito* merece destaque. Muitas críticas podem ser feitas a Arendt acerca da escolha de Sócrates como tipo ideal, principalmente por tomar uma figura histórica por um modelo, mas também pelo debate erudito existente acerca da figura histórica de Sócrates. Sobre isto, Arendt apresenta uma boa argumentação, que pode se resumir no seguinte: para a autora, há uma divisão nítida entre Sócrates – que apenas se conhece por outros pensadores, principalmente por Platão e Xenofonte – e a filosofia ensinada por Platão. (ARENDR, 1995a, p. 127). O problema está no fato de que Platão utilizou Sócrates não apenas nos primeiros diálogos, que são nitidamente socráticos, mas também para disseminar, através dele, doutrinas e teorias claramente não-socráticas. Segundo Arendt, em muitos momentos, mesmo nos textos tardios de Platão, é possível perceber claramente quando as ideias são de um e quando são do outro, mas, em muitos outros momentos, esta distinção não aparece, ou em um mesmo texto aparecem todas estas dificuldades conjuntamente com ideias autenticamente socráticas, e nisto está o problema. Para resolver o impasse, Arendt assume que terá que fazer com que Sócrates desempenhe bem a função que ela lhe designou; isso é, enquanto tipo ideal, alguma transformação se fará necessária para que a personagem em questão seja um modelo ideal (ARENDR, 1995a, p. 126- 127). Pode-se dizer que Arendt, mais uma vez, apropriou-se do pensamento de um filósofo, e de sua filosofia; contudo, isto não significa que ela deturpe ou inverta o pensamento desse filósofo. As transformações ou apropriações, mesmo que não justificadas historicamente, podem sê-lo pelo valor exemplar que adquirem, pelo papel representativo que uma figura histórica tem. Arendt não tem por objetivo escrever um tratado de história, mas permitir o exercício da filosofia. Por isso, a apropriação da figura de Sócrates não terá valor histórico, apenas relevo de exemplo de conduta cidadã e filosófica.

A análise acerca da maneira como Sócrates se autodenominava é imprescindível para compreender as convicções do filósofo e sua concepção de filosofia (ARENDR, 1995a, p. 129). Sócrates pode ser visto como um modelo, como um exemplo de pensador, o melhor entre aqueles que souberam exercitar o pensamento, sem, contudo, abandonar sua condição de ser humano entre seres humanos. Isto é evidente quando se analisa a analogia que era feita entre a atividade exercida por Sócrates no mundo e o efeito provocado por um moscardo e uma arraia-elétrica, ou sobre a atividade de uma parteira. Nem todas estas comparações foram estabelecidas pelo próprio Sócrates, mas por Platão ou pelos seus interlocutores; entretanto, Sócrates as aceitava como uma forma possível e efetiva de caracterizá-lo, mesmo que apresentasse alguma objeção ou ressalva, como se verá a seguir.

Primeiramente, como moscardo – mosca que ferroa e causa desconforto – Sócrates, com sua *maiêutica*, sabia ferroar os cidadãos, despertando-os para o pensamento e para a investigação – *Apologia* e *Fedon*. Metaforicamente, Sócrates, com suas incessantes perguntas, despertava os seres humanos do sono no qual estavam reclusos. Sócrates também é comparado – no *Teeteto* – a uma parteira que traz à luz o ser humano; um ser frágil constituído pela maior célula (óvulo) do corpo humano que foi fecundada pela menor célula (espermatozóide), se desenvolveu e cresceu no interior do ventre materno como um novo ser e que, depois de completada a gestação, está apto a vir ao mundo, isto é, a nascer, a ter um começo. Sócrates se considerava estéril – só sei que nada sei – e, portanto, estava apto a realizar tal tarefa, como era a exigência feita às parteiras da Grécia – mulheres que já haviam ultrapassado a idade fértil e, por isso, poderiam auxiliar as demais na tarefa de dar à luz aos seus filhos. Sócrates sabia como trazer à luz os pensamentos que haviam se desenvolvido e crescido em cada um, mas que, por algum motivo, provavelmente inabilidade em formular incessantes perguntas sobre tudo que toca a vida humana, estavam escondidos nas profundezas do interior humano. E, por fim, Sócrates era comparado a uma arraia-elétrica. A arraia-elétrica⁶⁰ utiliza a descarga elétrica para defesa e, algumas vezes, para captura de presas. Os choques podem levar, além da tontura, ao desmaio, isto é, a paralisia. Assim, a

⁶⁰ A arraia-elétrica não possui ferrão, mas dois órgãos entre a cabeça e a nadadeira peitoral, com células geradoras de corrente elétrica, que descarregam por volta de 150 choques por segundo, de 45 a 220 Volts e com 2.000 W.

comparação entre Sócrates e a arraia-elétrica tem o sentido de que ele se conserva paralisado e também paralisa, num primeiro momento, aqueles com quem entra em contato. Contudo, esta paralisia provocada diante do fato de Sócrates saber que nada sabe não o distancia do espanto admirativo, daquele ato provocador de perplexidade, mas que não se limita apenas à mudez inerente ao primeiro momento de perplexidade, sendo a motivação de uma atividade, a atividade de pensar. Feita esta ressalva, Sócrates concorda com a comparação entre sua atividade e a da arraia-elétrica, isto é, observado externamente, aquilo que paralisa, no âmbito dos negócios humanos, é sentido como mais alto grau de atividade e de vida (ARENDDT, 1995a, p. 130). Ou, dito de outra maneira, ao se observar um indivíduo que se atém ao exercício do pensamento, vê-se um indivíduo paralisado, inativo, entorpecido; contudo, o indivíduo está ativo quando absorto em pensamentos, pois o pensamento é atividade, é movimento de recolocar sempre novas questões.

Enquanto se compara Sócrates ao moscardo, à parteira e à arraia-elétrica, ele permanece distante da figura do filósofo profissional – aquele que ensina e tem algo a ensinar – e do sofista – aquele que pretende transformar o outro em sábio (ARENDDT, 1995a, p. 130). Sócrates, contrariando a todos, quer apenas mostrar que ele e os demais seres humanos não são sábios. Mesmo que Platão tenha sido contraditório em alguns aspectos da *Apologia*⁶¹ e do *Fedon*⁶², manteve Sócrates fiel ao mais caro dos princípios por ele enunciado, isto é, Sócrates acreditava que não tornava ninguém melhor. Mesmo que isto possa parecer um tanto contraditório, é possível inferir, após uma verificação mais detida, que não há contradição alguma. É necessário, todavia, afastar-se daquele ponto de vista que os filósofos profissionais tanto ambicionam: serem sábios e terem o poder de tornar os demais também sábios. Isto é uma das mais fantasiosas concepções que um pretense filósofo possa nutrir. A filosofia, como sua etimologia indica, é apenas e tão somente amiga da sabedoria, não é ela a sabedoria, tampouco aqueles que se dedicam à filosofia detêm a sabedoria. Assim, é possível enunciar que Sócrates sempre se manteve humilde em relação ao conhecimento e à possibilidade de se conhecer tudo ou de existir alguma verdade. Sócrates nunca afirmou que possuía

⁶¹ O texto *Apologia de Sócrates*, escrito por Platão, apresenta o diálogo que narra acusação, julgamento e morte de Sócrates. Sócrates argumenta as razões por que ele deveria permanecer vivo e afirma que, embora aprecie a vida, não tem medo algum de morrer.

⁶² No texto *Fedon*, um tipo de “apologia melhorada”, Platão faz com que Sócrates explique aos amigos por que é difícil suportar a vida e por que a maior alegria é a morte. Isto está em contradição com que havia exposto na *Apologia*.

alguma resposta às suas interrogações. É neste sentido que dizia que nada tinha a ensinar. Por outro lado, seu interesse era verificar se os demais também possuíam as mesmas interrogações que ele próprio, se eram capazes de se espantar diante das mesmas coisas que ele e de se colocar as mesmas ou semelhantes questões, interrogações, perturbações. É apenas e tão somente neste sentido que Sócrates acreditava que o pensamento pudesse ser ensinado, ou seja, que ele poderia transmitir ao outro o seu próprio espanto. Este é o sentido de ensinar para Sócrates. Mesmo sendo acusado pelos juízes atenienses de nunca revelar seu ponto de vista, não teme a acusação e permanece fiel ao modo como pensa a atividade da filosofia. Xenofonte é quem irá apresentar a defesa a essa acusação no texto *Apologia de Sócrates*.

No texto *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, Xenofonte menciona o uso da metáfora do vento com a qual Sócrates explica o que é o pensamento. Sócrates, mesmo consciente da invisibilidade daquilo com que lida, isto é, da invisibilidade do pensamento, portanto, da não necessidade de algum tipo de materialização ou referência fenomênica, utiliza uma metáfora para explicar o pensamento. “[...] os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam. [...]” (XENOFONTE, 1991a, p. 50). Este vento quando surge também tem um poder avassalador de varrer para longe as manifestações anteriores, ou seja, é próprio do pensamento desfazer aquilo que a linguagem havia anteriormente aprisionado. Dito de outra maneira, a linguagem, enquanto veículo do pensamento, tenta aprisionar os pensamentos-palavras nos conceitos, frases, definições, doutrinas. Mas esta tentativa da linguagem é impotente e frustrante, porque um novo pensamento surge, um novo vento varre aquilo que anteriormente havia sido estabelecido como um determinado e certo pensamento-palavra.

[...] A conseqüência é que o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores, padrões para o bem e para o mal, em suma, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e ética. Estes pensamentos congelados, Sócrates parece dizer, ocorrem tão facilmente que até dormindo podemos *fazer* uso deles; mas se o vento pensamento que agora provoquei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode dispor apenas de perplexidades, e o melhor que se pode fazer com elas é partilhá-las com os outros. (ARENDDT, 1995a, p. 131-32).

Essa citação é nevrálgica para o tema a que esta tese se propõe, isto é, a possibilidade de uma moralidade política. A citação traz nitidamente o ponto de vista de Arendt acerca da problemática que move todo este trabalho e indica claramente a pertinência da argumentação de Arendt acerca da impossibilidade de os seres humanos julgarem o que é certo e errado fazer quando são incapazes ou inábeis para o exercício do pensamento. Aproveitando a metáfora socrática, tão bem lembrada por Arendt, é como se o vento do pensamento não atingisse as pessoas e, portanto, as mesmas estariam carentes da capacidade de pensamento reflexivo. Desprovidos da capacidade de pensar, foram incapazes de questionar e de se interrogar; não souberam, por conseguinte, se colocar no lugar daqueles que sofreriam as consequências da ação decorrente dos seus julgamentos. E, concordando-se com Arendt, sucumbiram diante da incapacidade de pensamento e juízo. Os pilares daquilo que se compreendia por moral e ética também foram destruídos, porque se mostraram frágeis e insuficientes para fornecer uma direção correta para ação humana. Mas, como garantir como suficientes as normas, valores ou costumes estabelecidos para dirigir a conduta ética dos seres humanos se esses não pensam reflexivamente? Regras, valores e costumes podem ser facilmente substituídos e modificados, sem causar qualquer constrangimento a uma comunidade em que os indivíduos perderam a capacidade reflexiva. E, como visto até o momento, isto não significa também dizer que o pensamento, tomado isoladamente, torna os indivíduos melhores. O pensamento não dita regras, não diz o que é certo ou errado fazer, mas tão somente movimenta, isto é, questiona, pergunta, leva à reflexão tudo que toca a vida humana e permite, com isto, que o espírito humano se desacomode, se desestabilize diante daquilo que poderia parecer a “verdade” ou o certo. O pensamento e seu exercício constante e ininterrupto fazem com que o espanto admirativo diante das coisas do mundo e das relações entre os seres humanos que habitam este mundo não cesse de acontecer. Por isto, Sócrates é o melhor exemplo que Arendt poderia encontrar para fundamentar sua argumentação, pois não há outro pensador com a mesma trajetória, ninguém se manteve tão próximo de suas convicções quanto Sócrates. Não se trata simplesmente de teorizações, de verdades extramundanas estabelecidas, mas de um exemplo de condução de vida privada que se estende a vida pública. Neste sentido, aqui aparece uma séria dificuldade: como admitir ser razoável o exemplo socrático e, mais especificamente, o arendtiano, dentro de uma

tradição filosófica que acredita na possibilidade de se aplicar regras gerais a casos particulares e busca um *telos* seguro para a conduta humana?

Nem mesmo o exercício do pensamento traz alguma garantia de solução aos problemas colocados. Seria o caso de se estar diante de uma abordagem niilista? Não é esta a compreensão assumida nesta tese, isto é, Arendt não está propondo “o pensamento perigoso” que aniquila tudo e qualquer coisa, restando apenas o nada. Para Arendt, o pensamento, enquanto busca de significado, dissolve e reexamina tudo – doutrinas, regras aceitas – e, por isto, sempre será perigoso, “[...] o pensamento é perigoso, mas o seu produto não é o niilismo. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 132). O exame crítico necessita, mesmo que hipoteticamente, submeter-se à negação dos valores e regras aceitos até então. Este é um grande desafio, pois parece que todos buscam o contrário do pensamento, isto é, todos buscam um *telos* seguro. Mas parece que esse *telos* seguro dispensaria a própria atividade do pensamento. Todos parecem querer apoderar-se de conceitos, que nada mais são do que manifestações do pensamento na fala comum, como se fossem eles os solucionadores de toda e qualquer dificuldade. Esquece-se ou não se quer pagar o preço de uma vida em que o pensamento é um constante exercício, não há como se apartar desta atividade se se quiser viver uma vida verdadeiramente viva. “[...] Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade.[...]” (ARENDR, 1995a, p. 132).

Apesar disso, as pessoas facilmente se acostumam e aderem a regras que subsumem particulares ao invés de questionarem o conteúdo de tais regras. E isso é possível observar ao se analisar o exemplo dos cidadãos da Alemanha nazista que substituíram o mandamento “Não Matarás” e aderiram, sem questionar, ao mandamento “Matarás!”; a Alemanha pós-guerra, que com tamanha facilidade saudava os soldados americanos negros, parecendo esquecer que até há pouco estava submetida a uma ideologia que pregava o racismo e eugenia. As regras e valores foram facilmente substituídos, em um primeiro momento e, no segundo, houve uma nova inversão. Caso os cidadãos tivessem examinado o conteúdo das regras às quais aderiram, com certeza ficariam perplexos, mas este não foi o caso no século XX. A ausência de pensamento e a busca de um *telos* seguro e firme que possa conduzir as decisões parecem ensinar a aderir a novos costumes e a novas regras de conduta, bastando que sejam substituídas as velhas regras e

apresentadas novas, pois o que importa é que tais regras estabeleçam a que o indivíduo precisa obedecer sem ter necessidade de qualquer esforço em direção ao exercício do pensamento. Esta parece ser, segundo Arendt, a tarefa da ética e da moral, se houver atenção àquilo que a etimologia dessas palavras revelam, isso é, hábitos e costumes.

Quando os atenienses condenaram Sócrates, admitiram que o vento do pensamento desordenou a cidade e confundiu os cidadãos. Por outro lado, preferiram seguir o caminho inverso daquele proposto por Sócrates, isso é, o do livre pensar. O Sócrates da *Apologia* não admite que o pensamento possa corromper os jovens ou os aperfeiçoar; para o filósofo a única coisa que o vento do pensamento faz é despertar e isto é, em si mesmo, um grande bem para a cidade. Arendt observa que segundo Sócrates:

[...] a única coisa que se pode dizer é que uma vida sem pensamento seria sem sentido, embora o pensamento jamais torne alguém sábio ou dê respostas às perguntas que ele mesmo levanta. O significado do que Sócrates fazia repousava nesta simples atividade. Ou, em outras palavras: pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem haver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos. (ARENDR, 1995a, p. 134).

Disto se pode entender que o pensamento é uma atividade incessante, porque apresenta sempre um novo começo; o pensamento, nesse sentido, é fundamental para que os seres humanos não permaneçam submetidos a nenhum tipo de tutela, seja interna ou externa. Aquilo que Arendt (1995a, p. 134) designou como busca de significado seria, para Sócrates, o amor – *Eros* – a falta, o desejo daquilo que não se tem. Este desejo sobre o que não se tem faz com que o amor estabeleça uma relação com um ausente; esta relação somente aparece se houver fala – palavra – sobre ela. Neste sentido, pode-se amar a sabedoria ou a beleza porque não se é sábio ou belo. Isto indica que a busca por significado a que Arendt se refere está em estreita relação com sua compreensão de filosofia. Há fortes indícios que levam a intuir que, para Arendt, filosofia é o exercício do pensamento que, por sua vez, é aquilo que conduz à busca por significado. Porém, isto não é o mesmo que filosofia profissional, aquele tipo de investigação que os filósofos profissionais se orgulham em produzir, ou seja, não tem relação com a construção

ou o estabelecimento de doutrinas, mas com o simples e puro exercício da atividade de pôr-se a pensar, a examinar crítica e reflexivamente tudo o que toca à vida humana. Também não se pode esquecer que esta atividade não tem como objetivo ordenar ou responder definitivamente qualquer assunto, mas tem como compromisso, para não deixar de ser o que é, o contínuo exercício de colocar novas perguntas. Então pensar é formular perguntas?

A formulação de perguntas é essencial para o exame crítico. Sem perguntas não existem dúvidas; a pergunta denota dúvida; a pergunta desperta a dúvida. Contudo, o pensamento não pode ser equiparado à pura negação. O pensar significa que o ser humano tem que tomar novas decisões – toda decisão é positiva – sempre que confrontado com alguma dificuldade. Outra observação que se faz pertinente é que quase a totalidade da argumentação exposta por Arendt acerca do Pensar não permite dizer clara e objetivamente que pensar é isto ou aquilo – estaria a autora se utilizando a *maieutica* socrática? Estaria a autora sendo fiel à concepção de filosofia que mais admirava? Ou estaria ela utilizando, como é comum perceber nas entrelinhas de seus textos, a ironia?

Para Sócrates, a essência do pensamento é o diálogo silencioso do *eu-comigo-mesmo*. Essa ideia socrática foi revelada por Platão nos diálogos *Teeteto* (189e) e *Sofista* (263e) como o diálogo sem som de mim comigo mesmo. Esse *dois-em-um* só se torna *Um* novamente quando o mundo exterior evoca o pensador a retornar para o mundo das aparências – onde sempre é *Um* –; assim, é o chamado do mundo da aparência que interrompe o processo de pensamento; e, ao contrário do que se imaginava, não é a atividade de pensar que unifica o *dois-em-um*, mas é a esfera pública. O pensamento é um estar só, embora este estar só não signifique solidão. “[...] o estar só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia [...]. (ARENDR, 1995a, p. 139).

A dualidade do *eu-comigo-mesmo* é o que proporciona ao pensamento o estatuto de atividade (ARENDR, 1995a, p. 139), pois, ao mesmo tempo, o *ego pensante* – *self* – pergunta e responde; se há pergunta e resposta, há, de alguma maneira, atividade, movimento. Dentro desse processo de pergunta e resposta, o pensamento também pode ser compreendido como dialético e crítico. É dialético porque há diálogo, há a presença das palavras que constantemente colocam a pergunta “o que você entende por tal fato, tal coisa, tal ocorrência, tal sensação

etc.?”). A única diferença entre o diálogo no pensamento e no mundo da aparência, é o fato de que o dizer – *legein* – é sem som, portanto, rápido demais para ser percebido.

O critério desse diálogo sem som não é a verdade – que exigiria respostas às perguntas colocadas. O pensamento socrático tem como critério a conformidade, ou seja, ser consistente consigo mesmo – *Protágoras* 339c. Estar em contradição consigo mesmo seria o mesmo que ter o próprio *ego pensante* – *self* – como adversário, seria como se opor *si-mesmo* e isso é inaceitável. É possível estar em objeção contra a palavra de um outro sujeito, de um terceiro, mas jamais consigo mesmo. A não-contradição é fundamental para compreender o que é o pensar:

[...] a realização, especificamente humana, da consciência no diálogo do pensamento de mim comigo mesmo sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências tal como é dado ao homem, seu hábitat em meio a uma pluralidade de coisas, são também as mesmas condições da existência do ego mental do homem, já que ele [ego mental] só existe na dualidade. E esse ego – o eu-sou-eu – faz a experiência da diferença na identidade precisamente quando ele não está relacionado às coisas que aparecem, mas apenas a si mesmo. (ARENDDT, 1995a, p. 140).

O *ego pensante* – *self* – tem como condição de sua existência a alteridade e a diferença, categorias de destaque para a compreensão da esfera da aparência. É importante observar que alteridade – *altereitas* – não é o caráter de ser outro em efetiva relação com um indivíduo distinto, mas a diferenciação interior estabelecida entre o *self* e *myself*, esse *outro* é o *outro eu*. A alteridade reforça a ideia do diálogo estabelecido entre *self* e *myself*, reforça a ideia do movimento do pensamento que permite a reflexão. Assim, o *ego pensante* que, em toda a história da filosofia, sempre esteve relacionado à solidão, é compreendido como relação, como aquele que estabelece diferença, mesmo que esta diferença na identidade seja o diálogo sem som de *mim-comigo-mesmo*. O que importa é perceber que aquilo que sempre foi entendido como *Um* – total solidão – é *Dois* – *self* e *myself*. Parece haver uma ironia, tanto de Arendt quanto de Sócrates, quando dizem e reforçam a ideia de que o ser humano é *dois-em-um* na interioridade e que o *Um* é atingido apenas no mundo da aparência. Somente quando o ser humano é visto pelos olhos dos outros – pluralidade – é que ele é *Um*, na interioridade ele é *Dois-em-um*. De modo que, se ao aparecer o ser humano não fosse *Um*, sequer poderia

ser identificado. As conclusões de Arendt e Sócrates são irônicas diante de uma tradição que sempre percebeu o contrário disso.

A ideia socrática do *dois-em-um* pode ser aprofundada ao se analisar o texto *Hípias Maior*. O diálogo descreve a volta para casa de Sócrates e Hípias. Sócrates, quando retorna para casa, permanece na companhia de um sujeito irritante que vive a lhe interrogar, enquanto Hípias permanece só. Isso significa dizer que Sócrates, quando vai para casa, não continua solitário, mas tem a companhia de si mesmo e esse *si-mesmo*, esse *outro* que habita seu pensamento, continua a dialogar, fazendo-lhe as mais diversas perguntas. Hípias, ao contrário, não busca fazer-se companhia. Neste sentido é que Sócrates precisa entrar num acordo com esse outro que habita o mesmo teto que ele. Esse acordo se dá pela amizade, assim, “[...] é melhor estar em desacordo com o mundo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 141). Sócrates teria descoberto que, além das interações que se mantém com os outros, é possível haver interação do *eu-consigo-mesmo*. Ambas as interações – as que se referem ao si mesmo e as que se referem aos outros – se relacionam entre si, ou seja, em ambas o critério é a não contradição e o requisito é a amizade.

Este sujeito que aguarda Sócrates em casa recebeu, muito tempo depois, a denominação de consciência moral (ARENDR, 1995a, p. 142-143). A “consciência moral sempre presente” – como é compreendida nos assuntos morais e legais – dizia, mesmo que supostamente, aos seres humanos o que fazer e do que se arrepender; essa consciência moral era geralmente a voz de Deus e posteriormente se tornou o *lumen naturale* – luz da razão – ou a razão prática de Kant. Porém, a consciência moral de Sócrates – o sujeito que aguarda Sócrates em casa –, ao contrário da “consciência moral sempre presente”, foi deixada em casa. A consciência moral socrática é um re-pensar, não prescreve nada positivamente – ao contrário da voz de Deus ou do *lumen naturale* –, apenas estabelece aquele diálogo isolado e sem som do eu-comigo-mesmo que se chama pensar. O pensar pode sim, como diz Shakespeare, trazer embarços. Aqueles que não desejam se confrontar com suas decisões, escolhas e ações precisam tão somente nunca iniciar esse diálogo. Para Arendt, não se trata de bondade ou perversidade, de inteligência ou estupidez, pois aqueles que desconhecem essa interação silenciosa que é o pensar

sequer saberão que se contradizem, não podendo, também, prestar contas do que dizem ou fazem.

O pensamento, em seu sentido não-cognitivo e não-especializado, como uma necessidade natural da vida humana, como a realização da diferença dada na consciência, não é uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo; do mesmo modo, a incapacidade de pensar não é uma imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos – incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito. Todos podemos vir a nos esquivar daquela interação conosco mesmos, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates foi o primeiro a descobrir. O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. (ARENDRT, 1995a, p. 143).

O *ego pensante* e a experiência decorrente dele, isto é, o sempre e contínuo re-pensar, é que traz como efeito colateral a consciência moral. O que importa para o *self* é não fazer nada que impossibilite a amizade e a harmonia entre o *dois-em-um*. O critério de ação do ser humano que quer pensar, que quer exercitar a atividade do pensamento, é poder “[...] viver ou não em paz consigo mesmo quando chegar a hora de pensar sobre seus atos e palavras [...]” (ARENDRT, 1995a, p. 144). A consciência moral seria apenas a antecipação desse sujeito que sabe que retornará para casa, isto é, para a atividade de pensamento onde encontrará o si mesmo. É importante perceber que, ao término da análise de Arendt acerca da idéia socrática a respeito do que faz o ser humano pensar, a autora introduz a questão da moralidade, e o faz ao apresentar a discussão da consciência moral. É muito sutil a passagem entre pensar e moralidade. A autora liga a interação decorrente do diálogo do *eu-comigo-mesmo* com a ideia de consciência moral, quase que naturalizando a ideia. Isso permite inferir que, para Arendt, do pensamento sempre resultará moralidade. É importante perceber que Arendt faz equivaler *ego pensante* com consciência moral socrática e que esta é diferente da consciência moral.

Na compreensão de Arendt (1995a, p. 144), este efeito moral do pensamento é colateral, porque o pensamento geralmente não traz benefícios práticos ou imediatos para a sociedade, como o traz a cognição, que apresenta resultados à sociedade quando transforma o conhecimento em algum benefício para as pessoas, como, por exemplo, as tecnologias. Além disso, o ter que conviver consigo mesmo em harmonia e amizade não tem qualquer conotação política,

exceto em “situações limites”⁶³. Deve-se compreender o termo situação limite como sendo casos extremos de tomada de posição em emergências políticas. Arendt faz referência à situação limite que representa a própria vida humana e que nos momentos de emergência política aparecem mais claramente. O ser humano nasce e morre, sua existência é limitada, portanto, o próprio ser humano é um caso limite. A existência mundana leva o ser humano a perceber o passado – o ainda não, eu ainda não existia – e o futuro – o não mais, eu não existo mais. E, sempre que se transcende os limites do tempo da vida e se começa a refletir sobre o passado, julgando-o, e sobre o futuro, projetando vontades, o pensamento deixa de ser atividade política marginal (ARENDR, 1995a, p. 144) e assume importância extraordinária.

Arendt explica que, diante de situações emergenciais, muitas vezes as pessoas são levadas impensadamente pelas opiniões e ações dos demais, apenas reproduzindo aquilo que todos fazem. Contudo, muitos, nas situações limites, não aderem àquilo que está sendo ditado como o certo, recusam-se a aderir a estes novos valores, leis, preceitos, doutrinas, convicções. Esta recusa de aderir à correnteza do novo passa a ser um tipo de ação. Mas, por que houve a recusa? Porque houve pensamento e, pensando, foi possível perceber que o que estava sendo examinado não poderia ser daquele modo. Assim, haveria um componente depurador no pensamento e esse componente depurador é político, porque corrói todos os valores e costumes estabelecidos. Este caráter depurador tem efeito libertador sobre outra faculdade do espírito – o juízo. E, como se sabe, o juízo é aquela faculdade de julgar os particulares sem subsumi-los a regras universais. Contudo, não se pode esquecer que a faculdade de julgar, de dizer o que é certo ou errado, é belo ou feio, é muito diferente do pensar (ARENDR, 1995a, p. 145). O pensamento se envolve com o invisível, com representações de coisas que estão ausentes, e o juízo se envolve com particulares, com aquilo que é palpável. Dentre as faculdades espirituais, o juízo é a que está mais próxima do mundo das aparências. Contudo, estas duas faculdades se relacionam: o juízo realiza o próprio pensamento no mundo das aparências; assim, pode-se dizer que a manifestação do vento do pensamento é o juízo que distingue o certo e o errado.

⁶³ Arendt credita o termo “situações limites” a Karl Jaspers.

3.2.4 Pensar como Agora

É impossível exigir de Arendt um sumário conclusivo acerca do que é o pensar. Arendt se mantém coerente com sua concepção de filosofia, portanto o seu texto não poderia ser diferente. Apesar disto, há elementos suficientemente claros para a compreensão do que seja o Pensar. As páginas finais do texto acerca do Pensar da obra *A vida do espírito*, mesmo que se apresentem densas, estão cobertas de elementos ainda reveladores, sendo possível afirmar, inclusive, que as últimas páginas são as mais intensas da argumentação arendtiana. De maneira geral, o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesma. A metáfora que Arendt utiliza para traduzir esta consideração é a sensação de se estar vivo. Isso, porque da mesma maneira que todas as questões acerca do objetivo e do propósito do pensamento são irrespondíveis, também o são as perguntas acerca dos objetivos e propósitos da vida (ARENDR, 1995a, p. 149). Apesar disto, pode-se estabelecer algumas peculiaridades do pensar, sem pretender construir proposições dogmáticas.

Resumidamente o pensamento apresenta-se: a) o pensamento é desordenado; b) são múltiplas as manifestações das experiências autênticas do *ego pensante – self*; e c) a realidade e a existência são temporariamente suspensas quando se está absorto na atividade do pensar.

Primeiramente, o pensamento não apresenta uma ordem, um protocolo a ser seguido, é sempre “caótico”. Além disso, interrompe as atividades corriqueiras e é interrompido por estas sem nenhum aviso prévio. O pensamento pode ser perfeitamente ilustrado pelo hábito socrático de voltar o espírito para si mesmo, deixando de lado toda companhia e permanecendo “surdo a todas as súplicas” (ARENDR, 1995a, p. 149).

Em segundo lugar, as experiências autênticas do *ego pensante* podem ser manifestadas de múltiplas maneiras e, dentre estas manifestações, destacam-se: a) a teoria dos dois mundos; b) as descrições não-teóricas do pensamento como uma espécie de morrer; c) enquanto está pensando, o indivíduo é membro de um outro mundo – está em contradição com a manifestação anterior; d) a dúvida cartesiana sobre a realidade do mundo, ou o “às vezes sou, às vezes penso” de Paul Valéry, como se houvesse uma oposição entre ser real e pensar. Para Arendt, todas estas manifestações nada mais são do que falácias metafísicas. O *ego pensante*, apesar de suas realizações, nunca alcançará ou se convencerá de que a

realidade enquanto tal exista e este problema pertence não só à filosofia ocidental, mas permeia também a filosofia oriental⁶⁴. Por outro lado, é possível perceber a intensidade da experiência filosófica pelo modo como se inverte a oposição entre realidade e pensamento, isto é, o pensamento torna-se tão intenso que apenas ele parece ser real e tudo mais assume um caráter transitório e existente apenas porque é pensado, como quando Hegel pronuncia que “[...] o que é pensado é; e o que é, é apenas à medida que é pensado [...]” (HEGEL apud ARENDT, 1995a, p. 150). Contudo, todas estas dúvidas são eliminadas no momento em que o pensador é interrompido e chamado ao mundo da aparência pelos seus semelhantes; a dualidade do *dois-em-um* transforma-se novamente em uma unidade, o *Um*.

Por fim, a terceira particularidade a ser destacada na atividade do pensar, que provavelmente surge da retirada que caracteriza todas as atividades espirituais, diz respeito à ausência ou ao abandono de tudo aquilo que está ao alcance das mãos humanas, isto é, à suspensão temporária da realidade e da existência fenomênica. Isso parece uma contradição, pois realidade e existência somente podem ser concebidas em termos de espaço-tempo. Mas, como anunciado por Arendt, a suspensão a que a realidade e a existência são submetidas é uma suspensão temporária e, além disto, a atividade de pensar lida apenas com extratos dessa realidade, com produtos dessensorializados. Segundo Arendt, o pensamento, ao lidar com estes extratos da realidade, abandona as particularidades e passa a buscar um significado geral, mas não necessariamente válido absolutamente. A generalização é inerente ao pensamento, pois o essencial é aquilo que se aplica em toda parte, e “toda parte”, pelo que se pode inferir, não é outro lugar do que o não lugar – espacialmente falando ou, da perspectiva do mundo cotidiano das aparências, é o lugar nenhum, o vazio. “[...] O ego pensante, movendo-se entre universais e essências invisíveis, não se encontra, em sentido estrito, em lugar algum. Ele não tem lar, no sentido forte da expressão [...]” (ARENDT, 1995a, p. 150-151). Esse lugar nenhum, ao contrário de estabelecer o limite de onde se está, no caso, algum limite intransponível do pensamento, indica apenas que o ser humano é um ser finito. Demarcar o lugar do *ego pensante* seria, segundo Arendt, apenas uma nova versão para a teoria dos dois mundos. A finitude é a única realidade da qual o

⁶⁴ Arendt (1995a, p. 150) apresenta como exemplo a história de um filósofo chinês que sonha que era borboleta e, ao despertar, questiona se ele não seria a borboleta a sonhar que era Chaung Chou.

pensamento está cômico. A partir disso, o que deve ser interrogado é a validade da própria pergunta “onde estamos quando pensamos?”.

Mas o sentido de realidade não é determinado apenas pela existência espacial, o ser humano também existe no tempo. Para compreender a ideia de tempo, pode-se utilizar a analogia da linha avançando para o infinito, ou seja, é preciso organizar as experiências que se têm em uma sucessão de palavras sem som – único meio para se pensar. Assim, não apenas há a desmaterialização ou dessensorialização da experiência original, mas também a desespacialização da mesma. Neste sentido, o pensamento suspende temporariamente a realidade e a experiência. Estas seriam, portanto, resumidamente as principais características – particularidades – da atividade do pensar.

Na tentativa de explicitar mais detidamente onde temporalmente o *ego pensante* – *self* – está quando absorto em sua atividade, Arendt recorre a uma parábola de Kafka⁶⁵. Pela importância que Arendt outorga à parábola, faz-se necessário apresentá-la:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apóia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia, o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isto, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si. (ARENDR, 1995a, p. 153).

A parábola de Kafka descreveria a sensação do *ego pensante*. Esta sensação seria o estado interno do ser humano em relação ao tempo. Esta sensação interna apenas aparece no momento em que o *ego pensante* inicia sua atividade; assim que se está absorto na atividade mesma do pensamento, esta sensação também desaparece. Em atividade, o *ego pensante* está em contato tanto com o presente, como com o passado e o futuro, a noção de tempo, como a concebemos – enquanto uma linha sucessiva que não permite o encontro entre

⁶⁵ Trata-se da parábola que pertence a uma coleção de aforismos intitulada *Ele*.

passado, presente e futuro – não existe. Isto só é possível porque estas categorias de tempo estão ausentes da percepção humana.

[...] assim, o não-mais do passado é transformado, graças à metáfora espacial, em algo que se encontra *atrás* de nós, e o ainda-não do futuro em algo que se *aproxima* pela frente (a palavra alemã *Zukunft*, bem como a francesa *avenir* significam, literalmente, “o que vem”. [...]). (ARENDT, 1995a, p. 153).

O passado e o futuro se chocam com o Homem – este Homem é aquilo que, na parábola, aparece denominado como “ele”. O ser humano estaria entre o passado e o futuro, servindo de antagonista; este “homem” seria o presente que, enquanto categoria temporal, estaria pressionado entre outras duas categorias temporais – o passado e o futuro. Assim, o presente seria o intervalo entre o passado e o futuro. Ou seja, o passado é o *não-mais*, pois encontra-se atrás dos seres humanos; o futuro é o *ainda-não*, pois é algo que se aproxima pela frente. Deste modo, o tempo modal, passado e futuro, só se antagonizam porque existe o ser humano – que nasceu e que irá morrer. O ser humano sempre está entre o passado e o futuro, isto é, encontra-se no presente, no *Agora* (ARENDT, 1995a, p. 156-160). A parábola de Kafka faz referência ao *ego pensante* que temporalmente está no *nunc stans* – nesse instante –, ou seja, o “ele” é o ser humano que só existe no tempo presente, pois o passado é *não-mais* e o futuro é *ainda-não*. O presente é apenas o choque entre o passado e o futuro, isto é, no momento em que se diz “agora” e tenta-se indicá-lo, ele não é mais, ele já não é mais “agora”. Por isso ele é o mais fugidivo dos tempos modais e o homem vive apenas nesse intervalo de tempo, lutando contra o peso de um passado que não retorna e contra o medo de um futuro que ainda não é e cuja única certeza é a morte.

[...] É a inserção do homem, com seu limitado período de vida, que transforma em tempo, tal como o conhecemos, o fluxo contínuo da pura mudança – um fluxo que podemos conceber tanto ciclicamente quanto como movimento linear, sem jamais poder conceber um começo ou um fim absolutos. (ARENDT, 1995a, p. 153).

Para explicar claramente os tempos modais Passado, Futuro e Presente, Arendt, apresenta a história *Visão* ou *Enigma* de Nietzsche, que segue o estilo alegórico presente em *Assim falou Zaratustra*. Trata-se da chegada de

Zaratustra a um pórtico que tem uma entrada e uma saída, permitindo que seja visto como o ponto de encontro entre dois caminhos.

Dois caminhos aqui encontram-se; ninguém ainda os seguiu até o fim. Esse longo caminho estende-se uma eternidade para trás. E o outro longo caminho adiante – é outra eternidade. Eles se contradizem, estes caminhos; e se afrontam – e é aqui, ao pé desse pórtico, que eles se encontram. O nome do pórtico está escrito lá em cima: “Agora” (“*Augenblick*”)... Observem esse Agora! Para trás desse pórtico estende-se um caminho longo e eterno; atrás de nós jaz uma eternidade [e outro caminho conduz, adiante para um eterno futuro]. (NIETZSCHE apud ARENDT, 1995a, p. 154).

Arendt critica na parábola de Kafka a pretensão do homem de pular para fora deste mundo e julgar de fora, não necessariamente do alto. A presença do ser humano na posição entre o passado e o futuro tem um papel indispensável, é fundamental para interromper o fluxo indiferente da eterna mudança. Sem a inserção do ser humano, isto é, sem o presente em meio ao passado e ao futuro, não haveria qualquer diferença entre estes dois tempos modais, mas apenas uma eterna mudança. Neste sentido, Arendt não concorda com a conclusão de Kafka e, pode-se dizer, com toda tradição filosófica – ela discorda da atitude de pular fora da área combativa – do pensamento que reflete sobre o mundo. O ser humano é imprescindível para estabelecer a diferença entre passado e futuro, pois é uma presença combativa que faz com que se forme um ângulo naquilo que seria apenas uma linha incessante de eterna mudança. Portanto, a região do pensamento – do *ego pensante* – se situaria no presente – no *Agora* – não além nem acima dele. Isso é uma grande vantagem, pois não seria mais necessário um local além do mundo ou do tempo humano para se encontrar a quietude necessária para o pensamento. Deste modo, é o ser humano que fornece estatuto ao passado e ao futuro; isto é, eles – passado e futuro – somente são em função do homem – presente. Da mesma maneira, o presente estaria seguro de cair num possível vazio em função de estar entre o passado e o futuro. Assim, o infinito que ele persegue é limitado pelas forças do passado e do futuro, mesmo que esse presente somente se realize no processo do pensamento.

[...] As duas forças antagônicas, passado e futuro, são indefinidas quanto à sua origem. Observadas da perspectiva do presente, que se encontra no meio delas, uma vem de um passado infinito e a outra vai para um futuro

infinito. Mas embora o começo seja desconhecido, elas têm um fim, o ponto em que elas se encontram e colidem, que é o presente. A força diagonal, ao contrário, tem uma origem definida como o ponto de colisão das duas outras forças, mas terminaria no infinito, por ser a resultante da ação conjunta de suas forças que têm sua origem no infinito. Essa força diagonal, cuja origem é conhecida e cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas que se exerce na direção de um fim indeterminado, como se pudesse estender-se ao infinito, parece-me uma metáfora perfeita para a atividade do pensamento. (ARENDDT, 1995a, p. 157).

Não se pode esquecer, contudo, que as metáforas são válidas apenas no domínio dos fenômenos espirituais, pois não podem ser aplicadas ao tempo histórico ou biográfico, por que nestes tempos modais não existem lacunas. Todas as tentativas de desmontar a filosofia e a metafísica do modo como estas se apresentam desde a Grécia e, Arendt a elas se associa, só fazem sentido se se aceita que o fio da tradição foi interrompido e não é mais possível ser reatado. Este fio da tradição diz respeito à trindade romana que por muito tempo uniu religião, autoridade e tradição. Com o fim da tradição, o que se perdeu foi a continuidade do passado, garantida pela transferência que havia de geração a geração. O que restou foi um passado fragmentado, não mais contínuo, e essa perda gerou outra, muito mais séria: perdeu-se a certeza para se julgar (ARENDDT, 1995a, p. 159). Perdeu-se o *telos* seguro que sempre serviu de base, critério e referência para a tomada de posição no mundo, para se julgar aquilo que era certo ou errado fazer. Mas será que esse *telos* é realmente necessário?

Ao finalizar a discussão acerca do pensar relacionando cada uma das atividades do espírito a uma região temporal permite a Arendt estabelecer a região onde se está quando absorvido pelas atividades espirituais, ou seja, onde se está quando se pensa, se quer ou se julga. Pode-se inferir que esta relação assume uma importante função no contexto da argumentação arendtiana. Apesar da dificuldade inerente à discussão acerca do tempo e do espaço – o que não é pretensão desta tese aprofundar – localizar a região onde o indivíduo está quando absorto nas atividades do espírito colabora para a compreensão de cada uma das atividades. A pergunta – onde se está quando se pensa, se quer e se julga – acompanha a filosofia desde Platão e geralmente se apresenta da seguinte forma: “[...] onde fica o *topos noetos*, a região do espírito na qual habita o filósofo⁶⁶[...]” (ARENDDT, 1995a, p. 195). A pergunta nestes termos – onde estamos quando pensamos – foi

⁶⁶ Platão apresenta esta questão no *Sofista* 253-254 e na *República* 517.

formulada de fora da experiência do pensamento, isto é, em termos espaciais. E a única resposta possível é: o *ego pensante* não está em lugar nenhum, retirou-se do mundo das aparências, até do seu próprio corpo, do seu *eu*, não tendo mais sequer consciência. Esta resposta foi tão evidente, que Platão, por exemplo, designou ironicamente o filósofo como um homem apaixonado pela morte, e outros supuseram que o *ego pensante* perde toda e qualquer realidade e o *eu* aparente não pensa.

A pergunta onde estamos quando pensamos não poderia ser respondida satisfatoriamente em termos espaciais, porque é ineficaz. Arendt reformula a questão nos seguintes termos: para onde o ser humano se retira quando se retira do mundo das aparências? Assim, investigar a experiência temporal do *ego pensante* pareceu-lhe mais apropriado. Mas isto só foi possível quando se entendeu que a memória tem o poder de tornar presente os invisíveis, isto é, a memória representa “[...] o poder que o espírito possui de ter presente aquilo que irrevogavelmente já passou e que está, portanto, ausente dos sentidos [...].” (ARENDR, 1995a, p. 195).

A resposta para a nova pergunta – para onde o ser humano se retira quando se retira do mundo das aparências – não poderia ser outra, ou seja, a região temporal em que relembra o que de outra forma estaria condenado ao esquecimento é o Presente do *ego pensante*, o presente que dura, o *nunc stans* – o *agora* permanente –, a lacuna entre o passado e o futuro. É como se a espacialidade e a temporalidade fossem provisoriamente suspensas quando o ser humano estivesse absorto pelas atividades do espírito.

Outro problema está no fato de que sempre que se quer refletir em termos de temporalidade, a resposta aparece em termos de espacialidade. É muito difícil evitar este problema, uma vez que todos os termos utilizados para discutir o tempo são retirados da linguagem espacial. Esta advertência foi feita por Henri Bergson, quando este, no texto *O pensamento e a mudança – La Pensée et le Mouvant*, 1934, - assevera que “[...] a duração é sempre expressa como extensão [...].” (BERGSON apud ARENDR, 1995a, p. 196). Ciente desta dificuldade, foi possível a Arendt fazer referência a um “agora” estendido, que por si só é uma contradição em termos, mas que representa satisfatoriamente o sentido de mediação que, como se viu anteriormente, Kafka elaborou na parábola sobre o tempo e que se julgou o mais apropriado para a tentativa de resposta ao problema

colocado. Sempre que se tenta definir o “agora” é como se ele escorregasse, pois ou ele “não é mais” ou “ainda não é”. Também é neste sentido que a atividade do pensamento parece estar fora de ordem, pois quando observada da perspectiva de que os negócios humanos possuem uma continuidade intacta em um mundo de aparências, o pensar é totalmente caótico, porque não segue a ordem do antes, do agora e do depois. O que parece mais importante e o que geralmente foge à compreensão é o fato de que as atividades espirituais sempre criam para si um presente que dura, conforme Bergson apresenta, e que Arendt sabiamente chamou de lacuna entre o passado e o futuro.

Outra dificuldade que se coloca para o leitor de Arendt diz respeito à argumentação acerca da região temporal das atividades do espírito. Há uma certa dualidade no uso do termo “atividade do espírito” nas primeiras páginas do primeiro capítulo do *Querer*. Por vezes parece que Arendt utiliza o termo fazendo-os corresponder às três atividades do espírito – pensar, querer, julgar –, por outra parece que utiliza o termo no singular querendo expressar apenas a atividade do pensar. Entende-se que tal dificuldade é resultante mais da tentativa de Arendt fazer uma ligação entre o Volume Um de *A Vida do Espírito*, que discute o pensar, com o Volume Dois, que discute o querer e o julgar, do que de alguma incongruência conceitual. Assim, entende-se que o pensar se relaciona com o presente; resta analisar a vontade como órgão espiritual para o futuro e a memória como o órgão espiritual para o passado.

3.3 O QUERER

O objetivo que se apresenta após a análise do pensar é discutir se a vontade e o juízo também dizem respeito às coisas que estão ausentes. Por este motivo o problema do tempo torna-se importante também na discussão acerca da vontade. Na faculdade da vontade, o ausente tem uma conotação distinta da que tinha no pensamento, que também lida com invisíveis, com coisas que estão ausentes e que podem se fazer presentes pelo poder de re-presentação do espírito. Quando o espírito se volta para o futuro – que é o tempo modal da vontade – não está mais preocupado com objetos, mas com projetos. Por isso sua característica principal é a incerteza, pois lida com coisas que nunca foram, que ainda não são e

que podem nunca vir a ser. Este é um dos fortes motivos que levam alguns a inclusive questionar a possibilidade da vontade – *ego volitivo* – considerando-a ilusão.

O juízo também lida com coisas que não existem, portanto, ausentes, mas com uma grande diferença: lida com coisas que efetivamente já aconteceram. Portanto, o tempo modal do juízo é o passado; o passado sempre se apresenta ao espírito como certo, sendo a certeza uma forte aliada do juízo. A abordagem acerca da vontade e do juízo é muito distinta daquilo que Arendt discutiu no pensar. Isso decorre do fato de o pensamento lidar somente com invisíveis e por isso sempre generalizar; já a vontade e o juízo lidam com particulares, o que os aproxima do mundo das aparências e os altera. Inicialmente se analisará a vontade e posteriormente o juízo.

A vontade como uma categoria a ser pensada detidamente coincidiu com a descoberta, na Era Cristã, da “interioridade” humana como uma região especial da vida humana. Por isso, na obra *A vida do espírito*, Arendt se propõe analisar a faculdade da vontade em termos históricos, partindo de São Paulo Apóstolo, passando por Santo Agostinho até chegar a Nietzsche. Contudo, mesmo que a faculdade da vontade e os problemas dela decorrentes eram desconhecidos para os pensadores da Grécia Antiga, é a Aristóteles que Arendt recorre inicialmente para analisá-la, localizando nesse pensador os primeiros elementos para uma discussão filosófica acerca da vontade.

Cabe também ressaltar que vinculada à discussão da vontade está a discussão acerca da liberdade – liberdade da vontade⁶⁷ – porque cabe à faculdade da vontade escolher, isso é, “[...] em todo ato da vontade há um ‘eu-querer’ e um ‘não-querer’ envolvidos [...]” (ARENDR, 1995a, p. 252). Os atos do querer são contingentes, pois o ser humano poderia ter deixado de fazer o que realmente fez. A faculdade da vontade, por não estar condicionada a nada, é a mais livre das atividades humanas; nem o pensamento é tão livre como a vontade, pois está condicionado a algumas regras, isso é, deve obediência às regras da racionalidade, pois de outro modo seria devaneio. Assim, percebe-se o ser humano enquanto um

⁶⁷ Arendt trata de duas liberdades, uma interna – liberdade da vontade – e outra externa – liberdade política. A liberdade externa ou liberdade enquanto fenômeno político corresponde à participação ativa dos cidadãos no espaço público, isso é, na *res publica*. Nesse momento o foco de atenção concentra-se na vontade, portanto na liberdade da vontade, na liberdade interna.

ser livre por ele poder utilizar a prerrogativa da escolha. Querer ou não-querer são capacidades da vontade.

Arendt já havia tratado da liberdade em duas ocasiões anteriores. Primeiro na obra *Origens do Totalitarismo*, na parte “4 Ideologia e Terror”, quando estabelece que a liberdade da vontade proporciona a possibilidade de um novo começo, representando a capacidade de os seres humanos iniciarem algo novo no mundo. Posteriormente analisou o conceito de liberdade no artigo intitulado “Que é Liberdade?”, publicado no Brasil no livro *Entre o Passado e Futuro*, quando aborda a contradição entre a consciência humana e os princípios morais e as experiências do mundo externo. A consciência e os princípios morais dizem que o ser humano é livre e, conseqüentemente, responsável; já as experiências cotidianas do mundo externo indicam que o ser humano se orienta segundo os princípios da causalidade.

As biografias de Arendt permitem inferir que o tema do querer trouxe muitas dificuldades para a autora. Foi um tema que a fez mergulhar profundamente nas pesquisas filosóficas e o tema que mais discutiu com seus amigos e interlocutores, principalmente Glenn Gray e Heidegger. Arendt dizia desconhecer mais profundamente a discussão acerca da vontade e que era necessário, de sua parte, aprofundar as pesquisas. Segundo as observações de Young-Bruehl, o objetivo de Arendt na parte sobre o querer da obra *A vida do espírito* era “[...] analisar a história das relações antagônicas entre o pensar e o querer [...] tinha a esperança de sugerir um tratado de paz entre o pensar e o querer, um modo de apreciação mútua. [...]” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 397). Arendt compreende as duas faculdades do espírito – pensar e querer – como distintas; contudo, não concorda que há ascendência de uma sobre a outra. A partir disso, coloca a seguinte questão: a vontade pode ser fonte de ação? Ou seja, a faculdade da vontade pode ocasionar algo novo no mundo das aparências – ambiente de factualidade?

A questão que inspira Arendt a investigar a faculdade da vontade deriva das especulações acerca da faculdade do pensar no seguinte sentido: a preocupação acerca da faculdade do pensar e tudo aquilo que implica esta investigação coincidiram com o início da filosofia e com a descoberta do espírito; a faculdade da vontade somente se tornou uma preocupação valorosa muitos séculos depois; a partir deste fato Arendt (1995a, p. 227) se questiona acerca de quais foram as experiências que fizeram com que os seres humanos se conscientizassem de

que eram aptos de estabelecer volições. Por isso, a maneira como a vontade apareceu como ponto de discussão ao longo da história do pensamento humano apresenta-se relevante para Arendt.

3.3.1 O Querer e seu resgate histórico-filosófico

3.3.1.1 Aristóteles

Aristóteles foi o primeiro pensador a contribuir para a compreensão da livre vontade, mesmo que na Antiguidade Clássica o termo ainda não fosse importante e reconhecido como uma faculdade independente do espírito. As digressões de Aristóteles acerca da livre vontade posteriormente serviram de referência para a construção da reflexão acerca da vontade como uma categoria do espírito humano. Arendt estabelece dois motivos principais que justificam a escolha de Aristóteles como o pensador que contribuiu decisivamente para a compreensão da vontade como uma faculdade autônoma do espírito: a) o fato inegável da influência crucial que a análise aristotélica da alma desempenhou sobre toda filosofia da Vontade – com exceção de São Paulo Apóstolo; b) foi o único filósofo grego que se aproximou do reconhecimento de que existe uma lacuna entre o que se fala na língua e no pensamento.

Como já mencionado, os gregos desconheciam a categoria da livre vontade como um problema ou tema a ser analisado. Para eles, liberdade ou tinha conotação política, quando dizia respeito a saber se o indivíduo era cidadão livre ou escravo; ou designava um estado físico factual, quando dizia respeito a saber se o indivíduo era saudável e o corpo não oferecia nenhuma barreira para o exercício das atividades do espírito. Portanto, para os gregos a liberdade era um fato da vida cotidiana, não um problema ou ideia a ser discutida. Porém, na *Metafísica* – Livro VII, cap 7-10 – Aristóteles enuncia que todas as coisas que podem ser *ou* não ser, todas as coisas que acontecem, mas que poderiam não ter acontecido, o são pelo acaso, por acidente ou por contingência, isto em contraposição àquilo que necessariamente é como é e *não pode ser* de outro modo. Trata-se do *hypokeimenon*, aquilo que subjaz a tudo que é acrescentado pelo mero acaso, pela mera contingência, àquilo que não pertence à essência da coisa (ARENDR, 1995a, p. 197). Isto está muito distante do que se compreendeu posteriormente por

vontade, mas é possível estabelecer uma analogia com a ideia de que, para um ato ser voluntário, é preciso colocar a pergunta por que se fez “x” e não “y”; na perspectiva aristotélica, a questão seria: por que a coisa é isto e não aquilo? Assim, poucas coisas seriam mais contingentes – acidentais, aleatórias – do que atos voluntários, realizados por um indivíduo possuidor de vontade livre, uma vez que sempre representariam coisas que o ser humano poderia ter deixado de fazer, não existindo uma necessidade ou uma obrigatoriedade⁶⁸ na realização desse ato, por isso, voluntário.

O que se deve entender é que há uma diferença entre as potencialidades da natureza, que necessariamente se transformam em atualidades, e as potencialidades das criaturas que podem escolher se querem ou não atualizar suas potencialidades. Se não fosse assim, teria-se que admitir que os seres humanos são totalmente determinados. Para Aristóteles é a *pro-airesis* – escolha – que define qual entre as potencialidades que estão à frente dos seres humanos será escolhida, ou seja, a preferência dos seres humanos é que conduz à escolha de uma ação e não de outra. Portanto, é evidente que Aristóteles tinha conhecimento da diferença entre atos voluntários e involuntários, mas apenas na medida que o ato voluntário não é causal, mas desempenhado por um ser física e espiritualmente forte. Os atos involuntários se referiam apenas àqueles cometidos por ignorância e infortúnio (ARENDDT, 1995a, p. 198).

Apesar dessa compreensão de Aristóteles, a vontade não aparece como uma faculdade independente do espírito para os gregos. A ausência de qualquer menção à volição na filosofia grega é compreensível, tomando-se como referência a concepção de temporalidade que eles possuíam, isto é, para os gregos, a temporalidade era compreendida como movimentos circulares dos corpos celestiais ou com a natureza cíclica da vida (Arendt, 1995a, p. 199). O tempo e a mudança no tempo não representavam problema, necessitavam apenas explicar o movimento de ir e vir dos seres vivos e, para isto, utilizavam-se da recorrência, isto é, tudo retorna, o todo celestial é único e eterno, ele não morre; apenas as criaturas

⁶⁸ Aristóteles teria permitido uma exceção a esta regra quanto se trata da fabricação – *poiein*. Isto porque ele entende que a fabricação de algo não surge do nada, mas advém de algum material que fora modificado, ou seja, um objeto fabricado surge de uma matéria já existente, sua potencialidade estava encoberta sob o material anterior. Pode-se inferir, a partir disto que, todas as coisas que são, o são porque existe em sua essência a potencialidade para serem aquilo que se tornaram. O futuro, neste contexto, não existiria, pois seria uma consequência do passado; metaforicamente isto representa a ideia de que a semente contém nela mesma a potencialidade da árvore.

que nele habita é que nascem e morrem para que haja renovação. Portanto o futuro não era uma categoria essencial. Isto é muito diferente do que se compreende hoje, isto é, que a vontade é o órgão espiritual para o futuro, e este sempre é indeterminado, sempre está relacionado à novidade, a algo que não é possível prever com certeza. Dentro do contexto grego parece não haver liberdade, parece que tudo está pré-determinado. Resumidamente, no período pré-cristão, liberdade significava:

[...] poder fazer o que se quer, sem ser forçado pela ordem de um senhor, nem por uma necessidade física que exigisse o trabalho em troca de dinheiro com que sustentar o corpo, nem por algum defeito somático, tal como saúde má ou paralisia de um dos membros. Segundo a etimologia grega, isto é, segundo a auto-interpretação grega, a raiz da palavra liberdade, *eleutheria*, é *eleuthein hopos ero*, ir conforme eu queira e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como liberdade de movimento. Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o “eu-posso”, não o “eu-quero”, era o critério. (ARENDDT, 1995a, p. 201).

Aristóteles se pergunta sobre qual é a origem do movimento na alma, tanto no *De anima* – 433b5-13 – quanto na *Ética a Nicômaco* – 1139a35. Parte do *insight*, contrário a Platão, de que a razão por si só não movimenta coisa alguma. Ele concorda que a razão ordene, mas nega que essas ordens sejam necessariamente obedecidas. O exemplo que usa para justificar sua tese é a do homem incontinente que segue seus desejos – apetites – independentemente da razão. Todavia, os desejos também não possuem uma força extrema, pois a razão pode ordenar ou recomendar que os desejos sejam contidos. Este fenômeno descrito por Aristóteles, após a descoberta da Vontade, foi discutido como a distinção entre vontade e inclinação. Mesmo que o movimento acontece pelo jogo entre razão e desejo, com certeza o desejo apresenta uma certa prioridade na origem do movimento. Para Arendt é o desejo de um objeto faltante que leva a razão a encontrar a melhor maneira de obter tal objeto. Essa razão que calcula é chamada por Aristóteles de *nous praktikos* – razão prática. Esta razão prática é muito diferente do *nous theoretikos* – razão especulativa ou razão pura. A razão prática de Aristóteles se interessa apenas por aquilo que depende e está no alcance ou poder dos seres humanos, ou seja, ela se interessa apenas pelo contingente. A razão pura, ao contrário, se interessa apenas pelas coisas cuja modificação está para além do poder humano (ARENDDT, 1995a, p. 228-29). A razão prática também não é o

mesmo que satisfazer os desejos. Os desejos são influenciados por tudo aquilo que está ao alcance dos seres humanos e que pode ser facilmente obtido. A razão prática pode até auxiliar o desejo, mas isto quando o objeto de desejo não estiver próximo, mas no futuro. Neste caso a razão prática pode ajudar construindo estratégias que permitam alcançar os desejos, isto é, buscando os meios mais apropriados para que se atinja o desejo. A razão prática pode ser no máximo estimulada pelo desejo, mas não é a mesma coisa que o desejo.

Apesar da plausibilidade da formulação aristotélica, o próprio filósofo teria reconhecido a insuficiência da mesma para explicar a ação humana. Isso porque Aristóteles ainda toma como base a dicotomia platônica entre razão e desejo: a razão é entendida apenas como persuasiva, nunca imperativa, pois se a razão leva em si mesma a verdade, o constrangimento é dispensável; de modo que, dentro da alma humana, a razão se torna um princípio que comanda simplesmente por contrapor os desejos que são cegos e destituídos de razão; o espírito somente alcança a tranquilidade depois que o desejo obedece à razão. Seria o mesmo que a harmonia do *dois-em-um*, assegurada pelo princípio da não-contradição, contidos na atividade do pensamento. Em Aristóteles, se o desejo não se submete à razão resulta daí o “homem vil”, que nada mais é do que aquele que se contradiz e que por isto está em desacordo *consigo-mesmo*. É um sujeito que não preserva nenhuma amizade consigo mesmo, como anuncia Aristóteles na *Ética a Nicômaco* – 1166b5-25.

Aristóteles pensa uma espécie de ação que tem em si mesma um fim; são as ações que são bem feitas, feitas com excelência, como por exemplo, ser um excelente flautista. Estas ações não são motivadas pela razão, mas pelo desejo de desempenhar bem, com excelência, algo que possa aparecer na comunidade. Esta ação, para que tenha êxito, precisa ser previamente planejada, isto é, ter um plano anterior deliberado. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, nomeia este “plano deliberado” de *proairesis* – escolha, no sentido de preferência entre alternativas, ou x ou y.

[...] Os *archai*, começos e princípios dessa escolha, são desejos e logos: o logos fornece-nos o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações. A escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre dois. (ARENDDT, 1995a, p. 231).

A faculdade da escolha necessita de que a ação seja realizada com um propósito, porque os meios precisam ser escolhidos deliberadamente. O fim em si, a finalidade última ou o propósito em si, este não pode ser escolhido, porque a finalidade última de todos os atos humanos, segundo Aristóteles, é a *eudaimonia* – felicidade, bem-viver. A deliberação é o elemento da razão contido na escolha, mas nunca se delibera sobre qualquer fim, somente sobre os meios para obter os fins (ARISTÓTELES, 1991, 1112b12). Aristóteles fornece um exemplo disso na *Ética a Eudêmio*, quando assevera que ninguém escolhe ser feliz, mas ganha dinheiro ou corre riscos com o propósito de ser feliz. É justamente neste texto – *Ética a Eudêmio* – que Aristóteles justifica a necessidade de uma nova faculdade – a *proairesis*, a escolha – para mediar a contradição existente entre a razão e o desejo. É justamente neste tipo de ação descrita por Aristóteles que Arendt percebe aquilo que será o lampejo de uma futura discussão acerca da vontade. Mas isto não significa afirmar que a *proairesis* é a precursora da vontade. A escolha de Aristóteles abre uma pequena fenda para o espírito humano que estava preso entre duas forças, isto é, por um lado pela autoevidência – aquilo de que o ser humano não é livre para concordar ou discordar – e por outro, pelas paixões e apetites – como se a natureza dominasse. Apesar de se poder perceber um pequeno lampejo acerca da liberdade da vontade em Aristóteles, a deliberação a que se refere se constitui em uma ação limitada, pois se restringe apenas à escolha dos meios para atingir um fim, que é tido como certo e sobre o qual não cabe escolha. Mesmo assim, os próprios meios que são escolhidos são dados aos seres humanos e não construídos por eles. A livre escolha se restringe a uma seleção racional entre os meios oferecidos, assim a “[...] *proairesis* é o árbitro entre as diversas possibilidades.” (ARENDDT, 1995a, p. 232).

3.3.1.2 A Era Cristã e a descoberta do homem interior

Somente após séculos de filosofia cristã foi finalmente dissolvida a relutância em se reconhecer a Vontade como uma faculdade autônoma do espírito. A noção de tempo cíclico foi definitivamente abandonada na Era Cristã, o que permitiu aceitar um olhar para o futuro. Uma sequência histórica de acontecimentos únicos que não poderiam se repetir pressupôs um conceito retilíneo de tempo. Esta ideia retilínea de tempo implica haver um início definido, um evento definido e um fim

definido. Tudo teria começado com Adão sendo expulso do paraíso e terminaria com a morte e ressurreição de Cristo – o ano Um do calendário cristão. Além disto, para o cristão, a vida após a morte é decidida enquanto se está na terra, pois a vida eterna dependerá daquilo que se foi e se fez na vida terrena. Teria sido justamente a reflexão sobre a preparação para a vida futura que levou São Paulo Apóstolo – 03 d.C. - 67 d.C. – a descobrir a Vontade e a Liberdade.

A experiência interior descoberta por São Paulo Apóstolo está descrita na Epístola aos Romanos – escrita entre 54 e 58 d.C. –, que aborda como tema a ideia de “[...] Que a lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra [...]” (ARENDR, 1995a, p. 236). Ele não trata a questão como duas vontades que divergem, mas discute o problema em termos de duas leis, isto é, a lei do espírito que permite o desfrute da lei de Deus, e a lei dos seus “membros” que ordena realizar aquilo que o *eu* mais íntimo odeia. A lei é como se fosse a voz de um senhor que demanda obediência. “[...] o “tu-deves” da lei exige e espera um ato voluntário de submissão, um “eu-queiro” de assentimento. A Velha Lei dizia: não farás. A Nova lei diz: *não quererás*. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 236). Esta nova lei exigia uma submissão voluntária, o que levou à experiência inédita e inerente de liberdade; o ser humano percebia-se nesta experiência independente de necessidade ou coação, ele podia dizer “sim” ou “não”. Esta nova experiência é que levou à descoberta da faculdade da Vontade, uma faculdade que pode definir sobre o que o ser humano irá fazer. Esta faculdade recém descoberta tem uma natureza paradoxal, ou seja, realiza-se por um imperativo que ordena não apenas “tu-deves”, mas “tu-deves-querer”, permitindo ao indivíduo diante da ação responder se quer ou se não quer realizá-la.

[...] Se a vontade não tivesse a opção de dizer “Não”, ela não seria mais uma vontade; e se não houvesse uma contra-vontade em mim, despertada pelo próprio conteúdo do mandamento do “tu debes”, se, para usar os termos de São Paulo, “o pecado” não habitasse “em mim” (Romanos 7:20), eu não precisaria absolutamente de uma vontade. (ARENDR, 1995a, p. 237).

Neste contexto, todo o “eu-queiro” surge de uma inclinação natural dos seres humanos para a liberdade, isto é, quando a lei ordena “tu-deves”, a vontade responde “tu debes querer o que diz a ordem”; assim, não se pode simplesmente

executar a ordem sem refletir sobre a mesma. A vontade sempre se dirige a si mesma e o *ego volitivo* é aquele em que se vê de forma mais patente a reflexividade. A impotência da vontade não está relacionada com nada externo que impeça a sua realização, mas consigo mesma, ou seja, a própria vontade se enche de obstáculos; um deles é a contra-vontade. Disto é que surge a disputa interna entre a vontade e a contra-vontade, onde a contra-vontade tem poder semelhante de ordem – o “eu-queiro” é rebatido pelo “eu-não-queiro”. O resultado desta disputa depende apenas de um ato. Pode-se inferir que o resultado depende da ação, pois é a ação que efetivamente realiza no mundo das aparências a escolha feita. A persuasão não tem valor algum aqui, como tinha na disputa entre a razão e o desejo, pois não se trata de um ser humano vil, como foi a saída encontrada por Aristóteles; nesse caso não é a livre escolha da Vontade a responsável em dizer sim ou não (ARENDDT, 1995a, p. 237).

Além dessas primeiras interrogações colocadas por São Paulo Apóstolo, que são fundamentais para se pensar a vontade como uma faculdade independente do espírito, estão as contribuições de Epiteto, pensador contemporâneo a São Paulo Apóstolo. Principalmente a ideia de que a razão teria descoberto uma região interna em que o ser humano enfrenta apenas as “impressões” que as coisas externas deixam em seu espírito (ARENDDT, 1995a, p. 242). A isso se associa a ideia de que cabe ao ser humano enfrentar essa região e não mais a existência factual. Epiteto teria descoberto que o espírito, ao conseguir reter as “impressões” externas, seria capaz de lidar com as “coisas exteriores” como simples dados da consciência. O espírito, ao se retirar da exterioridade para a interioridade das suas próprias impressões, descobre que é independente, em certo grau, das influências externas. Segundo Epiteto, todas as pessoas possuem uma opinião acerca das coisas que dizem respeito ao seres humanos e suas vidas, um “parece-me que”. Não se trata das coisas que se deve conhecer, como, por exemplo, um triângulo retângulo; sobre isto o ser humano não possui uma concepção inata, ele aprende que deve conhecer com aqueles que sabem. É neste “parece-me que” que surgem as dificuldades, “[...] ‘na descoberta do conflito nos espíritos dos homens entre si’ e na ‘tentativa de descobrir um padrão [...] Este é o começo da filosofia’[...]” (ARENDDT, 1995a, p. 243). Pode-se inferir que para Epiteto a Filosofia surge da tentativa de conciliar as diversas opiniões dos indivíduos acerca das coisas que dizem respeito à vida humana; a filosofia ensinaria os seres

humanos a utilizarem suas faculdades sensoriais e a lidar com as impressões. Dentro deste quadro se espera que a razão – raciocínio argumentativo – tenha primazia sobre as demais faculdades do espírito, mas Epiteto não segue esta lógica, pois apresenta a lacuna existente entre aquilo que um ser humano ensina e sua conduta real. Isto confirma o *insight* de que a razão não move nem realiza nada e que a realizadora é a Vontade. Descobre-se que tudo está sujeito à Vontade e que ela é em si livre da submissão e da opressão (ARENDDT, 1995a, p. 243). Portanto, o órgão que tem capacidade para comandar não é a razão, mas a Vontade.

A razão tem a função de ensinar à Vontade a identificar aquilo que depende do ser humano, aquilo que está no seu poder e aquilo que não está em seu poder. Deste modo, para Epíteto, o poder da vontade encontra-se na decisão de sempre se interessar por aquilo que está no poder dos seres humanos, portanto, aquilo que está no seu interior. A primeira decisão da vontade é não se interessar por qualquer coisa cujo poder não detenha. O ser humano não tem nenhum poder sobre o mundo real; em contrapartida, possui as faculdades para tornar presente em seu espírito todo o exterior, isto é, o ser humano pode reproduzir em seu interior todo o exterior. E nesse mundo do espírito, o ser humano é o senhor e único soberano; onde somente a vontade pode se constituir um obstáculo para si mesmo.

[...] tudo o que parece ser real, o mundo das aparências, precisa na verdade de meu consentimento para poder ser real para mim. E tal consentimento não pode ser impingido a mim: se recuso-me a consentir, a realidade do mundo desaparece como se fosse uma mera aparição. (ARENDDT, 1995a, p. 244).

Este exercício exige treino, pois o ser humano para viver está dentro de um corpo que não está em seu total poder, mas pertence às coisas exteriores. A questão é saber se a vontade é suficientemente forte não apenas para desviar sua atenção do exterior, mas para manter sua imaginação concentrada em impressões quando o corpo sofre dor e infortúnio. O corpo torna os seres humanos vulneráveis e impõe limites para a liberdade interior, isso é, os seres humanos não estão limitados apenas por suas aspirações e desejos. Os estóicos entendiam que esses grilhões não são indestrutíveis e era isso que precisam mostrar. Epiteto consegue fazer isto quando oferece argumentos para que o ser humano descubra que a realidade depende do consentimento da vontade e, quando o ser humano consegue ter essa visão, sente-se livre.

Mesmo que os estóicos tenham por doutrina a invulnerabilidade e a indiferença, o que não satisfazia Epiteto era a ideia de que a vontade pode *deixar* de querer. Em contrapartida a isso Epiteto exige que o ser humano queira o que de qualquer forma acontece. Pode-se, portanto, resumir do seguinte modo a teoria de Epiteto: “[...] para “viver bem”, não é suficiente ‘deixar de pedir para que os eventos aconteçam como se quer’; deve-se ‘deixar a vontade ser tal que os eventos devam acontecer como acontecem.’” (EPITETO apud ARENDT, 1995a, p. 246).

A Vontade é onipotente quando consegue querer o que é, ou seja, quando consegue permanecer em harmonia com o mundo exterior, sem esquecer que a realidade depende do consentimento do indivíduo. A única força que pode obstruir o consentimento da vontade é ela mesma – “queira estar satisfeito, tu consigo mesmo”. Assim, o *ego volitivo* permanece dividido em *dois-em-um*; a diferença em relação ao pensamento é que no *ego volitivo* este *dois-em-um* não é harmonioso, nem pretende sê-lo, ao contrário, o *eu-comigo-mesmo* precisa manter a luta e sempre estar alerta consigo mesmo.

O *eu* do filósofo, governado pelo *ego volitivo*, que lhe diz que só a própria vontade pode obstruir-lhe o caminho ou servir-lhe de limite, engaja-se em uma luta sem fim com a contra-vontade, engendrada precisamente por sua própria vontade. (ARENDT, 1995a, p. 247).

Na faculdade da vontade, aquilo que do ponto de vista do *ego pensante* seria o pior a acontecer, isto é, estar em desacordo *consigo-mesmo*, torna-se parte inseparável da condição humana. Aquilo que Aristóteles definiu como o homem vil – aquele que se autocontradiz uma vez que escolhe o pior – torna-se destino do homem sábio e bom que aprendeu a arte de dirigir sua própria vida de maneira livre, a partir de suas próprias escolhas.

O ponto central da compreensão de Epiteto e São Paulo Apóstolo – mesmo que nesse marginalmente – é o fato de o ser humano poder assentir ou dissentir, dizer Sim ou Não. É por isto que o sentimento de liberdade humana se origina na discussão acerca da vontade e do *ego volitivo*. Todas as impressões que os seres humanos guardam – a existência pura das coisas – depende do assentimento do indivíduo, estão no poder do indivíduo querê-las ou não, isto é, o indivíduo decide se quer transportar o mundo real para o seu espírito; se o ser humano decide que quer negar a realidade, basta um simples “deixo-de-querer”.

Deste modo, o ser humano percebeu que há um Não implícito dentro de cada Sim e esse poder da Vontade é esmagador para o espírito humano. Trata-se de reconhecer a vontade como faculdade independente do espírito e como aquela faculdade em que a liberdade aparece em sua plenitude.

Combinando perfeitamente com a descoberta da vida interior, estão as preocupações de Santo Agostinho. Ele toma como ponto de partida da investigação filosófica a busca da felicidade da mesma maneira que os romanos e os estóicos. O tema principal que percorre toda sua filosofia é o livre arbítrio da vontade, como faculdade distinta da razão e do desejo. O texto *O Livre-Arbítrio* objetiva investigar a causa do mal; Deus não poderia ser a causa do mal, pois ele é bom. Após uma longa argumentação na forma de diálogo, Agostinho indaga se o livre-arbítrio deveria ter sido dado aos seres humanos pelo criador, uma vez que há uma indicação de que sem ele não haveria pecado. Sob esta perspectiva é possível argumentar que Deus é a causa do mal. Agostinho acalma o indagador Evódio e interrompe a discussão, retomando-a apenas trinta anos depois no texto *A cidade de Deus*, quando discute novamente o propósito da Vontade. Para não cair na mesma heresia de que já foi vítima quando na juventude aderiu ao maniqueísmo – dois princípios opostos e irreconciliáveis, bem e mal –, argumenta em termos de uma única lei. Segundo Agostinho, o primeiro *insight* que se tem é que “querer e poder não são o mesmo”. Apesar disto eles se interligam, isto é, a vontade está sob o poder humano. Assim, para que o poder possa ser produtivo, a vontade deve estar presente. Se o ser humano age é porque existiu vontade para isto. Nisto Agostinho é parecido com os estóicos, isto é, a ação não é realizada sem vontade. Mas há uma diferença: para Agostinho a ação também não pode ser realizada se não houve poder para efetivar a ação. Em Agostinho, querer não é poder, ou seja, a vontade não é suficiente. A lei somente comanda se há Vontade, assim, a lei não se dirige ao espírito, mas à Vontade; segundo Agostinho o espírito somente se move se a Vontade quiser ser movida. Por isto é que somente a Vontade é livre – a razão, os desejos, os apetites não o são.

A prova de que a vontade é livre para Agostinho somente pode ser obtida através da força interior de negação ou afirmação. Isto se torna plausível se se comparar a vontade com a razão e com o desejo: a razão não pode dizer Não para uma verdade; os apetites surgem automaticamente no corpo e os desejos aparecem no momento que se cobiça os objetos que estão fora do ser humano. A

razão, no máximo, pode aconselhar o ser humano a dizer Não aos apetites e desejos, mas não pode oferecer resistência; a resistência – dizer Sim ou Não – depende da Vontade. Portanto, nem razão, nem desejos podem ser livres, somente a Vontade. É a faculdade de escolha – um ato de vontade – que aparece na argumentação de Santo Agostinho; a escolha entre querer e não querer (ARENDDT, 1995a, p. 252). Pode-se não-querer os desejos, como também se pode não-querer aquilo que a razão indica que deve ser preferido. Estas são as duas vontades de Santo Agostinho.

[...] Seguramente “aquele que quer, quer alguma coisa”, e este algo lhe é apresentado “exteriormente, através dos sentidos do corpo, ou vem ao espírito por meios ocultos”; mas o que importa é que nenhum destes objetos determina a vontade. (AGOSTINHO apud ARENDT, 1995a, p. 252).

Diante disso resta a pergunta: o que faz a vontade querer? A resposta a esta pergunta leva a um regresso ao infinito. Assim, a única resposta razoável para Agostinho é que a Vontade é a própria causa da Vontade, senão não é Vontade. A Vontade é um fato e por isto a pergunta “o que faz a vontade querer” não pode ser respondida em termos de causalidade. A vontade mesma é a *causadora* do acontecimento em sua factualidade contingente.

Os estóicos diziam que, para se encontrar a tranquilidade, os seres humanos deveriam treinar sua vontade para dizer Sim e deixar que a vontade seja aquilo que os eventos querem ser. Para Agostinho, isto era querer que a vontade se submetesse voluntariamente e isto é uma limitação muito rigorosa da vontade. Para Agostinho a única limitação da vontade livre está no fato de que nenhuma criatura pode querer contra a criação. Isto é, um ser vivo não pode dizer “preferiria não *ser*”, isto é contrário a alguém que está vivo, porque ele é ser. Infere-se que isto também não cabe ser proferido depois da morte, pois não se é mais. Disto Agostinho pode chegar à seguinte conclusão, mas Arendt observa que é uma conclusão que não se infere da vontade mas da louvação:

[...] “todas as coisas pelo simples fato de que são, são boas”, inclusive o mal e o pecado; e isso não só por causa de sua origem divina e de uma crença no Deus-Criador, mas também porque a sua própria existência nos impede de pensar ou de querer a não existência absoluta. [...] “Agradece por existir”, “louve a todas as coisas pelo simples fato de que existem”. Evite não somente dizer “‘Seria melhor se [os pecadores] não existissem’, mas também ‘Eles devem ter sido constituídos de outra maneira’”. E o mesmo se

dá com tudo, “já que todas as coisas foram criadas dentro da ordem correspondente” [...]. (ARENDR, 1995a, p. 253-254).

Nas *Confissões* mesmo que Santo Agostinho retome de início a argumentação de São Paulo Apóstolo e a ultrapassa, indo além, inclusive, de suas próprias conclusões anteriores. Estas conclusões foram: a) querer e estar apto a executar a ação não são o mesmo; b) a lei não pode comandar se não há vontade, tampouco a graça de Deus pode ajudar se a vontade bastasse; c) o espírito procede apenas por sucessão de opostos, como por exemplo, dia e noite, quente e frio, inverno e verão, etc.; d) aprende-se sobre as coisas apenas depois que se tem a experiência de seu oposto, como por exemplo, sabe-se o que é a justiça depois de sofrer injustiça, sabe-se o que é coragem depois de ter sido covarde, etc..

Agostinho, ao refletir sobre sua própria experiência antes da conversão, isto é, ao pensar sobre o combate que travou consigo mesmo naquele período, descobriu que a luta entre corpo e espírito descrita por São Paulo Apóstolo estava errada. Agostinho percebeu que o corpo, ao receber uma ordem do espírito, imediatamente a obedecia; mas isto não acontecia se o espírito ordenasse algo a si mesmo. Desta constatação preliminar Agostinho compreendeu que o corpo obedece ao espírito porque ele – corpo – não tem vontade própria. Já o espírito não tem ascendência sobre a vontade, pois é a vontade que ordena que haja vontade. Assim, o problema está na própria faculdade da vontade e não na natureza dual do ser humano.

A cisão dá-se na própria vontade; o conflito não surge de uma cisão entre o espírito e a vontade e tampouco de uma cisão entre a carne e o espírito. Isso comprova-se pelo simples fato de que a Vontade fala sempre no modo imperativo: “Tu Deves Querer”, diz a Vontade a si mesma. Somente a própria vontade tem poder para emitir semelhantes ordens, e “se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade.” É da natureza da Vontade duplicar-se, e, neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre “duas vontades, nenhuma das quais plenas [*tota*], e o que falta a uma está presente na outra.” Por esta razão, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade; “não é, portanto, monstruoso querer em parte e em parte não-querer” [...]. O problema é que é o mesmo ego volitivo que simultaneamente quer e não quer: “[...] Não era um querer total e tampouco um não-querer completo” – e isso não significa que eu tivesse “dois espíritos, um bom e o outro mau”, mas que o tumulto das duas vontades em um só espírito “dilacerava-me”. (ARENDR, 1995a, p. 255).

Nas *Confissões* Agostinho não apresenta argumentos acerca de como o conflito entre o querer e o não-querer se resolve. Ele simplesmente expõe que,

numa certa altura do conflito, a vontade escolhe para onde irá. Somente numa obra posterior intitulada *A Trindade* é que Agostinho apresenta a resposta definitiva ao dizer que a vontade final que unifica o querer e o não-querer e assim decide a conduta do ser humano é o *Amor*. A vontade se transforma em *Amor* (ARENDR, 1995a, p. 261).

Disso resulta a compreensão de que a vontade quando está operando funciona como um elemento de ligação e de união, ou seja, a vontade liga aquilo que está aí para ser percebido com os olhos que estão aí para ver; é a vontade que transporta o mundo das aparências para o espírito através da imaginação. Portanto, é a vontade que une a interioridade do espírito a exterioridade do mundo. Do mesmo modo, o Amor também opera ligações, mas com um diferencial, ele é o maior agente de ligação, o mais forte; o amor liga aquele que ama com aquilo que é amado. Outra característica importante do amor é que ele não se extingue quando atinge seu objetivo, mas permite ao espírito permanecer imóvel para que este possa desfrutá-lo.

Da longa discussão empreendida sobre a vontade em Santo Agostinho, os pontos principais, são: a) a cisão existente dentro da vontade, independente do conteúdo que estiver sendo decidido, é um conflito, não pode ser confundido com nenhum tipo de diálogo; b) a vontade comanda o corpo, neste sentido é um órgão executivo do espírito e não apresenta problemas, pois o corpo não tem qualquer órgão que permita a desobediência; c) ao se dirigir a si mesma a vontade acorda a contra-vontade; isso gera conflito no interior do espírito, ou seja, uma vontade sem contra-vontade não poderia ser denominada de vontade; d) nas Confissões, Agostinho não apresenta uma solução ao enigma da faculdade da vontade, isto é, ele não explica como a vontade dividida contra si mesma chega à plenitude – escolha entre muitos fins desejáveis⁶⁹ – e conduz o ser humano à ação; e) para resolver o conflito entre o querer e o não-querer, Agostinho transforma a Vontade em Amor⁷⁰ (ARENDR, 1995a, p. 256 - 257), contudo, essa saída não é muito clara ou suficientemente apresentada.

⁶⁹ Santo Agostinho, neste ponto, é contrário a Aristóteles, pois este deliberava acerca dos meios para se atingir um fim que é dado pela natureza humana (ARENDR, 1995a, p. 257).

⁷⁰ Esse mesmo problema da transformação súbita da Vontade em Amor pode ser visto em um autor moderno, isto é, em John Stuart Mill que aborda a questão em termos de consciência. Stuart Mill se defronta com o mesmo conflito, isto é, o ego volitivo está necessariamente sujeito a um conflito de mim para comigo mesmo, disto surge a pergunta inevitável: O que faz com que a Vontade se identifique com um dos lados – vontade ou contra-vontade? Para Stuart Mill um dos *eus* representa

A solução para o conflito entre a vontade e a contra-vontade, ou dito de outra forma, como a Vontade encontra sua redenção ou como é salva, advém de um *insight* muito especial de Agostinho, uma abordagem totalmente inédita: Agostinho passa a investigar a vontade em sua inter-relação com as outras faculdades do espírito (ARENDDT, 1995a, p. 258). A pergunta passa a ser: qual é a função da vontade na Vida do espírito? Santo Agostinho teria percebido que há um *eu* em cada ser humano que é mais *eu* do que *eu* mesmo⁷¹, isso é, um tipo de consciência moral.

A inter-relação entre as três faculdades do espírito – memória, intelecto e vontade – podem ser observadas no relato acerca do mistério da trindade cristã – Pai, Filho e Espírito Santo – que Agostinho apresenta no livro *A Trindade*. Essas três substâncias estão em relação consigo mesmas e ao mesmo tempo formam uma unidade. Cada uma tem sua própria substância, sua própria unidade que mantém somente consigo mesmo, sua identidade, e, mesmo assim, pode estar relacionado a um outro, pode estar intimamente ligado a este outro, que pode aparecer como uma Unidade. Mas, mesmo que isto aconteça, cada um permanece com sua própria substância, as substâncias individuais não se homogeneízam, cada uma não perde sua independência substancial. “[...] É assim com a Santíssima Trindade: Deus permanece Um quando relacionando somente a Si mesmo, mas é três na unidade com o Filho e o Espírito Santo.” (ARENDDT, 1995a, p. 258). Isto é significativo a princípio, por Agostinho ter utilizado um dogma teológico, isto é, o *três-em-um*, como um princípio filosófico. O que importa para ele é que “[...] o “Eu” espiritual contém três coisas totalmente diferentes, que são inseparáveis e, ainda assim, distintas.” (ARENDDT, 1995a, p. 259). Agostinho apresenta, no livro *A Trindade*, a mais importante tríade do espírito, a saber, a Memória, o Intelecto, e a Vontade. Para Santo Agostinho, estas eram as três faculdades do espírito. A memória seria a mais

um estado mais *permanente* dos sentimentos do ser humano do que outro. Mill precisava explicar o fenômeno do arrependimento e, ao fazê-lo, descobre que o ser humano, depois de sucumbir à tentação, isto é, de não resistir ao maior dos desejos daquele momento, o “eu” desejanter termina, mas o “eu” que tem consciência permanece ativo até o fim da vida do indivíduo. Isto seria, segundo a interpretação de Arendt, a consciência moral ou o caráter que sobrevive a todas as volições que são temporalmente limitadas. Esse “eu que perdura” – consciência moral – segundo Stuart Mill poderia ser ensinado, isto é, ele acredita numa educação moral como educação da vontade, algo como ensinar um dos *eus* a vencer a disputa. Mas este tipo de redenção não pode ser esperado no contexto de Santo Agostinho. A necessidade de neutralizar a dúvida universal, principalmente em termos de ética, surge apenas mais tarde, isto é, na Era Moderna, sendo essa dúvida aquilo que caracteriza esta era – a era da suspeita segundo Nietzsche (ARENDDT, 1995a, p. 257).

⁷¹ *Confissões* Livro III, cap vi., isso é muito semelhante com o “eu que perdura” de Stuart Mill.

romana das três faculdades, pois é ela que liga o ser humano ao passado (ARENDDT, 1995a, p. 274). Pode-se inferir que se trata, mesmo que Arendt não faça referência a isto no livro *A vida do espírito*, daquele apreço romano à autoridade advinda do Ato de Fundação. Já o intelecto se relaciona a tudo que está presente ao espírito.

A Vontade diz à Memória o que reter e o que esquecer; diz ao Intelecto o que escolher para o entendimento. A Memória e o Intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a Vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os “reúne”. Somente quando, através de uma destas faculdades, a saber, a Vontade, as três são forçadas a tornar-se uma unidade, estamos falando de pensamento [...]. (ARENDDT, 1995a, p. 259).

Mesmo que Arendt não tenha explorado o conteúdo desta citação, percebe-se que há um elemento que merece destaque. Parece que Agostinho estaria abordando o conceito de pensamento, ou seja, pensamento como sendo a unidade entre memória, intelecto e vontade. Mas isto parece estranho inicialmente, pois a grande novidade de Agostinho foi apresentar a vontade como uma faculdade independente do espírito. Como ela, a vontade, poderia formar o pensamento? Pode-se resolver isso ao compreender a vontade como inter-relacionada com as demais faculdades do espírito. Contudo, isto não significa dizer que a vontade tivesse se transformado em pensamento; deve-se compreender o pensamento como um contraponto da vontade, como uma das três faces do espírito. É como se uma faculdade, mesmo que independente e guardando sua identidade própria, pudesse ser percebida em sua unidade com as demais faculdades. Imagine uma moeda de três faces, em que cada uma destas faces tem vida própria, características próprias, identidade própria e que podem ser vistas individualmente. Mas que, em conjunto, como cada uma sendo uma face da moeda, formam uma unidade própria, que é, ser uma moeda de três faces.

À parte isso, a Vontade, da perspectiva de Agostinho, não apenas funciona como atividade do espírito, mas também se manifesta na percepção sensorial (ARENDDT, 1995a, p. 259-260). É esse elemento do espírito – a vontade – que atribui significado à sensação sensorial. Isso pode ser melhor compreendido através de um exemplo: pensem no sentido da visão. O ato da visão distingue três elementos: o objeto que é visto, que pode existir independente de alguém o ver; a visão que não se dirigiu ao objeto antes de percebê-lo; a atenção do espírito, que é

a força que fixa o sentido da visão no objeto. A atenção do espírito é uma das funções da Faculdade da Vontade, sem ela há impressões sensoriais sem que haja percepção. Somente quando há uma concentração do espírito, uma atenção do espírito na percepção do objeto, é que o mesmo é visto: aquilo que era simples sensação se transforma em percepção. Deste modo é a Vontade que fixa o sentido na coisa vista e estabelece uma ligação entre o aparato sensorial humano e o mundo exterior. Além disto, ao fixar o espírito no que é visto ou ouvido, se diz à memória o que ela deve lembrar e ao intelecto o que ele deve compreender, isto é, o que deve ser conhecido. Ambos, memória e intelecto, não lidam com as aparências em si, mas com as imagens que estão no espírito, e é a vontade que oferece o transporte. Assim, o caminho percorrido pela vontade e que liga a interioridade à exterioridade pode ser descrito da seguinte maneira:

[...] a Vontade, por meio da atenção, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma significativa; e então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o para operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado. Pois as imagens internas não são absolutamente meras ilusões. [...] Esse *poder* do espírito deve-se não ao Intelecto, tampouco à Memória, mas somente à Vontade, que une a interioridade do espírito ao mundo exterior. [...] Essa Vontade, como força que unifica e liga o aparato sensorial humano ao mundo exterior [...] é [...] aquilo que reúne as diferentes faculdades espirituais do homem [...]. (ARENDR, 1995a, p. 260).

Neste sentido, se poderia compreender a Vontade de Santo Agostinho como a fonte para a ação, ou seja, como é a vontade que orienta a atenção dos sentidos, controla as imagens que serão impressas na memória e fornece ao intelecto o material que este irá compreender, pode-se concluir que é a vontade que prepara o terreno onde a ação se dará. Além disto, também pode-se dizer que a Vontade comporta dois em um só espírito, o homem interior e exterior, o intelecto e a ação, o conselho e a execução.

Após todas essas explicações pode-se concluir que a redenção da Vontade em Agostinho somente pode se dar através do ato, isto é, a ação encerra o conflito entre o *velle* – querer – e o *nolle* – não-querer (ARENDR, 1995a, p. 161). O preço pago pela salvação é a Liberdade, o que pode ser inferido como positivo. Todavia, a liberdade também tem um preço, isto é, o fato curioso de a Vontade sempre *querer* e *não-querer* ao mesmo tempo. Portanto, a Vontade somente é redimida quando o querer cessa, isto é, quando a ação inicia. Como já discutido, a

solução do conflito interno da Vontade surge quando a vontade é transformada em Amor. O único problema desta solução de Agostinho é o fato de o amor permanecer imóvel quando atinge seu objetivo, ele permanece em repouso para desfrutar o amor. A Vontade, contrariamente ao Amor, nunca está satisfeita. Se estivesse significaria que está em repouso, mas esta é uma condição impossível para a Vontade. A única coisa que pode apaziguar a vontade é a resignação, que significa o desfrutar calmo e duradouro de algo presente (ARENDDT, 1995a, p. 262). Somente a força do amor é capaz de produzir duração, duração esta que o espírito é incapaz de produzir.

A explicação de Arendt acerca dessa interseção do espírito e do amor pretendida por Santo Agostinho é bastante complexa e de difícil compreensão. Uma tentativa de entendimento pode ser descrita da seguinte maneira: o espírito deixa se envolver por todas as coisas que refletiu longamente em função da força do amor; o espírito está nas coisas sobre as quais pensou com amor; sem estas coisas – que pensou com amor – o espírito não pode pensar em si mesmo. O amor não se refere às coisas tangíveis, não é nem o que ama, nem o amado, mas o próprio Amor, seria como as *pegadas* que as coisas sensíveis deixam no espírito; o espírito transforma aquilo que era tangível em algo intangível, essa é a *pegada* deixada no espírito e é disso que se trata. A dificuldade apresentada por esta coisa intangível – a *pegada* deixada no espírito – é que não é possível se deter nela, cria-se um pensamento transitório sobre algo que não é transitório. Cria-se uma memória desse pensamento transitório que passa a ser o lugar para onde o pensamento retorna quando quer.

É neste sentido que o amor oferece uma certa durabilidade à Vontade; o amor é compreendido por Santo Agostinho como uma vontade duradoura e livre de conflitos. Esta durabilidade oferecida pelo amor é que prevalece nas decisões da vontade. Também é neste sentido que Santo Agostinho compreende a vontade como uma faculdade que interage com as demais faculdades individuais – memória, intelecto, vontade. Assim, os seres humanos não são justos por saberem o que é justo, mas por amarem a justiça. E o principal na concepção de Agostinho é que a Vontade tem o poder de “[...] afirmar ou negar e não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar esse algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – *Amo: Volo ut sis.*” (ARENDDT, 1995a, p. 263).

Este é um dos momentos em que é possível perceber a influência que Santo Agostinho exerce sobre a obra de Arendt. Pode-se inferir que, da mesma

maneira que Agostinho, Arendt encontra uma resposta aos conflitos existentes entre as faculdades do espírito – como conciliar pensamento, vontade e juízo? – ao estabelecer que existe uma interação entre as mesmas. Assim, é inegável que há muita semelhança entre Agostinho e Arendt. Mas Arendt vai além, ao estabelecer também uma inter-relação entre a vida contemplativa e a vida ativa da condição humana, isto é, entre as atividades do espírito e a atividade da ação. Mesmo que uma das críticas a Arendt seja a de ela não ter apresentado suficientemente como se dá esta relação, principalmente entre as faculdades do espírito, não se pode esquecer que Arendt não concluiu a obra *A vida do Espírito*. Talvez pudesse ainda apresentar mais solidamente a relação entre as faculdades do espírito. Contudo, é importante perceber a fragilidade da autora.

É importante perceber ainda que para Santo Agostinho o ser humano é dotado de individualidade – singularidade – e esta individualidade é manifesta na Vontade. O ser humano foi colocado em um mundo que sofre constante mudança, um mundo que está em movimento; sabe que é um ser finito, isto é, que tem começo e fim e por isto *pode ser dotado* da capacidade de querer e de não-querer. Segundo Agostinho, mesmo que o ser humano foi criado à imagem de um Deus-Criador, sabe que não é eterno, mas temporal, mais explicitamente, um ser dirigido para o futuro, que por ser criado no singular, tem em si sempre um novo começo; isto é, cada ser humano individualmente, por ter nascido, tem em si todas as possibilidades do mundo, ou, dito de outra maneira, cada ser humano, ao nascer, traz consigo todas as possibilidades. Eis em Agostinho a Vontade como a principal faculdade do espírito em que o futuro tem primazia. Contudo, parece que Santo Agostinho não prestou muita atenção às suas próprias conclusões, senão teria considerado o ser humano um *ser natal* não *mortal* e, além disto, não teria falado em termos de *liberum arbitrium* – *escolha* entre querer e não querer – mas em termos de liberdade (ARENDR, 1995a, p. 267).

A liberdade está ligada à faculdade da vontade; enquanto tal, fala-se em liberdade da vontade; a vontade, quando escolhe, proporciona aos seres humanos a possibilidade de começar espontaneamente algo no mundo. Além disso, não se pode esquecer que os seres humanos são seres recém chegados em um mundo que os precede no tempo, portanto, em um mundo constituído de outros que são igualmente capazes de ação; existe um mundo já construído. Por serem recém chegados e por terem capacidade de ação espontânea, de iniciarem novos começo,

como parte inseparável da condição humana, os seres humanos podem começar algo novo no mundo existente, construindo um novo mundo; são livres para constituir novo começos. Portanto, a liberdade é o órgão espiritual da Vontade.

3.3.1.3 A primazia da vontade Duns Scotus

O que chama atenção em Duns Scotus é sua defesa plausível acerca da primazia da vontade, sua originalidade acerca da ideia da supremacia do contingente – incerto – em detrimento do necessário – imperativo – e pelo particular existente em detrimento do universal (ARENDR, 1995a, p. 280 e 294). Destas considerações iniciais pode-se inferir que o entusiasmo de Arendt acerca de Duns Scotus é pertinente e que também se deve considerar a influência das ideias deste filósofo medieval na trilha argumentativa que Arendt construiu e defendeu acerca da primazia da liberdade, da contingência e do particular que não subsume a um universal previamente dado. Todos conceitos caros a Arendt e imprescindíveis para esta tese.

Para Scotus, todos os órgãos sensoriais do ser humano foram feitos para perceber as aparências; o intelecto é natural, e por isso o ser humano aceita tudo aquilo que o intelecto propõe, pois a evidência do objeto não apresenta alternativa ao intelecto. A Vontade pode até sentir dificuldade em desconsiderar o que a razão ordena, mas isto não é impossível. A Vontade pode inclusive resistir aos apetites mais naturais e mais fortes. Portanto, a liberdade para Scotus é justamente a possibilidade de resistir às necessidades do desejo que atacam por um lado e aos conselhos do intelecto e da razão, que avançam por outro.

A autonomia da Vontade – “completa independência das coisas como elas são” que os escolásticos chamavam de indiferença da vontade – para Scotus tem apenas uma limitação, isto é, não negar o Ser como um todo (ARENDR, 1995a, p. 283). Esta autonomia da vontade se relaciona aos elementos contraditórios que a Vontade precisa enfrentar ou com os quais está constantemente envolvida. Mas somente o *ego volitivo* sabe que uma decisão que adotou não necessariamente deveria ter sido adotada, isto é, uma escolha diferente poderia ter sido adotada. Este é o teste pelo qual a liberdade precisa passar para ser demonstrada, uma vez que a qualidade básica da Vontade é que o ser humano pode querer e não-querer aquilo que é oferecido pela razão ou pelo desejo. Esse aspecto é importantíssimo porque

disto entende-se que o *ego volitivo*, ao realizar o querer, vê a si mesmo como livre porque percebe que poderia ter realizado o contrário, ou seja, o não-querer; o *ego volitivo* sabe ser livre porque sabe realizar não só a volição, mas também o seu contrário. Disto pode-se enumerar a primeira grande característica da Vontade em Scotus: a) o poder de escolher entre coisas opostas e de revogar a escolha depois de realizada.

Além disto, a Vontade em Scotus pode suspender-se – está é a segunda característica da Vontade –, o que significa que o espírito pode ter outra volição. Nesta segunda volição, a autonomia da vontade é escolhida diretamente; todavia, deve-se observar antecipadamente que isto não é o mesmo que o *querer-não-querer*, mas trata-se da habilidade do espírito de repudiar todo e qualquer poder coercitivo que venha de fora do espírito. A liberdade advinda dessa habilidade de suspender-se permite ao ser humano louvar a Deus, ou renunciar a tal louvação, amar a Deus ou então odiá-lo. Assim, a volição acerca de amar ou não a Deus é dada pela Vontade e não pela razão. Se fosse a razão a escolher não seria um ato livre do ser humano, mas uma reação natural causada pela harmonia do universo. Isto é a liberdade do espírito em Duns Scotus.

A autonomia da vontade – “nada além da vontade é a causa total da volição” [...] – limita de forma decisiva o poder da razão, cujo ditame não é absoluto; mas não limita o poder da natureza, seja da natureza do homem interior, a que se dá o nome de “inclinação”, seja da natureza das circunstâncias exteriores. A vontade não é de modo algum onipotente em sua efetividade real: sua força consiste apenas em que ela não pode ser coagida a querer. (ARENDDT, 1995a, p. 284).

Há dois tipos distintos de vontade em Scotus: a vontade natural – *ut natura* – e a vontade livre – *ut libera* (ARENDDT, 1995a, p. 285). A vontade natural segue as inclinações naturais, inspiradas ou pela razão ou pelo desejo. Se houvesse apenas esta vontade natural os seres humanos seriam como uma espécie de brutos esclarecidos cuja racionalidade auxiliaria a escolha dos meios adequados para determinados fins segundo a natureza humana. A vontade livre é diferente do *libeum arbitrium*, que apenas é livre para escolher os meios para se chegar a um fim pré-determinado. A vontade livre apresenta livremente – o que é uma redundância, mas uma redundância necessária neste contexto – os fins que busca por si mesmos. Esta busca somente é possível pela Vontade, uma vez que apenas a vontade produz seu próprio ato. A perfeição da Vontade consiste no fato de esta atividade –

livre – designar livremente. Pelo que parece, Scotus não se importa de pagar o preço justo pela Liberdade, isto é, a contingência, e é isto que lhe torna único e insuperável entre os pensadores que discutiram a Vontade.

Contingência para Duns Scotus não apresenta conotação negativa ou pejorativa. Para ele, a contingência é um modo positivo de Ser, da mesma maneira que a necessidade é outro modo de Ser. Embasando-se na ideia bíblica de origem do Universo – Gênese – em que nenhuma força necessariamente predeterminada pudesse ter precedido o Universo e tudo que nele contém, se isso acontecesse, todas as coisas existentes teriam emanado desta força necessária, inclusive o próprio ser humano; isto é, o ser humano seria resultado de uma força necessária. Para Scotus, Deus criou o Universo e tudo nele contido, inclusive o ser humano, ex nihilo – do nada. Neste sentido Scotus supõe que Deus era totalmente livre para criar um universo diferente desse que ele criou – tudo o que é poderias não ter sido, a não ser o próprio Deus-Criador, que é onipotente e supremo.

Scotus afirma que o ser humano distingue-se dos outros seres animais porque tem a capacidade espiritual de afirmar ou negar livremente, sem ser coagido pelo desejo ou pela razão. E o preço a ser pago por esta liberdade da Vontade é que diante de cada objeto se é livre. E, como já mencionado anteriormente, a liberdade da vontade não se resume a selecionar os meios para se atingir um fim determinado – este fim já é dado pela “natureza” humana –, mas diz respeito ao fato de se afirmar ou negar livremente o que quer que surja diante de si mesmo. Cada um, individualmente, fazendo uso de seu próprio espírito, pode tomar uma posição, isto é a liberdade da Vontade. O *ego volitivo* no ato da volição sabe que é livre e que não está coagido pelas metas que pretende alcançar.

O que se chocava contra a liberdade da Vontade é a lei da causalidade; lei que Scotus conhecia na versão aristotélica. Pode-se resumir a lei da causalidade de Aristóteles da seguinte maneira: há uma cadeia causal que torna o movimento inteligível e leva a uma fonte imóvel de todo movimento, isto é, ao motor imóvel – uma causa que não é ela mesma causada. A força deste argumento encontra-se no pressuposto de que apenas uma causa é suficiente para explicar o movimento e a mudança, ou seja, para explicar porque uma coisa é em vez de não-ser (ARENDR, 1995a, p. 288). Scotus questiona esta ideia de linha contínua que chega a uma Causa Primeira, uma vez que esta – Causa Primeira – serve apenas para evitar um regresso ao infinito.

O primeiro argumento que Scotus apresenta para criticar a ideia de causalidade é o de que o movimento é causado por algo externo a ele mesmo; isto não pode servir para garantir a liberdade, pois para Scotus a vontade é causa da própria volição. Mas isso não significa que ele considera que a Vontade seja onipotente, não é este o caso, uma vez que a vontade não pode explicar todas as consequências que se seguem a uma volição. O exemplo disto pode ser o do praticante de *Bungee jumping* que decide se jogar para o vazio amarrado aos tornozelos por uma corda elástica; a decisão de se jogar pertence a sua volição, pois ele poderia ter decidido não se jogar; contudo, durante o percurso, este mesmo indivíduo poderia decidir pelo contrário da decisão anterior, isto é, que ele não quer mais se jogar, o que é perfeitamente possível; porém as consequências da primeira decisão não são mais controláveis, não pertencem mais a sua vontade, pois dizem respeito, após o ato que sucedeu a vontade, de forças externas a vontade, isto é, da necessidade, no exemplo a lei da gravidade. Disto Scotus chega a uma posição intermediária em que preserva os fenômenos da liberdade e da necessidade, a “[...] teoria das causas parciais... [as quais] podem concorrer de igual para igual e independentemente umas das outras.” (ARENDDT, 1995a, p. 289). Scotus chega à conclusão de que há uma pluralidade de causas que coincidem, e é essa coincidência que produz a trama de realidade em todos os assuntos humanos. Assim, a questão mais importante não é se Deus teve liberdade original ao criar o Universo, isto é, que ele poderia ter criado outro mundo diferente deste que conhecemos; o mais importante é que o movimento e a mudança são dirigidos pela Contingência.

“Por contingente”, disse Scotus, “não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que foi causada contingentemente”. Em outras palavras, é precisamente o elemento causativo nos assuntos humanos que os condena à contingência e à imprevisibilidade. Nada poderia estar em maior contradição com toda a tradição filosófica do que essa insistência no caráter contingente dos processos. (Basta pensar nas bibliotecas inteiras que foram erguidas para explicar a necessidade da eclosão das últimas duas guerras, cada teoria identificando uma única causa diferente – quando, na verdade, nada parece mais plausível do que uma coincidência de causas, talvez postas em movimento, finalmente, por mais uma causa adicional, que “contingentemente causou” as duas conflagrações). (ARENDDT, 1995a, p. 289).

No momento em que a vontade se realiza, que vem a ser, que deixa de ser vontade e transforma-se em ser – assume realidade – o aspecto de contingência desaparece e o que passa a aparecer é o aspecto de necessidade. Após este momento de efetivação da volição, algo estranho acontece, deixa-se de ter a clareza ou mesmo se resiste à reflexão de que a necessidade antes de Ser adveio de uma causa contingente. “[...] Uma vez que o contingente aconteceu, não podemos mais desembaraçar os fios que o enredaram até que se tornasse um evento – como se pudesse ainda ser ou não ser.” (ARENDDT, 1995a, p. 289). Tudo que é passado, tudo aquilo que já aconteceu, que já se tornou Ser é absolutamente necessário. Não se tem mais opção, pois a escolha já foi feita e a volição se tornou real. O passado torna-se condição necessária da própria existência de todo e qualquer indivíduo, não é possível conceber a não-existência, isto é, o nada. Sobre o real somente se pode dizer que o mesmo não é impossível, mas nunca se poderá dizer que ele é necessário. Scotus não apresenta uma resposta final de como conciliar liberdade e necessidade – problema que Hegel conseguiu resolver facilmente pela dialética – mas para Scotus isto sequer era um grande problema porque para ele liberdade e necessidade eram dimensões diferentes do espírito. Qualquer conflito seria resolvido entre os dois *egos* – pensante e volitivo – em que a vontade se dirigiria ao intelecto, fazendo com que o ser humano se perguntasse pelo por quê. Foi Nietzsche que, muito mais tarde, descobriu que a Vontade não pode querer retroativamente; assim, cabe ao intelecto a tarefa de saber o que saiu errado. Mas, como a Vontade se percebe como o agente causativo, é ela que recomenda as perguntas: *por quê? qual é a causa?* Neste sentido é possível mencionar que a Vontade compele à ação – que a Vontade “produz” atos.

[...] Para falar em termos de causalidade, primeiro a vontade causa volição, e tais volições causam, então, certos efeitos que nenhuma vontade pode desfazer. O intelecto, tentando fornecer à vontade uma causa explanatória que lhe abrande a indignação quanto à própria fraqueza, fabricará uma história que faça com que os dados se encaixem. Sem pressupor a necessidade, faltaria à história toda a coerência. (ARENDDT, 1995a, p. 291).

O passado está fora do alcance da Vontade, porque o passado é justamente aquilo que é absolutamente necessário, no sentido de que ele já aconteceu. Assim, o problema não se encontra na oposição entre liberdade e necessidade, mas entre liberdade e natureza. “[...] Assim como o Intelecto, a

Vontade se inclina naturalmente para a necessidade, só que a Vontade, ao contrário do Intelecto, pode conseguir resistir à inclinação.” (ARENDDT, 1995a, p. 291).

Scotus encontra a solução a este problema numa forma muito simples. Como analisado anteriormente, uma das características dos processos do espírito é a divisão do *dois-em-um*, percebida primeiramente por Sócrates e Platão, na faculdade do pensamento e posteriormente transformada no duelo letal entre o querer – *velle* – e o não-querer – *nolle* – da faculdade da vontade, luta esta que garante a liberdade. A maioria dos escolásticos – seguindo São Paulo e Santo Agostinho – pensava que a única forma de livrar a Vontade dessa adversidade era através da graça divina; todavia, Scotus não concordava que a redenção da vontade se daria por interferência divina. Para Scotus a própria Vontade saberia se livrar das consequências deste dom questionável que é a liberdade humana – apesar de a vontade humana não apresentar nenhuma limitação ou determinação, seja interna ou externa. Isto não significa que a liberdade seja totalmente ilimitada. A maneira mais óbvia de ser humano fugir deste “inconveniente” deixado pela liberdade é agir – passar da volição para a ação – orientado pela proposição da vontade.

[...] a vontade humana é indeterminada, aberta a contrários, e, portanto, fragmentada somente à medida que sua única atividade consiste em formar volições; no momento em que pára de querer e começa a agir conforme uma das proposições da vontade, ela perde sua liberdade. [...]. (ARENDDT, 1995a, p. 291 – 292).

Scotus entendia que as atividades do espírito – como, por exemplo, pensar e querer – são atividades puras, que, mesmo que não produzam nenhum resultado no mundo, são quase perfeitas, pois não são transitórias; elas cessam não por terem atingido o seu próprio fim, mas porque o ser humano – limitado e condicionado – não consegue prosseguir de modo indefinido. Scotus distinguia a atividade pura da fabricação, seguindo a distinção aristotélica de *activum* e *factivum*. *Activum* – atividade pura – tem seu fim em si mesma; *factivum* – fabricação – consiste em produzir algum objeto; este produzir tem um fim fora do agente e por isto a operação da fabricação é transitória. Os artefatos dos seres humanos são produzidos por uma atividade passageira. Assim, as atividades do espírito, que são atividades puras, mas que pertencem a um ser que é limitado, passam de *activum* para *factivum*. Tal mudança é possível, segundo Scotus, porque em cada *eu-quero* há um *eu-posso*. O *eu-posso* estabelece obstáculos ao *eu-quero*, limita-o. Mas estas

limitações não estão fora da própria atividade da vontade. “[...] ‘Vontade é um poder porque *pode* alcançar algo’, e essa potência, inerente à Vontade, é, com efeito, o ‘oposto da *potentia passiva* dos aristotélicos. É um ‘eu-posso’ poderoso... e ativo... que o ego experimenta.” (SCOTUS apud ARENDT, 1995a, p. 292. Grifos no original).

Scotus entendia também que, mesmo que o ser humano possa transcender o mundo das aparências, as atividades do espírito relacionam-se ao mundo dado aos sentidos: o Intelecto tem como função entender os dados sensoriais; a Vontade está presa aos apetites sensoriais e tem como função desfrutar de si mesma. Há um prazer inerente à própria atividade da vontade que é muito diferente do prazer que advém da experiência do desejo obter o objeto desejado, que sempre é transitório, pois a posse do objeto desejado extingue tanto o desejo quanto o prazer. Quando a Vontade é transformada em amor, a paz final é encontrada na luta entre o *dois-em-um* da vontade. Amor para Scotus é quando há a aceitação incondicional – *Amo: volo ut sis – quero que tu sejas*.

Arendt parece colocar os argumentos de Duns Scotus como a apoteose da investigação acerca da experiência da Vontade, uma vez que foi em Scotus que a experiência da Vontade assumiu definitivamente o caráter de potência do espírito, isso é, o poder da Vontade está no fato de inspirar e conferir autoconfiança ao espírito.

3.3.1.4 As dificuldades da vontade na Era Moderna

A principal noção desenvolvida pela Era Moderna consiste na ideia de *Progresso* como a força que governa a história humana. Esta noção assenta-se na ideia de futuro, do que se poderia deduzir que a Era Moderna teve um largo interesse na discussão acerca da Vontade, a atividade que lida com o futuro. Contudo, os séculos XVI e XVII estavam fortemente ligados às especulações medievais; além de permanecer uma forte desconfiança na possibilidade de o ser humano ter o poder absoluto sobre seu próprio destino, desconfiava-se da ideia de que o ser humano pudesse se manter sem a proteção da Providência ou sem alguma orientação divina (ARENDT, 1995a, p. 201). Apenas na última fase da Era Moderna é que a Vontade passou a ser compreendida como a mais alta das faculdades do espírito em substituição à Razão, contribuição dada por Hegel, mas

que oferece, por outro lado, algumas objeções de Arendt. Hegel e o seu conceito de filosofia da história representa o ápice da argumentação da faculdade da Vontade como a instância mais alta e final. Curiosamente, no mesmo século de Hegel – século XIX – a supremacia da Vontade alcançou o seu fim.

Sem dúvida, diversos pensadores modernos discutiram a questão da Vontade, tais como Schiller, Schelling, Hegel, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Hobbes, Espinoza, Schopenhauer, John Stuart Mill, Descartes e Kant. Para discutir os autores modernos que tratam da vontade, Arendt não faz uso da mesma metodologia que utilizou ao discutir os autores antigos e medievais. A autora apresenta os modernos através das principais dificuldades que estes enfrentaram em relação à própria possibilidade da faculdade do Querer. São três as dificuldades principais: a) descrença na existência da faculdade do querer; b) filósofos desconfiam da Vontade por ela estar ligada à Liberdade; c) dificuldade em aceitar a contingência como um aspecto positivo. Estas dificuldades aparecem nas mais variadas combinações em cada um dos filósofos modernos.

Hobbes e Espinoza admitem a existência da Vontade, mas apenas como algo sentido subjetivamente; todavia, eles negam que a Vontade seja livre (ARENDR, 1995a, p. 204 – 205). Da mesma maneira, Schopenhauer, cuja filosofia geral é quase oposta a Hobbes, nega que a vontade possa ser livre, mesmo que admita a existência da Vontade como faculdade. Para Schopenhauer há um sentimento ilusório de liberdade quando o ser humano tem a experiência da volição, isto é, quando delibera sobre o que fará a seguir. Schopenhauer também considerou mais fácil conciliar liberdade e necessidade, escapando do dilema intrínseco ao fato de que o ser humano ao mesmo tempo é um ser que pensa e que quer. Um ato é livre porque sempre se sabe que poderia ter deixado de se fazer aquilo que realmente foi feito. Assim, a vontade se caracteriza por possuir uma liberdade infinitamente maior do que o pensamento (ARENDR, 1995a, p. 206-207). Descartes, nas *Meditações – IV*, vol I – elogiava este aspecto de vasta liberdade da vontade, uma liberdade tal que não se pode impor limites e, por isto mesmo, faz com que o ser humano saiba que ele traz consigo mesmo a imagem e semelhança de Deus; contudo, logo a seguir diz que nestas condições o ser humano não pode estar consciente de que é limitado por forças externas. Mas este fato não foi considerado apenas uma benção, mas um fantasma do cérebro, como o considerou Kant na *Crítica da Razão Pura – B 751* – muitas vezes.

Isso não é de se estranhar numa filosofia que enfatiza o futuro e a ideia de progresso; além disso, uma filosofia influenciada pela descristianização do mundo moderno, que se vê diante de coisas que não são necessárias nem eternas; tudo isso só poderia colocar os pensadores diante da contingência das coisas humanas de uma maneira muito mais profunda do que em tempos anteriores (ARENDR, 1995a, p. 207). A pseudo-solução que se encontrou para estas dificuldades foi a filosofia da história de Hegel. “[...] uma Razão e um Significado escondidos no curso dos acontecimentos do mundo. Guiando as vontades dos homens em toda sua contingência na direção de um objetivo final que eles jamais pretenderam alcançar. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 207).

Arendt encerra a investigação de cunho mais histórico acerca da vontade com os modernos e passa a investigar mais detidamente os problemas que a concepção de Vontade apresenta, principalmente o confronto acirrado entre o *ego volitivo* e o *ego pensante*.

3.3.2 Objeções às objeções

As três principais objeções formuladas contra a vontade podem ser elencadas resumidamente, como sendo: inexistência da vontade; inexistência da noção de liberdade implícita a ideia da vontade; inexistência de contingência que adere à vontade livre. Um olhar atento às objeções feitas contra a vontade ao longo da história da filosofia, mais especificamente pelos filósofos modernos, demonstra que todas as objeções se aplicam muito mais à vontade enquanto um órgão para o futuro – “poder começar algo novo” –, do que à vontade entendida enquanto livre arbítrio – “liberdade de escolha entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois modos de conduta” (ARENDR, 1995a, p. 208). Como já analisado anteriormente, o livre arbítrio precisa tomar uma decisão entre duas ou mais coisas possíveis, cada uma destas possibilidades o é apenas potencialmente, isto é, pode se escolher *x* como também pode se escolher *y*. *X* e *Y* são potencialidades – podem vir a *ser*, mas não há nada que garanta que *serão*. Isto parece ser contrário ao poder de começar algo novo – vontade – que não pode ser percebido por qualquer potencialidade; potencialidade esta que teria como função ser a causa do ato realizado. Aqui está implicada a ideia de um começo sem nada que o motive, sem nenhuma outra causa

que o potencialize; seria a ideia de um começo do nada. “[...] a transição do Nada para Algo é logicamente tão difícil que se pode suspeitar que foi o novo *ego volitivo* que – a despeito de doutrinas ou credos – considerou a idéia de um começo absoluto apropriada para a experiência de fazer projetos. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 209). Como é possível admitir um começo que começa do nada, isto é, como é possível a ideia de um começo absoluto? Qualquer resposta parece que não soluciona o problema, pois se se aceitar a ideia de potencialidade, se estará cometendo o mesmo erro de Aristóteles quando este distinguiu potência e ato – a nova série estava contida na série anterior. A resposta de um começo absoluto, muito parecida com a ideia de criação, recai no problema de algo derivar do nada.

Encontra-se em Henri Bergson uma nova visão para esta questão, isto é, o autor apresentou um novo ângulo para a investigação deste problema (ARENDR, 1995a, p. 209). Para Bergson, se uma ação livre for observada do ponto de vista da memória, isto é, retrospectivamente, a mesma perde a sua aura de contingência porque passa a *ser*; a dada ação não é mais uma possibilidade de ser ou não ser, ela efetivamente é, já aconteceu, ela é um fato realizado inseparável da realidade em que se vive. Como é, o tal ato livre torna-se irremovível do pensamento, isto é, sua realidade torna-se esmagadora. A partir disto, o ato livre aparece como uma necessidade. Na atividade da ação isto é obvio, mas não se pode esquecer de aplicar esta mesma qualidade de realidade a tudo aquilo que o ser humano acrescenta ao mundo por sua incrível capacidade de fabricação (ARENDR, 1995a, p. 210). Fabricação, seja de objetos ou de herança cultural, como qualquer outro acontecimentos que tenham sido fundamentais para o mundo.

[...] Pela simples razão de ser factual, a realidade lança a sua sombra atrás de si em um passado infinitamente distante; assim, parece ter existido em estado de potencialidade anteriormente à sua própria realização. [...]. (BERGSON apud ARENDR, 1995a, p. 209. Sem grifos no original).

Portanto, visto sob o ângulo do *ego volitivo*, o que parece uma ilusão da consciência é a necessidade, não mais a liberdade. Apesar deste argumento bergsoniano possuir alto significado, nunca foi utilizado na discussão sobre a necessidade e a liberdade. Antes de Bergson, o único registro que se tem de uma argumentação semelhante é a de Duns Scotus. Este teria sido um ferrenho defensor da primazia da Vontade sobre o Intelecto e da contingência em tudo o que é

(ARENDR, 1995a, p. 210). O preconceito à contingência, ou mesmo à particularidade e à Vontade ultrapassou a Era Moderna e sobreviveu até os dias atuais, pois sempre que se ouve uma discussão entre dois filósofos, um que defende o determinismo e outro que defende a liberdade, parece que aquele que defende o determinismo sempre está certo. A resistência em relação à vontade – seja como liberdade de escolha ou como liberdade de começar algo novo – parece advir da incompatibilidade tanto entre esta – a vontade – e a Providência Divina, assim como entre a vontade e a lei da causalidade. Segundo Bergson

[...] A maioria dos filósofos... é incapaz... de conceber a novidade radical e a imprevisibilidade... Mesmo os poucos que acreditaram no *liberum arbitrum*, reduziram-no a uma simples 'escolha' entre duas ou mais opções, como se estas opções fossem 'possibilidades'... e a Vontade ficou restrita a realizar uma delas. Logo, eles ainda aceitavam... que tudo é dado. Parecem nunca ter tido a menor noção de uma atividade inteiramente nova... E esse tipo de atividade é, afinal, a ação livre. [...] será sempre o determinista que parecerá estar com a razão... [Os ouvintes] sempre concordarão que ele é mais simples, claro e verdadeiro.” (BERGSON apud ARENDR, 1995a, p. 210).

A liberdade da vontade pode ser pressuposta pela experiência interior – de força ou de fraqueza – mas não há como provar sua existência, por isto a desconfiança em relação a vontade. Facilmente se considera que seu pressuposto não é suficientemente plausível – não há como apresentar provas. Acredita-se que as experiências externas no mundo das aparências não fornecem nenhum exemplo efetivo de novos começos. Segundo o exemplo kantiano⁷², raramente o ser humano começa uma nova série de acontecimentos. Ou mesmo Bergson que sustenta toda sua filosofia sob a convicção de que “[...] cada um de nós tem o conhecimento imediato... de sua espontaneidade livre [...].” (BERGSON apud ARENDR, 1995a, p. 211), em outro texto, admite que “[...] embora sejamos livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto”, ou ainda “[...] os atos livres são excepcionais” (BERGSON apud ARENDR, 1995a, p. 211).

⁷² Kant, na Crítica da Razão Pura B478, tem dificuldade em lidar com o poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos. O exemplo é de um indivíduo que se levanta da cadeira e a partir disso uma nova série tem seu começo absoluto com esse acontecimento, embora Kant acrescente que, no que diz respeito ao tempo, este acontecimento seja apenas a continuação de uma série precedente. Mas para Arendt esse exemplo de Kant apresenta um erro fundamental, isto é, somente quando o indivíduo tem em mente algo que deseja fazer ao levantar-se da cadeira é que este “acontecimento” começa uma “nova série”; se não for este o caso – se ele sempre a esta hora se levanta ou se levantou-se para pegar algo de que precisava para sua ocupação momentânea – este acontecimento é a continuação de uma série precedente. (ARENDR, 1995a, p. 208-209).

Arendt suspeita que era uma questão de preferência o fato de os pensadores profissionais elegerem mais a necessidade do que a liberdade, pois mesmo as teorias mais antagônicas de fundamentação, as mais distintas chegam ao mesmo resultado, qual seja, de negar ou enfraquecer a experiência da liberdade, sempre a conciliando com a necessidade. Esta suspeita é revigorada quando se percebe que as teorias da vontade têm uma estreita ligação com o problema do mal. O problema do mal, que aflige os filósofos desde muito tempo, geralmente apresenta duas alternativas de resposta: a) nega-se o mal, isto é, o mal é uma deficiência de bem; b) descarta-se a possibilidade do mal, ele é uma ilusão. Todavia, o que é claro para Arendt é que pensamento e vontade se antagonizam.

[...] somente no que afetam nossos estados psíquicos; ambos, é verdade, tornam presente para o nosso espírito o que na realidade está ausente; mas o pensamento traz para seu presente duradouro aquilo que ou é, ou, pelo menos, foi; enquanto a Vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem. (ARENDR, 1995a, p. 212-213).

Deste modo pode-se compreender a alma como o aparato psíquico humano equipado para lidar com aquilo que vem em direção a ela da região do desconhecido. Este “equipamento” da alma é a expectativa que, por sua vez, congrega a esperança ou o medo como suas principais auxiliares. Esperança e medo são duas maneiras, relacionadas entre si, de o ser humano sentir, isto é, toda esperança traz consigo algum medo e todo o medo é eliminado ao tornar-se esperança. A alma solicita ao espírito que este confirme a esperança ou o medo (ARENDR, 1995a, p. 213). Isto é contrário ao argumento fatalista que desde Cícero⁷³ é utilizado para resolver o problema do ímpeto para a ação ou o impulso de começar algum projeto e pode-se inferir que, para com o desconforto que isto traz consigo, isto é, não se pode prever o futuro, ele causa grande expectativa. Por outro, se tudo está predestinado, o espírito humano estaria livre da necessidade de movimento, o que possibilitaria ao ser humano se dedicar apenas ao pensamento. O argumento da predestinação, conforme indica Arendt, lhe interessa, uma vez que ele consegue eliminar o tempo verbal futuro, unindo-o ao passado.

⁷³ Cícero em *Sobre o destino* assevera que tudo está predestinado, argumento clássico que permanece atual e que alimenta o saber popular, mas que nunca foi seriamente refutado. O argumento da predestinação levaria a um infinito regresso. Por um lado é rejeitado, pois com certeza levaria à extinção de qualquer ação na vida, isto é, por que agir se tudo já está pré-programado? (ARENDR, 1995a, p. 213).

[...] O que será ou poderá ser “era para ser”, pois “tudo o que será, se vai mesmo ser, não pode ser concebido como se fosse para não ser”, pois “tudo o que será, se vai mesmo ser, não pode ser concebido como se fosse para não ser [...] como disse Leibniz. O caráter tranquilizador da formulação vem do que Hegel chamou de “a calma do passado” [...] uma calma assegurada pelo fato de que o que passou não pode ser desfeito e que a Vontade “não pode querer retroativamente.” (ARENDDT, 1995a, p. 213).

Observa-se que não é o futuro de fato, mas é o futuro enquanto projeto da Vontade que nega aquilo que é dado como determinado. Assim, o poder de negação de Hegel e Marx – aquilo que faz a história avançar – resulta da habilidade que a Vontade tem de realizar projetos. O problema está no fato de que todo projeto nega o agora e o passado, o que, por sua vez, ameaça o *ego pensante*. A ameaça ao *ego pensante* é o que interessa a Arendt, pois esta possibilidade – ameaça ao *ego pensante* – fornece uma pista importante para a compreensão do porquê de os filósofos se recusarem a aceitar a atividade da vontade livre.

O espírito, quando se retira do mundo das aparências, traz consigo aquilo que está ausente, tanto o que *não é mais* como aquilo que *ainda não é*. É como se o espírito unisse o passado e o futuro e os salvasse do fluxo do tempo (ARENDDT, 1995a, p. 214). Mas, no contexto de projeto para o futuro, o *ego pensante* – que foi localizado na lacuna entre o passado e o futuro – não pode mais se responsabilizar, isto é, o *ego pensante* não pode responder por aquilo que ainda não é. Assim, o ego volitivo – eu-querer – pressupõe um poder – eu-faço –, isto é, o ego volitivo satisfaz-se consigo mesmo. Apenas Duns Scotus e Nietzsche teriam compreendido e exaltado este aspecto da vontade. Para ambos há uma espécie de poder na vontade.

Toda volição, ainda que seja uma atividade do espírito, relaciona-se com o mundo das aparências no qual seu projeto deve realizar-se; em contraste flagrante com o pensamento, nenhum querer jamais se faz por si mesmo ou encontra satisfação na própria atividade. Qualquer volição não só envolve particulares como também – e isto é de grande importância – anseia por seu próprio fim, o momento em que o querer algo terá se transformado no fazê-lo. Em outras palavras, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a inquietude e a preocupação (*Sorge*), não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um “eu-posso” que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um “eu-querer-e-faço”, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação do espírito de sua dominação. Em resumo, a Vontade sempre quer fazer algo, menosprezando assim implicitamente o pensamento puro cuja atividade depende totalmente de “não fazer nada”. [...]. (ARENDDT, 1995a, p. 214. Grifos no original).

É importante compreender que a capacidade da vontade de tornar presente o ainda-não é oposta à lembrança. A lembrança está relacionada com o pensamento, porque o pensamento sempre é um re-pensar; a atividade de lembrar ativa automaticamente cadeias de pensamentos. A lembrança – olhar para trás – pode perturbar a alma, mas o espírito permanece tranquilo, pois sabe que não pode mudar aquilo que já passou. O *ego volitivo*, que olha para o futuro – aquilo que está a frente – lida com a tensão entre aquilo que está no poder do indivíduo realizar e aquilo que não tem garantias de ser efetivamente realizado. A tensão entre a potencialidade e a realização causa aflição, pois há, como já discutido, uma mistura entre medo e esperança, ou seja, existe grande diferença entre querer e ser capaz de fazer. Esta tensão somente pode ser superada pelo fazer, o que pressupõe o abandono das atividades do espírito e a entrada na vida ativa da condição humana através da ação. Este aspecto é importantíssimo na compreensão da faculdade da vontade em Arendt e da liberdade intrínseca a essa faculdade. Entende-se que, ao estabelecer-se aquilo que se quer ou não se quer, projeta-se – funda-se – o começo, o início, que será posteriormente efetivado na esfera da ação e do discurso. Disto decorre que sem a vontade não haveria ação. Isso permite inferir a ligação entre a vida contemplativa – vontade – e a vida ativa – ação e discurso – da condição humana. Consente-se dizer que, mesmo sendo atividades e fazendo parte de esferas completamente distintas uma da outra, há uma certa interdependência entre elas. Portanto, inexistente aquela distância que a tradição do pensamento desde Platão estabeleceu entre a quietude e a ação, entre a filosofia e a política.

3.3.3 O confronto entre ego volitivo e ego pensante, a contribuição de Hegel

Hegel é considerado por Arendt o filósofo que mais bem descreveu o confronto entre o *ego volitivo* e o *ego pensante*⁷⁴. Alexandre Koyré apresenta a tese

⁷⁴ Para a análise deste tema em Hegel, Arendt utiliza a interpretação de Alexandre Koyré contida no texto intitulado *Hegel em Jena*, escrito em 1934; no Brasil este texto pode ser localizado no livro de Koyré intitulado *Estudos de História do Pensamento*, livro que reúne uma série de artigos de Koyré publicados em diversas revistas francesas e de outros países. Arendt observa que os itens dedicados diretamente à Vontade, tanto na *Fenomenologia do Espírito*, na *Filosofia do Direito* ou na *Filosofia da História*, não apresentam com profundidade a contribuição de Hegel à temática do confronto entre o ego volitivo e do ego pensante. A contribuição de Hegel está, na verdade, nos escritos em que este

de que a originalidade de Hegel está na primazia que este confere ao futuro em detrimento do passado. Isto está em perfeita harmonia com um filósofo que confia na ideia de progresso, o que é o caso de Hegel. Hegel também foi o primeiro pensador a idealizar uma filosofia da história, que é uma filosofia do passado. Este passado é observado e rememorado pelo olhar retrospectivo do *ego pensante*; o *ego pensante* internaliza esse passado e o transforma em um conceito inseparável do espírito; através desta internalização, o passado se reconcilia com o Espírito do Mundo. Este é o triunfo do *ego pensante*, que consegue se retirar do mundo das aparências sem pagar o preço da alienação do mundo – falta de atenção para com o mundo. O espírito pode, nestas condições, absorver todas as aparências significativas. Koyré teria descoberto que a primazia do passado desaparece quando Hegel trata do Tempo – o tempo humano. Inicialmente o ser humano experiencia o tempo como fluxo, como puro movimento. Nestas condições não há pensamento, isto é, não há reflexão sobre o tempo. Contudo, posteriormente a isso, o ser humano passa a refletir sobre os acontecimentos exteriores e a atenção do espírito volta-se para o futuro. Este futuro antecipado nega o presente ao transformá-lo em não-mais também antecipado.

Nesse contexto, “a dimensão dominante do tempo é o futuro, que ganha prioridade sobre o passado.” “O tempo encontra sua verdade no futuro, já que é o futuro que terminará e realizará o Ser. Mas o Ser, terminado e realizado, pertence como tal ao Passado.” Essa reversão da seqüência de tempo mais comum – passado-presente-futuro – é causada pela negação que o homem faz de seu presente: ele “diz *não* ao seu Agora”, criando assim seu próprio futuro. (ARENDR, 1995a, p. 217. Grifos no original).

Nem Hegel tampouco Koyré teriam mencionado a Vontade neste contexto. Mas Arendt conclui que a única faculdade que poderia estar por trás do espírito que nega o presente e o transforma em não-mais é o querer. Somente o *ego volitivo* seria adequado a essa seqüência de tempo sugerida por Hegel; jamais poderia ser o pensar. O *ego volitivo*, ao produzir projetos, objetiva o futuro. Isso fica muito claro na seguinte citação de Hegel: “[...] O Agora é vazio... ele se preenche no futuro. O futuro é sua realidade. [...]” (HEGEL, apud ARENDR, 1995a, p. 217). Nas palavras de Koyré:

especulou a temática do tempo. Teria sido Koyré e sua pesquisa sobre Hegel que apontou esta peculiaridade e, por isto é que Arendt se apoiou em Koyré.

[...] Esse “agora” nunca está ali. Imediatamente ele se transforma em outra coisa. Ele se renega e se suprime a si mesmo. Mas – e este é o ponto central – ele se transforma e se renega não recaindo de alguma forma no passado, abismando-se no que não é mais agora. O agora hegeliano, apesar de ser instantâneo e não comportar nenhuma densidade, é um instante dirigido. Mas não é para o passado que ele é *dirigido*. Pelo contrário, é para o porvir que, inicialmente, apresenta-se a nós como “porvir”, que lança para o “não é mais” aquilo que para nós era “agora”. [...] A dimensão prevalente do tempo é o porvir que de alguma forma é anterior ao passado. É essa insistência sobre o porvir, é a primazia conferida ao porvir sobre o passado que, do nosso ponto de vista, constitui a maior originalidade de Hegel. [...]. (KOYRÉ, 1991, p. 131. Grifos no original).

Não se pode esquecer que é o ser humano que confere existência ao Tempo. Sem o ser humano o movimento poderia até existir, mas não seria percebido. Apesar disso, não se pode dizer que é a atividade do pensar que permite ao ser humano perceber o tempo. Refletir sobre o que é dado – sobre aquilo que é e não poderia ser outro – é insuficiente para fornecer a dimensão do tempo; o pensar manteria o ser humano espiritualmente preso ao presente. Portanto, Arendt interpreta que é o *ego volitivo* que permite ao ser humano perceber a dimensão do futuro, aquilo que pode ser de outra maneira, os projetos, as infinitas possibilidades de ser. É a vontade – o órgão para o futuro – que permite ao ser humano se dar conta do Tempo, senão ele viveria apenas no presente e “[...] Seria incapaz de se dar conta de que ele mesmo um dia não foi e de que um dia não será mais, isto é, ele seria incapaz de compreender o que significa para ele existir. [...]” (ARENDDT, 1995a, p. 218). Para Hegel o ser humano não se diferencia dos outros animais por ser um *animal rationale*, mas por ser a única criatura viva a ter consciência, isto é, a saber da sua morte (ARENDDT, 1995a, p. 218-219). O *ego pensante* se constituiria a partir da antecipação do ego volitivo, da ideia de morte, ou seja, da ideia da finitude humana. Ao antecipar a morte, ao saber que a morte é inevitável, todos os projetos da vontade se tornam aparências de um passado antecipado, isto é, de um passado que ainda não aconteceu, mas que inevitavelmente acontecerá. É deste modo que os projetos da vontade tornam-se objeto de pensamento – “a expectativa da alma em uma lembrança antecipada” – e a partir disto pode-se mencionar que o *ego pensante* se constitui a partir do *ego volitivo*.

A partir dessa interpretação, Arendt pode dizer que Hegel identifica o Reino Espiritual com o reino da Vontade, isso é, a vontade dos seres humanos é imprescindível para fazer emergir o campo espiritual. Sem a vontade o espírito sequer apareceria. Assim, “[...] a Liberdade da Vontade *per se* [isto é, a liberdade

que a Vontade necessariamente quer]... é ela mesma absoluta..., é... aquilo por meio de que o Homem se torna Homem, e é, portanto, o princípio fundamental do Espírito [...].” (HEGEL apud ARENDT, 1995a, p. 221). Deste modo o objetivo último do Espírito do Mundo é a Liberdade e isto está implícito na Vontade.

Arendt considera evidente o fracasso da tentativa hegeliana de conciliar o pensar e o querer mantendo o conceito de tempos opostos. Hegel tentava se proteger disto mencionando que o objetivo do espírito pensante não era o *Ser*, mas o *Devir intuído*. O movimento que pode ser intuído seria o movimento que gira em círculo – ciclo que retorna sobre si mesmo, isto é, que pressupõe o seu começo e chega ao seu começo somente no fim; é um conceito cíclico de tempo. Mas após a descoberta da vontade como fonte, no espírito, para a ação, somente é possível aceitar a ideia de tempo retilíneo; sem ele a ideia de progresso não seria possível. Para resolver esse problema Hegel criou uma ideia de tempo em *Espiral* (ARENDT, 1995a, p. 222). Tal ideia transforma o tempo cíclico em retilíneo, ou seja, transforma o círculo em linha progressiva. Mas sua base não se encontra nem nas experiências do *ego pensante* nem nas do *ego volitivo*, mas é um movimento não experienciado do Espírito do Mundo. Deste modo, Hegel teria admitido que existe algo por detrás de todos os membros que compõem a espécie humana, este algo seria a Humanidade – um alguém – que ele nomeia de Espírito do Mundo.

[...] Esse “Espírito do Mundo” corporificado na Humanidade, em contraposição a diferentes indivíduos e a nações particulares, leva a cabo um movimento retilíneo inerente à sucessão de gerações. Cada geração nova forma uma “nova fase de existência, um novo mundo,” e, assim, “tem que começar tudo outra vez”, mas “começa em um nível mais alto” porque, sendo humana e dotada de espírito, ou seja, de Lembrança, “conservou a experiência [anterior],” (ARENDT, 1995a, p. 222. Grifos no original).

Apesar de todas as críticas que Arendt fez a Hegel, ela percebe que o elemento cíclico do tempo permite que cada fim seja um novo começo e este movimento infinito está em perfeita harmonia com o conceito de tempo do *ego volitivo*, que prima pelo futuro em detrimento do passado e do presente. Assim, a negação inerente à Vontade seria o motor de toda a História e poderia levar a aniquilação permanente ou a um Progresso Infinito.

3.3.4 Nietzsche e Heidegger: diálogos acerca da vontade

Até o momento pode-se elencar duas concepções distintas da Faculdade da Vontade. Uma primeira abordagem corresponde a uma “[...] faculdade de *escolha* entre objetos ou metas, [...] que atua como árbitro entre fins dados e delibera livremente sobre os meios para alcançá-los.” (ARENDR, 1995a, p. 305. Grifos no original): é o *liberum arbitrium*. A segunda abordagem diz respeito a uma “[...] ‘faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo’ (Kant), ou como [...] a capacidade do homem começar, por ser ele mesmo um começo [...].” (ARENDR, 1995a, p. 305), esta última de Santo Agostinho. Na Era Moderna o poder da Vontade foi elevado para um primeiro plano; este poder advém do projeto da vontade e do seu conceito de Progresso⁷⁵. Passou-se a compreender o Futuro não mais como algo que se aproxima dos seres humanos, mas como aquilo que o projeto da Vontade determina ser esse futuro. O otimismo toma conta e os seres humanos passam a ter esperança em relação ao futuro.

Nietzsche⁷⁶ vem na esteira desse otimismo para criticá-lo e, por que não dizer, alterá-lo definitivamente.

[...] ‘Não nos deixemos enganar! O tempo marcha para frente; gostaríamos de acreditar que tudo o que está nele marcha também para a frente – que o desenvolvimento é o que se move para frente ‘ [...] E quanto [...] a idéia de Humanidade, ele diz: a ‘Humanidade’ não avança; nem sequer existe.” (ARENDR, 1995a, p. 306).

⁷⁵ Francis Bacon apresentou a primeira formulação da ideia de Progresso como o “[...] esforço amplo e cooperativo no interesse do conhecimento em si mesmo, ‘no qual todos os cientistas do passado, do presente e do futuro têm uma parte’ [...].” (ARENDR, 1995a, p. 301). A compreensão de Tempo se altera, o Futuro passa a ocupar um lugar destacado, tem-se a ideia de que cada geração futura saberá mais do que a anterior e este movimento jamais se completará. No contexto das ciências isto assume papel importante, pode ser visto no exemplo da astronomia, que utilizou os registros sistemáticos das gerações de astrônomos predecessores para as suas descobertas; justifica-se isto pelo fato de que é impossível, a uma vida humana ou a uma geração de seres humanos, realizar todos os experimentos e verificações necessárias e validar todas as hipóteses para que haja algum avanço. O exemplo da astronomia tornou-se dominante entre as demais ciências e migrou também para o conceito de história – estoque de dados, intercâmbio de conhecimentos e lento acúmulo de registros, todos requisitos da astronomia que passaram a servir aos propósitos da ciência histórica (ARENDR, 1995a, p. 301-302).

⁷⁶ A obra *A vontade de Poder* de Nietzsche fora publicado postumamente, e reuniu uma série de fragmentos, notas e aforismos, por vezes desconexos e por outra até contraditórios, selecionados e publicados caoticamente. Arendt os considera experimentos de pensamentos. É importante registrar que mais uma vez, autores e temas desses – neste caso Nietzsche e Heidegger – discutidos por Arendt serão abordados, não com a profundidade devida, mas como referência para as especulações por hora pretendidas. Isto significa que se utilizará a interpretação apresentada por Arendt.

Nos aforismos nº 84 e nº 668 de *A vontade de poder*, Nietzsche critica um equívoco comum na compreensão da vontade, isso é, inadvertidamente se estipula como essência da vontade o anseio, o instinto e o ímpeto; mas, diferentemente do que comumente se pensa, é o querer que precisamente comanda os anseios. Também há uma diferença entre o querer e o desejar. Desejar, esforçar-se por algo, ter necessidade de algo não significa querer. Para Nietzsche querer é comandar; inerente ao querer está o “pensamento” de comandar. Além disto, esta dimensão do pensamento que comanda e obedece acontece no espírito e raramente se dirige a outros indivíduos e a seus domínios. Nietzsche teria explicado tudo isto com maior riqueza de detalhes no texto *Para além do bem e do mal*.

Aquele que quer dá ordens a alguma coisa que nele obedece.... O aspecto mais estranho deste fenômeno múltiplo a que chamamos de ‘Vontade’ é que só tenhamos uma palavra para ele, e, em especial, que tenhamos só uma palavra para o fato de que somos, em cada caso particular, ao mesmo tempo quem dá as ordens e quem as obedece; ao obedecermos, experimentamos os sentimentos de coerção, ânsia, pressão, resistência, que normalmente começaram a se manifestar imediatamente após o ato de querer; por estarmos, entretanto, no comando... experimentamos uma sensação de prazer, e isso ainda mais intensamente porque estamos habituados a superar a dicotomia pela noção do Eu, o Ego, e isso de um modo que tomamos como certa em nós a obediência, e que identificamos querer e executar, querer e agir. (NIETZSCHE apud ARENDT, 1995a, p. 308).

Nietzsche identifica o eu – ego – com a parte que comanda e a parte que, mesmo resistindo, obedecerá. Além disto, para ele aquilo que geralmente é chamado de liberdade da vontade na verdade é uma superioridade passional da parte que comanda sob a outra parte que deve obedecer. Assim, conforme assinala no aforismo 19, a vontade é a *consciência* de que “Eu sou livre; ‘ele’ deve obedecer” (NIETZSCHE apud ARENDT, 1995a, p. 308). Nesta perspectiva isto significa que a liberdade é uma ilusão para o ser humano.

Nietzsche inclui como fator decisivo para a Vontade os obstáculos causados a esta pelos sentimentos negativos de servidão, de coação ou de resistência. Sem estes obstáculos a Vontade não conheceria seu poder. Ao vencer estes obstáculos que lhe causam resistência interna “[...] a Vontade toma consciência de sua gênese: ela não brotou para adquirir poder; o poder é sua

própria fonte. [...]” (ARENDR, 1995a, p. 308). Nesse mesmo sentido o *eu-queiro* se altera para *eu-posso* antecipado. Isto faz com que Nietzsche se contraponha ao *eu-queiro-e-não-posso* de São Paulo. Quando o sentimento *eu-posso* está no seu apogeu, espalha um sentimento de força generalizado e isso faz com que o *eu-queiro* seja substituído para *eu-posso*; altera-se o “foi assim” para um “assim eu quis que fosse”. (NIETZSCHE apud ARENDR, 1995a, p. 314).

Apesar desses aspectos da vontade a mesma não pode querer retroativamente, isto é, é impossível parar a roda do tempo. Pode-se dizer que esta é a versão de Nietzsche para o *eu-queiro-e-não-posso* (ARENDR, 1995a, p. 313). A impotência da vontade persuade o ser humano a olhar para trás e a preferir este olhar retrospectivo, porque se cria a ilusão de que tudo foi necessário. Assim, pode-se entender os experimentos de Nietzsche com o eterno-retorno como uma tentativa de resposta ao choque entre a Vontade – que projeta o futuro – e o passado – que não pode ser desfeito. Importante nesse choque é a pergunta subjacente à ideia de eterno retorno: a decisão de fazer o que se fez se repetiria incessantemente nas possíveis vidas repetidas, sem nenhum constrangimento, mas ao contrário, com enorme entusiasmo? Talvez fosse este o experimento de pensamento que se deveria fazer a cada tomada de decisão humana.

Nietzsche teria inspirado o entendimento de Heidegger⁷⁷ acerca da faculdade da vontade. Heidegger compreende a vontade como a insistência passional em *querer-não-querer*. Este *querer-não-querer* não é o mesmo que a oscilação entre *velle* – querer – e *nolle* – não-querer – e comum à compreensão da vontade como escolha, como *liberum arbitrium*.

A contradição de Nietzsche, na compreensão de Heidegger, não está entre a vontade-de-potência que tem um objetivo final e pressupõe uma concepção de tempo retilíneo e o eterno-retorno que pressupõe um conceito cíclico de tempo. A contradição de Nietzsche estaria, para Heidegger, na transvaloração de valores, isto é, Heidegger entendia que a vontade-de-potência de Nietzsche era em si uma postuladora de valores. A falta de sentido da vida e do mundo encontraria a única

⁷⁷ A discussão acerca da Vontade em Heidegger se localiza nos escritos posteriores àquilo que se chamou de “reviravolta” em sua filosofia. Isso significa que em *Ser e Tempo* não existe nenhuma menção às palavras vontade e pensamento. Contudo, essa discussão aparecerá nos estudos dedicados a Nietzsche e aos escritos decorrentes deste estudo, isto é, as obras *Nietzsche I* e *Nietzsche II*. Segundo Arendt (1995a, p. 316), o volume I da obra *Nietzsche* é uma explicação do filósofo e o tom é de aceitação, já o volume II apresenta-se polêmico mesmo que o tom utilizado por Heidegger esteja suavizado.

saída possível no *Devir* eternamente recorrente; esta seria a conclusão a que se pode chegar com a vontade-de-potência. Isto para Heidegger significaria o retorno para a subjetividade e para a sua marca distintiva que é o pensamento valorativo.

No Volume II da obra *Nietzsche*, Heidegger muda sua disposição acerca da vontade. Ele a interpreta quase que exclusivamente como vontade-de-potência no sentido mais restrito, isto é, como uma vontade que governa e domina no lugar da expressão de um instinto de vida. A ideia de obstáculo, isto é, de *não-querer*, característico da vontade enquanto processo vital, na vontade que governa e comanda, passa a ser generalizado como uma característica inerente a todo ato de fazer. Assim, a vontade-de-potência é a culminância da subjetivação da Era Moderna e todas as faculdades humanas estão sob o comando da Vontade (ARENDR, 1995a, p. 319). A Vontade é querer ser o senhor. Para Heidegger essa segunda interpretação da Vontade permite esclarecer que ela – a Vontade – perde qualquer característica biológica – como sintoma do instinto de vida, da superabundância ou excesso de vida como Nietzsche compreendeu. Para Heidegger está na natureza do próprio poder espalhar-se e expandir, assim, a vontade-de-potência é a essência do poder. A meta da vontade é alcançar essa essência e nunca quantidades de poder. A vontade somente pode existir em relação com o poder.

Heidegger entende finalmente que a faculdade da Vontade se refere à destrutividade da vontade, objetando à Nietzsche que entendia a faculdade da Vontade como criatividade e superabundância. A destrutividade da Vontade pode ser percebida na obsessão que ela cultiva pelo Futuro levando o ser humano ao esquecimento; para querer o futuro o ser humano deve esquecer e destruir o passado. Assim, para Heidegger, da descoberta de Nietzsche de que a vontade não pode querer retroativamente não demanda somente o ressentimento e a frustração, mas também a vontade positiva de querer aniquilar o que já passou, isto é, o passado. Nesta interpretação radical de Nietzsche, Heidegger compreende a Vontade como essencialmente destrutiva (ARENDR, 1995a, p. 320) e a solução a este embaraço encontra-se no *deixar-ser*, isso é, o pensamento que atende e obedece ao chamado do Ser. Assim, o pensamento estaria além do domínio da Vontade. A Vontade está sujeita à causalidade, à experiência de um *ego volitivo* de produzir efeitos, isto é, ilusões da consciência.

3.3.5 A liberdade da vontade e o começo e a liberdade política na esfera da ação.

Uma das dificuldades em se discutir o tema da vontade diz respeito ao fato de que estas especulações sempre são realizadas por filósofos profissionais e nunca por homem de ação; deste modo as abordagens sempre estão comprometidas com o *bios theoretikos*. Para além disto, o único pensador que conseguiu superar esta dificuldade e pagar o preço da contingência para garantir o dom da liberdade foi Duns Scotus (ARENDR, 1995a, p. 332). O dom da liberdade é a capacidade que cada ser humano possui no seu espírito para iniciar algo novo, algo este que o ser humano sabe que também poderia não ser. A dificuldade inerente a essa condição, a liberdade que dela pode brotar, traz insegurança, pois tudo poderia ser de outra maneira.

A Vontade, conjuntamente com todos os seus projetos para o futuro, expõe um grande desafio à crença que comumente se tem em relação à necessidade enquanto convicção de que tudo é como deveria ser ou que tudo está onde deveria estar. A resolução a essa questão seria fácil se se admitisse definitivamente que não existe nada que possa garantir, que é preferível a necessidade à liberdade (ARENDR, 1995a, p. 333), mas isso parece ser o desafio da filosofia desde o julgamento de Sócrates e a conseqüente decepção de Platão com o fazer político. O que não se pode deixar de admitir é que a região da atividade da vontade é marcada pelo desamparo. Disto infere-se outro problema: qual é a vantagem da certeza e da verdade? Disto se pode entender que estas também têm um preço e parece ser escolha do indivíduo querer ou não pagar o preço, ou pela liberdade cujo preço é a contingência, ou pela necessidade, cujo preço parece ser a impossibilidade de trilhar caminhos diferentes. Contudo, não se pode tomar liberdade e necessidade como contrários. Estas categorias dizem respeito a áreas completamente distintas mas que se complementam, que tem funções diferentes mas não opostas: uma diz respeito ao intelecto e outra à razão; uma almeja conhecimento e cognição, portanto a necessidade é pertinente ao que almeja; a outra diz respeito a razão, que almeja significado, onde, portanto, a liberdade não causa nenhum prejuízo. Disto conclui-se que necessidade e liberdade podem conviver e não existe nada que obrigue a primazia de uma em detrimento da outra.

Infere-se que as dificuldades ou mesmo a ansiedade que a Vontade pode causar é percebida por Arendt não como um problema, mas como uma característica inerente à própria faculdade do espírito, isto é, a Vontade como faculdade do espírito é reflexiva, e toda reflexão ecoa sobre si mesma gerando ansiedade. Disto entende-se que a reflexividade não é característica de apenas uma das atividades do espírito, mas sim do espírito como um todo. A reflexão busca significado, sendo, portanto, especulativa e não intencional – diferente do intelecto e sua busca por conhecimento, que prima pela necessidade. Kant há muito liberou a razão, isto é, esta pode pensar além da capacidade cognitiva do intelecto – é possível refletir sobre coisas que são impossíveis de conhecer. O que parece que falta ao Homem Racional é saber conviver com a dúvida e com a incerteza, com a interrogação como princípio de vida. Não seriam as infinitas possibilidades, no sentido da sempre presente interrogação, boas condutoras dos negócios humanos? Parece que os filósofos desde muito não concordaram com isto, pois desde Platão buscam o chão firme da certeza e da verdade. Contudo, para compreensões que tomam a busca de significado como a atividade do espírito por excelência e estabelecem o que é peculiar à razão e ao intelecto, o que é o caso de Hannah Arendt, é salutar que existam palavras que denotam possibilidade, tais como, parece, talvez, quiçá, porventura etc.; estas palavras permitem liberdade sem obrigar a absolutizações e isto não é nenhum desmérito ou problema.

Aos pensadores profissionais, filósofos ou cientistas, não lhes “aprove a liberdade” e seu caráter inelutavelmente aleatório; não estiveram dispostos a pagar o preço da contingência pelo dom questionável da espontaneidade, pela capacidade de fazer o que se poderia também deixar de ter feito. Deixemos [sic] portanto esses pensadores profissionais de lado, e concentremos nossa atenção nos homens de ação, que devem ter um compromisso com a liberdade pela própria natureza de sua atividade, que consiste em “mudar o mundo”, e não em interpretá-lo ou conhecê-lo. Em termos conceituais passamos da noção de liberdade filosófica [*philosophical freedom*] para a de liberdade política [*political liberty*], [...]. (ARENDR, 1995a, p. 335).

Diante de tais dificuldades, ou seja, já que não é possível para a filosofia e para a ciência pagar o preço pela liberdade – contingência, incerteza – a atenção deve se voltar para o âmbito dos Homens de Ação, e, portanto, para a liberdade política. Montesquieu, na obra *Espírito das Leis*, no capítulo *Sobre a liberdade do cidadão*, teria estabelecido a diferenciação entre liberdade filosófica e

liberdade política, sendo, por isso, considerado o primeiro grande filósofo a estabelecer essa importante ruptura. Ele entendeu que a liberdade filosófica servia de pano de fundo no qual se poderia delinear nitidamente a liberdade política. A liberdade filosófica consiste na ideia de que os seres humanos podem exercer plenamente suas vontades. Enquanto a liberdade política consiste na ideia de que os cidadãos podem sentir-se seguros e tranquilos em relação ao outro, sendo função do governo garantir esta condição. Assim, a liberdade filosófica corresponde à liberdade da vontade e diz respeito ao âmbito individual; a liberdade política é exercida quando os indivíduos tomam parte de uma comunidade política, tornando-se cidadãos. A liberdade política consiste em: “[...] poder fazer o que se deve querer e a não ser coagido a fazer o que não se deve querer.” (MONTESQUIEU, 2004, p. 172).

A liberdade política, em Montesquieu, está alicerçada no Poder – *eu- posso* – e as leis a que deve obedecer não são nem os Dez Mandamentos, nem a voz da consciência, nem o *lumen rationale* da razão, mas aquelas leis produzidas pelos seres humanos. São produtos dos seres humanos, e como tais estão sujeitas às inconstâncias dos próprios seres humanos, isto é, as mudanças de vontades. Além disto, estas leis devem prever os acidentes que possam advir da inconstância das vontades humanas. Por isto é que para Montesquieu a Liberdade política está delineada sobre a Liberdade filosófica, isto é, a liberdade filosófica serve de pano de fundo para a liberdade política. Poder e Liberdade são compreendidos como sinônimos. O poder de se movimentar sem o impedimento de qualquer doença ou de um senhor era a liberdade mais elementar e, portanto, o pré-requisito da liberdade. A liberdade política somente se manifesta em comunidade, porque não é uma qualidade do indivíduo, mas do cidadão, ela somente é possível na esfera da pluralidade humana, na esfera do *nós* plural. Trata-se de uma comunidade em que o relacionamento dos muitos indivíduos que vivem juntos se dá tanto no falar quanto no agir e isto regulado por leis e análogos. Esse *nós* existe onde quer que existam seres humanos vivendo juntos. A forma primeira deste *nós* é a família, que pode ser constituída de diferentes modos, e transformar-se pela união das diversas famílias em também diferentes formas de comunidades, mas há algo em comum que é a base de todas essas comunidades, isto é, o assentimento, cujo modo mais natural é a obediência. Para que haja assentimento, deve haver o reconhecimento de que nenhum ser humano pode agir sozinho, de que se é pretensão realizar algo no

mundo isto deve ser realizado através de uma ação de comum acordo. Disto tem-se que o poder político é sempre um poder limitado e, portanto, a liberdade política, enquanto sinônimo de poder político, também é limitada.

Por trás deste *Nós* da pluralidade humana há um aspecto fundamental que está presente em qualquer comunidade humana – formas de pluralidade humana –, por mais diversas que sejam uma das outras, principalmente quanto ao aspecto de como se constitui esse *Nós*: há uma aparência comum a todas elas, qual seja, sua gênese. Todas as formas de pluralidade humana advieram de um grupo de pessoas que em um dado momento e por alguma razão pensaram sobre si mesmas como um *Nós*, isto é, esse *Nós* sempre aparece precedido por um *começo*.

A noção de *começo* tem uma importância central na pesquisa de Arendt. Isto ela já apontou em escritos anteriores, principalmente, em *A condição humana*, quando discute a Faculdade da Ação e nela o nascimento como um novo *começo*, a esperança e a fé como característica essencial da existência humana; e no texto *Que é Autoridade?* em que o *começo* aparece como um aspecto importante no caráter sagrado da fundação para os romanos; com menos ênfase mas ainda exercendo um papel importante nos textos *Que é liberdade?* e *Sobre a Revolução*, a ideia de *começo* também reaparece como inspiração para o ato de fundação de uma nova comunidade política, a refutação da opressão pelo ato de liberação e a esperança da liberdade política como algo tangível. Apesar de esta noção de *começo* apresentar-se obscura e oculta e que talvez jamais se consiga alguma informação factual que a esclareça definitivamente, este “No princípio” será sempre importante, ao menos para lembrar aos seres humanos e a sua sede de conhecimento que o conhecimento humano tem limites. Como tentativa de resolver esse impasse, os seres humanos apelam para as narrativas lendárias (ARENDT, 1995a, p. 338). As lendas fundadoras foram imprescindíveis para auxiliar as gerações passadas a compreenderem os mistérios desse “No princípio”. Estas narrativas se referiam não a criação divina, mas a um conjunto de ocorrências realizadas pelo ser humano no tempo humano que apresentam o momento da fundação da civilização.

A civilização ocidental tem duas lendas fundadoras⁷⁸, a romana e a hebraica. Elas são totalmente diferentes, mas apresentam um aspecto em comum, isto é, ambas surgiram de um povo “[...] que pensava em seu passado como uma história cujo começo era conhecido e podia ser datado. [...]” (ARENDDT, 1995a, p. 338). O que é mais impressionante nas lendas é o ato supremo – o princípio inspirador da ação – pelo qual o *Nós* se constituiu: é o amor pela Liberdade, “[...] a liberdade que advém de ser liberado e a liberdade que surge da espontaneidade de começar algo novo [...]” (ARENDDT, 1995a, p. 338). E este amor pela Liberdade inspirou o pensamento político ocidental.

O pensamento de um começo que se dá espontaneamente – sem causa e efeito –, contido na narrativa de fundação, elimina a sequência de temporalidade, isso é, a ideia de um contínuo no tempo e, com ele, a ideia de que existe na ação uma cadeia de causas e efeitos. Isso é quebrado, não restando nada a que aquele que iniciou a ação possa se agarrar. A narrativa da fundação, o “No princípio”, a gênese, libera da opressão – é liberação – para daí se ter a possibilidade da liberdade, mas é apenas a possibilidade, não a garantia inequívoca da liberdade. O que a narrativa da fundação oferece é uma pausa, um hiato; ela faz com que os seres humanos se deparem com o abismo das infinitas possibilidades de escolhas e novos começos que, depois de feitos, não podem mais serem desfeitos. O que os homens de ação farão diante deste abismo já não pertence mais a este campo; poderia-se dizer: a faculdade da vontade oferece o novo começo, reflete sobre as possibilidades, mas o que se fará depois deste novo começo já pertence a outra faculdade, primeiramente ao juízo, que decidirá o que é certo ou

⁷⁸ Os judeus sabiam o ano da criação do mundo, os romanos sabiam o ano da criação de Roma – 753 –, e ambos contam o tempo a partir destas datas. As duas lendas fundadoras podem ser encontradas, uma na narrativa bíblica do êxodo das tribos israelenses do Egito, e a outra na narrativa de Virgílio – Eneida – sobre a peregrinação de Eneias que levou à fundação de Roma. ARENDDT (1995a, p. 339) resume as lendas como segue: ambas iniciam com um ato de liberação, a fuga da opressão no Egito e a fuga de Tróia que em chamas estava preste a ser aniquilada; o ato de liberação é narrado da perspectiva de uma nova liberdade, isto é, a conquista de uma nova terra prometida e a fundação de uma nova Cidade. O guerreiro Eneias, que, após a célebre guerra, teria fugido de Tróia, saqueada e incendiada, e chegado à Itália, onde se tornou o antepassado do povo romano. A Eneida tem como objetivo dar aos romanos uma ascendência não-grega, formulando a cultura latina como original e não tributária da cultura helênica. Arendt (1995a, p. 339) ainda explica que a narrativa de Virgílio é uma inversão do exposto por Homero – na *Ilíada*. Na versão de Virgílio é Aquiles, na forma de Turno, quem foge e é morto por Heitor, na forma de Eneias. A fonte de toda a desgraça, novamente, é uma mulher, mas não mais uma adúltera – Helena para Homero – mas uma noiva – Lavínia; o fim da guerra não é pela vitória triunfante e pela destruição total dos derrotados, mas a vitória é consagrada a um novo corpo político – ambas as nações, invictas, entram num acordo e vivem sob a mesma lei para sempre.

errado fazer, e, depois a faculdade da ação, que efetivará, no mundo das aparências, aquilo que foi pensado, repensado, começado e julgado. A faculdade da vontade elabora a reflexão acerca do caminho que se quer seguir entre as inúmeras possibilidades, noutras palavras, escolhe. A liberdade que se refere a esta escolha espontânea do indivíduo, Arendt nomeia de liberdade da vontade; portanto, não é o mesmo que a liberdade política. Contudo, não é o momento de entrar nessa discussão, basta citá-la. O que importa para o momento é estabelecer que é a vontade que possibilita os novos começos, o começar algo novo. Esta capacidade de começar espontaneamente algo novo faz a excelência da faculdade da vontade e é este aspecto que interessa e é fundamental para Arendt dentro de uma perspectiva do que é e o que corresponde a cada uma das faculdades do espírito.

Para além das conclusões, mesmo que prévias, que se pode tirar, outro fato que se deve ter em conta, conforme Arendt chama atenção, se refere a filosofia sempre ter se perturbado com o poder dos seres humanos de começarem espontaneamente algo novo e manterem-se ligados à sequência inquebrantável do contínuo do tempo, como se o começo fosse a continuação de uma série precedente. Cada novo começo traz por natureza um elemento de arbitrariedade; tudo o que é feito poderia não ser feito. Esse é o abismo da liberdade, isto é, no momento que uma coisa é feita, não pode mais ser desfeita e, além disto, a memória humana sobrevive ao arrependimento e à destruição. Contudo, isto somente se aplica ao campo da ação, às comunidades de *Nós*. Outra questão se coloca:

[...] um ato somente pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o precede, exigindo, ainda assim, à medida que se transforma imediatamente em uma causa do que quer que venha a se seguir, uma justificativa que, se vier a ter êxito, terá que apresentar o ato como a continuação de uma série precedente, isto é, virá a negar a própria experiência de liberdade e novidade. (ARENDR, 1995a, p. 343).

O que precisava ser compreendido, retomando o exemplo das lendas fundadores, é que o ato de fundação não era totalmente novo, por isto é que, para Virgílio e para seus contemporâneos, a fundação de Roma não se deu com Rômulo, mas sim com Enéias; este o homem que trouxe da Tróia destruída para a Itália Ilio junto com os Penates vencidos (ARENDR, 1995a, p. 344). O que precedera Roma foi o renascimento da Cidade-Estado de Tróia; Roma não surgiu simplesmente de um começo absoluto. A linha de continuidade e tradição fora preservada, o contínuo

do tempo não fora quebrado, “o grande ciclo de períodos nasce de novo” (ARENDT, 1995a, p. 344) como dizem os versos de Virgílio. Assim, a ordem das eras não é nova, mas um retorno a algo anterior. Deste modo, é possível compreender, de acordo com Arendt, o hino ao nascimento que Virgílio apresenta na *Quarta Écloga*⁷⁹: para ele a espécie humana se regenera constantemente: há novos nascimentos, há novas gerações, e estas podem trazer a salvação. Talvez seja nisto que Virgílio acredita (ARENDT, 1995a, p. 345). O importante, contudo, é que os eventos das fundações, lembrados e preservados através da narração – contar – do tempo, são restabelecimentos, reconstituições e não começos absolutos.

A discussão das lendas fundadoras por Arendt (1995a, p. 346), mesmo que apresentem um caráter mais ilustrativo do que propriamente reflexivo, abordam alguns pontos essenciais para a compreensão da liberdade. Destacam-se: a) a análise do evento da fundação faz surgir o enigma da fundação – como reiniciar o tempo dentro de um contínuo de tempo inflexível; b) com a história da fundação de Roma de Virgílio percebe-se que esta mesma fundação já era o renascer ou ressurgimento de Tróia, isto é, a própria primeira fundação já era o ressurgimento de um passado definido; c) tudo o que era anterior à primeira fundação situava-se fora da história, era natureza, cuja característica era possuir uma eternidade cíclica; a história, por sua vez, apresenta uma direção vertical e retilínea.

Disto tudo, o que interessa da análise de Arendt é a frustração com a qual ela se depara: o novo é reafirmação do velho, isso destrói a possibilidade da liberdade. Arendt (1995a, p. 348) concebe, apesar desta conclusão frustrante, encontrar uma alternativa. Para tanto, recorre novamente a Santo Agostinho e à obra *A Cidade de Deus*. A autora argumenta que o conceito de nascimento de Agostinho fornece a base para que a ação humana seja possível e a liberdade garantida. Segundo Agostinho, Deus criou o homem como uma criatura temporal; o homem e o tempo foram criados simultaneamente; a temporalidade foi afirmada pelo fato de o homem dever sua vida não apenas ao resultado da multiplicação da espécie, mas ao nascimento, ao fato de uma nova criatura aparecer em meio ao contínuo do tempo do mundo. A criação do homem teria como propósito o *começo*; assim, a capacidade humana de começar algo novo no mundo a qualquer instante – agir –, tem suas raízes na natalidade e não em um dom como o da criatividade; os

⁷⁹ Écloga são poemas de Virgílio, em número de dez; é o poema político mais famoso de Virgílio.

seres humanos são novos homens que continuamente aparecem no mundo em virtude de terem nascido; como seres nascentes têm que fazer algo com esse nascimento, com suas vidas; assim, agem. Portanto, os seres humanos estão condenados a serem livres porque nasceram, independentemente se lhes apraz ou não a arbitrariedade da liberdade, pois conjuntamente com ela vem a responsabilidade. É impossível a Arendt chegar a uma conclusão satisfatória acerca do que move a ação humana acertada apenas considerando a faculdade da vontade e a liberdade interior – liberdade da vontade – que lhe é intrínseca, pois a vontade, mesmo que estabeleça o começo, ela, por si só, não move a ação. Portanto, Arendt sugere que uma possível resposta às dificuldades da faculdade da vontade poderiam ser encontradas ao se analisar outra faculdade do espírito, isto é, a faculdade do julgar.

3.4 O JULGAR⁸⁰

Infelizmente Hannah Arendt não pôde redigir a parte de seu livro que discutiria a faculdade do Juízo. Ela morre subitamente em 04 de dezembro de 1975, antes de completar a obra *A vida do espírito*. Deixa na máquina escrever uma folha contendo o título “O Julgar” e duas epígrafes. Pelos relatos contidos em suas biografias e pela descrição de Mary McCarthy no Pós-fácio da obra, sabe-se que Arendt pretendia publicar a obra em dois volumes: O Pensar seria o primeiro volume; O Querer e O Julgar comporiam o segundo volume. O Julgar seria o mais breve de todos, pois as fontes de pesquisa eram escassas. A única seria a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant. Arendt também acreditava que o Julgar seria a parte mais fácil a ser elaborada, pois este era um tema que ela já havia pesquisado desde muito; havia ministrado cursos sobre o tema. Graças aos manuscritos desses cursos pode-se ter uma ideia mínima do que Arendt pretendia discutir na parte sobre o Julgar. Assim, utilizar-se-á como fonte para a faculdade do Julgar, o texto *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* e o *Apêndice / O Julgar* do livro *A vida do espírito*, ambos publicados como fragmentos das conferências sobre a filosofia política de

⁸⁰ A discussão acerca do julgar fez uso, em parte e com modificações, de material anteriormente publicado em MÜLLER, M.C. Hannah Arendt: o resgate da política – Parte II – Vita contemplativa: a faculdade de julgar e sua intrínseca politicidade. In: *CRÍTICA* Revista de filosofia, Londrina, v. 6, n. 23 – Abr./Jun. 2001, p. 403 – 419.

Kant. Talvez a questão que não será suficientemente respondida seja a que se refere ao tempo modal do julgar. Arendt relaciona cada uma das atividades do espírito a um tempo modal – pensar ao presente; querer ao futuro; julgar ao passado – isso tem um significado importante para a compreensão de cada uma das atividades em si e da relação que é possível estabelecer entre elas e entre elas e a atividade da ação. Os fragmentos dos cursos de Arendt acerca da filosofia política de Kant não tinham o mesmo propósito que o estabelecido para a discussão do espírito. Portanto, a questão de o julgar fazer referência ao passado terá uma interpretação livre.

O texto *Lições sobre a Filosofia política de Kant* resulta de disciplina que Arendt ministrou na New School for Social Research, no outono de 1970, e não se destinava à publicação. O texto se caracteriza pela exploração sistemática da autora dos densos textos de Kant e pela criatividade ao interpretá-los; decorre desse exercício uma abordagem apropriativa e bastante específica. Arendt interpreta a *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant em associação a escritos menores, como o legado de Kant à Filosofia política. Pode-se compreender isso a partir da análise do juízo reflexionante estético e dos conceitos contidos na “Analítica do Juízo Estético”, ou seja, na ênfase kantiana de que “[...] somente em sociedade torna-se interessante ter gosto [...]” (nota § 2), ou “[...] o belo interessa a nós apenas quando estamos em sociedade [...]” (§ 41) (KANT, 2005, p. 50 e 143). Para Kant (2005, § XXVI, p. 23-24), juízo, em geral, é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal está dado e apenas subsume o particular desse universal, o juízo é determinante; por outro lado, se é o particular que está dado e dele é necessário encontrar o universal, o juízo é reflexionante. Para que o juízo reflexivo possa ser possível necessita de um princípio, esse não pode ser universal – se o fosse, o juízo seria determinante –, assim, o juízo reflexivo propõe a si mesmo como princípio; é a reflexão sobre particulares que demanda originalidade e imaginação para ser possível. Nenhum conceito apriori lhe é fornecido; portanto, há nos juízos reflexionantes um gigantesco potencial de liberdade, porque nenhuma lei lhe é dada. A faculdade do juízo reflexivo opera através da máxima do pensar no lugar do outro, na presença de outros, isto é, cercado de muitos indivíduos, tendo cada qual uma visão particular de um mundo comum. O juízo reflexivo é o responsável pela legitimação e conciliação entre as perspectivas individuais – que são distintas uma das outras – sobre os assuntos de interesse coletivo; comportando

uma característica essencial, isso é, a capacidade de refletir sobre os eventos particulares, sem subsumi-los a um universal previamente dado. O juízo reflexionante estético, ao privilegiar o outro, a pluralidade, e as diversas perspectivas sobre um mesmo tema, serve como referência para a reflexão acerca do tipo de relação que os seres humanos estabelecem entre si quando estão na companhia um do outro na esfera pública do mundo com o objetivo de agir e falar – aparecer. Se a esfera política é a esfera em que a pluralidade é tomada como referência, em que se considera a diversidade porque se considera cada um na sua singularidade, a dimensão em que é percebida a diversidade e a pluralidade humana, parece haver uma similaridade entre essa perspectiva de esfera política com o que se faz quando se está frente a uma obra de arte julgando-a como bela ou não. Nesse sentido, Arendt vê na Crítica do Juízo de Kant a obra política por excelência desse. Do mesmo modo, em outro momento de sua trajetória filosófica, é possível inferir que, se Arendt objetivava discorrer sobre a esfera da moralidade e, para tanto, escreve *A vida do espírito* em que apresenta as atividades da vida contemplativa da condição humana e entre elas o juízo, tal atividade deixa de representar apenas a condição política do ser humano ou o juízo político – como o foi nas Lições – e passa a representar, além disso, o juízo moral, isso é, a capacidade de julgar o certo e o errado. Neste sentido pode-se falar em juízo moral-político. Mas infelizmente Arendt não pôde concluir essa obra e a parte que trataria do juízo. Da mesma maneira que nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, se estabelece o juízo reflexionante estético de Kant como o elemento que permite a tomada de posição do homem no mundo, analogamente na *A vida do espírito*, os poucos fragmentos existentes acerca do juízo permitem o estabelecimento do que é correto ou errado realizar no mundo, isso é, na esfera da ação. A expressão juízo, por si só, denota a perspectiva do indivíduo, uma vez que sempre é o indivíduo particularmente ou individualmente que julga. Assim, parece possível mencionar um *ego judicante da mesma maneira que* foi possível discorrer sobre um *ego pensante* e um *ego volitivo*.

Para ser possível a compreensão da interpretação arendtiana acerca da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant – mencionada a partir desse momento apenas como Lições – no ponto exato que interessa a essa tese, isso é, a análise da faculdade do juízo, deve-se centrar a investigação na elucidação dos conceitos de juízo reflexionante estético, mentalidade alargada, pensamento crítico, comunicabilidade, *sensus communis* e imaginação. Para tanto, partir-se-á da análise

das razões que levaram Arendt a eleger a *Analítica do juízo estético* como ponto central do pensamento político de Kant; após, se localizará a *Crítica da Faculdade do Juízo*, no contexto geral da obra e vida de Kant e se processará a análise dos elementos fundamentais da *Analítica do juízo estético*; a partir dessa apresentação, pretende-se compreender a apropriação arendtiana dos conceitos de Kant para a elucidação da faculdade do juízo.

3.4.1 Os Juízos Estéticos se estendem para muito além do belo

É fundamental elucidar as razões que levaram Arendt a eleger a *Analítica do Juízo Estético*, primeira seção da *Crítica da Faculdade do Juízo*, dentre a complexa obra de Kant como ponto central do pensamento político desse filósofo. Não se trata simplesmente de localizar o valor biográfico disso, mas o ponto fundamental para a compreensão mesma do juízo reflexivo. A *Analítica do Juízo Estético* ocupa-se dos homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedade; portanto, é possível inferir que, ao se analisar as condições para se julgar uma obra de arte como bela ou não, se apresenta analogamente uma reflexão fecunda acerca da dimensão moral e política do ser humano. Essa compreensão permite a Arendt se apropriar dos juízos reflexionantes estéticos de Kant e transformá-los em paradigma para os juízos morais e políticos. Isso é possível a partir do entendimento de que se julga como membro de uma comunidade, isso é, os juízos reflexionantes estéticos só podem existir e validar-se em sociedade, na presença dos outros e por meio da comunicação; condições essas essenciais também para o ser humano tomar posição no mundo.

O juízo reflexionante estético lida com o que é contingente e particular. Incide sobre os fenômenos do mundo e os julga, sem dispor de qualquer conceito *a priori*, tendo em vista apenas um prazer meramente contemplativo. De posse de um particular deve-se encontrar um universal, sem, contudo, jamais alcançar o grau de universalidade dos mandamentos do imperativo categórico. Nos juízos reflexionantes estéticos, pode-se apenas cortejar ou pretender a concordância de todos, sem, contudo, haver certeza disso. Deste modo é possível inclusive pensar a atividade do juízo como uma atividade persuasiva aos moldes socráticos, isso é, de comparação ou confrontação entre as diversas *doxas* – opiniões. Segundo André Duarte de Macedo, para Arendt, nos juízos políticos “[...] não trazemos a público

qualquer conhecimento, mas apenas nossa opinião a respeito de como deve ser o mundo.” (MACEDO, 1993, p. 119).

Apesar dessas considerações mais gerais, o que confere um caráter profundamente político à *Analítica do Juízo Estético* são as afirmações kantianas de que “somente em sociedade torna-se interessante ter gosto [...]” ou “[..] o belo interessa somente em sociedade [...]” (KANT 2005, p. 50 e 143. nota § 2 e § 41). Arendt considera que essas afirmações kantianas deixariam entrever que ele concebia o espaço público como o espaço privilegiado de consideração do fenômeno do belo e, portanto, do juízo reflexionante estético, derivando dessa ideia a afinidade entre os juízos reflexivos e os juízos políticos, bem como com os juízos morais.

Conforme André Duarte de Macedo (1993, p. 121-122) a *Crítica da razão prática* é recusada por Arendt como uma possível fonte dos fundamentos políticos em Kant, porque nesse texto a questão prática – o que *eu* devo fazer – refere-se apenas à conduta do *eu* independente dos *outros*. Naquele texto, Kant insiste na abordagem dos deveres para consigo e nos deveres morais livres de toda inclinação e pretende validar as leis morais, não apenas para os homens deste planeta, mas para todos os seres inteligentes do Universo. Por outro lado, na *Analítica do juízo estético*, Kant refere-se às regras aí enunciadas como válidas apenas para os seres humanos na Terra e não para um mundo suprassensível, porém o mais importante é que ali Kant se refere à pluralidade humana. Na *Segunda Crítica*, o homem é concebido como um ser puramente racional, membro de um reino dos fins inteligíveis, onde estabelece leis para si mesmo e para todas as criaturas racionais do Universo. O imperativo categórico, por sua incondicionalidade, situar-se-ia acima dos homens; tornando-se, assim, inadequado para fundamentar qualquer Filosofia política que considera o espaço do *entre-os-homens* como o espaço político por excelência. A razão prática opera por conceitos, comanda através do imperativo, raciocina e diz o que deve e o que não deve ser feito, independentemente das particularidades, das singularidades, pois há obediência a um universal racional previamente dado, o imperativo categórico, ocupando-se apenas com o que é universal e necessário. Portanto, a *Crítica da Razão prática* não serve aos propósitos de Arendt.

O juízo reflexionante estético, da *Analítica do Juízo Estético*, é o único capaz de refletir sobre o particular, tomando-o como manifestação singular, que

satisfaz imediata e desinteressadamente, sem necessidade de um universal previamente dado que sirva de referência para a tomada de posição. Os juízos reflexionantes estéticos pretendem validade geral e não universal, no sentido de que os juízos de gosto aspiram à universalidade subjetiva. Isso vem ao contraponto da universalidade própria aos juízos-de-conhecimento, que valeriam objetiva e compulsivamente para todos os homens indistintamente. A pretensão de validade-geral e não universal presente tanto nos juízos reflexionantes estéticos quanto nos juízos políticos dependem da presença dos outros, expressam uma opinião, um ponto de vista, não pretendem valer incondicionalmente, mas, sim, dependem do assentimento de todos os outros. As opiniões são proposições dotadas de sentido com as quais assentimos ou não, mas em si mesmas não são verdadeiras ou falsas.

Nos juízos morais e políticos “[...] não é o conhecimento ou a verdade que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública [...]” (ARENDT, 1992, p. 277). Os enunciados, que pretendem dizer a verdade sobre algo, trazem consigo um “elemento de coerção” (ARENDT, 1992, p. 297), uma vez que não se preocupam com a opinião dos demais; já o pensamento político tem por característica levar em conta a opinião dos outros, da diversidade, da pluralidade. O estar-no-mundo implica a convivência em atos e palavras sob a orientação de um princípio da conduta humana no mundo, visto que, “[...] quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, um espectador do mundo.” (ARENDT, 1993b, p. 97).

Pode-se considerar que as razões que justificam a preferência de Arendt pela *Analítica do Juízo Estético*, sem dúvida, impulsionam para a compreensão da similitude entre os juízos estéticos e a política, onde a faculdade do juízo pressupõe a presença dos outros. É necessário, portanto, penetrar mais profundamente nos conceitos kantianos que foram apropriados por Arendt.

3.4.2 Arendt leitora de Kant e da *Crítica da faculdade do juízo*

Localizar a *Crítica da Faculdade do Juízo*, no contexto geral da obra de Kant, constituiu tarefa importante para Arendt, pois revela que as questões que são tratadas na *Terceira Crítica* não eram totalmente novas, mas estavam interrompidas

desde 1770. A primeira questão que havia sido interrompida trata da “sociabilidade” do homem, da interdependência dos homens, não por necessidade de se cuidarem, mas pela necessidade de companhia, conceito-chave para a primeira parte da *Crítica do Juízo*. A segunda questão encontra-se no § 67 da *Crítica da faculdade do juízo* (2005) e interroga a existência humana. Essa segunda questão refere-se à segunda parte da *Terceira Crítica*, ou seja, o *Juízo Teleológico*, no qual Kant pergunta com que intenção tudo aconteceu. Em outros termos, pergunta-se pela finalidade da existência da natureza, da vida e do universo, que deve ser procurada além delas mesmas. A resposta de Kant a essas perplexidades aponta para a própria natureza iniciadora do ser humano, ou seja, a constituição de novos começos durante toda a vida. Dessa maneira, Arendt entrevê nesses tópicos a significação política que Kant mantivera, no decorrer de toda sua vida, mesmo que na parte doutrinal de sua obra não haja espaço para a faculdade do juízo.

Pois o julgamento do particular - isto é belo, isso é feio; isso é certo, isso é errado - não tem lugar na Filosofia moral kantiana. O juízo não é razão prática; a razão prática ‘raciocina’ e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos. O juízo, ao contrário, provém de um ‘prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa [...]’. Esse ‘sentimento de prazer contemplativo chama-se gosto’, e a *Crítica do Juízo* chamava-se originariamente *Crítica do gosto* [...]. (ARENDDT, 1993b, p. 21).

Além disto, o evento da Revolução Francesa teve papel decisivo nos escritos finais de Kant. Após 1789, Kant interessou-se não mais exclusivamente pelo particular, sendo seus escritos quase todos políticos. Mesmo não estando engajado no jogo da Revolução, acompanhava as aspirações como mero espectador. Esse evento é o único elemento novo que não estava presente no período pré-crítico. A preocupação de como organizar um povo em um Estado, como fundar uma comunidade política ocupou Kant em seus últimos anos de vida, fazendo-o perguntar sobre como seria possível reconciliar o problema da organização do Estado com sua Filosofia moral. Kant sabia da ineficácia de sua Filosofia moral para resolver tal questão. A solução aparece no dever do homem de ser um bom cidadão, mesmo não sendo uma pessoa moralmente boa, ou seja, “[...] um homem mau pode ser um bom cidadão em um bom Estado.” (ARENDDT, 1993b, p. 25). Isso é possível, porquanto em Política tudo depende da “conduta pública”, da publicidade dos

pensamentos, princípio este que deveria governar toda ação. Encontra-se, aqui, um dos conceitos principais tratados nas Lições, isto é, o conceito de publicidade.

Nas *Lições* de número quatro a seis, Arendt realiza diversas digressões importantíssimas acerca do pensamento kantiano. Importantes são as observações sobre a “Era do Iluminismo” e a “Era da Crítica”. O Iluminismo significava a liberação de todos os preconceitos, e a Crítica, o esforço para descobrir as “fontes e limites” da razão. A arte do pensamento crítico (Filosofia) traria, assim, implicações políticas, visto que se expõe ao exame livre e aberto, ou seja, ao “uso público da própria razão”. Para Kant, a liberdade política mais importante era a liberdade para falar e publicar. Todos os pensadores, inclusive Kant, concordam com que o pensamento é o diálogo silencioso do Eu comigo mesmo. Contudo, essa faculdade solitária só tem sentido, se pode comunicar e expor seus resultados ao teste dos demais.

[...] a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o “teste do exame livre e aberto”, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis. A razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros”. (ARENDR, 1993b, p. 53).

O pensamento crítico tem, portanto, implicações políticas por estar ligado à comunicabilidade. Para ser possível essa comunicabilidade, deve haver uma comunidade de homens que ouvem e possam ser ouvidos. Aparece, aqui, o conceito de pluralidade do homem. Por outra, a vocação natural da espécie a que o homem pertence comunica e exprime o que pensa, porque é capaz de prestar contas do que pensa e diz; há homens no plural, para que possam falar uns aos outros:

Lógon didónai, ‘prestar contas’ – não provar, mas estar apto a dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos [...]. O próprio termo é político [...] tornar-se a si ou a qualquer outro como responsável pelo que pensa e prega - foi o que transformou em Filosofia aquela busca do conhecimento e da verdade que surgiu na Jônia. (ARENDR, 1993b, p. 55).

Arendt considera Kant o maior representante do pensamento crítico na Era Moderna, pois, para a filósofa, não basta pensar criticamente sobre doutrinas, conceitos e preconceitos que se recebem dos outros e da tradição, mas devem ser aplicados os padrões críticos ao próprio pensamento. Desse modo, aprende-se a “arte do pensamento crítico”. A aplicação aqui referida somente pode ser aprendida

com a “publicidade”, com “o teste que se origina do contato com o pensamento dos outros”. Kant teria compreendido isso e afirmado essa necessidade na *Crítica da faculdade do juízo* (2005).

O ponto de vista dos outros sobre o que eu penso, não que este ponto de vista seja superior, concede a imparcialidade necessária ao pensamento crítico. No § 40 da *Crítica da faculdade do juízo* (2005), Kant aponta o conceito de “alargamento do espírito” próprio para esclarecer a imparcialidade. “[...] uma pessoa com maneira de *pensar alargada* [...] reflete sobre seus juízos desde um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros) [...]” (KANT, 2005, p. 141. Grifos no original). A interpretação de Arendt acerca do pensar com alargamento diz que esse se dá mediante à “comparação de nosso juízo com os juízos possíveis do que (da comparação) com os juízos reais dos outros” (ARENDT, 1993b, p. 56). Portanto, a possibilidade do pensamento crítico está em colocar o próprio pensamento à inspeção dos demais, adotando a posição do cidadão do mundo de Kant. O pensamento se dá isoladamente, mas pela imaginação traz a presença dos outros, ou seja, cria-se um “espaço potencialmente público”.

As ideias de publicidade e pensamento alargado são as mais importantes expostas até o momento, pois permitem inferir que se observadas, além de efetivar o juízo reflexionante, eliminariam o conflito entre a política e a moralidade. O homem é um indivíduo singular que consulta sua própria razão para extrair uma máxima. Não se contradizendo, pode dela extrair um imperativo passível de publicidade. “A moralidade é a coincidência entre o privado e o público, é estar em condições de ser visto pelos homens e por Deus [...]” (ARENDT, 1993b, p. 65). A existência de um espaço público para a opinião – discurso – e para a ação consolidaria a condição da liberdade para o ser humano legislar, isso é, para exercitar a mais nobre das atividades humanas, a política. Por isso é que, para Kant, o momento de se rebelar é quando a liberdade de opinião é abolida, pois sem opinião não há liberdade, portanto, não há política.

A partir do exposto é necessário elucidar se há conflito entre o princípio segundo o qual se age e o princípio segundo o qual se julga. Na obra *A Vida do Espírito – O Julgar*, o problema apresenta-se do seguinte modo:

Para julgar um espetáculo, deve-se ter, em primeiro lugar, o espetáculo; o espectador é secundário em relação ao ator; somos levados a pensar assim, contudo Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto, e um mundo sem o homem significa: sem espectador.” (ARENDR, 1995a, p. 373).

Para melhor compreender-se o que seja “espectador e ator”, é mister retornar às *Lições*. A posição do observador (espectador) é mais importante; o que ele vê é o que mais conta, visto que descobre o sentido dos eventos, ignorado pelos atores, por aqueles estarem engajados. O fundamento dessa ideia do observador como a posição mais importante está no desinteresse desses, no não-envolvimento do espectador. O espectador sabe o que se passa, é imparcial, visto nenhuma parte do espetáculo lhe ser atribuída. O ator, ao contrário, não é autônomo, depende da opinião do espectador, da aprovação para obtenção de fama. “Desse modo, a condição *sine qua non* de todo juízo é retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior ao jogo [...]” (ARENDR, 1993b, p. 72). O espectador é autônomo, retira-se para o ponto de vista do observador, alcançando um ponto de vista geral, imparcial. Além disso, o espectador está associado à ideia de progresso⁸¹, à esperança no porvir, a partir da qual se julga de acordo com a promessa para o futuro. Poder-se-ia localizar nesse ponto o tempo modal do juízo? Infere-se que nesse caso o espectador julga o espetáculo que já findou ou a cena do espetáculo que já aconteceu, portanto, julga-se sempre um acontecimento passado. Nisso não há nenhuma contradição ou dificuldade com o que ocorre normalmente. Contudo, ao se relacionar a atividade do espectador com uma promessa para o futuro, parece que se está fazendo referência a um juízo prospectivo, a um julgar prospectivamente. Deste modo, as exigências e um *ego judicante* que precisa se posicionar acerca do que é certo ou errado, antes da efetivação da ação, parece encontrar uma resposta satisfatória.

Retomando os argumentos kantianos acerca do juízo reflexionante estético, percebe-se que o filósofo estabelece que, para a produção da obra-de-arte, necessita-se do gênio, mas, para julgar se é bela ou não, necessita-se o gosto. “Para o ajuizamento de objetos belos enquanto tais requer-se gosto [...], para a produção

⁸¹ Arendt observa que a teoria do progresso perpétuo é a de uma união federal das nações, a fim de conferir à ideia da humanidade uma realidade política, constitui a real teoria política de Kant. O progresso é perpétuo, não há um fim para ele, porque o valor da existência humana somente se revela no todo e nunca a um homem ou a uma geração; o processo é perpétuo. “A destinação da raça humana é o progresso perpétuo.” (ARENDR, 1993b, p. 76).

de tais objetos requer-se gênio.” (KANT, 2005, p. 156). O gênio é uma questão de imaginação produtiva e originalidade; o gosto, mera questão de juízo. Mas, segundo Kant, qual é a condição *sine qua non* para julgar a obra de arte, isso é, “[...] que importa mais em assuntos da arte bela [...]” (KANT, 2005, p. 164).

Kant (2005, p. 165) diz que “para a arte bela seriam requeridos faculdade da imaginação, entendimento, espírito e gosto.”; as três primeiras faculdades – imaginação, entendimento, espírito – estão unidas pelo gosto (juízo). O espírito é uma faculdade especial distinta da razão, é o espírito que proporciona ao gênio a capacidade de expressar as ideias, ou seja, de comunicar aos outros o estado de espírito subjetivo provocado pelas ideias. Não haveria palavras que as traduzissem. “A faculdade que guia essa comunicabilidade é o gosto, e o gosto, ou juízo, não é privilégio do gênio. A condição *sine qua non* da existência de objetos belos é a comunicabilidade. [...]” (ARENDDT, 1993b, p. 30).

Assim, a originalidade do artista, conforme Kant, depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas ou atores. Na relação entre o artista ou gênio e sua audiência, ou melhor, na discussão sobre a qualidade mais nobre – o saber como fazer ou saber como julgar – Arendt busca subsídios numa antiga questão de Cícero: “– parece que todos estão aptos para discriminar entre o certo e o errado, em questão de arte, mas poucos são aptos a fazê-lo” (ARENDDT, 1993, p. 84). Esse juízo foi chamado, desde muito tempo, de “gosto”, por serem gosto e olfato os mais privados dos sentidos; o que sentem não é um objeto, mas uma sensação e não pode ser rememorado.

Pode-se reconhecer o aroma de uma rosa ou o gosto de um prato particular, quando os sentimos novamente, mas na ausência da rosa ou do alimento, não se pode tê-los presentes, tal como pode acontecer com o que vimos uma vez, ou com qualquer melodia que tenhamos ouvido, ainda que estejam ausentes; em outras palavras, esses são sentidos que não podem ser representados. (ARENDDT, 1993, p. 85).

O gosto tornou-se o veículo dos juízos, porque gosto e olfato são discriminadores por natureza, referem-se ao particular, enquanto os objetos dados aos sentidos objetivos (visão, audição e tato) compartilham suas propriedades com outros objetos, não são únicos. Também, “isto me agrada ou desagradado” está presente no gosto e no olfato, sem mediação, sem qualquer reflexão. São sentidos subjetivos, internos, sendo o *eu* diretamente afetado. Assim, não pode haver

discussão sobre questões de gosto, pois não há certo ou errado. A conclusão possível disso aponta para o problema de que em questões de gosto não há comunicação, gostos não são comunicáveis. Gosta-se ou não, a única coisa que é possível comunicar é o juízo final acerca da questão de gosto, isso é, pronunciar: – Não gostei! ou – gostei! E sobre isso não é possível discorrer, pois se trata de uma decisão pessoal de agrado ou desagradado, não há possibilidade de persuasão. A solução apontada para resolver o problema da incomunicabilidade do juízo reflexionante estético que advém do juízo de gosto foi a faculdade da imaginação e do senso comum⁸². Isso porque o juízo reflexionante, mesmo que advinha do juízo de gosto, precisa ser comunicado para adquirir plausibilidade.

⁸² Arendt discute o conceito de senso comum em diversos momentos de sua trajetória filosófica. As diversas traduções de seus textos utilizam variadas formas de apresentar o termo – senso comum; senso-comum, *sensus communis*. Não é propósito entrar nessas diferenciações. Contudo, é prudente estabelecer que, para Arendt, em outro momento de sua investigação, quando estabelece uma discussão acerca da diferenciação entre realidade e aquilo que é percebido é garantida, em certa medida, pelo contexto mundano que inclui outros seres que também percebem. Por outro lado, segundo Arendt (1995a, p. 39), a realidade também é percebida pelo trabalho conjunto dos cinco sentidos de cada indivíduo. O responsável por este trabalho conjunto, que mantém os cinco sentidos unidos e que garante que tudo que o indivíduo vê, toca, cheira, prova e ouve é um e o mesmo objeto, é denominado, desde São Tomás de Aquino, de senso-comum – *sensus communis*. O senso-comum é uma espécie de sexto sentido “misterioso”, porque não pode ser localizado em nenhum órgão corporal. A cada um dos cinco sentidos corresponde um órgão corporal e uma propriedade específica e sensorialmente perceptível do mundo, isto é, o mundo é visível porque os seres vivos dispõem de visão, é audível porque dispõem de audição, palpável porque dispõem de tato, repleto de gostos e cheiros porque dispõem de paladar e olfato (1995a, p. 40). Estas sensações são absolutamente privadas e enquanto sensações – constituídas de qualidade e intensidade – são comunicáveis. Assim, é o sexto sentido, isto é, o senso-comum, que possibilita que estas sensações comunicáveis sejam compartilhadas com os demais; o senso-comum adapta a um mundo comum compartilhado por outros seres as sensações privadas provenientes dos cinco sentidos. A propriedade mundana do que corresponde ao senso-comum é, segundo Arendt, a realidade [*realness*]. Esta realidade não pode ser percebida como as demais propriedades sensoriais – visão, audição, tato, paladar e olfato – porque a realidade não é, em sentido estrito, uma sensação. Contudo, um sentimento de realidade ou irrealidade acompanha todas as sensações. Arendt argumenta que é por este motivo que São Tomás define o *sensus communis* como um sentido interno que funciona como a “raiz comum e o princípio dos sentidos exteriores”. (ARENDR, 1995a, p. 40). Assim, o senso-comum, este sentido interno que não pode ser localizado fisicamente, tem como característica a invisibilidade e como propriedade mundana a realidade. No texto *A condição humana* (1989, p. 296-7), Arendt apresenta o conceito de *senso comum* como sendo, antes da era moderna, aquele sentido, através do qual todos os demais sentidos – com suas sensações exclusivamente privadas – se ajustavam a um mundo comum. Para a autora, na era moderna, esse sentido comum passa a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo das aparências. Essa faculdade interior continuou a ser chamada de *senso comum* apenas por ser comum a todos os indivíduos. O que passa a ser comum entre os seres humanos, na modernidade, não é mais o mundo, deste todos estão alienados, mas o comum é a estrutura da mente, essa é comum a todos. Por isso, o *senso comum* é transformado em senso interior individual, sem necessidade de comprovação a partir dos sentidos dos demais, eliminando-se assim a necessidade de relacionamento entre os indivíduos. Arendt vê que a antiga definição do ser humano enquanto um animal racional adquire precisão nunca vista anteriormente, isso é, é tida literalmente, radicalmente. O ser humano, na era moderna, é transformado tão somente em um animal capaz de raciocinar, entendendo-se essa capacidade de raciocinar como a capacidade de

A faculdade de ter presente o que está ausente, ou o *noûs* de Parmênides, é a imaginação. Não se faz necessário estar diretamente confrontado com o objeto, mas, se foi interiorizado, pode-se, assim, ser afetado por ele. Para Kant, no § 45 da *Crítica da faculdade do juízo* (2005), "o belo é aquilo que apraz no simples ajuizamento" (2005, p. 152), não importando se agrada ou não na percepção, na sensação sensorial ou num conceito. "O belo agrada na representação, pois a imaginação o preparou para que eu possa refletir sobre ele [...]. Essa é a operação da reflexão [...]." (ARENDRT, 1993, p. 86). Embora ainda afetados, como em questões de gosto, estabelece-se o distanciamento ou desinteresse necessário de espectadores, para assim aprovar ou desaprovar algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, visto estar representado, estabelece-se a imparcialidade. Fala-se, então, em juízo.

A conclusão de Arendt acerca dessas digressões são peculiares, pois ela assevera que Kant percebeu cedo que havia algo não-subjetivo no que se julgava o mais subjetivo dos sentidos: "Em questões de gosto, o belo só interessa em sociedade. Sente-se vergonha, quando nosso gosto não concorda com o dos outros, ou, no gosto, o egoísmo é superado [...]." (ARENDRT, 1993, p. 86). A isso Kant refere-se como um senso comum.

O juízo reflete-se sobre os outros e seus gostos ou possíveis juízos. O homem não pode viver sem a companhia dos outros seres humanos e "[...] julga-se como membro dessa comunidade e não como membro de um mundo supra-sensível [...]." (ARENDRT, 1993, p. 87). A verdadeira atividade de julgar advém da operação de reflexão, que, por sua vez, advém da operação da imaginação. A reflexão é um ato fundamental do espírito humano e é a condição indispensável para o juízo. Portanto, é nisso que Arendt se embasa para afirmar que, se Eichmann e toda a sociedade alemã não soube julgar o certo e o errado, o que lhes faltou foi capacidade de reflexão, isso é, pensamento. Na operação da imaginação, julgam-se objetos não mais presentes, que não afetam diretamente o indivíduo que está julgando, mas que se tornam objetos para os seus sentidos internos, por meio da representação. O sentido do gosto é um sentido interno, tendo a *Crítica do Juízo* advindo da *Crítica do Gosto*. Essa operação dupla do espírito estabelece a mais importante condição para a imparcialidade do "prazer desinteressado". O espectador vê o jogo como um todo,

prever consequências. Mas no contexto da faculdade do juízo senso comum tem outra especificidade.

enquanto cada ator sabe apenas sua parte. O sentido interno é discriminador, ele sabe dizer o que agrada ou desagrade, é chamado de gosto, porque, como no gosto, ele escolhe. A própria escolha do agradável é re-pensada, é aprovada ou desaprovada. O critério para isso é a comunicabilidade ou a publicidade, já a regra é o senso comum.

O senso comum é um sentido como outro sentido qualquer, o mesmo para todos em sua própria privacidade. Já ao usar o termo latino, Kant refere-se a algo diferente: *sensus communis*, distinto do *sensus privatus*, é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, a fala, depende dele. É o sentido que garante a concordância das sensações, que nos ajusta a uma comunidade.

As máximas deste *sensus communis* são: pensar por si mesmo (máxima do esclarecimento – do entendimento); colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento (máxima da mentalidade alargada – máxima do juízo); e a máxima da consistência (estar de acordo comigo mesmo – máxima da razão).” (ARENDRT, 1995a, p. 379).

Nas questões mundanas, as máximas são governadas pelo senso comunitário. O gosto é esse senso comunitário, na compreensão de Arendt. Deve-se entender, porém, “senso”, conforme Kant indica no § 40 da *Crítica da faculdade do juízo* (2005), como o efeito de uma reflexão sobre o espírito. Essa reflexão afeta as pessoas como se fosse uma sensação – de gosto –, como um sentido discriminador, de escolha. Assim, conforme Arendt (1993, p. 90-92) também, o gosto deve ser compreendido como a faculdade de julgar aquilo que converte o sentimento, uma sensação, em uma dada representação comunicável, em geral, sem a mediação de um conceito.

O *sensus communis* revelaria o destino comum e comunicativo dos homens, pois a própria experiência material e sensorial do mundo depende do contato com os outros homens, do sentido comum que regula e controla os demais sentidos. Sem esse sentido comum, os homens permaneceriam isolados em suas particularidades, em suas percepções sensoriais imediatas. Tais percepções apenas são dignas de confiança, já que a Terra é habitada por homens no plural, como já afirmava Arendt em *Origens do Totalitarismo*. Sem o *sensus communis*, não haveria juízo estético e comunicação entre os homens, pois o homem precisa transpor o abismo entre a experiência concreta e sua comunicação. É necessário que aquilo que se capta pelos sentidos seja transformado pela imaginação em uma

representação sobre a qual se reflete. Somente nesse momento pode-se falar em juízo e não mais em gosto, pois foi estabelecido o distanciamento necessário para julgar algo como belo ou feio, certo ou errado. A reflexão, ou repensar a escolha feita (aprovação ou desaprovação) teria como critério a possibilidade de comunicação da sensação experimentada.

O juízo apela para o *sensus communis*, atribuindo-lhe validade especial. Esse senso de comunidade, que recebe o efeito da reflexão, leva em conta todos os outros e seus sentimentos. Os juízos não têm, assim, a mesma validade que as proposições cognitivas ou científicas, pois, quando se julga, julga-se como membros de uma comunidade. Contudo, isso não significa que se pode obrigar alguém a concordar com os juízos individuais dos demais; pode-se apenas pretender o acordo de todos.

[...] Nesta atividade persuasiva, podemos na verdade apelar para o 'senso de comunidade' [...]. Quanto menos idiossincrático for o seu gosto, melhor poderá ser comunicado; a comunicabilidade, novamente, é a pedra de toque [...]. (ARENDRT, 1995a, p. 380).

No § 41 da *Crítica da faculdade do juízo* (2005), Kant fala de um interesse no desinteresse, ou o interesse pelo belo. O belo revela um prazer na existência do objeto, não na sua utilidade. O exemplo apresentado por Arendt são os cristais. Contudo, esse interesse somente interessa em sociedade, uma vez que o mais alto fim do homem é a vida em comunidade; não se prende a carências e necessidades físicas ou imediatas dos homens, para viverem juntos, mas apenas à possibilidade de se afirmarem enquanto seres humanos; um tipo de interesse desinteressado de apenas testemunhar a existência do outro, reafirmando sua identidade própria enquanto ser humano singular – único. Kant enfatiza que ao menos uma das faculdades do espírito pressupõe a presença dos outros, ou seja, a faculdade do juízo. Arendt (1993, p. 95) explica que se ligam a ela as noções de sentimento e emoções, pois estes podem ser comunicados; desse modo, vincula-se ao juízo o aparato anímico – *anima* = alma. A comunicação de nossos sentimentos, escolhas, prazeres e satisfações desinteressadas é possível pela mentalidade alargada, que é a condição *sine qua non* do juízo correto; o senso comunitário torna possível esse alargamento.

A *Crítica da Faculdade do Juízo* estaria, assim, de acordo com a ideia kantiana de uma humanidade unida, vivendo em paz perpétua:

[Se] cada qual espera e exige de todos os outros essa referência à comunicabilidade geral [do prazer, da satisfação desinteressada, então alcançamos um ponto em que é como se existisse] um pacto original, ditado pela própria humanidade. (KANT, 2005, § 41).

Esse pacto, na compreensão de Arendt, seria apenas uma “ideia” que regularia a reflexão e a ação: a “[...] idéia de humanidade presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa idéia torna-se o princípio, não apenas de seus juízos, mas de suas ações. [...]” (ARENDDT, 1993, p. 96). Ator e espectador tornam-se unos. A máxima do ator e a máxima do espectador que julga o espetáculo do mundo, tornam-se uma: “[...] aja sempre de acordo com a máxima através da qual esse pacto original possa atualizar-se em uma lei geral [...]” (ARENDDT, 1993, p. 96).

Outra conclusão de Arendt refere-se à existência cosmopolita. Os seres humanos são membros de uma comunidade mundial, porque são humanos. Quando se julga e se age politicamente, procede-se a partir da ideia de que todos os seres humanos são cidadãos do mundo, portanto espectadores do mundo. Mesmo que Arendt não concorde com a ideia de um governo mundial ou algo que o valha, pode-se inferir que o que poderia corresponder a essa ideia de cosmopolitismo, guardadas as devidas distinções, é a ideia de *amor mundi*, ideia fundamental para a filósofa, isso é, a consideração pelos outros, pela pluralidade, simplesmente porque são humanos.

Talvez a partir dos elementos expostos por Arendt seja possível compreender, em Kant, sua Filosofia política não-escrita, ou melhor, por que Kant, um dos maiores intelectuais da humanidade, fundamental para qualquer outro posterior a ele, não escreveu um tratado de Filosofia política. Na verdade, para Kant, o velho conflito entre Filosofia e Política, onde o filósofo ocuparia o lugar privilegiado de contemplador da vida, levando-o a inclinações autoritárias, era inconcebível. Em Kant, o “filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos” (ARENDDT, 1993, p. 39). Kant concorda com Platão em que o pensamento é o diálogo silencioso do eu consigo mesmo; porém, acrescenta que a faculdade do pensamento deixará de existir, a não ser que se

possa comunicar ou expor aos demais o que quer que se tenha descoberto a sós. Então, para Kant, muito embora o pensamento seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível. A companhia é indispensável para o pensador. Segundo Arendt, Kant teria percebido as implicações políticas e filosóficas dos conceitos de comunidade e comunicação, relacionando-os com as faculdades espirituais do homem. As figuras do ator e espectador vislumbram claramente o que Kant pensava: mesmo que o espectador crítico esteja desengajado, não pretende uma verdade contemplada, não está isolado, mas, sim, abre-se para a comunicação com os outros. Kant teria percebido que a “arte do pensamento crítico (Filosofia) sempre traz implicações políticas” (ARENDDT, 1993, p. 51).

Assim, o que Kant exige dos juízos de gosto na *Crítica da faculdade do juízo* (2005, § 40) é a comunicabilidade geral, uma vez que é uma vocação natural da humanidade comunicar o que se pensa, especialmente em questões que tratam do próprio homem. Para que os juízos estejam corretos, a pedra de toque subjetivamente necessária corresponde ao fato de remeter o entendimento ao entendimento dos outros e de não se ficar preso ao isolamento das experiências solitárias. O que Kant exige dos juízos de gosto é a sua comunicabilidade geral; assim, a publicidade deveria ser o princípio a governar toda ação do ser humano no mundo. O juízo sempre se reflete sobre os outros, levando em conta seus possíveis juízos; julga-se sempre como membro de uma comunidade, orientando-se pelo *sensus communis*. Convém ressaltar que Arendt não obriga a assumir efetivamente o lugar de todos os outros e a coletar informações acerca de suas sensações. Trata-se apenas de comparar “nossos juízos com os juízos possíveis, trata-se de imaginar, de tornar presentes, os juízos possíveis, através da operação do espírito” (ARENDDT, 1993, p. 56). A razão prática comanda atividades através de imperativos – raciocina – e diz o que se deve e não se deve fazer, ocupando-se com o universal e necessário. Já o juízo reflexionante estético lida com o contingente e o particular, julgando os eventos sem conceitos *a priori*. Com os juízos estéticos “pode-se apenas cortejar a concordância de todos”, em uma “atividade persuasiva”, como Arendt propõe. Os juízos estéticos só têm validade em comunidade, com referência ao outro, mediado pela comunicação. Assim, a estética e a política são espaços públicos por excelência, isto é, dependem do acordo de muitos.

4 MORALIDADE POLÍTICA

É difícil discordar da afirmação de Arendt de que, ao se fazer uso das palavras moral e ética, dificilmente se quer tratar de hábitos e costumes ou mesmo de virtudes. Os estudiosos da filosofia moral de diferentes épocas asseveram que moral e ética tratam da certeza de que há uma distinção absoluta e universal entre certo e errado e que todo indivíduo que goza de uma consciência saudável é capaz de estabelecer esta distinção (ARENDRT, 2004a, p. 139). Diferentemente desses, Arendt considera que o pressuposto básico da filosofia moral é a assertiva socrática “é melhor sofrer o mal do que cometê-lo” e a convicção de que qualquer pessoa sensata pode reger sua ação segundo tal prerrogativa. Contudo, não é isso que se efetivou na ação dos indivíduos, sobretudo daqueles que compõem a sociedade ocidental contemporânea. Os acontecimentos políticos no ocidente do último século e as motivações dos indivíduos que compõem essa sociedade mostraram que, de certa maneira, o nome original atribuído à ética e à moral – *ethos* e *mores* –, isto é, usos, costumes e hábitos, estão mais em conformidade com esses assuntos do que os filósofos gostariam ou admitiriam. Apesar dessa constatação crítica, Arendt não desmerece a filosofia moral, embora, tenha manifestado durante muito tempo querer se manter distante da discussão acerca da moral.

Arendt aponta que há uma semelhança bastante peculiar entre as discussões empreendidas pela filosofia moral e pelas grandes religiões. Ambas indicam a moralidade como fundamental para o contexto da vida humana no que diz respeito a constituição do ser humano. Disso é possível inferir que Arendt, apesar de todas as críticas que podem e devem ser dirigidas à filosofia moral e às grandes religiões no que concerne a qualquer pretensão de doutrinação ou condução – que demanda obediência externa – das ações humanas, ainda nutria esperança quanto ao que a moralidade poderia representar na constituição das comunidades humanas, na esfera pública do mundo. Ou seja, entende-se que a filosofia moral não deve ser simplesmente descartada ou negada absolutamente apesar dos exemplos negativos e dos absurdos a que indivíduos e toda uma sociedade – sociedade europeia da primeira metade do século XX – foram capazes de chegar. É presente a possibilidade e a confiança na capacidade humana de agir com respeito e consideração ao outro, a pluralidade, para além da ideia de moralidade enquanto

hábito e costume, ou como prescrição sobre o que é certo ou errado através de regras ou códigos de conduta externos e alheios à reflexão de cada indivíduo. Pode-se e, talvez essa seja a grande tarefa da filosofia contemporânea, pensar a possibilidade de os seres humanos ajuizarem moralmente e agirem na *res pública* inspirados pelas reflexões a que cada um individualmente pode chegar.

Parece inegável a existência de um padrão entre certos preceitos, tais como: “Ama o teu próximo como a ti mesmo”, “Não faça aos outros o que não queres que façam a ti” e a fórmula kantiana: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. O padrão é o *eu – self* – e, com ele, o relacionamento do ser humano consigo mesmo. Isso é surpreendente, segundo Arendt, uma vez que sempre se compreendeu que a “moralidade governa a conduta entre os homens” (ARENDDT, 2004a, p. 140). Geralmente as referências ao *eu – self* – estão relacionadas ao egoísmo e, por extensão, à maldade; e, as referências aos outros, relacionadas à bondade. Assim, tem-se a ideia de que qualquer referência ao *eu – self* – deve ser descartada. Raramente se acentua ou se pensa no *eu – self* – quando se discute moralidade; não se considera suficiente uma orientação interna, pois, ao se acentuar esse aspecto, admite-se, concomitantemente, que as proposições morais são evidentes por si mesmas – axiomáticas. E isso parece duvidoso.

Pode-se até compreender tal proposição como uma possível contradição àquilo que se pretendeu discutir até o momento, uma vez que ao se asseverar que o padrão de orientação é o *eu*, o mundo não pode ser levado em consideração, portanto, não se poderia sequer imaginar uma moralidade política. Talvez a dificuldade em relação a se admitir uma orientação interna esteja obscurecido pela ânsia de se encontrar e de se seguir um universal absoluto como padrão para se estabelecer o que é certo ou errado, constituído independente e externamente a reflexão do indivíduo, como pode ser percebido nas mais diversas e variadas listas⁸³ de regras, mandamentos, costumes da tradição que servem de guias à conduta humana e são obedecidos sem nenhum questionamento. Por outro lado, vale adiantar que, ao privilegiar o *eu – self* – isso não significa dizer que o outro

⁸³ Como é o exemplo da quase obrigatoriedade que os indivíduos e as sociedades se impõem de se ter códigos de ética ou postura para os mais variados setores da vida humana; como se a existência de um código positivado pudesse garantir por si só a correta conduta dos seres humanos. Sem dúvida os códigos auxiliam, mas não podem ser o substituto para a reflexão e o julgamento próprio de cada um.

não possa estar previsto; não é isso que se pretende estabelecer, noutras palavras, por que o *eu* não poderia ter o outro como referência? As dificuldades aqui apresentadas denotam um pouco o sentido das questões envolvidas no tema que se pretende discorrer; isso é, quando se discute a filosofia prática – moralidade e política – não há como se estabelecer limite estanque e excludente entre as esferas da interioridade e da ação, pois se entende ambos como dimensões que constituem a condição humana; como considerá-los excludentes? O que não se pode admitir é a negligência ou o privilégio a uma dessas esferas. É essa uma das discussões que Arendt propõe. Ao se discutir a moralidade, discute-se o *eu*; ao se discutir a política, discute-se a pluralidade de *eus*. Sem, contudo, compreender esse eu e a interioridade da condição humana dissociados do mundo público. Faz-se importante reiterar que valorizar as atividades humanas interiores não significa negligenciar o espaço *entre-os-homens*; não se trata de maior valorização de um dos aspectos da condição humana, mas o reconhecimento e a compreensão do ser humano enquanto espectador e ator. O interesse de Arendt em relação ao *eu – self – e*, portanto, à vida do espírito, no momento em que se discute a moralidade, vem ao encontro da crítica à própria moralidade – entendida enquanto hábito ou regra de conduta absoluta e universal –, quando essa se mostrou insuficiente para estabelecer respostas razoáveis ao estabelecimento daquilo que era certo ou errado na esfera da ação humana. Talvez o que Arendt classificou como surpreendente, ou seja, a interioridade, o *eu – self –*, como orientador para se estabelecer o certo e o errado – não seja novidade; talvez o que a filósofa realizou foi apenas evidenciar esse aspecto, pois, grosso modo, a moralidade se refere à interioridade e à política, ao mundo público, mas não existe nenhuma razão para se dissociar esses aspectos. O que Arendt valoriza é a interseção entre essas duas vias da condição humana. Entretanto, somente poder-se-á evidenciar essas questões mais adiante, nesse momento é necessário compreender mais profundamente o que significa essa referência ao *eu – self –* como padrão para a moralidade.

A própria linguagem já apresenta algumas indicações acerca do relacionamento da moralidade com o *eu – self –*, entendido como o *eu-comigo-mesmo*. Assim, a primeira discussão que precisa se estabelecer é a relativa à ideia de consciência. Parte-se do pressuposto de que a palavra consciência, em todas as línguas, jamais quis denotar a faculdade de conhecer e julgar o certo e o errado; isto é, a palavra consciência nunca se referiu àquilo que atualmente se denomina como

consciência de si, ou seja, a faculdade pela qual o ser humano conhece a si mesmo, se torna ciente de si mesmo, não apenas no sentido cognitivo, mas, principalmente, no sentido moral (ARENDT, 2004a, p. 140). Fala-se em consciência de si em sentido moral porque as proposições morais estão relacionadas à faculdade do pensar, e esta, por sua vez, permite ao ser humano se tornar “conhecedor” de si mesmo tão somente por si mesmo, portanto, “conhecedor” de seu *eu – self*.

A dificuldade que essa discussão apresenta e talvez Arendt não tenha conseguido superá-la, apresentando-a ambígua, diz respeito à questão das proposições morais serem evidentes por si mesma. É possível dizer que Arendt aceita a ideia de que as proposições morais são evidentes por si mesmas, no sentido de que as mesmas são inerentes a todo ser humano, sem necessidade de qualquer tipo de prova ou demonstração, como nas ciências, para tomá-las como certas. Aproximando essa questão da ideia de consciência de si, revela-se que o ser humano não necessita de nada exterior a ele que o obrigue a seguir seu próprio *eu-self*. As dificuldades de se compreender Arendt aumentam quando a mesma critica a ideia de dever. Arendt (2004a, p. 141) não compartilha da ideia de que as proposições morais necessitam de algo que as obrigue, um dever, que determine imperativamente a conduta moral. A filósofa se coloca contrária a qualquer obrigatoriedade à determinada conduta moral, no sentido de se retirar do indivíduo a possibilidade da liberdade, de refletir por si mesmo, de querer ou não querer; e talvez por isso chega a concordar com a ideia de que as proposições morais são axiomáticas – evidentes por si mesmas – pois isso retiraria das mesmas o caráter de obrigatoriedade, de dever ser; se é evidente não há necessidade de obrigação. Portanto, essa é a ambiguidade, vale dizer, recusa à ideia de dever – obrigatoriedade – da conduta moral e a prerrogativa de que a moralidade seja autoevidente:

As proposições morais, como todas as proposições que alegam ser verdadeiras, devem ser evidentes por si mesmas ou sustentadas por provas ou demonstrações. Se são evidentes por si mesmas, possuem uma natureza coerciva; a mente humana não pode deixar de aceitá-las, inclina-se ao *dictamen rationis*, ao ditame da razão. A evidência é convincente, e não é necessário nenhum argumento para sustentar as proposições, nenhum discurso exceto elucidação e esclarecimento. Sem dúvida, o que se pressupõe nesse ponto é a “razão correta”, e os senhores podem objetar que nem todos os homens são igualmente dotados dessa razão. No caso da verdade moral, [...] pressupõe-se que tanto o mais comum dos homens quanto o mais sofisticado, ambos estão igualmente abertos à evidência convincente de que todo ser humano possui esse tipo de racionalidade, a lei

moral dentro de mim, como Kant costumava dizer. [...] aqueles que vivem consigo mesmos; acham as proposições morais evidentes em si mesmas, não precisam da obrigação. [...] Assim a sua consciência, se é disso que se tratava, não tinha caráter obrigatório e dizia: “Isso não *posso* fazer”, em vez de: “Isso não *devo* fazer”. O lado positivo desse “não posso” é que corresponde à evidência por si própria da proposição moral. [...]. (ARENDR, 2004a, p. 141-2).

Parece que a solução a essa possível aporia de Arendt pode localizar-se na compreensão de que a questão, que, na verdade, a autora coloca, diz respeito à ideia de que após se compreender o que é o certo e o errado, cabe tão somente ao indivíduo a escolha de conduzir ou não sua ação por essa evidência. A vontade pode dizer não àquilo que se estabeleceu como o certo a fazer. Nesse sentido, a atividade do querer – a vontade – assumiria grande importância, pois a vontade auxiliaria a tomada de posição – julgamento moral – do ser humano no mundo. Mesmo que possa parecer contraditório, pela análise que é possível construir das ponderações de Arendt acerca da moralidade e das críticas que a autora faz à tradição, é possível entrever que não existe, segundo o que ela defende, tendência inata à natureza humana que conduza o ser humano necessariamente a ações acertadas, isso é, como se a conduta moral fosse “natural”, bastando ser intelectualmente capaz para discernir entre o certo e o errado e agir guiado por essa natureza; não é isso que Arendt assevera, pois esta é uma das críticas que a autora dirige à tradição, isso é, confiar e asseverar a existência de tal natureza.

O que se percebe como evidente para Arendt é a possibilidade de ajuizamento moral, no sentido de que o ser humano tem a possibilidade de julgar o certo e o errado e guiar sua ação por esse juízo; o que não é certo ou absolutamente garantido é a ação moral, isso é, o ser humano pode como não agir acertadamente, agir segundo o ajuizamento moral. O que se infere das reflexões que Arendt apresenta acerca da moralidade é que a filósofa pretende esclarecer a possibilidade de o ser humano ajuizar moralmente; o fundamento que a autora apresenta está na capacidade que cada ser humano tem de refletir sem o auxílio de guias, sendo fiel apenas às suas capacidades espirituais em consonância com a sua dimensão política, isso é, com a possibilidade de apresentar publicamente seus juízos. Pelo que se pode entender, isso seria, para Arendt, moralidade política, noutras palavras, a concordância entre aquilo que se concluiu individualmente com o que é possível de ser apresentado publicamente. Contudo, não se pode perder de

vista que mesmo que o indivíduo possa ajuizar acertadamente, isso não significa que o fará necessariamente; por isso fala-se em possibilidade.

Para mostrar a plausibilidade da argumentação arendtiana acerca da capacidade humana de formular individualmente juízos morais e de conduzir a ação por esses juízos, se faz rico analisar um exemplo. O exemplo, como apresentado anteriormente, é o daquelas poucas pessoas que, em meio à inversão dos padrões de conduta, e também da lei, em meio ao total colapso da moralidade na Alemanha nazista ou na Rússia bolchevista, permaneceram absolutamente isentas de qualquer envolvimento com as atrocidades cometidas contra outras pessoas humanas; atrocidades que tinham, como já mencionado, força de lei e eram entendidas como dentro da “normalidade”. As poucas pessoas não envolvidas com o nazismo ou o bolchevismo permaneceram livres de responsabilidade e culpa diante dos atos bárbaros cometidos unicamente porque souberam permanecer tão somente em acordo com seus juízos próprios, sem necessitar de nada que as obrigasse. Essas pessoas nunca duvidaram de que não poderiam praticar um crime, fossem quais fossem as circunstâncias; elas compreenderam que o que lhes era exigido era que fossem tão criminosas como aqueles que apertavam o gatilho ou abriam as válvulas de gás nas câmaras de morte. O que fez esses exemplos surpreendentes foi o fato de que a “consciência” destas pessoas dizia-lhes apenas: “Isso eu não *posso* fazer”; portanto, não se tratava de dizer: “Isso eu não *devo* fazer”.

O lado positivo desse “não posso” é que corresponde à evidência por si própria da proposição moral. Significa não posso matar pessoas inocentes assim como não posso dizer: “Dois mais dois são cinco”. É sempre possível revidar o “deves” ou o “tens a obrigação de” com não quero ou não posso por quaisquer que sejam as razões. Moralmente, as únicas pessoas confiáveis nos momentos de crise e exceção, “quando as cartas estão sobre a mesa”, são aquelas que dizem “não posso”. [...]. (ARENDR, 2004a, p. 142 - 143).

Deste modo, a moralidade estava presente naquelas pessoas comuns que julgaram que a vida não valeria a pena ser vivida se praticassem os atos que lhes eram solicitados, que todos à sua volta praticavam e que até possuíam respaldo legal. O mal, para elas, não era uma tentação, não havia conflito de valores, não temiam nenhum Deus vingador, mesmo que fossem religiosos, tampouco qualquer outra sanção por parte do governo (ARENDR, 2004a, p. 354, nota 11). Agiam unicamente respaldadas pelas conclusões a que chegavam individualmente,

portanto, embasadas em seu próprio *eu – self* –, constituindo-se em personalidades morais; não agiam obrigadas externa ou internamente.

Neste ponto, é possível que surja a questão: em que as conclusões de Arendt diferem do ditame da razão de Kant? Arendt não concorda com a obediência, com o dever; contudo, em outros aspectos – razão como significado, capacidade de estabelecer juízos – seja possível estabelecer uma forte ligação entre Arendt e Kant, uma vez que a filósofa é uma grande leitora deste. Para Kant, há uma ordem, um “deves” que obriga à obediência. Parece ser essa a divergência entre a assertiva de Kant e a de Arendt. Para Arendt, a “evidência” por si mesma da proposição moral se dá negativamente, isto é, ela não se refere à ação, não diz o que deve ser feito, mas aponta para aquilo que não pode se fazer. No contexto do exemplo apresentado acima, se alguma ação é necessária, seria a de preferir sofrer qualquer ação, por mais terrível que fosse, a praticá-la (ARENDR, 2004a, p. 143). Isso é o que já estava presente no ensinamento socrático de que é preferível sofrer o mal a cometê-lo.

O posicionamento de Arendt, de que é preferível se retirar da esfera pública, mesmo que pareça contraditório, não o é; mesmo que a própria autora reconheça que, do ponto de vista “político” – do engajamento do indivíduo no mundo público –, a inação pode ser chamada de irresponsabilidade. Essa observação poderia ser utilizada para tentar refutar de imediato grande parte das ideias que esta pesquisa procura problematizar, isto é, de que há a possibilidade de uma moralidade política. Contudo, um exame mais atento pode indicar que as assertivas “disso eu não posso participar” ou “com tais indignidades eu não posso compactuar” é uma forma de posicionamento, portanto, uma maneira responsável de ação, mesmo que seja para não agir. A Alemanha nazista era o exemplo derradeiro desse caso paradigmático, pois tratava-se de uma sociedade em que a única opção de ação moral – acertada – era a inação. Estes são exemplos do tipo de desafio que Arendt impõe aos seus leitores: nada tem uma compreensão ligeira e estanque.

Deve-se compreender que a esfera da ação, o agir humano, diz respeito a um eu – indivíduo único, que se apresenta ao mundo como Um, singular – e que interage com outros eus; quando o ser humano se apresenta ao mundo na esfera da ação, ele somente pode se apresentar como sendo Um. Por outro lado, a moralidade diz respeito às atividades do espírito, está relacionada ao pensar, ao querer e ao julgar; o pensar é uma atividade solitária – é o estar só, mas na presença de *eu-mesmo*, do *eu-comigo-mesmo*, de um *self*; o julgar estabelece

também por si mesmo o certo e o errado, mas tendo o outro como referência, isso é, considerando aqueles que sofrerão as consequências da ação. Deste modo, não se pode perder de vista que existe uma distinção entre pensar e agir e entre atividade e ação. E é sob estas distinções, do ponto de vista da comunidade que espera a interação com os outros, que se poderia considerar a inação daqueles que se retiraram da esfera pública como irresponsável. Mas isso desaparecerá no momento em que se compreender, com Arendt, que o *eu – self* –, presente na dimensão contemplativa – do pensamento – só faz sentido quando abandona o estado solitário – em que somente ele faz companhia para si mesmo – e retorna para o mundo público, o da ação.

Pode-se inferir, para além da observação de Arendt, que uma explicação que impõe somente o *eu – self – como referência* não é suficiente para construir uma moralidade, pois em algum momento esse *eu – self* – irá se confrontar com o mundo público, seja ele quem for; portanto, esse *eu – self* – toma os outros como pressuposto, toma a pluralidade de outros *eus* como referência. Além disso, a questão que acompanha a discussão da moral e da política desde muito é a impossibilidade de se defender qualquer tipo de relativismo; desde Platão, a filosofia busca padrões absolutos que possam guiar a conduta humana na pólis; busca-se uma verdade que possa servir de critério para guiar a ação humana na esfera pública, e geralmente se pensa esse critério como universal em que cada caso particular pudesse ser subsumido. O fundamento forte que toda filosofia moral sempre buscou, para se firmar e para solidificar a moralidade, talvez na tentativa de fazer desaparecer o egoísmo, a fraqueza e a ignorância humana, mas principalmente na tentativa de trazer segurança para a ação humana – que é por si mesma um poço de incerteza, dúvida, ou, se se preferir uma abordagem afirmativa, um campo de inúmeras possibilidades –, parece exigir o desaparecimento de uma característica importante do ser humano, isto é, a liberdade. Pensa-se geralmente que é muito mais seguro para o ser humano a existência de padrões e normas de conduta preestabelecidos válidos universal e absolutamente e, talvez por isto, a filosofia sempre buscou um *telos* que lhe fornecesse segurança, esquecendo ou tentando ignorar que uma das características inerentes à condição humana é a imprevisibilidade. Mas por que não confiar na condição humana? Por que não confiar nas atividades que são próprias ao ser humano, sejam elas o pensar, o querer, o julgar e, por fim, na capacidade humana de agir e discursar entre outros,

tendo por objetivo a constituição de um lugar comum que sirva de morada aos seres humanos, isso é, a *res pública*. Por que não confiar na possibilidade de haver coincidência entre o que se decidiu a sós e aquilo que é passível de publicidade? Parece claro que o que Arendt está tentando mostrar é que o próprio indivíduo, tão somente com seu *eu – self* – e tendo a pluralidade de outros eus como referência, é elemento suficiente para justificar, para construir a moralidade, e por isso, uma moralidade política. O que se considera que Arendt tenta estabelecer é a confiança nas atividades e capacidades humanas, todos conseguiriam compreender e identificar, por si, o que é certo ou errado e, a partir daí, poderiam agir. Mas há uma diferença fundamental entre ação e atividade. Não seria necessário nada externo ao próprio ser humano para indicar o que é certo ou errado, bastaria a confiança no próprio *eu – self*. Aqui aparece tudo aquilo que já foi tratado sobre esse *eu – self* – no capítulo anterior, quando se discutiu as atividades do espírito. É um *eu* que dialoga consigo mesmo e que leva em consideração as consequências da ação, é um *eu* que se pergunta: “o que acontecerá com os *outros* que sofrerão as consequências da minha ação?”. Contudo, isso serviria apenas para situações extremas, quando não se pode confiar no estabelecido.

Tudo isso é bem verdade, desde que admitamos que as convenções, as regras e padrões pelos quais vivemos em geral não causam uma impressão muito boa se examinadas, e que seria imprudente depositar qualquer confiança neles em tempos de emergência. Do que se segue que a moralidade socrática só é politicamente relevante em tempos de crise, e que o eu como critério fundamental da conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência. [...] Tudo o que estivermos considerando até agora é importante apenas em circunstâncias excepcionais; [...] (ARENDR, 2004a, p. 169-70).

Entretanto, ainda é necessário dizer que, para poder compreender a dinâmica do ser humano, é necessário fragmentá-lo, ainda que não se possa permanecer nesta fragmentação; é necessário reconstituir esse ser humano e vê-lo integralmente. Arendt escreve o texto *Algumas questões de filosofia moral* depois de *A condição humana* e bem antes de *A vida do espírito*, mas já tinha clareza da necessidade de se estabelecer as devidas distinções entre a esfera contemplativa e a esfera ativa da condição humana, e também se cobrava pelo empreendimento de ter que investigar e adentrar a discussão acerca da moralidade, mas que percebeu como o lócus em que encontraria a resposta às suas interrogações acerca de: “como tudo isso foi possível?” quando se referiu ao colapso da sociedade

contemporânea ocidental e das esperanças⁸⁴ que foram depositadas nela por tanto tempo.

4.1 O EU E A CONSCIÊNCIA DE SI

Arendt chama atenção para duas afirmações paradoxais que Sócrates faz no diálogo *Górgias*: a) É melhor sofrer o mal do que o cometer; b) É melhor para o agente ser punido do que continuar impune⁸⁵. É interessante a curiosa situação em que Sócrates se encontrava ao não conseguir convencer seus interlocutores do paradoxo das suas afirmações, sua argumentação não sendo suficiente para convencer os adversários. Para resolver o problema, Sócrates, no *Górgias*, 523a - 527b, conta o que Arendt chamou de “história da carochinha”⁸⁶ – mitos – sobre a vida depois da morte⁸⁷. Mesmo assim, o mito não se referia ao paradoxo entre as duas primeiras afirmações, mas à punição. O importante é perceber, em primeiro lugar, que o mito é introduzido apenas quando fica claro, para todos os participantes do diálogo, que todas as tentativas de convencimento falharam. Assim, o mito aparece como uma alternativa ao argumento racional. Em segundo lugar, o mito representa a advertência: “se não é possível acreditar nos argumentos, acredite na seguinte história...”. Em terceiro lugar, é importante perceber que é o filósofo quem vai para a ilha dos Abençoados (ARENDDT, 2004a, p. 147).

A questão relevante na estratégia apresentada por Platão no diálogo é a incapacidade de convencimento de Sócrates, que se apresenta com uma inflexível certeza de estar correto, mesmo diante da contrariedade do mundo inteiro a seu ponto de vista. Mesmo que, mais ao final do diálogo, Sócrates admita sua ignorância – sem ironia –, ele coloca o problema de que é difícil aos seres humanos se manterem fiéis às mesmas opiniões e às mesmas questões por muito tempo, isto é,

⁸⁴ Esperança de uma sociedade esclarecida.

⁸⁵ A terceira afirmação contida no diálogo é: c) O tirano que pode fazer com impunidade tudo o que quiser é um homem infeliz (cnf. ARENDT, 2004a, p. 146), mas dessa Arendt não trata.

⁸⁶ É óbvio para Arendt que essas histórias e mitos foram introduzidos por Platão.

⁸⁷ A morte é a separação do corpo e da alma, ocorre a divisão dos caminhos: um vai em direção à ilha dos Abençoados, e o outro em direção ao Tártaro e à punição das almas que estavam manchadas com as cicatrizes dos crimes. Algumas das almas que forem ao Tártaro serão aperfeiçoadas através da punição, outras, porém, serão transformadas em exemplos a serem contemplados por outros numa espécie de Purgatório (525b), para que possam ver o que é sofrimento, sentir medo e talvez por isso melhorar. O Tártaro será populoso e a ilha dos Abençoados quase um deserto, habitado por poucos, provavelmente os filósofos. (cnf. ARENDT, 2004a, p. 147).

analogamente o reconhecimento de que os seres humanos mudam suas opiniões sobre as questões morais. Mesmo parecendo concordar com seus opositores em que é “natural” a lei do mais forte e de que as leis existem por convenção e mudam conforme a época e o lugar, pode-se inferir que não é de Sócrates essa convicção, mas de Platão, que abandona os ensinamentos do mestre em busca de maior segurança nesse terreno movediço que é o da ação humana.

Nas *Leis*, Platão não só abandona a crença socrática no efeito depurador do discurso, mas também a sua convicção anterior de que se deve inventar, por assim dizer, um mito com o qual ameaçar a multidão. A persuasão, diz ele, não será possível, porque essas coisas parecem de difícil compreensão [...]. Ele propõe, portanto, que as “leis sejam escritas”, porque então elas estarão “sempre em sossego”. (ARENDDT, 2004a, p. 149).

Assim, Platão abandona o mestre e introduz o mundo das Ideias. Para ele, as leis são criadas pelos seres humanos e, portanto, não são “naturais”, mas estarão em conformidade com o mundo das Ideias, serão uma imitação das Formas contidas naquele mundo, o das Ideias; não serão, portanto, nem a verdade nem convenções humanas. Para Platão, não é mais o discurso que diz o que é a verdade, mas o Mundo das Ideias, ou das Formas. O que não se pode perder de vista é que Sócrates tinha outra convicção, contrária a de Platão, a da palavra falada, a da argumentação que resulta do raciocínio que se dá pela sequência de enunciados afirmativos que se seguem logicamente sem que uma afirmação caia em contradição com a outra. Para Sócrates (do *Górgias*), a palavra falada é como “laço férreo e adamantino” que ninguém consegue romper. Platão tentou refutar essa crença socrática afirmando que as palavras e os argumentos não podem ser fixos e presos, pois o próprio processo de raciocínio é circular, não tem fim. Para Platão, o pensamento, como processo de fala, não tem uma regra de ferro que possa determinar o que é certo e errado, sendo a doutrina das Ideias fonte do padrão de medida para distinguir o que é certo ou errado (ARENDDT, 2004a, p. 150). Assim, cada pessoa possuiria ou não, de acordo com a sua alma, a “ideia” que deve aplicar em cada caso particular.

É nítido que, em Platão, não é o *logos* – como palavra, seja escrita ou falada – que fornece a certeza, mas os “olhos do espírito”; isto aparece tanto no *Górgias* como na *República*. Platão entendia que os poucos que vêem a verdade não necessitam de nada que os obrigue, algo como dizer: “– Faça assim.....

senão.....” – porque aquilo que é certo é evidente por si, Aqueles que não vêem a verdade, e tampouco conseguem ser convencidos pelo discurso, necessitam de algo que os obrigue a se comportar e agir como se também tivessem contemplado o mundo das Ideias e, para tanto, Platão utiliza os mitos de uma Vida Futura.

A comparação entre Platão e Sócrates é necessária, na análise de Arendt, para se compreender como a questão da moralidade se apresenta quando não há a confiança na consciência, melhor, na consciência de si – escutar a sua própria palavra. Arendt observa que a consciência só adquiriu caráter moral específico quando foi compreendida como órgão pelo qual os seres humanos escutam a voz de Deus, distinto da etimologia original, que toma a consciência como consciência de si, significando escutar as próprias palavras. Platão embasa-se na Doutrina das Ideias, na evidência axiomática – evidente por si mesma sem demonstração; Sócrates embasa-se no discurso, na possibilidade da persuasão, do convencimento pela palavra e pelo argumento, que seguem, como já pronunciado no capítulo anterior, a lei da não contradição e da coerência consigo mesmo.

É possível inferir-se que o problema da ação moral em Platão diz respeito ao princípio da punição, do medo e da obediência, e esta é questão que perturba Arendt. Portanto, neste contexto, é importante reconhecer como extraordinário o pensamento filosófico de Sócrates, que não se subordinou a qualquer dogma religioso – doutrina do Inferno, Purgatório e Paraíso completada com um Juízo Final, recompensas e castigos –, especialmente se comparado a Platão, cujo pensamento, ainda que pré-cristão, assemelha-se com os pressupostos de obediência e punição tão característicos do cristianismo (ARENDDT, 2004a, p. 153).

Pensar a moralidade embasada na obediência e na punição faz perceber como mais inquietante ainda a ação humana moral na contemporaneidade, uma vez que se acredita ser uma época em que as pessoas – a massa e não apenas uma elite – não tem esperanças de recompensas futuras nem temem os castigos de um Deus vingador. A pergunta é: como pensar a moralidade em termos seculares? Ou seja, como compreender a moralidade sem a ideia de obediência e punição? Arendt está falando da sua geração, uma geração que pensa a consciência como um órgão que reage na ausência de informações e indicações fornecidas por uma voz divina. Arendt pretendia uma resposta para a pergunta: por que as instituições legais, como foi o exemplo dos tribunais que julgaram os crimes

após a Segunda Grande Guerra, ainda contavam com um órgão chamado consciência para ensinar o que é certo e o que é errado? Ela percebe que não é suficiente o argumento simples da existência de tal órgão, mesmo que por instituições tão respeitáveis como é a justiça.

Mais uma vez se recorre a Sócrates. No *Górgias* (PLATÃO, 2007a, 482b), diante da sua incapacidade de convencer pelo argumento, Sócrates diz que Cálicles não está de acordo consigo mesmo e que durante toda sua vida vai contradizer a si mesmo; mais tarde, acrescentará que seria melhor que a sua lira – a de Sócrates –, ou um coro que ele dirigisse, desafinasse e que a multidão de homens discordasse dele do que ele, sendo um só, estivesse em desarmonia consigo mesmo e se contradissesse. Assim, a sentença: “*eu* que sou um só” é essencial e tem um significado muito claro. Este *eu* que sou um só se relaciona com um *Eu* que é ele mesmo; esse *eu* não é uma ilusão, pois se faz ouvir falando para ele mesmo; neste sentido, embora sendo um só, é *dois-em-um*, podendo haver harmonia ou desarmonia nesse *Eu*. Se há discordância do *Eu* com outros *Eus*, isso é facilmente resolvido afastando-se desses outros *Eus*; mas é impossível afastar-se do seu próprio *eu* – não se pode afastar de si mesmo –, assim, é melhor buscar a harmonia consigo mesmo para depois considerar os outros. Essas explicações de Sócrates servem para compreender a sua primeira afirmação do *Górgias* – é melhor sofrer o mal do que cometê-lo. Se a pessoa comete o mal, é condenada a viver com um malfeitor numa intimidade insuportável – *eu-comigo-mesmo*. O crime cometido, mesmo que oculto aos olhos dos demais e mesmo dos deuses, tem como testemunho o próprio *eu*. Essa é a razão apresentada por Sócrates e não é suficiente para convencer seus opositores no diálogo, tampouco para convencer aqueles que possuem uma natureza mais nobre, de que Platão fala na *República*.

Para Sócrates não é necessário nenhum órgão especial porque a pessoa permanece dentro de si mesma, e nenhum padrão transcendente, como diríamos, ou nada fora de si mesma, percebida com os olhos do espírito, ensina-lhe o que é certo e o que é errado. Sem dúvida, é difícil, se não impossível, convencer os outros sobre a verdade da afirmação num discurso, mas eu mesma chego a essa conclusão em vista desse viver comigo mesma que se torna manifesto no discurso entre *mim* e *mim mesma*. Se estou em desavença com meu eu, é como se eu fosse forçada a viver e interagir diariamente com o meu próprio inimigo. Ninguém pode querer tal coisa. Se pratico o mal, vivo junto com um malfeitor, e embora muitos prefiram praticar o mal em proveito próprio em vez de sofrer o mal, ninguém vai preferir viver junto com um ladrão, um assassino ou um mentiroso. É isso o que esquecem aquelas pessoas que elogiam o tirano

que chegou ao poder por meio de assassinato e fraude. (ARENDR, 2004a, p. 155. Sem os grifos no original).

Para se compreender com um pouco mais de profundidade o que seja este *mim mesmo*, é importante recorrer a outro diálogo platônico, o *Teeteto* (ARENDR, 2004a, p. 156). Neste diálogo, Sócrates apresenta uma exposição sobre o conhecimento e explica o que ele compreende por *dianoeisthai*, isto é, pensar uma questão até esclarecê-la totalmente. No diálogo, Sócrates assevera que, para pensar uma questão até o seu completo esclarecimento, o espírito trava um discurso consigo mesmo, faz as perguntas a si mesmo e as responde, chegando ao limite da decisão das coisas, isto é, quando não tem dúvidas, e a isso se chama opinião. O discurso seria esse decidir e formar uma opinião e a opinião seria uma afirmação falada silenciosamente para si mesmo. No *Sofista*, Sócrates diz o mesmo, isto é, “[...] o pensamento e a afirmação falada são a mesma coisa, exceto que o pensamento é um diálogo travado pelo espírito consigo mesmo sem som, e a opinião é o fim desse diálogo.” (PLATÃO apud ARENDR, 2004a, p. 356). Em contribuição a essa compreensão pode-se acrescentar que, em *Proposições morais básicas* (ARENDR, 2004a, p. 355-356, nota 13) Arendt esclarece que o que tem relevância na afirmação “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” é a capacidade de pensar, até o fim, tão somente por si mesmo as questões que se colocam. Não é o *eu-sou* nem os resultados possíveis que importam, mas a atividade, isto é, a atividade de pensar. Portanto, o que é relevante é o pensamento, a reflexão. Politicamente, o que importa para Sócrates não é o conhecimento sobre o que tornaria o ateniense melhor, mas saber como pensar as questões da cidade. Aquele que pensa não vai simplesmente obedecer e conformar-se com as coisas como lhe são apresentadas, irá examinar tudo, não por que tenha um espírito rebelde ou revolucionário, mas porque sabe pensar.

Essa análise poderia fazer entender equivocadamente que Sócrates acreditava na existência de uma voz inata da consciência (ARENDR, 2004a, p. 156). Ainda que a possível crença de Sócrates em uma voz inata da consciência possa vir à cabeça dos leitores, tal possibilidade é impossível, uma vez que, a partir do Sócrates histórico, não se pode afirmar que ele assumisse a ideia de uma voz inata da consciência, pois isto contraria a figura do pensador que tinha a praça do

mercado como “lar”. Para Sócrates, os seres humanos têm necessidade de falar sobre as questões para esclarecê-las e o fazem consigo mesmos.

[...] todos os homens são *dois-em-um*, não apenas no sentido de consciência de si ou autoconsciência (de que, faça o que fizer, estou ao mesmo tempo, de algum modo, ciente de fazê-lo), mas no sentido muito específico e ativo desse diálogo silencioso, de terem uma interação constante, de estarem em condições de poder falar consigo mesmos. [...] Se a faculdade da fala distingue o homem das outras espécies animais [...] então é nesse diálogo silencioso de mim mesma comigo mesma que a minha qualidade especificamente humana fica provada. [...] Sócrates acreditava que os homens não são meramente animais racionais, mas seres pensantes, e que prefeririam abrir mão de todas as outras ambições e até sofrer danos e insultos a perder essa faculdade. (ARENDDT, 2004a, p. 156-157. Sem grifos no original).

Pelo que se pode inferir, Arendt não acredita na possibilidade de uma voz da consciência que ordene igualmente aos seres humanos o que devem ou não fazer. Contudo, a autora apresenta algumas conclusões a respeito do colapso moral e da explicitação desse colapso, dentre as quais se destacam aquelas que dizem respeito mais à faculdade do pensamento. É a análise dessas conclusões a que Arendt chega que poderão encaminhar a pertinência ou não da possibilidade de uma moralidade que vale-se do *eu – self* – como pressuposto básico. É possível asseverar que: O pensamento possibilita o confronto do *eu-comigo-mesmo* e, obviamente, leva à lembrança do que se cometeu, fazendo com que os maiores malfeitores sejam aqueles que não se confrontam consigo mesmos, isto é, aqueles que não conseguem pensar sobre o que estão fazendo – o que estão realizando no presente. Pode-se inferir também, a partir dos capítulos anteriores e da análise da vontade e do juízo, que o maior mal é cometido por aqueles que não conseguem imaginar as consequências das suas ações sobre os demais – projetar o futuro e se colocar no lugar daquele que sofrerá o mal, por aqueles que não conseguem lembrar o que fizeram – olhar o passado e julgar. Arendt afirma que aqueles que não pensam não possuem profundidade, isto é, raízes, e por isso chegam a extremos e atingem o maior dos males. Pensar o passado é aprofundar-se, criar raízes e, assim, estabilizar-se; possuindo raízes saber-se-á julgar nos momentos de crise, nos momentos em que aquilo que comumente se utiliza como critério de julgamento não é suficiente.

Outra importante conclusão de Arendt é de que o resultado da capacidade de pensar é a personalidade⁸⁸, ou seja, a qualidade de ser pessoa em oposição a ser meramente humano. É no processo de pensamento, em que se realiza a característica especificamente humana da fala, que o ser humano se constitui explicitamente como uma pessoa. A condição de pessoa – possuir uma personalidade – é atualizada constantemente à medida que se repete continuamente o processo de pensamento (ARENDR, 2004a, p. 160). A personalidade, a qualidade de ser pessoa e não meramente humano – um exemplar da espécie humana –, resulta do pensamento. É possível dizer que a personalidade é construída no diálogo do *eu-comigo-mesmo*, em que há dois *eus* discutindo na tentativa de encontrar uma maneira consistente de se apresentar ao mundo; parece que a conclusão desse diálogo é a personalidade, como esse *eu* será visto pelos demais, pois mesmo que no diálogo há dois, na apresentação ao mundo apenas um aparece, o *eu – self* – a singularidade é que aparece. O que difere disso é patologia e não personalidade.

Há também uma vinculação – saudável – do *eu-consigo-mesmo*. Existe uma dependência em relação ao parceiro silencioso que cada um carrega consigo. A descrição socrática do pensar, efetuada por Platão, apresenta concomitantemente a menção de que os seres humanos não existem apenas no singular, mas também no plural – “há homens que habitam a Terra, não apenas o Homem”. O ser humano está sempre acompanhado, mesmo que seja de si mesmo, quando, por exemplo, está sozinho na sua atividade de pensamento. Esta é uma das principais características do ser humano e não pode ser negligenciada. No pensamento, há o Eu (*I*) e o Si Mesmo (*self*) que se fazem companhia, trazendo a ideia de pluralidade, ainda que o ser humano possa estar completamente sozinho (ARENDR, 2004a, p. 161).

Importante também se faz compreender que o pensamento é uma *atividade* e não uma passividade – o desfrute passivo de algo. *Atividade* é distinto de *ação*. O pensamento é atividade porque há nele um exercício entre dois, o *eu* e o *si mesmo*, que dialogam silenciosamente. A ação diz respeito a um único Eu, ao Eu que aparece – pois quando o ser humano se mostra, ele se mostra como singular, como personalidade – na esfera pública do mundo diante de outros Eus também

⁸⁸ Arendt não está se referindo à personalidade como algum talento ou inteligência do indivíduo, tampouco se refere a questões da psicologia.

singulares. O pensamento é uma atividade que tem certos resultados morais, pois aquele que pensa se constitui em alguém, em uma pessoa, em uma personalidade. Este resultado da atividade de pensar deve ser compreendido como um subproduto que diz respeito à própria atividade, não é um produto separado ou alheio à atividade. Nisto a atividade difere da ação. A ação busca conscientemente alcançar uma determinada meta. Pensamento e ação apresentam como principal distinção – em termos políticos – a companhia na qual se escolheu estar. Quando um indivíduo está pensando, ele está em companhia tão somente de si mesmo, do *eu – self* –; já em ação, ele está em companhia de outros Eus. Assim, a singularidade traz em si o embrião da pluralidade, pois na singularidade há um diálogo silencioso entre o *eu* e o *si-mesmo*. Este *dois-em-um* é, segundo Arendt (2004a, p. 172), do ponto de vista da pluralidade, como um vestígio longínquo de companhia, o último vestígio de companhia, e deste modo é considerado como um fenômeno limítrofe. Contudo, o *dois-em-um* socrático, quando avaliado do ponto de vista do ser com outros – do ponto de vista da política –, é um fenômeno marginal. É importante mencionar que o Eu da obra *A Condição humana* é diferente do *eu – self* – da obra *A vida do espírito*. Um refere-se a vida ativa e o outro a vida contemplativa da condição humana; um é o Eu que apresenta-se ao mundo e o outro é o *eu – self* – que dialoga silenciosamente consigo mesmo buscando conhecer a si mesmo.

4.2 ATIVIDADE DE PENSAR E MORALIDADE

A partir da análise de todos os elementos expostos até o momento, é possível estabelecer mais claramente a compreensão de Arendt acerca do que seja a moralidade. A singularidade é uma das primeiras referências importantes da moralidade, isto é, a moralidade diz respeito à pessoa na sua singularidade⁸⁹, àquilo que cada um decide tão somente por si mesmo, individualmente. A moralidade é o discernimento entre o certo e o errado, mas esse discernimento não depende nem de hábitos e costumes partilhados por todos, nem de uma ordem que a pessoa recebe externamente, seja de origem divina ou mesmo humana. A moralidade também é mais do que a consciência ou a consciência de si – a ciência de si mesmo

⁸⁹ Arendt, referindo-se a Sócrates, diz que ele “[...] acreditava que aquilo que agora chamamos de moralidade, [...] na verdade, diz respeito ao homem na sua singularidade [...]” (ARENDR, 2004a, p. 167).

– porque diz respeito ao fato de que, após decidir realizar alguma coisa, a pessoa terá que *viver-consigo-mesma*, na companhia de *si-mesma* e ela não suportará viver com um assassino, um ladrão, um mentiroso etc. Aquele que não se importa em viver com um malfeitor – ele mesmo – não tem lembrança do que fez e, se não tem lembrança, é porque não pensou e, se não pensou, não tem padrão ou critério moral; a esse malfeitor, tudo é permitido, pois ele é superficial, raso, banal.

[...] não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma. [...] Estar comigo mesma e julgar por mim mesma é articulado e tornado real nos processos de pensamento, e todo processo de pensamento é uma atividade em que falo comigo mesma a respeito de tudo o que me diz respeito. (ARENDDT, 2004a, p. 162-163).

É importante compreender que o *eu – self* – como padrão fundamental da conduta moral só existe e é possível no estar só. Retomando, o *estar só* significa que o indivíduo está sozinho, mas, apesar de estar sozinho, está junto de alguém, isto é, dele mesmo, portanto, o *estar só* é o modo de existência do *eu – self* – que dialoga silenciosamente consigo mesmo; estar só é existir como *dois-em-um*. *Solidão* é o estado no qual o indivíduo está na companhia de outras pessoas, mas mesmo assim está sozinho, não consegue estabelecer contato com os demais; as pessoas não correspondem àquilo que ele quer, o que leva o indivíduo a ser dominada pelo tédio, portanto, pela solidão. O *isolamento* ocorre quando o indivíduo não está junto *consigo-mesmo*, nem na companhia de outros, mas está preocupado com as coisas do mundo, quando a presença dos outros e de *si-mesmo* perturba a concentração do que o indivíduo está fazendo, quando se está laborando ou trabalhando se está isolado; o isolamento, por ser um tipo de proteção contra a presença de outros, pode ser positivo, como, por exemplo, quando se quer ler um livro, ou negativo, como, por exemplo, a do político que deixa de estar acompanhado pelos seus concidadãos. Para se suportar o isolamento é necessário transformá-lo em *estar só*.

Estas várias formas de estar sozinho são, na verdade, vários modos de singularidade e Arendt se preocupa em defini-los, porque eles estão muitas vezes articulados e se transmutam um no outro. Para o ponto que interessa, isto é, a conduta moral, deve-se ter clareza que ela só pode acontecer no *estar só*. “[...] o eu como padrão fundamental da conduta moral só existe, é claro, no estar só.” (ARENDDT, 2004a, p. 165). É possível ver esse *eu – self* – como padrão da conduta

moral na sentença: “É melhor sofrer o mal do que fazer o mal”, que se baseia na intuição socrática de que “é melhor estar em desavença com o mundo todo do que *sendo um* estar em desacordo consigo-mesmo”. Mas isto somente tem validade se o ser humano se constituir enquanto ser pensante, um ser que precisa da companhia de si mesmo para que o pensamento possa ocorrer.

Atrelada à ideia do ser humano como ser pensante que dialoga *consigo-mesmo* está a idéia de um ser que firma suas raízes neste mundo – a que todos chegam como estranhos – através do processo de pensamento; um ser que, a partir desse seu *eu – self* – que pensa, constitui-se enquanto personalidade, isto é, pessoa. Esta é a segunda importante indicação que permite elucidar com maior profundidade em que consiste a moralidade para Arendt, ou seja, os limites que a própria pessoa estabelece para si mesma. Aquele que estabelece o pensamento – que dialoga silenciosamente consigo mesmo, que se coloca perguntas e as responde até encontrar o equilíbrio em *si-mesmo* –, que se firma – se enraíza, se aprofunda – nos seus próprios pensamentos e lembranças e que sabe que tem que viver consigo mesmo –, está apto a estabelecer para si mesmo os “limites” do que pode ou não pode fazer. Estes limites não são impostos externamente, mas são autoestabelecidos pela pessoa em seu próprio processo de pensamento. Percebe-se claramente que Arendt associa profundidade com pensamento e moralidade com o *eu*, com aquilo que constitui a própria pessoa do ser humano, o *eu* e a pessoa. Como esperar profundidade, aprofundamento e, a partir disso, julgamento que seja efetivado por seres humanos que não cultivam o exercício do pensamento, por aqueles que não pensam?

[...] limites podem mudar de maneira considerável e desconfortavelmente de pessoa para pessoa, de país para país, de século para século; mas o mal ilimitado e extremo só é possível quando essas raízes cultivadas a partir do eu, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes. Elas estão ausentes quando os homens apenas deslizam sobre a superfície dos acontecimentos, quando se deixam levar adiante sem jamais penetrar em qualquer profundidade de que possam ser capazes. [...] Sócrates acreditava que ensinando as pessoas *como* pensar, como falar consigo mesmas, uma ação distinta da arte da oratória de como persuadir e da ambição do sábio de ensinar *o que* pensar e como aprender, ele melhoraria seus concidadãos; mas se aceitamos esse pressuposto e perguntamos a Sócrates quais seriam as sanções para aquele famoso crime oculto dos olhos dos deuses e dos homens, a sua resposta só poderia ter sido: a perda dessa capacidade, a perda do estar só, e, como tentei ilustrar, com ela a perda da criatividade – em outras palavras, a perda do eu que constitui a pessoa. (ARENDR, 2004a, p. 166-167).

A filosofia moral sempre foi vista um produto da filosofia e, portanto, como uma atividade solitária, que acontece quando o filósofo está só, quando está apenas com seu *eu*. Assim, não é de se estranhar que o padrão da conduta para com os demais sempre tenha sido o eu, e que isso tenha migrado da filosofia para o pensamento religioso, mesmo que essa referência ao *eu* tenha sido negligenciada pelo fato de se pensar que a moralidade tratasse do relacionamento entre seres humanos. É claro que as questões morais estão buscando uma resposta sobre a relação que se estabelece entre os seres humanos, mas o principal na moralidade é percebê-la como a preocupação de como *eu* irei agir, como *eu* irei conduzir-me diante dos demais. Nicolau de Cusa pode ser um exemplo de pensador que se debruçou sobre essas preocupações. Ele teria apresentado claramente esse posicionamento ao pronunciar que a base da conduta do ser humano é escolher ser ele mesmo e que Deus teria deixado o homem livre para efetuar esta escolha.

O problema de se ter o *eu* como padrão de conduta parece referir-se mais a uma questão de ordem objetiva com os assuntos humanos do que filosófica. O padrão que tem o *eu* como referência não pode ser registrado em leis específicas – positivas – que possam dirigir o comportamento humano em sociedade. Desejar essa tábula de conduta parece ser uma solução cômoda, mas seria, com certeza, a consolidação da total arbitrariedade nos assuntos humanos, tendo em vista que a cada nova situação o pensar, a vontade e o juízo precisam ser consultados, precisam escolher, precisam se posicionar. A existência de um código geral a ser seguido por todos representaria, na verdade, a obediência do indivíduo a algo externo a ele, o que eliminaria o pensar por si mesmo, a liberdade da vontade e a capacidade de ajuizamento moral.

Muitos problemas e dúvidas aparecem neste momento: as leis positivas não permitiriam a liberdade; as leis positivas são autoritárias, as leis positivas seriam então desnecessárias etc. O mais grave é a percepção de que o pressuposto da filosofia moral – de que o *eu* é o padrão da conduta – está em contradição com a crença de que as leis de um país estabelecem as regras morais com as quais concordam todas as pessoas dali. Estaria correta essa assertiva? Ao se tomar Sócrates como referência, a resposta a essa dúvida parece ser negativa, isso é, Sócrates acreditava que aquilo que diz respeito ao homem na singularidade aperfeiçoa o ser humano enquanto cidadão. E esta parece ser a prerrogativa de Arendt, isto é, esse *eu* que serve de parâmetro para a conduta moral não é um *eu*

solipsista, mas um *eu* que considera os demais como fundamental, como pressuposto para a constituição do ser humano. Ser humano tanto naquilo que se refere ao *eu – self* – vida espiritual, quanto naquilo que se refere ao *Eu* – vida ativa. Isso está profundamente relacionado ao que esta tese vem tentando demonstrar, ao asseverar a possibilidade de uma moralidade política. Contudo, o que parece é que não há possibilidade de se garantir certeza a esse respeito, noutras palavras, que o aperfeiçoamento ou não do ser humano em questões relativas ao ajuizamento entre o certo e o errado tendo o outro em consideração, tendo a pluralidade, a diversidade, poderia garantir bons cidadãos, homens que participassem efetivamente da esfera pública do mundo. Não seria perfeitamente possível, através do exercício do pensamento, da reflexão, tornar-se um vilão esclarecido?

Muitas são as objeções a esta ideia socrática de que o aperfeiçoamento do ser humano singular corresponde na mesma medida à dimensão da pluralidade, não apenas à época do filósofo, mas também contemporaneamente. Para esta tese, constitui-se momento importante a análise das objeções a essa ideia de aperfeiçoamento da conduta humana singular e política.

O texto que Arendt (2004a, p. 168) utiliza para embasar a análise acerca da crença socrática do aperfeiçoamento dos cidadãos é o diálogo platônico *Defesa de Sócrates* (1991). Importante se faz trazer presente a discussão desse texto. A cidade acusava Sócrates de corromper a juventude de Atenas e de destruir as crenças tradicionais que sustentavam a conduta moral desses jovens e dos demais cidadãos de Atenas. Sob determinada perspectiva, ao se analisar a conduta de Sócrates, é fato ele ter questionado e examinado todos os padrões e medições existentes, pois, afinal de contas, o filósofo passou a vida examinando a si e aos outros e ensinando, a si e aos outros, a pensar – com certeza ele teria examinado os padrões de conduta ou, ao menos, levantado a necessidade de examiná-los. Por outro lado, Sócrates jamais pretendeu ou disse pretender tornar a si e aos outros mais “morais”; o que o pensador queria era incentivar o pensamento e a reflexão de cada pessoa. Contudo, ao fazê-lo, o filósofo abala a crença e a obediência inquestionáveis que envolviam a tradição – esse foi seu crime, segundo os juízes atenienses. A única defesa que o filósofo possuía contra as acusações a que foi submetido era afirmar a existência de uma voz interior que fazia com que as pessoas recuassem individualmente de algo que pretendiam realizar. Essa voz

interior não dizia o que fazer, não pressionava para a ação, apenas incitava à reflexão e mostrava a impossibilidade de um indivíduo tomar determinada ação. Pensar significa examinar e questionar e, se o objetivo de Sócrates era ensinar *como* pensar e se isto é um crime, o filósofo era sim um criminoso.

É perfeitamente possível que a intenção mesma de Sócrates fosse fazer com que os seres humanos se tornassem mais uma vez particulares – homens particulares –, pois nesta condição poder-se-ia apelar para a singularidade de cada um, isto é, para o pensamento de cada um, para a conduta decorrente tão somente do diálogo do *eu-consigo-mesmo* (ARENDR, 2004a, p. 169). Assim, pode-se inferir que a analogia de Sócrates com o moscardo, que, ao picar o cavalo, incita-o para a ação, para o abandono do estágio de preguiça e passividade, tenha a intenção pedagógica de dizer aos seres humanos que eles são capazes de pensar e julgar por si mesmos e, ao fazê-lo, tornam desnecessária a obediência a regras, leis e normas absolutas de conduta pré-estabelecidas – algo como descartar as leis; bastaria o cultivo do pensamento e todos saberiam julgar o que é certo ou errado.

Contudo, é possível concluir desses mesmos ensinamentos socráticos acerca do *eu* como critério de moralidade que os melhores poderão se tornar ainda melhores ou no mínimo permanecerem no mesmo estágio, mas os maus com certeza se tornarão ainda piores. Isto é, aquele que não pensa, que não dialoga consigo mesmo, não será capaz de avaliar o que pode ou não fazer, continuará na superfície. E esta situação poderá se tornar mais crítica ainda na ausência de regras e leis ou mesmo na presença de leis que apregoem condutas erradas, pois aqueles que não pensam nada poderão fazer para modificar a situação por lhe faltar a capacidade de pensamento e de discernimento; serão assim piores do que sempre foram, pois sem leis que conduzam suas ações, não saberão o que fazer e estarão a mercê da própria sorte. Se as leis existentes apregoarem condutas desumanas, como não pensam não poderão negar as leis e seguir sua própria deliberação. Aquele que é versado na arte do pensamento, como sempre soube o que pode ou não fazer, continuará sabedor, portanto poderá ser melhor do que sempre foi. Por outro lado, o indivíduo que pensa poderá fazer uso negativo dessa sua capacidade, isso é, poderá tornar-se, como mencionado anteriormente, um vilão esclarecido. Sem dúvida essa possibilidade é perfeitamente aceitável, mas algumas considerações se impõem: será que a isso se poderia nomear de pensamento, de reflexão? Não estariam as vis ações de um vilão esclarecido mais relacionadas

àquilo que resulta de estratégia, de cálculo de vantagens e correlatos, produzidos pela capacidade intelectual do ser humano, do que resultado daquilo que Sócrates e Arendt chamam de pensamento e de reflexão? Tudo isso seguindo a diferenciação que Arendt observou também presente em Kant, isso é, razão enquanto pensamento que busca significado e intelecto enquanto cognição que busca conhecimento. Outra interrogação diz respeito à capacidade humana de escolher, isso é, mesmo que o vilão esclarecido ou qualquer outro indivíduo tenha construído uma reflexão crítica acerca da sua possibilidade de ação no mundo e que ele saiba distinguir o certo do errado, não há garantias de que a ação será justa e acertada; isso é compreensível se entender-se o ser humano como ser livre, como capaz de fazer escolhas e como possível a opção por uma escolha que não seja nem justa, nem correta em sentido moral. Esse ponto é fundamental para apresentar a ambiguidade de Arendt ou mesmo uma possível aporia: havendo pensamento haverá necessariamente ação correta? Isso não se confirma, pois o indivíduo, apesar de encontrar o significado acerca daquilo que moveu sua reflexão, ainda carrega a possibilidade de escolha e poderá escolher não agir corretamente. Diante disso, o que parece se confirmar é a capacidade humana de escolha deliberada, isso é, liberdade da vontade. Mas isso não elimina o pressuposto de que há na condição humana a possibilidade de ajuizamento moral, há na condição humana a possibilidade de conduzir a ação baseado no julgamento individual acerca daquilo que é certo ou errado, utilizando a única guia que Arendt permite, o próprio pensamento. Portanto, mesmo que a moralidade não apresente garantias de certeza e de efetividade no mundo público, ela é uma possibilidade.

É necessário reconhecer a ambiguidade de tudo isso, pois se pode também dizer que aquele que segue Sócrates sem pensar, ficaria privado de todos os padrões que sempre seguiu sem pensar; e como é possível simplesmente seguir padrões de conduta sem nunca tê-los avaliado? Assim, a cidade que faz seus cidadãos seguir preceitos e normas sem querer que estes padrões sejam examinados, também não pode ser uma boa cidade.

Diante de tais dificuldades, talvez insolúveis, quando se trata de questões morais, Arendt introduz um elemento novo, que pode indicar a confusão da autora ou simplesmente à impossibilidade de haver uma solução suficiente.

[...] admitamos que as convenções, as regras e padrões pelos quais vivemos em geral não causam uma impressão muito boa se examinadas, e que seria imprudente depositar qualquer confiança neles em tempos de emergência. Do que se segue que a moralidade socrática é politicamente relevante em tempos de crise, e que o eu como critério fundamental da conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência. E isso implica que a invocação de princípios supostamente morais para questões da conduta cotidiana é em geral uma fraude; [...]. (ARENDDT, 2004a, p. 169).

Parece que Arendt tem medo de admitir a relevância da sua pesquisa acerca de questões morais e, por isso, preferiu restringi-la a situações limites, como se discutir a moralidade pudesse desvalorizá-la. Mas isso não é passível de confirmação, configurando-se apenas como uma especulação.

Infere-se que a alternativa que Arendt considerou plausível para resolver a ambiguidade decorrente de uma investigação acerca da moralidade, que não pretende ser absoluta, mas tão somente a consulta ao próprio *eu* encontra-se na ideia de uma moralidade negativa, isso é, a moralidade nunca dirá o que se deve fazer, mas impedirá que se faça determinadas coisas, mesmo que todos em volta as estejam realizando. Isto é compreensível ao se lembrar da assertiva socrática : “É melhor estar em desavença com o mundo todo, do que sendo uma só, estar em desavença consigo mesma”.

Neste sentido, para Arendt, a moralidade socrática é a única que se mostra funcional em tempos de crise e emergência – em situações limítrofes. As situações limítrofes são aquelas em que os padrões normalmente aceitos para reger a conduta humana não são mais suficientes, portanto, válidos. A pergunta que deve ser formulada a Arendt é: como estabelecer a validade ou não dos padrões que se têm à disposição? Talvez a resposta seja: quando aquilo que dizem que *deve* ser feito entra em contradição com aquilo que individualmente a pessoa sabe que não *pode* fazer.

O que surge disso é novamente a questão acerca da consciência. Consciência pode ser compreendido como um sentimento que conhece o que é certo e errado e que está para além da razão e dos argumentos; nesse caso a consciência não pode indicar moralidade, apenas conformidade ou não-conformidade. Contudo, se a consciência for entendida como a deliberação entre o *eu* e o *si-mesmo* – em termos seculares –, os conflitos não serão solucionados pelo sentimento – conformidade e não-conformidade – mas pelo pensamento.

Consciência⁹⁰ é, assim, para Arendt, estar em paz consigo mesmo. Essa consciência não dirá o que fazer, não impulsionará a ação, dirá apenas: “não posso e não o farei”.

De tudo o que foi discutido até o momento acerca da moralidade, parece inegável que todos os critérios propostos são critérios pessoais, do ser humano que pensa e delibera individualmente. Parece que, em dado momento, os critérios objetivos – verdade, recompensa, punição etc. – abdicam seu posto frente ao critério subjetivo –; a pergunta que moveria esse critério subjetivo poderia ser algo como: que pessoa se deseja ser ao se apresentar no mundo público e com quem se deseja viver?

As questões morais foram discutidas sob o prisma de atividade de pensar, que tem como padrão fundamental a relação com o próprio *eu – self* – e não a relação com os outros Eus. Contudo, é importante discutir as questões morais sob o prisma da ação. Mas a preocupação é com uma ação não política, uma ação que não ocorre em público, uma ação com os outros que não é predeterminada por algum interesse mundano comum. Quem fornece estas características é a Vontade, que instiga o ser humano a estabelecer o começo, para só então poder-se agir.

4.3 A VONTADE E AS QUESTÕES MORAIS

A faculdade da vontade é a faculdade humana que decide: que diz sim ou não aos preceitos da razão ou se permitirá ao ser humano que este ceda aos desejos. A vontade é inserida entre a razão e o desejo, como um árbitro, com o intuito de decidir – escolher – o que o *eu-quer*. Portanto, só na vontade que se é inteiramente si mesmo. Neste sentido, quando se discute a faculdade da vontade ainda não se abandonou a esfera da singularidade, ainda se está fazendo referência à interioridade. A vontade é a faculdade da liberdade porque, pela vontade, o *eu* decide sem absolutamente nenhuma condição, nenhuma regra, nenhuma lei, pois ela escolhe de forma espontânea, não é pressionada pela razão nem pela paixão, não obedece a nada mais do que a si mesma. A razão ou o pensamento obedecem

⁹⁰ Em “Proposições morais básicas”, Arendt (2004a, p. 356, nota 15) apresenta a consciência da pessoa humana como tendo quatro momentos fundamentais e recorrentes: a) testemunha; b) faculdade individual de julgar – distinguir o certo e o errado; c) o que julga a pessoa sobre si mesma (algo como um autojuízo de si mesmo); e d) uma voz interior da pessoa mesma, em oposição à voz de Deus vinda do exterior.

aos princípios racionais. O desejo obedece à causa que o aciona, isso é, a paixão. Neste sentido, a vontade é a mais livre entre as faculdades do espírito. Pode-se dizer que uma das funções da vontade é o poder de arbitrar.

Posso decidir contra o conselho deliberado da razão, assim como posso decidir contra a mera atração dos objetos de meu apetite, e o que decide a questão sobre o que vou fazer é mais a vontade do que a razão ou o apetite. Assim posso querer o que não desejo e posso não-querer (*nill*), tomar conscientemente uma posição contra o que a razão me diz que é certo, e em todo ato esse eu-querer ou eu-não-querer são os fatores decisivos. A vontade é árbitro entre a razão e o desejo, e enquanto tal apenas a vontade é livre. (ARENDR, 2004a, p. 179).

A partir do momento em que foi possível ao indivíduo não consentir com o seu desejo, mesmo sendo conhecedora dele, passando à posição de dizer: “eu não posso”, a vontade foi compreendida como uma faculdade do espírito independente. Por isso, a importância dessa faculdade para a condição humana foi o fator decisivo para que ela pudesse ser “descoberta”. A primeira coisa que se aprendeu sobre a vontade, como explicou São Paulo, foi a assertiva “*eu-querer-mas-não-posso*”. O *eu-não-posso* não é de maneira alguma superior ao *eu-querer*; o *eu-querer* continua a querer; por isso a vontade surge como um árbitro entre o espírito que conhece – a razão – e a carne que deseja – a paixão. E, é neste sentido que a vontade é livre.

A diferença entre as divisões da vontade – *eu-querer-mas-não-posso* – e do pensamento – o *dois-em-um* – diz respeito ao conflito que ocorre na divisão da vontade, diferente da divisão pacífica do pensamento – o diálogo silencioso entre mim e mim mesma que busca encontrar um resultado comum (ARENDR, 2004a, p. 185). Na vontade há uma luta implacável que dura até a morte – de um lado o *eu-querer* e de outro o *eu-não-querer*, mas nenhum deles é inteiro no sentido de *querer* inteiramente ou *não-querer* inteiramente. Outra observação que deve ser feita é quanto à impotência da vontade, isto é, há uma diferença entre querer e ser capaz.

Em *Proposições morais básicas*, Arendt (2004a, p. 358 a 360, nota 20) complementa esta discussão ao buscar resposta à pergunta sobre quem a vontade comanda. Entende-se que a vontade comanda apenas a si mesma no intuito de controlar os desejos, sem, contudo, comandá-los. A vontade é dividida – em si mesma – em duas partes, o *eu* foi cindido em dois: trata-se de um *eu* que quer e comanda e de um *eu* que quer o contrário, que resiste. Assim, o poder da vontade

liberta, permite que a pessoa seja ela mesma “[...] apenas a vontade está inteiramente em nosso poder, apenas pelo poder da vontade somos nós mesmos. [...]” (ARENDT, 2004a, p. 359, nota 20).

É a *escolha livre da vontade* que impulsiona o início das ações, portanto, são as escolhas da vontade que permitem que existam ações corretas (ARENDT, 2004a, p. 359, nota 20). Neste sentido, a vontade está unida ao bem e nisto “supera” o pensar, que apenas impede de fazer o mal – o pensamento diz: “isso eu não posso”, impedindo a ação. O pensar pode evitar o mal, mas é a vontade que abre a possibilidade dos seres humanos agirem corretamente. Essa parece ser a importância da vontade na discussão acerca da moralidade. Contudo, a vontade não poderia escolher o mal? Inferese que sim, poder-se-ia escolher o mal, pois a vontade é livre para escolher o que quiser.

A discussão acerca do problema de se escolher o mal pode ser localizada, muito tempo antes de Santo Agostinho discorrer sobre o livre-arbítrio; trata-se das discussões empreendidas por Sócrates. Para Sócrates, o mal é aquilo que o ser humano não pode suportar que tenha feito. O malfeitor é aquele que não é digno de interagir com outros seres humanos, mas, principalmente, não é digno para a interação dele com ele mesmo. Sócrates entende que é a faculdade da lembrança que impede o malfeitor de praticar atos maus. O critério utilizado é exclusivamente subjetivo. Sócrates não tem dificuldade alguma de compreender isso, pois o simples exemplo de que o que é suportável ao ser humano ter feito sem perder a sua integridade pode se alterar de lugar para lugar, de época para época, portanto, demonstra que o critério é totalmente subjetivo. O único critério que Sócrates estabelece para as escolhas da faculdade da vontade, ou a única pergunta que a vontade precisa responder para poder escolher é: com quem se deseja estar junto; neste sentido a vontade é totalmente subjetiva, é o *eu* que escolhe. Do que é possível inferir que o *eu* pode escolher a companhia de um malfeitor. É claro que, para Sócrates, ninguém escolheria isso, se quisesse manter sua consistência e nesse critério estaria a garantia da moralidade. Contudo, desde que a vontade foi “descoberta” por São Paulo como uma das faculdades do espírito, a dúvida acerca de sua real existência incomoda as mentes dos filósofos. Isto porque, ao se descobrir a vontade como a faculdade que abriga a liberdade, foi simultaneamente colocada em dúvida a condição de liberdade dos seres humanos – a pergunta que

passou a pairar sob as cabeças pensantes foi: os seres humanos são realmente livres?

Como o ser humano pode ser livre – não coagido por outros ou pela necessidade – se faz o que não quer? ou, ao contrário, apenas seria possível dizer que o ser humano é livre quando consegue fazer o que quer? O problema é, conforme São Paulo apontou, a discordância entre o *eu-quiero* e o *eu-posso* (ARENDR, 2004a, p. 194). A solução que Arendt apresenta é dizer que o problema de saber se os seres humanos são ou não livres ao iniciarem uma ação não pode ser demonstrado, pois o próprio agir requer uma seqüência de ocorrências, isto é, um contexto de causalidade, e como seria possível a liberdade onde há causalidade? (ARENDR, 2004a, p. 195). Nessa discussão não se está mais falando da vontade como faculdade do espírito, está se falando da atividade da ação, de esfera da ação, e vontade e ação não se correspondem, estão ligadas, mas não são o mesmo. Portanto, a resposta apresentada por Arendt é insuficiente, pois não trata da faculdade da vontade e sim da ação. O que parece interessante dessa discussão, mesmo que não se possa chegar a uma conclusão acerca da liberdade, é a referência aos outros, isso é, parece haver um limitador para uma vontade que tudo quer. O limitador é aquilo que é possível querer realizar, uma vez que a escolha, a vontade, aparece no mundo ao estabelecer o início da ação, o começo da ação. O critério da escolha é o outro, a pluralidade humana, a diversidade humana, não apenas no sentido de Sócrates - com que outro quero viver junto -, mas no que a minha escolha atingirá o outro, e a diversidade e pluralidade de perspectivas e pontos de vista.

Se os seres humanos fossem apenas seres de ação, isto não seria um problema. “[...] no momento que começamos a agir assumimos que somos livres, não importa qual possa ser a verdade dessa suposição. [...]” (ARENDR, 2004a, p. 195). Mas os seres humanos também são seres de reflexão; assim que cessam a ação, iniciam a ponderação acerca do que fizeram com os outros, e a questão acerca do estatuto sob o qual agiram passa a ser novamente duvidosa. O problema reside na existência de algo que não é determinado, no caso, a vontade que é causa de si mesma e que, mesmo assim, não é árbitra – uma vontade que arbitra sem ser ela mesma árbitra.

Para resolver a dificuldade de não haver algo que determine a vontade, a filosofia – de Platão à ética cristã e aos estadistas revolucionários do final do

século XVIII –, buscou um chão mais firme e o encontrou na pressuposição de que todo ser humano tende a ser feliz, isto é, que todo ser humano “gravita” em direção a felicidade (ARENDR, 2004a, p. 195-196). Para esses filósofos, a vontade nasceria de um campo de gravitação – felicidade – que seria comum a todos os seres humanos e aquele que agisse contrariamente a esse campo de gravitação perderia o poder de ser feliz ou infeliz. Arendt critica esta alternativa apresentada pelos moralistas, pois eles acreditavam ser necessário ameaçar os maus com a infelicidade numa vida futura. A refutação da felicidade se dá de maneira bastante simples para Arendt, que recorre, mais uma vez, a Nietzsche, para quem há uma ideia comum de que não se poderia confiar em alguém que precisa de razões para ser decente, todos se afastariam dessa pessoa; mas, será que essa pessoa não poderia mudar de opinião? Pode-se inferir que mudar de opinião assemelha-se com aquilo que a vontade faz; não há nada que possa determinar a opinião de alguém, todos podem mudar de opinião e não há problema nisso. Da mesma maneira, a vontade não pode ser determinada, portanto, não se pode querer fundamentar a vontade na busca de felicidade – neste campo gravitacional chamado felicidade.

Outro problema que cerca a discussão da vontade é a confusão existente entre o poder de instigar e o poder de arbitrar. A análise da vontade como *eu-queiro-e-eu-não-queiro* somente diz respeito à vontade na medida em que impele – instiga – à ação e não à função de árbitro (ARENDR, 2004a, p. 197). A função de árbitro é o mesmo que julgamento e quando a vontade é chamada a julgar entre proposições diferentes e opostas, deve-se tomar a faculdade de julgamento. A função de árbitro aparece quando a vontade é chamada para julgar reivindicações conflitantes, pressupondo-se que ela – a vontade – sabe distinguir o certo do errado (ARENDR, 2004a, p. 202). Nesse sentido, a tradição discute a questão da vontade livre utilizando o *liberum arbitrium* – livre arbítrio – e fazendo com que a ênfase nas discussões das questões morais seja deslocada da causa da ação para questões de quais metas buscar e de quais decisões tomar. Nisto fica descrito que a função de comando da vontade desaparece, sobressaindo a pretensa função julgadora, como se a vontade pudesse distinguir clara e definitivamente entre o certo e o errado.

A justificativa que Arendt apresenta não é difícil de compreender e pode-se concordar com a autora sem grande dificuldade. Ela explica que, para o cristianismo como instituição, os comandos Deverás e Não Deverás apareceram como uma voz exterior, seja a voz de Deus ou a voz da autoridade eclesiástica. A

questão que se colocava era saber se os seres humanos possuíam ou não um órgão que pudesse distinguir entre vozes conflitantes, capaz da imparcialidade exigida para a função de julgar nos procedimentos legais. O árbitro era visto como o ser humano que abordava – *ad-bitere* – determinada ocorrência como um espectador não envolvido, que seria capaz – pelo não-envolvimento – de julgar imparcialmente. Assim, “[...] a liberdade da vontade como *liberum arbitrium* significa a sua imparcialidade – não significa essa fonte inexplicável de espontaneidade que impele à ação.” (ARENDDT, 2004a, p. 203), que compreendeu-se ser, até o momento, a atividade da vontade. Contudo, infere-se a partir disto que, mesmo que se quisesse atribuir ao ser humano a qualidade de livre para arbitrar, nas condições que o cristianismo oferecia, o ser humano seria no máximo capaz de obedecer, não precisando (nem devendo) decidir coisa alguma. Na compreensão do cristianismo, a única coisa que o ser humano, possuidor do órgão da vontade, podia fazer era distinguir entre vozes conflitantes. O problema de saber o que se deve ou não fazer não existia mais; os mandamentos de Deus forneciam as regras e os padrões de conduta; o clero também tinha o papel de conduzir os fiéis. Os seres humanos recebiam as ordens externamente e não precisavam decidir – escolher. Deste modo, a vontade não poderia mais ser a fonte da ação. Infere-se que foi esta interpretação do cristianismo que fez com que a vontade se parecesse mais com a faculdade de julgamento do que com a própria faculdade da vontade. Mas isso também não significa dizer que a faculdade da vontade não tenha como uma de suas funções um certo poder de arbítrio, mas no sentido de escolha. Infere-se que a importância da vontade estaria na desobrigação, portanto na ideia de liberdade; mesmo que esteja clara a diferença entre o que é certo e o que é errado, a vontade pode escolher qual caminho seguir, ou seja, poder dizer não à Razão. O tipo de arbítrio que compete à vontade – decidir pelo querer ou não-querer – não é o mesmo que compete ao juízo – julgar o que é certo e errado. A faculdade da vontade, como uma faculdade do espírito, não pode ser unicamente responsável pela ação, nem ser ela a juíza. A vontade comanda no sentido que decide entre um eu-quero e eu-não-quero; ao tomar essa decisão em primeira instância, esta escolha instiga à ação, inicia ou é a semente de um processo que poderá culminar em ação efetiva no mundo das aparências. Contudo, a despeito disso, a vontade desempenha um papel central na constituição da moralidade, pois permite ao indivíduo escolher, reforçando a ideia de que é o sujeito, por si mesmo, o fundador dessa moralidade.

4.4 JULGAMENTO E QUESTÕES MORAIS

Pode-se considerar, tranquilamente, que, em Arendt (2004a, p. 203), o julgamento é o verdadeiro árbitro entre o certo e o errado, entre o belo e o feio, entre o verdadeiro e o falso. Porém, o que merece destaque e deve ser analisado é a distinção entre o certo e o errado, o modo como se dá tal distinção. O colapso da moralidade não pode mais ser negado quando se constata que os padrões, as regras de conduta, os mandamentos divinos etc. mostraram-se insuficientes para julgar aquilo que é certo ou errado fazer em situações emergenciais, evidenciando que um padrão absoluto e universal não é garantia de que, em casos particulares, sabe-se o que fazer. Grosso modo, tão somente a pessoa por si mesma, com seu próprio *eu – self* –, poderá distinguir entre o certo e o errado. Arendt, ao buscar subsídios para a análise do julgar em Kant, especificamente na obra *Crítica do juízo*, escreve:

Ele definia o julgamento como a faculdade que sempre entra em ação quando somos confrontados com elementos particulares; o julgamento decide sobre a relação entre um exemplo particular e o geral [...] quando se considera aqueles julgamentos em que não são aplicáveis regras e padrões fixos, como nas questões de gosto, nos quais, portanto, o “geral” deve ser visto como contido no particular. (ARENDR, 2004a, p. 203-204).

Um exemplo deixa a questão mais clara: diz-se que uma rosa é bela; aquela rosa a que se fez referência é uma entre milhares, é um elemento particular; belo é o elemento geral; ao se dizer que aquela rosa é bela, faz-se referência a uma única rosa, não se quer dizer que todas as rosas são belas porque esta rosa em particular o é; tampouco se aplica um conceito de beleza que seja válido para todos os objetos existentes. Sabe-se o que é a beleza quando se encontra o belo em coisas particulares. Mas, como se sabe o que é belo ou feio ao se confrontar com um objeto particular, se não existe um universal a determinar esse julgamento? Por que se reivindica a validade de um julgamento que é particular? Estas são, resumidamente, as questões que chamam a atenção de Arendt na *Crítica do juízo*.

Arendt segue um conselho do próprio Kant, que entrevê nos julgamentos estéticos o lócus em que se julga sem se ter nada que possa guiar este julgamento porque, nos julgamentos estéticos, não há regras gerais que sejam

passíveis de verdade pela demonstração ou evidentes por si mesmas. Neste sentido, Kant identifica nos juízos estéticos a possibilidade do juízo como uma das faculdades humanas e Arendt encontra, num tratado sobre a beleza, a indicação mais profunda sobre como identificar o que é o certo e o errado, isto é, o embasamento para questões que dizem respeito à moralidade. Arendt (2004a, p. 204) considera como sendo da mesma natureza as questões que advêm do campo da interação e da conduta humana e os fenômenos com que os seres humanos se confrontam na estética, isto é, o julgamento sobre se uma obra de arte é bela ou não é da mesma natureza do julgamento sobre se uma ação é certa ou errada.

O julgamento, sempre que é exercido, nasce do senso comum que, para Kant, é aquele sentido que ajusta os seres humanos a uma comunidade formada com outros, formada de plurais. É o *senso comum* que torna os seres humanos membros de uma comunidade e os capacita a comunicar as coisas recebidas pelos cinco sentidos. O *senso comum*, em conjunto com a faculdade da imaginação, cumpre esta tarefa de ajustamento dos seres humanos a uma comunidade comum. As faculdades da imaginação ou da representação, mesmo que apresentem uma pequena diferença entre si, permitem aos seres humanos terem nos seus espíritos a imagem de algo que não está presente, terem presente o que está ausente (ARENDR, 2004a, p. 205). O espírito possui duas imagens ou representações das coisas: a particular, como, por exemplo, a imagem da Muralha da China; a esquemática, como, por exemplo, a imagem muralha. A imagem esquemática permite que o ser humano reconheça e identifique qualquer muralha como sendo uma muralha. “[...] a mesma capacidade representativa sem a qual nenhum conhecimento seria possível estende-se às outras pessoas, e os esquemas que aparecem no conhecimento se tornam exemplos no julgamento.” (ARENDR, 2004a, p. 206). Assim, o senso comum, em virtude de sua capacidade imaginativa, pode fazer com que a pessoa individualmente tenha presente, em si mesma, tudo o mais que esteja ausente. Isso permite ao ser humano pensar no lugar de todos os outros quando profere um julgamento, não apenas no sentido de dizer isso me agrada ou me desagrada, mas no sentido de reivindicar a aprovação de todos os outros. No ato de julgar, já se levou em consideração o outro e seu possível juízo; assim, segundo a autora, espera-se que os julgamentos conttenham certa validade geral, mesmo que não universal. Esta validade se estenderá a toda comunidade da qual o senso comum daquele que julga é membro. A isso, Kant denomina

mentalidade alargada, que permite aos seres humanos fazerem parte de uma comunidade civilizada. Kant pensava numa comunidade de toda humanidade, pois se considerava cidadão do mundo. O mais importante neste conceito é a ideia de que “[...] meu julgamento de um caso particular não depende meramente da minha percepção, mas de eu representar para mim mesmo algo que não percebo.” (ARENDDT, 2004a, p. 206). Infere-se que esta representação é a percepção individual de cada pessoa, aquilo que cada pessoa individualmente percebe efetivamente, constituindo o juízo individual de cada uma das pessoas. Seria impossível, para se julgar algo, saber efetivamente o julgamento de cada uma das pessoas que compõem a comunidade da qual eu pertenço. Agir guiado por uma mentalidade alargada não é contar votos ou fazer uma enquete das opiniões de todos os membros da comunidade e, a partir disto, julgar por si mesmo esperando que o julgamento individual esteja de acordo com o julgamento geral.

[...] embora ao julgar eu leve em consideração os outros, isso não significa que me adapte em meu julgamento aos julgamentos dos outros. Ainda falo com minha própria voz e não conto votos para chegar ao que penso ser certo. Mas meu julgamento já não é subjetivo, no sentido de chegar às minhas conclusões levando apenas a mim mesma em consideração. (ARENDDT, 2004a, p. 207).

Esses outros, que são levados em consideração quando se julga, não significam “todo mundo”. Para Kant, a validade dos julgamentos apenas se estende à esfera dos sujeitos julgadores – daqueles que também julgam. Aqueles que se recusam a julgar não podem discutir a validade ou não daquilo que o indivíduo julgou. Neste sentido, o Senso Comum com que se julga é um sentido geral produzido pela comunidade *entre* os homens, de forma que a validade do senso comum nasce da interação com as outras pessoas. Da mesma maneira que o pensamento nasce da interação consigo mesmo – pensar é o diálogo silencioso do *eu-comigo-mesmo*, é falar e escutar consigo mesmo –, o julgamento nasce da interação com as pessoas. Desta maneira estaria respondida a pergunta inevitável de como é possível alguém julgar segundo o senso comum, quando considera o objeto segundo seu senso privado.

Assim, a validade dos julgamentos não pode ser objetiva, nem universal, nem subjetiva, tampouco dependente do capricho pessoal: essa validade deve ser dada *entre-sujeitos* – intersubjetivamente – ou representativamente

(ARENDR, 2004a, p. 207). O pensamento representativo exige grande esforço das pessoas. Para Kant (2005), deve-se renunciar a si mesmo em vista dos outros, da pluralidade humana, “[...] no gosto o egoísmo é superado [...]” ou, ao se considerar a existência de outros, deve-se “[...] cortejar o seu consentimento [...]”⁹¹. Kant, ao discutir o gosto, estaria se afastando, ao menos um pouco, da afirmação socrática de que “é melhor estar em desavença com o mundo todo, do que sendo um só, estar em desavença comigo mesmo”. No caso dos juízos estéticos, não se pode estar em desavença com o mundo inteiro, contudo, o indivíduo pode se descobrir em desavença com boa parte desse mundo. Ao se pretender considerar a moralidade para além da ideia de se evitar o mal – que pode, por um lado, significar abster-se de fazer qualquer coisa –, pode-se fazer uso daquilo que Kant considerou apropriado para a conduta estética (ARENDR, 2004a, p. 208). A mesma capacidade que permite aos seres humanos julgar se uma obra de arte é bela pode ser apropriada para guiar a conduta humana moral.

Mas, como é possível descobrir certas regras moralmente significativas numa esfera aparentemente tão distinta da moral, como é o caso da conduta estética – julgamento estético? Na esfera da conduta estética ou do julgamento estético, Kant teria considerado o ser humano no plural, isto é, vivendo em comunidade. O sentimento que se tem diante da beleza como apreciação desinteressada, a ideia de que “o belo apraz por si mesmo”, permite que o egoísmo seja contraposto ao pluralismo, como uma estrutura do espírito em que o *eu* não mais fica envolto em si mesmo, mas passa a se considerar cidadão do mundo (KANT, apud ARENDR, 2004a, p. 209). É nesse sentido que se pode considerar a compreensão da conduta estética como pertinente para se compreender também a conduta moral. E, é com essa prerrogativa que Arendt tenta embasar sua ideia de moralidade política, isso é, trata-se de uma moralidade que parte do indivíduo, mas que leva em consideração o mundo, a pluralidade e a diversidade.

⁹¹ Este é um dos motivos que leva Arendt a considerar, para a discussão da moralidade, o texto kantiano *Crítica da Faculdade do Juízo* que, além de um tratado sobre a estética, é um texto de política – e não os textos que se referem à moralidade, como a *Crítica da Razão Prática* ou a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nos textos que discutem a moralidade, Kant não faz referência alguma à necessidade de se levar em conta os outros. O ser humano moral age apenas como ser inteligível e as leis que segue têm validade para todos os seres inteligíveis, não é necessário considerar as proposições dos outros, tampouco as consequências dos atos. Os atos surgem da lei ou da boa vontade, as consequências dos atos não tem significado algum para as leis ou para a bondade da vontade. (ARENDR, 2004a, p. 208).

A pergunta que surge com força nos momentos em que se é solicitado a escolher – isto é certo ou errado – diz respeito à existência de algo ao qual se pudesse agarrar para se julgar com maior convicção. A resposta positiva a esta questão poderia advir da ideia superficial, já discutida nesta tese, da existência de padrões gerais aceitos em todas as comunidades que digam respeito a hábitos, usos e costumes. Mas, sabe-se, infelizmente a duras penas, que as questões que definem o que é certo ou errado não podem ser decididas como são decididas as maneiras à mesa ou as maneiras à convivência pública. Contudo, segundo Arendt aponta, há sim algo a que o *senso comum* pode se agarrar. Quando o *senso comum* se eleva à posição de julgar, ele se apega ao exemplo. Kant, na *Crítica da Razão Pura* (B174), teria explicitado que “os exemplos são os ‘andadores’ do julgamento”. Para julgar, não se pode buscar fundamentação em nada que seja geral ou universal, mas pode-se agarrar a algum elemento particular que se tornou exemplar. O exemplo pode ser comparado àquele esquema que o ser humano traz no espírito para poder reconhecer todas as coisas – o esquema da muralha que permite reconhecer todas as muralhas. Nesse esquema, o exemplo permite, ainda, um ganho de qualidade: escolhem-se, entre casos particulares, aqueles que exibem qualidades que podem ser válidas para outros quando enfrentarem o mesmo caso. Sem dúvida, a validade do exemplo é restrita, pois nada existe que possa conferir-lhe universalidade, isto é, não há garantia de que todos conhecerão o exemplo. Apesar disto, o exemplo ainda é válido. Arendt defende que os exemplos são os “andadores” das atividades de julgamento e ilustra esta ideia com a análise das ciências políticas e históricas em que muitos dos conceitos, tais como o de virtudes e o de vícios políticos, são pensados a partir de indivíduos exemplares: Aquiles para a coragem; Sólon para a perspicácia. Além disto, os exemplos também são luzes que orientam o pensamento moral. A abrangência que a afirmação socrática “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” assumiu perante os seres humanos civilizados deve-se ao exemplo oferecido pela pessoa de Sócrates, tornando-o um exemplo de conduta e de modo de decidir entre o certo e o errado.

É possível perceber certa mescla – não limite, inspiração – entre a atividade de julgamento e o pensamento moral. Mas há dúvida se Arendt realmente estaria afirmando o imbricamento entre o pensamento – pensamento moral – e o julgamento. Se o exemplo faz com que o julgamento aconteça, que o indivíduo inspirado no exemplo possa compreender – pensar – o que é certo e o que é errado

fazer e, de posse dessa compreensão, decidir – escolher – e proferir uma sentença – julgar – conduzindo sua ação por este julgamento, uma ação acertada, isto é, uma ação moral, isto seria o mesmo que dizer que o exemplo oferece uma orientação para o pensamento moral que, por sua vez, permite o julgamento e, se é julgamento, trata-se de julgamento correto, pois a decisão é acertada quando há pensamento, escolha livre – vontade livre – e julgamento.

Julgamos e distinguimos o certo do errado por termos presentes em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausentes no tempo ou no espaço, os quais se tornaram exemplos. Há muitos destes exemplos. [...] Não precisam ser realidade histórica; como Jefferson certa vez observou: “O assassino fictício de Duncan por Macbeth” provoca em nós “um horror tão grande da vilania quanto o assassinato real de Henrique IV”, e um “senso vivo e duradouro de dever filial é inculcado com mais eficácia num filho ou numa filha pela leitura de Rei Lear do que por todos os volumes áridos de ética e divindade que já foram escritos”. (Isso é o que todo professor de ética e o que nenhum outro professor jamais deveria dizer.) (ARENDDT, 2004a, p. 211).

Aparece acentuada em Arendt a ideia de que as decisões sobre o certo e o errado dependem da escolha daqueles com quem se deseja viver a vida, ou seja, da companhia que cada ser humano escolhe ter consigo – com quem se deseja viver, não apenas outros, mas a companhia que esse *eu* faz a si mesmo –, apontando que essa companhia é escolhida tendo como guia os indivíduos exemplares, aqueles que podem servir de exemplo para a vida que se deseja ter. Mas a contemporaneidade tem mostrado que é comum a tendência de se recusar o julgamento ou mesmo de omitir-se de julgar. A recusa de julgar ou a incapacidade de escolher os exemplos e as companhias são os estopins dos *skandala* reais. Em *Proposições morais básicas*, Arendt aprofunda mais ainda sua conclusão e assevera que se perdeu a vontade como um certo árbitro que escolhe livremente. Esta vontade é que arbitra imparcialmente, que se confronta com as coisas como elas são. Mesmo que esta vontade não possa efetivamente começar algo novo, em termos mais claros, oferece as condições para que a faculdade do julgamento possa efetivar-se, isto é, a escolha livre da vontade transmuta-se na faculdade de julgamento. E o juízo permite, por sua vez, que o indivíduo processe o acontecimento contingente, particular, e se posicione a respeito. Nas palavras de Odilio Alves Aguiar (2009, p. 90-91) “[...] O papel do juízo é justamente esse: recuperar os acontecimentos na sua dimensão contingencial. [...]”. Assim, como

possuidor das faculdades do espírito, podendo avaliar e julgar, o ser humano permanecendo ainda como um ser de carne e osso, retorna ao mundo das aparências e nele inicia uma ação, uma ação orientada pelo pensamento, pela vontade e pelo julgamento moral, tão somente por ele mesmo, individualmente.

4.5 DA EXPERIÊNCIA DAQUELES QUE SOUBERAM PENSAR, O EXEMPLO

Apesar da análise realizada até aqui, parece que ainda se fazem presentes as perguntas: a) a faculdade de julgar – de distinguir entre o certo e o errado, o belo e o feio – depende da faculdade de pensar? b) a incapacidade de pensar coincide com a falha da “consciência”, que por sua vez, se exterioriza através do cometimento do mal?

Se se compreender que para Arendt a faculdade de pensar pode ser definida, resumidamente, como o hábito de examinar e refletir sobre tudo que acontece – sem se ater a conteúdo específico e independente dos resultados; e que consciência significa um tipo de conhecimento que acontece no processo de pensamento, um conhecer *consigo-mesmo* e por *si-mesmo*; mesmo assim, as questões ainda parecem um pouco dúbias. O que se tem como o pressuposto principal de Arendt é que a falta de pensamento – irreflexão – pode conduzir ao mal, mas isso é apenas uma possibilidade, não uma determinação; o que ainda carece de maiores ponderações é a questão acerca de até que ponto o pensar e a consciência coincidem e até que ponto a faculdade de julgar depende da faculdade de pensar. Para tentar resolver o problema, considera-se importante retomar algumas análises sobre o pensar, que precisam ser recolocadas na tentativa, senão de solucionar as questões, de ao menos tomar uma posição sobre ele.

Arendt (2004a, p. 230) parte do pressuposto – e concorda-se com ela – que o ser humano tem inclinação e necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento. O ser humano é um ser pensante, possui a capacidade de pensar. O pensamento está para além de um mero instrumento para conhecer e fazer. Como já discutido anteriormente, foi Kant quem distinguiu o pensar do conhecer e, através desta distinção, abriu espaço para o pensamento. O desejo de conhecer, independentemente do que o motive – necessidade prática, perplexidades teóricas, curiosidade –, pode ser satisfeito quando se atinge o objetivo que era almejado. O

intelecto deseja e é capaz de certo conhecimento verificável; o conhecimento advindo do intelecto é guiado por fins práticos e a reflexão, ou o pensar, neste caso, está subordinada à busca de dado conhecimento, isto é, é um instrumento para atingir fins subsequentes. Esta atividade de conhecer, por infinito que seja o que há para conhecer, constrói um mundo de conhecimentos, deixa registros palpáveis. Ao contrário, a inclinação ou a necessidade de pensar não deixa nada atrás de si que possa ser comparado com aquilo que é construído pelo conhecimento, isto é, o conhecimento deixa atrás de si coisas tangíveis e o pensamento não. Portanto, a necessidade de pensar somente poderá ser satisfeita pelo próprio pensar. O pensar interrompe todo e qualquer fazer, qualquer atividade comum, isto é, no momento em que se inicia o processo de pensar sobre qualquer assunto, o ser humano interrompe tudo o que está fazendo; da mesma maneira, a retomada de qualquer fazer interrompe o processo de pensar. Os objetos do pensamento são representações – algo ou alguém que está ausente, mas presente apenas para o espírito, que pela imaginação o traz presente na forma de uma imagem. O ser humano sai do mundo das aparências quando está absorto em pensamentos. Pensar é buscar significado, é reflexão que não serve ao conhecimento e não é guiada por fins práticos e, neste sentido, o pensar está como “fora de ordem”.

A questão é que toda história do pensamento – que se preocupa mais com os objetos do pensamento do que com o processo do próprio pensamento – refere-se à luta entre o senso comum e a faculdade humana de pensar. O senso comum é um sexto sentido que ajusta os cinco sentidos a um mundo comum e torna o ser humano capaz de se orientar nesse mundo; já a faculdade de pensar afasta voluntariamente o ser humano deste mundo das aparências e permite que tudo seja passível de dúvida, de interrogação, de desconstrução e de reflexão e disto “parece se seguir que toda atividade do pensar é como o véu de Penélope: desfaz toda manhã o que tinha acabado na noite anterior.” (ARENDDT, 2004a, p. 234).

Para confirmar a existência de uma conexão interna entre a incapacidade de pensar e a incapacidade de julgar, Arendt (2004a, p. 233) parte de três proposições básicas: a) a faculdade de pensar, distinta da sede de conhecimento, é prerrogativa de todos os indivíduos e não um privilégio de poucos; b) a faculdade de pensar não aceita como axioma sólido os seus próprios resultados, porque a faculdade de pensar é reflexiva, ou seja, reflete aquilo que acabou de encontrar como resultado – aquilo que acabou de concluir – sendo o

pensar um incessante repensar, portanto, não se pode esperar desta faculdade nenhum código final e definitivo sobre aquilo que é certo ou errado, isto é, mandamentos ou regras preestabelecidas, absolutas e válidas universalmente; e c) a faculdade de pensar trata com invisíveis, com coisas que não aparecem no mundo das aparências, assim, está fora de ordem, ou melhor, não apresenta a mesma ordem das coisas do mundo das aparências.

Tomando-se como certas as conjecturas arendtianas, a pergunta que surge é até inevitável, sendo que a própria autora a levanta: “[...] como algo relevante para o mundo em que vivemos [o pensamento] pode surgir de um empreendimento tão sem resultados?” (ARENDDT, 2004a, p. 135). A relevância do pensamento somente aparece ao se analisar o desempenho da atividade de pensar e este desempenho somente pode ser encontrado nas experiências que, infere-se, Arendt atribui ao caráter de exemplaridade daquele que soube pensar e julgar tão somente por si mesmo. Isto é, como o pensamento não produz nada tangível, somente o exemplo das pessoas que souberam pensar e, portanto, julgar e agir guiados tão somente pelo pensar, pode servir de horizonte para os demais. Assim, compreender o que é certo ou errado não advém de nenhuma doutrina, tão pouco é privilégio apenas de mentes esclarecidas e cultas ou de filósofos profissionais.

Sócrates é o exemplo, o modelo de pensamento que deveria ser seguido por que sua vida e sua maneira de pensar são exemplares. O apreço de Arendt por Sócrates não é novidade; na maioria dos seus textos, Sócrates e seus ensinamentos aparecem como guia. Isso pode ser confirmado em pequenos textos como *Filosofia e política*, ou em livros mais relevantes como *A vida do espírito*. Num momento tão importante da teoria arendtiana, o grande pensador não poderia lhe faltar. Basta lembrar que Sócrates é comparado, primeiro, a um moscardo, pois ele sabe como provocar os cidadãos a pensar, a examinar as questões; depois, a uma parteira, por fazer vir à luz o conhecimento e a sabedoria que estão dentro de cada indivíduo, em seus próprios pensamentos – “[...] ele depurava as pessoas e suas opiniões daqueles prejulgamentos não examinados que impedem o pensar [...]” (ARENDDT, 2004a, p. 242); e, por fim, a uma arraia-elétrica, que paralisa, fazendo com que o exercício do pensamento possa acontecer, pois sem a saída do mundo das aparências, sem o abandono do fazer, o pensamento não acontece. É o pensamento como a metáfora do vento, também já discutida: os ventos são invisíveis, mas o que fazem é manifesto para todos, chegando a ponto de se saber

quando o vento se aproxima. Infere-se que é neste sentido que Sócrates pode ser comparado tanto ao moscardo quanto à arraia-elétrica, pois o filósofo, ao mesmo tempo em que incita as pessoas para a reflexão, sabe que o pensamento é um processo que se dá individualmente, no interior de cada ser humano. Além disso, o pensamento tem um efeito destrutivo no sentido de desconstrução, de interrogação sobre os valores, o exame do bem e do mal, os critérios estabelecidos, os costumes e as regras de conduta (ARENDETT, 2004a, p. 243); essa destruição do estabelecido é fundamental para que possa haver reflexão. Assim, o pensamento é movimento, a paralisia a que se refere diz respeito ao fato de o pensamento necessitar de quietude para se efetivar. A paralisia do pensamento apresenta dupla dimensão: diz respeito à interrupção de todas as demais atividades, isto é, parar e pensar, como também à paralisia que afeta aqueles que, ao retornarem para o mundo das aparências, já não confiam nas certezas que possuíam anteriormente em seus pensamentos. As regras de conduta gerais que comumente eram utilizadas para analisar e resolver os casos particulares não resistem ao vento do pensamento e, assim, o indivíduo se vê frente a esta situação e permanece paralisado, pois o pensamento não lhe permite que as regras anteriores sejam simplesmente aplicadas.

Pode-se inferir que esta explicação também serve para discutir o caso daqueles tantos homens e mulheres que, durante a Segunda Grande Guerra Mundial e o avanço nazista e suas medidas extremas, retiraram-se completamente da vida pública e permaneceram reclusos em suas privacidades, pois nada mais poderiam fazer; a sua inação, ou, como se pode descrever neste contexto, a sua paralisia, foi uma forma de ação política frente à barbaridade que ocorria. Eles foram paralisados pelo processo de pensamento de que foram capazes. Preferiram não seguir as ordens e a lei dos seus países a ter que conviver com um assassino ou um perpetrador do mal – eles próprios.

Apesar de o pensamento proporcionar tanto movimento, deve-se ter presente o perigo que acompanha a busca por significado que, ao dissolver e examinar todas as doutrinas e regras aceitas, pode querer declarar novas regras e valores, se não se estiver atento quanto a não perder o incessante repensar. Caso isto aconteça, aquilo que era busca de significado cairá na irreflexão, isto é, na falta de pensamento e na simples submissão e obediência (ARENDETT, 2004a, p. 244).

Arendt considera o niilismo⁹² um perigo inerente e constante à atividade de pensar. Assim, nenhum pensamento é perigoso, mas a própria atividade de pensar o é. Cabe advertir que isto não significa aceitar ou dizer que o niilismo é o produto inevitável do pensamento. O que ele faz é negar os valores vigentes, sejam eles quais forem, permanecendo, na verdade, ligado a eles. Não é isto que Arendt propõe com o exercício do pensamento. Sem dúvida, a atividade de pensamento, enquanto exame crítico, passa por um momento de negação, mesmo que hipotético, em que pressupostos e implicações dos valores vigentes são analisados e, neste sentido, o niilismo pode ser lido como um perigo presente na atividade de pensar. Se este perigo adviesse do ensinamento socrático de que uma vida não examinada não merece ser vivida, não haveria problema. Contudo, não é este o sentido dado pelo niilismo, doutrina que pretende encontrar resultados que tornariam o pensamento desnecessário. O não-pensar, entretanto, parece ser mais perigoso que o pensar e foi por isto que Sócrates foi condenado: os juízes não conseguiram admitir o exercício do pensamento – aquilo que Sócrates ensinava – como prerrogativa fundamental da *pólis*. Ao condenar Sócrates, os atenienses declararam que pensar era subversivo, pois trazia desordem para a cidade, uma vez que provocava desordem nos valores e regras estabelecidos. Nas questões morais, o não-pensar é mais perigoso ainda, pois ensina as pessoas a se agarrarem a regras prescritas de conduta sem refletir sobre as mesmas, simplesmente obedecendo e se submetendo. O problema não se encontra tanto no conteúdo de tais regras, mas na obediência a regras gerais nas quais se subsumem os casos particulares. As pessoas acostumam-se a obedecer sem nunca tomarem suas próprias decisões e, nessa situação, para se alterar os valores e os códigos de conduta basta substituir os existentes por novos sem grandes esforços, sendo desnecessário forçar e persuadir, tampouco apresentar provas de que os novos valores são melhores que os antigos. Foi isto que, segundo a análise de Arendt, aconteceu na Alemanha nazista e fez com que tão rapidamente todas as camadas da sociedade aderissem aos novos ditames.

⁹² Niilismo aqui tem o sentido de doutrina segundo a qual nada existe em absoluto; em sentido ético, seria a doutrina segundo a qual não há verdade moral nem hierarquia de valores; em sentido político, seria a doutrina segundo a qual só será possível o progresso da sociedade após a destruição do que socialmente existe.

[...] quanto mais forte era o apego dos homens ao velho código, mais ansiosos estarão para assimilar o novo; a facilidade com que essas inversões podem ocorrer em certas circunstâncias sugere, na verdade, que todo mundo está adormecido quando elas acontecem. Este século nos ofereceu alguma experiência nessas questões: como foi fácil para os governantes totalitários inverterem os mandamentos básicos da moralidade ocidental – “Não matarás”, no caso da Alemanha de Hitler, e “Não prestarás falso testemunho contra teu vizinho”, no caso da Rússia de Stálin. (ARENDR, 2004a, p. 246).

Para Sócrates, o pensar acompanha o viver – “uma vida não examinada não merece ser vivida” –, assim, a esta busca de significado ele dá o nome de *erōs*. *Erōs* é um tipo de amor que, primeiro, é uma necessidade, pois ele deseja o que não tem, como, por exemplo, o amor dos seres humanos pela sabedoria, isto é, os seres humanos amam a sabedoria e praticam a filosofia porque não são sábios. Ao desejar o que não tem, o amor estabelece uma relação entre esta coisa faltante e o sujeito que a deseja. Deste modo, o pensar acompanha o viver quando se dedica a buscar o significado para, por exemplo, o que é a justiça, a felicidade etc., fornecendo, pela linguagem, palavras que possam expressar estas coisas invisíveis que acompanham a vida. Assim, a conclusão a que se pode chegar é que apenas as pessoas “[...] investidas desse *erōs*, esse amor desejoso da sabedoria, beleza e justiça, são capazes de pensamento [...]” (ARENDR, 2004a, p. 247). A questão que parece ainda aberta é se esta capacidade de pensamento poderia condicionar os seres humanos a evitarem o mal. Infere-se que o pré-requisito para o pensamento seria a existência desse amor – *erōs* – e aqueles que possuíssem este amor pela justiça, sabedoria e beleza poderiam evitar o cometimento do mal; porque pensam acerca de todas essas questões estariam capacitadas para o juízo; as pessoas julgam embasadas em seus pensamentos e em suas reflexões. Se houve pensamento, muito provavelmente sabe-se o significado de cada uma dessas categorias que servem de parâmetro para a vida em comunidade – justiça, sabedoria, beleza – e, muito provavelmente haverá o reconhecimento de que isso será bom para todos. Contudo, não há garantia alguma de que isso se efetivará, pois o que parece ter maior força é a escolha. A vontade como escolha poderá fazer qualquer opção, inclusive a de não escolher o amor. Arendt afirma que sua reflexão sobre a incapacidade de pensar e a capacidade de cometer o mal a levou a constatar, surpreendentemente, uma vez que esta nunca fora sua pretensão, a existência deste tipo de amor – *erōs*.

A faculdade de pensar em si pode ser vista como não apresentando qualquer benefício à sociedade, principalmente se comparada à atividade de conhecer, que traz resultados palpáveis e imediatos. A faculdade de pensar sequer cria valores ou regras de conduta que possam ser aceitas universal e incontestavelmente, mas o seu contrário: sua tarefa é de dissolver valores, regras e padrões de conduta existentes, aplicando sobre eles a reflexão e o autoexame. É esta tarefa reflexiva, ou, como os compatriotas de Sócrates preferiram denominar, é esta tarefa subversiva, que permite a Arendt dizer que o pensamento consente ao ser humano, se assim ele quiser, a possibilidade de evitar o mal. O pensamento não diz: “isto ou aquilo deve ser feito”, mas diz: “isto não pode ser feito”, ou, “não posso fazer isto que me solicitaram ou ordenaram”. O pensamento teria um sentido negativo, pois ele impossibilita aquilo que é contrário a sua assertiva.

Nestas condições, o pensamento assume relevância moral e política. Segundo Arendt (2004a, p. 256), são raros os momentos na história da humanidade em que o pensamento assumiu relevância política e deixou de ser uma questão marginal. Apenas nos momentos de crise, nos momentos em que regras e padrões de conduta não são suficientes para guiar a conduta humana, o pensar pode aparecer como um orientador, pois sua tarefa propriamente dita é outra. Entende-se que a faculdade de pensar é imprescindível em todos os momentos, mas seu papel é de coadjuvante. O processo de pensar é fundamental e não pode ser preterido ou inexistir, mas este processo se dá no isolamento e na solidão e não cria ou pretende criar manuais de conduta, pois ele apenas pode impedir que determinadas ações sejam realizadas, ao indicar para o indivíduo a incoerência entre aquilo que estão solicitando e aquilo que este indivíduo pode fazer e, depois de ter feito, manter-se em paz consigo mesmo. O papel do pensar como ator principal se dá por implicação, isto é, o pensar somente se torna um tipo muito delicado de “ação” – política – em situações extremas; e, nessas situações, pode ter um papel político por implicação.

O exercício de autoexame do pensar, que torna evidente as implicações das opiniões não examinadas, pode ser entendido como o elemento purificador do pensar. Este exercício do pensar cumpre um efeito libertador sobre a faculdade do julgamento – essa sim, a mais política das capacidades espirituais dos seres humanos. Portanto, o pensar é político apenas por implicação, isso é, ele implica a libertação do julgar. A faculdade de julgar e a faculdade de pensar são

absolutamente distintas entre si. O pensar lida com representações, com coisas que estão ausentes, lida com invisíveis através da imaginação; o juízo lida com particulares, com coisas que estão próximas. Mas há uma interligação entre estas faculdades; o julgar é como um subproduto do efeito libertador do pensar e permite que o pensar se manifeste no mundo das aparências.

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, na verdade, pode impedir catástrofes, pelo menos para mim, nos raros momentos em que as cartas estão abertas a mesa.” (ARENDRT, 2004a, p. 257).

Contudo, uma pergunta ainda permanece: como saber se está se vivendo uma situação extrema? Parece que isto somente poderá ser respondido pelo exercício constante do pensamento, ou seja, sem manter o pensar em alerta e atividade, nunca se saberá quando se está ou não numa situação limite. Contudo, Arendt (2004a, p. 223) apresenta uma solução mais pontual, isto é, o critério para se avaliar as situações limites e extremas é a impotência. A ausência de poder – impotência –, a impossibilidade de fazer alguma coisa efetivamente, que geralmente é usada como desculpa para se fazer nada, pode ser o critério que aponte para as pessoas a ocorrência de uma situação limite. Mas, isto somente será percebido se se mantiver ativo e constante o processo de examinar – pensar – tudo que diz respeito à vida humana. A dificuldade deste argumento, e Arendt sabia disso, é o fato de ele ser absolutamente subjetivo. Mas este parece ser o fardo a ser carregado pelo julgamento moral que se apoia tão somente no próprio *eu* e no processo do pensamento e não em mandamentos, regras, códigos ou algo que o valha. Disto surge outra reflexão imprescindível: se não existe uma regra pré-estabelecida a ser seguida, até onde se pode falar em culpa e em responsabilidade dos indivíduos que fizerem escolhas nada acertadas? Se não existe um universal a ser seguido como saber que se estava errando?

4.6 CULPA E RESPONSABILIDADE

[...] o grito de “Somos todos culpados”, que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados. Quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades. É apenas num sentido metafórico que podemos dizer que

sentimos culpa pelos pecados de nossos pais, de nosso povo ou da humanidade, em suma, por atos que não praticamos, embora o curso dos acontecimentos possa muito bem nos fazer pagar por eles. [...] “Somos todos culpados” é realmente uma declaração de solidariedade com os malfeitores. (ARENDR, 2004a, p. 213-214).

Em primeiro lugar é necessário estabelecer que existe uma distinção muito clara, para Arendt, entre culpa e responsabilidade. Ela se propõe traçar uma linha divisória entre estes dois termos – entre o que é responsabilidade coletiva (política) e o que é culpa pessoal (moral ou legal), tendo como referência os casos frequentes em que as considerações morais e políticas e os padrões morais e políticos de conduta entram em conflito. O final da Segunda Grande Guerra Mundial apresentou inúmeros exemplos desse conflito e, décadas depois, ainda há, na mente de muitos, sérias dificuldades a respeito deste tema. Não é claro quando e por que recorrer à expressão culpa ou responsabilidade. Mas o mais grave nesta confusão foi a tentativa de muitas pessoas, após a guerra, de se eximirem da culpa pessoal que lhes cabia ao tentarem se esconder atrás do argumento falacioso da culpa coletiva, como se isto fosse possível. Infere-se que este é o interesse de Arendt que envolve a questão da culpa e da responsabilidade, isto é, o “somos todos culpados” exige a todos incondicionalmente, inclusive os que estavam diretamente envolvidos com a barbárie que assolou o mundo na primeira metade do século XX.

O problema da culpa e da responsabilidade torna-se mais difícil ainda pela ambiguidade das palavras – moralidade e ética – que são usadas para discutir os padrões morais e políticos de conduta⁹³. Toma-se como pressuposto que as palavras moralidade e ética significam originariamente nada mais do que costumes, usos e hábitos e, em um sentido mais apurado, significam costumes, usos e hábitos mais apropriados para o cidadão – aquele que convive com outros iguais em comunidade. De Aristóteles a Cícero, a ética ou a moral fizeram parte da política, como a parte que não discute as instituições, mas o cidadão. As virtudes sempre eram tomadas como virtudes políticas, nunca individuais. A preocupação não era com a questão do indivíduo ser bom ou mal, mas se a conduta que praticava era boa para a *pólis* – o centro de interesse não era o indivíduo, mas o mundo público –

⁹³ As dificuldades da discussão moral aparecem, segundo a compreensão de Arendt (2004a, p. 218) a partir do momento em que se tenta falar sobre questões morais ou de consciência, geralmente se quer dizer algo muito distinto daquilo que a linguagem de que se dispõe permite. É difícil explicitar o que seja a moralidade e qual sua abrangência.

a seara política. Wolfgang Leo Maar apresenta uma reflexão pertinente acerca do imbricamento existente na compreensão grega entre a política e a ética, segue:

[...] Estas preocupações, de como “oferecer uma luz” ou “o bem supremo” aos homens, e não apenas agir em nome deles na direção dos negócios públicos, constituem grande novidade. Através dela se forma um espaço de presença da política no cotidiano e se abre um terreno à participação política fora do âmbito restrito do exercício do governo. Esta forma de compreender a política como uma experiência que se reflete na vida pessoal, harmonizando-a com o coletivo, faz da política grega uma ética, um referencial para o comportamento individual em face do coletivo social, da multiplicidade da *pólis*. Sendo ética, a atividade política tem uma função pedagógica, de transformação dos homens em cidadãos: a *Paidéia*. [...] (MAAR, 1994, p. 31).

Contudo, nos dias atuais não é disto que se trata quando se discute questões morais e também de consciência; não se está fazendo referência a conduta individual que tem como interesse a comunidade política. As palavras moralidade e ética continuam a ser utilizadas quando se discute as questões acerca da ação humana na esfera pública do mundo, talvez mais pela falta de algum termo que possa traduzir com mais eficácia o conteúdo das discussões modernas.

Os textos clássicos que apresentam as ideias de Sócrates constituem-se uma exceção a esta regra, pois na afirmação: “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” o interesse centra-se no *eu*, mas ainda a *pólis* deve ser levada em consideração. A ética cristã alterou a compreensão antiga de moralidade e ética ao deslocar a preocupação com o mundo para a alma e para a salvação. A recomendação era a de que os deveres para com o mundo público fossem deixados de lado e dessem lugar aos deveres para com as atividades estritamente privadas e o cuidado com a alma; a relevância era dada para o bom homem, não para o bom cidadão. Assim, até hoje se tem este pressuposto como pano de fundo para o que se compreende por padrões e prescrições morais. Nesse contexto falar de uma moralidade política é uma contradição ou um absurdo.

Apesar dessas dificuldades, Arendt toma⁹⁴ como pressuposto que a moralidade é a capacidade individual de distinguir o certo do errado, guiada pelo processo de pensamento – que leva o outro, a pluralidade humana, em consideração – e que se manifesta no mundo quando o indivíduo conduz sua ação

⁹⁴ A conferência *Responsabilidade coletiva*, escrita em 1968 e pronunciada no *Simpósio da Sociedade Americana de Filosofia*, portanto alguns anos após a redação dos cursos de 1965 e 1966 sobre *Algumas questões de filosofia moral*, é o pressuposto teórico que auxiliará a discussão acerca da culpa e da responsabilidade em Arendt.

dentro desta perspectiva, sendo o juízo – como subproduto do pensamento – o que permite que o pensamento se mostre no mundo das aparências.

Mas esta é uma construção mais elaborada acerca da moralidade, não a compreensão comum, que está mais relacionado à simples disposição dos indivíduos em impor alguns limites para suas ações, tomando como referência o seu próprio *eu* e negligenciando absolutamente a esfera pública e o outro, conforme a herança cristã que a civilização ocidental recebeu. Pode-se compreender um pouco mais o que Arendt entende por questões morais quando ela estabelece a distinção moderna entre moralidade e política: “[...] no centro das questões morais da conduta humana está o *eu*; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. [...]” (ARENDR, 2004a, p. 220).

Infere-se que a dificuldade em esclarecer a diferença entre culpa e responsabilidade decorre da compreensão moderna de conduta privada e conduta pública, com esta última aparecendo sem importância ou descuidada. Isso não significa dizer que não há diferença entre esfera pública e privada, contudo, o que se pretende criticar é a supervalorização da interioridade em detrimento daquilo que é comum a todos os *eus* que compõem o mundo, como se não houvesse relação alguma entre o “quem somos” na privacidade e o “quem somos” e como “aparecemos” em comunidade.

A questão não está em saber qual dessas duas esferas deve sobressair ou dominar a outra, mas sim qual é a dificuldade de conciliar e harmonizar, quando se está na publicidade, o quem somos na privacidade. Para tanto se faz necessário indagar se seria possível manter uma ligação entre as duas esferas tendo como pressuposto que o ser humano é simultaneamente singular e plural, uma vez que parece que o eu que somos na privacidade não pode se manter no quem somos na pluralidade, a menos que impere o puro egoísmo – no sentido mais negativo do termo. O ser humano é *dois-em-um* até mesmo quando está só, portanto, qual é a dificuldade em se valorizar conjuntamente o *eu* e a pluralidade? Mesmo que o critério para as decisões relativas à conduta moral seja o *eu* e o critério para as decisões relativas à conduta política seja o mundo, infere-se que ambos almejam o bem, ou seja, a melhor conduta, a conduta acertada.

Arendt (2004a, p. 220), na tentativa de estabelecer uma crítica à sociedade moderna - que supervalorizou o privado em detrimento do público -, sugere que se dispam os imperativos morais de sua conotação religiosa porque, ao

se fazer isto, o que restará é a proposição socrática: “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e sua fundamentação, o axioma: “é melhor estar em desacordo com o mundo todo, do que sendo um só, estar em desacordo consigo mesmo”. E disto a autora conclui que, independentemente da interpretação que se possa oferecer ao axioma da não-contradição para as questões morais, o que tem maior relevância é a pressuposição de que o ser humano não vive só, mas vive junto com outros, com outros seres humanos e também com o seu *eu*. Este viver junto – com o seu *eu* – tem prioridade sobre todos os outros, pois é ele que conduz o quem somos no mundo público. Assim, “Onde a linguagem religiosa fala da alma, a linguagem secular fala do *eu*.” (ARENDR, 2004a, p. 221). Infere-se que Arendt, ao valorizar o *eu* e as decisões que cada um toma individualmente, quer garantir a ideia de pensar e julgar por si só, conjuntamente com a ideia de liberdade da vontade, em detrimento da ideia de um absoluto a guiar a conduta humana – mandamentos e regras gerais de conduta vindos externamente não podem servir de orientação aos seres humanos – e a comandar a vida humana.

A questão que está sendo levantada diz respeito às dificuldades de se estabelecer uma divisão tão rígida entre a comunidade política e o tipo de conduta nessa esfera e o indivíduo e o tipo de conduta esperada desse indivíduo ou como ele mesmo quer agir ou age. Por que se faz necessário dois modos de conduta? Isso não seria como dois chapéus para uma única cabeça? Há muitos momentos em que os padrões de conduta políticos e morais entram em conflito; geralmente são tratados em conexão com a doutrina da “razão de Estado” e o duplo padrão de moralidade que esta doutrina demanda – dois pesos e duas medidas para a mesma questão, como, por exemplo, o caso de ser permitido ao Estado o uso da força para conter os cidadãos (ARENDR, 2004a, p. 221).

Para se analisar aquele que participa da comunidade política, talvez fosse interessante, antes, analisar o não-participante da comunidade. Esta não-participação pode decorrer de vários fatores, seja da forma de governo que rejeita a participação pública do cidadão – governos absolutistas – ou mesmo da decisão do próprio cidadão em não participar – geralmente o caso dos governos livres em que o próprio cidadão decide se quer ou não se envolver com a política institucionalizada. Contrariando a ideia de qualquer governo absolutista – que rejeita a participação –, há também os governos totalitários, que contam e partem do pressuposto de que todos os cidadãos irão participar, pois isto significa a anuência de todos às decisões

deste governo arbitrário, inclusive e principalmente a cumplicidade nos crimes cometidos por este governo. Assim, neste último caso, a não-participação é uma questão de decisão privada, é uma questão de conduta moral e não política, isto é, para uma questão de conduta política – não-participar do governo – toma-se como critério um argumento moral. A não-participação parte de uma decisão absolutamente individual, isto é, o indivíduo não deseja viver com um criminoso, no caso ele mesmo, portanto é uma decisão moral – de conduta individual. Há também o caso dos países livres em que a não-participação torna-se uma forma de resistência⁹⁵. Este tipo de resistência geralmente é analisado, em termos morais, como se dependesse simplesmente do querer individual, mas, para Arendt (2004a, p. 222), trata-se de resistência com a esperança de mudanças políticas, portanto, aquilo que se supunha decorrer da conduta moral passa a ser, na verdade, uma decisão de conduta política. Infere-se que seria o caso de um tipo de participação política às avessas, como a da desobediência civil.

Pode-se inferir, também, que um dos objetivos de Arendt na discussão em pauta é analisar até que ponto as proposições morais podem ser válidas para a solução de conflitos relativos à conduta política. Se há divergência entre a conduta moral e a conduta política, como resolver o impasse? Como a conduta moral interfere ou se liga a questões relativas à conduta política, se elas têm interesses distintos e usam critérios também diferentes? Voltando ao problema da não-participação na vida política, estes indivíduos sempre são censurados como irresponsáveis – indivíduos que se esquivam dos deveres para com o mundo e para com a comunidade a qual pertencem (ARENDR, 2004a, p. 222). No momento em que a não-participação é justificada por critérios morais, a censura recebida pode vir a se tornar um elogio. O exemplo pode ser visto na Alemanha nazista, naqueles poucos alemães que, percebendo o horror que estava à sua volta e que o crime era permitido por força de lei, resolveram não-participar e se retiraram da cena pública, sem que, com isto, possam ser criticados por terem consentido, através do silêncio e da não-participação, as atrocidades que aconteciam. Diante de um caso extremo – marginal –, a única coisa que se podia fazer era obedecer somente a si próprio e à sua consciência – à sua moral. Portanto, em situação extrema, em que a lei se inverteu, em que a moralidade como era conhecida e os mandamentos e regras

⁹⁵ Para esclarecer a ideia, Arendt apresenta o exemplo da negativa ao recrutamento militar durante a guerra do Vietnã.

externas de conduta não são suficientes para conduzir o juízo e a ação humana, o último recurso cabível pode ser encontrado no argumento moral socrático em que o critério passa a ser:

[...] se eu fizesse o que agora é exigido de mim como o preço da participação, quer como mero conformismo, quer até como a única chance de uma resistência por fim bem-sucedida, já não poderia viver comigo mesma; a minha vida deixaria de valer a pena para mim. Por isso preferiria sofrer o mal agora, e até pagar o preço de uma pena de morte no caso de eu ser forçada a participar, a fazer o mal e depois ter de viver junto com essa malfeitoria. [...]. (ARENDR, 2004a, p. 223).

A moralidade socrática parece caber perfeitamente nos momentos em que a humanidade não pode mais confiar nos critérios e nas maneiras que convencionalmente utilizava para conduzir sua tomada de posição no mundo e sua ação. Assim, diante da impotência, da ausência de poder, as proposições morais se tornam válidas na esfera política e a decisão de não-participar, ou seja, de politicamente nada fazer torna-se justificável e talvez seja a única decisão acertada (2004a, p. 223). É neste sentido que se pode pensar, com Arendt, na possibilidade de construção de uma moralidade política.

Para Arendt, o poder é inerente à própria existência das comunidades políticas e representa a condição necessária para que as pessoas dessa comunidade possam agir a fim de alcançar o objetivo desejado. O poder não precisa de justificação, como a violência, mas precisa de legitimidade, que advém daquele momento inicial em que as pessoas se uniram para agir em concerto. Portanto, o poder, e jamais a violência, é a essência de todo governo, uma vez que governo é poder organizado e institucionalizado. A esfera pública é o *lócus* de onde emana o Poder. Quando os homens se reúnem na modalidade da ação e do discurso, constroem potencialmente o espaço da aparência, o espaço onde os homens podem mostrar quem realmente são. O espaço da aparência não é o mesmo que a organização ou constituição formal da esfera pública, na forma de governo, mas o precede. Sendo o poder a essência de qualquer governo, quando os homens, que se encontravam reunidos, cessam a atividade e se dispersam, tanto o espaço da aparência quanto o poder desaparecem. O poder depende apenas do convívio entre os homens e da associação de suas palavras e atos. As pessoas permanecem unidas em virtude do poder e, ao mesmo tempo, o poder se mantém vivo pelo fato de as pessoas permanecerem unidas. Para Arendt:

O poder só é efetivado, enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (ARENDR, 1989, p. 212).

Diante de todas estas considerações, talvez seja possível compreender a importância que teve, para Arendt, a distinção entre culpa individual e responsabilidade coletiva. A culpa somente pode ser atribuída à pessoa que participou ativamente de um ato que, de alguma maneira legal ou moral, é reprovável, que não pode ser admitido se ainda se quer viver em paz *consigo-mesmo*. A responsabilidade se refere a coisas que não foram feitas pelo indivíduo que está sendo responsabilizado, mas pelas quais este indivíduo pode sentir-se responsável de alguma maneira, por ser capaz de assumir às vezes do outro, da pluralidade humana. Neste sentido, é inteiramente correto falar-se na existência de responsabilidade coletiva, como um tipo de responsabilidade vicária – substitutiva –, isto é, quando, por exemplo, não tendo participado de determinado ato, resulta que se seja considerado responsável pelo mesmo. Pode-se falar em responsabilidade vicária, mas jamais em culpa vicária, pois a culpa sempre é atribuída ao executor – direto ou indireto – do ato. Não existe a possibilidade de se sentir culpado por atos dos quais não se participou ou se deu cometimento.

Para Arendt (2004a, p. 215), o termo “responsabilidade coletiva” e os problemas que implica são relevantes e de interesse em virtude dos dilemas políticos que desencadeiam e não por seu interesse legal ou mesmo moral. Os padrões legais e morais sempre dizem respeito à pessoa e àquilo que ela fez e muitos acreditam que os padrões morais são mais rigorosos do que os padrões de culpabilidade legal, mas isto pode ser atribuído à influência da cultura hebraico-cristão, que considerava mais importante os cuidados com a alma do que com o mundo. Além disto, as regras religiosas, por serem de origem divina, em que as regras são absolutas e cujas sanções consistem em retribuições e punições futuras, apareciam com um status de maior relevância e rigor. Mas até quando as regras de conduta arraigadas à religião permanecerão ativas, pois a fé perde terreno facilmente para os mais diversos valores que minam a vida humana moderna? Não é possível esquecer que Hitler e Stálin desafiaram os dois últimos mandamentos divinos que podiam ser considerados como os que ainda eram respeitados no século XX, isto é, o “Não matarás” e o “Não prestarás falso testemunho”.

São necessárias duas condições para que haja responsabilidade coletiva, conforme Arendt (2004a, p. 216) explica: a) a pessoa deve ser considerada responsável por algo que ela não fez; b) a razão para a responsabilidade da pessoa deve-se ao fato de ela pertencer a uma coletividade que nenhum ato voluntário pode desfazer. Pertencer a uma coletividade e ser então responsável por tudo que esta comunidade faz sempre foi uma questão política, isto é, a responsabilidade coletiva sempre é política. Para se esquivar dessa responsabilidade política e coletiva, é necessário abandonar a comunidade, mas isso é impossível, pois todos os seres humanos vivem numa dada comunidade⁹⁶.

A questão da responsabilidade coletiva sempre esteve presente nas comunidades políticas: numa versão mais antiga, quando a comunidade assumia a responsabilidade por qualquer ato praticado por um de seus membros, e, numa versão mais atual, quando uma comunidade é considerada responsável pelo que foi feito em seu nome, independentemente de se tratar de um governo representativo. Este último é o caso da responsabilidade que todos os governos assumem pelos atos – bons e maus – de seus predecessores e que toda nação assume pelos atos – bons e maus – do passado.

Neste 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 maldades, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir os seus atos a nossos méritos. (ARENDR, 2004a, p. 217).

Ao se concordar com a conclusão arendtiana de que a faculdade do pensamento e seu produto, a faculdade do juízo, se estendem à esfera pública do mundo, isto é, à esfera política do mundo, não há possibilidade de negar ou mesmo destruir a responsabilidade coletiva.

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as conseqüências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que, afinal, é

⁹⁶ Temos a exceção do século XX que permitiu a existência de seres humanos que não pertencem a nenhuma comunidade política reconhecida internacionalmente, isto é, os párias – os refugiados e os sem pátria – que, por esta condição, não podem ser considerados politicamente responsáveis, uma vez que eles não têm direitos e, portanto, não têm deveres políticos, como visto anteriormente. Neste momento basta apenas recolocar a questão de que talvez a condição de pária seja a mais penosa de todas.

a faculdade política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana.

Convêm ainda discutir a semelhança entre as questões legais e morais, que não são idênticas, mas que têm um pressuposto comum: o poder de julgamento. É imprescindível que toda sociedade mantenha uma instituição em que a responsabilidade pessoal seja observada. Independentemente de quaisquer razões, não são os sistemas que devem ser julgados, mas os seres humanos de carne e osso cujos atos transgrediram alguma lei que é fundamental para a preservação da própria comunidade. A lei de punição, por exemplo, surgiu para que o círculo vicioso da vingança deixasse de existir. Contudo, em determinadas situações – situações extremas –, as leis não são suficientes para deter o crime, como foi o exemplo da Alemanha nazista, que tornou lei o ato de matar pessoas inocentes que sequer haviam sido julgadas por um tribunal. O que deve prevalecer nestes casos é o julgamento humano que produz os seus princípios pela própria atividade de julgar individual, sem necessidade de uma lei externa, seja moral ou legal e isto pode ser denominado por responsabilidade pessoal (ARENDR, 2004a, p. 89).

Ao se transportar o critério subjetivo, isso é, o *eu – self* – que reflete e delibera individualmente, para a questão da natureza do mal, resultaria uma definição do agente do mal e do modo como ele agiu e não do ato do mal em si e do resultado que esse ato produziu (ARENDR, 2004a, p. 177). A atenção se deslocaria do *que* objetivamente ocorreu para o *quem* subjetivo do agente; isso permanece vivo no sistema legal vigente. Veja-se o exemplo: é verdade que se acusa alguém pelo que ele fez – um assassinato – e também é verdade que, quando um assassino é perdoado, não é o ato cometido – o assassinato de uma pessoa – que se está perdoando, mas sim a pessoa que o cometeu, as circunstâncias e a intenção que o envolveram.

A reflexão acerca da responsabilidade do agente do mal é fundamental para se compreender a balela dos argumentos utilizados pelos criminosos nazistas repetidas vezes, quando diziam que não haviam cometido nada por sua própria vontade, que não tinham intenção má quando assassinaram milhões de pessoas, que tinham apenas obedecido a ordens superiores. Imaginavam que não seriam punidos uma vez que não teriam agido por vontade própria. Contudo, para Arendt

(2004a, p. 177), o mal cometido por aquele que se recusa a ser uma pessoa – por um Ninguém – é o maior de todos. Os nazistas renunciaram voluntariamente à qualidade de pessoa – e o fizeram esperando não serem punidos. Contudo, se perdoa a pessoa e não o ato que ela cometeu, assim, os nazistas ao se despersonalizarem para se defender, não poderiam sequer ser perdoados, pois é impossível perdoar Ninguém.

Nos regimes totais, os indivíduos são absorvidos e o regime se estende a todas as esferas da vida, seja pública como privada. Tudo é coordenado e exige-se a aceitação dos princípios que regem o regime em todas as esferas da vida humana, fazendo com que todos estejam implicados em todas as ações do regime. Este é o problema da responsabilidade pessoal nos regimes totais. Apenas as pessoas que decidiram se retirar totalmente da vida pública, que recusaram as implicações políticas, evitaram se tornar responsáveis legais e morais (ARENDR, 2004a, p. 96). Estas pessoas, que foram em número reduzido no exemplo da Alemanha nazista, fizeram uso de uma faculdade humana independente do apoio da lei e da opinião pública corrente; fizeram uso da faculdade de julgar cada ato e intenção de forma independente. No momento em que as regras gerais e a lei estabelecida não mais funcionam, o problema se torna moral, isto é, pessoal, e cada um deve julgar tão somente por si mesmo. O único requisito para isto, segundo Arendt (2004a, p. 107), não é uma inteligência desenvolvida ou sofisticação em questões morais, mas a disposição para viver explicitamente consigo mesmo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender, para Arendt, comporta a incessante busca por significado e demanda o apontamento das contradições que o estabelecimento de verdades absolutas traz diante daquilo que deveria ser próprio da filosofia, isso é, o exercício do pensamento, a constante atividade de interrogar. Pode-se inferir que esta é a compreensão da própria filosofia para Hannah Arendt. Além disso, julga-se ter sido esse o compromisso teórico que a filósofa assumiu por toda sua vida. Diante de tal entendimento, faz-se mister observar a fragilidade dos argumentos daqueles que dizem que a obra de Arendt é formada apenas por textos de ocasião, impossíveis de qualquer sistematização, o que aquebrantaria a pujança de se colocar a pensadora entre os respeitáveis nomes da filosofia do século XX. É certo que Arendt não pretendeu construir um sistema filosófico tido como uma única explicação possível para a totalidade dos fenômenos humanos. Contudo, é possível perceber que, desde muito, Arendt defendia a liberdade e a singularidade de cada indivíduo, tendo buscado a conciliação destas com a pluralidade do espaço público e com a responsabilidade de cada um nesse espaço. Ela não acreditava na viabilidade de uma verdade única e absoluta, com poder de explicação total e definitiva, pois compreender é um empreendimento sempre inacabado.

É inegável a contribuição e a relevância das categorias do pensamento de Arendt para se entender como foi possível a uma sociedade inteira se manter aliada, conivente e silenciosa diante de um governo capaz de ações tão brutais e indizíveis como as cometidas pelos regimes totalitários, principalmente o nazismo. Deve-se lembrar que, para Arendt, o sucesso do totalitarismo e o extermínio de quase seis milhões de pessoas aconteceram por que havia uma sociedade atomizada, composta por homens e mulheres solitários, desarraigados e supérfluos. Tal compreensão é exemplo claro do ponto de divergência de Arendt com os teóricos de sua época pois, para ela, não seria possível explicar o totalitarismo a partir de uma ideia de continuidade histórica, como foi o entendimento da maioria.

Uma das críticas a Arendt refere-se à ideia de destruição que o totalitarismo empreendeu contra as condições existenciais da vida humana. Alguns teóricos entenderam que Arendt asseverava que o totalitarismo havia modificado a “natureza humana”; contra isso afirmavam que era impensável mudar a natureza de

alguma coisa, pois, no instante que se modifica a natureza de algo, essa “coisa” deixa de ser o que era, isto é, a “coisa” deixa de existir. Contudo, Arendt jamais postulou a existência de alguma essência oculta e invisível que teria por resultado o totalitarismo (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 235-6), pois, quando utiliza a expressão “natureza humana”, refere-se às condições existenciais da vida humana. Tal preocupação pode ser constatada no livro *A condição humana*, especialmente quando expõe que uma “natureza ou essência humana” somente poderia ser conhecida por Deus e que, se o homem a pretendesse conhecer, seria como se quisesse saltar por sua própria sombra. Segundo a interpretação de Young-Bruehl (1997, p. 236), a busca pela resposta à pergunta sobre a natureza humana distrai a atenção de todos daquilo que realmente tem importância: a responsabilidade de cada um para com a realidade do mundo que partilha. É nesse sentido que Arendt afirma que o objetivo do totalitarismo seria a “manipulação da natureza humana” e, o mais importante, sua análise parte da tentativa de olhar para todos esses acontecimentos sem se deixar influenciar por preconceitos, buscando novos padrões de análise. Talvez, por isso, tenham surgido as críticas; afinal, ela não utilizou teorias que usualmente ou até então eram comuns para explicar os fenômenos históricos. Diante das catástrofes do século XX, Arendt percebeu que esses padrões de explicação não eram suficientes. Apesar das celeumas, Arendt manteve a convicção de que todo o horror causado pelo nazismo não poderia ser explicado pelas categorias da tradição e de que o totalitarismo não estaria potencialmente contido num evento do passado. A filósofa apreciava as críticas que recebia e a polêmica que suas ideias suscitavam, mesmo entre seus amigos, pois isso significaria, no mínimo, que o que escrevera e concluía tinha sentido e desestabilizara. Arendt queria discutir.

Referindo-se a *Origens do Totalitarismo*, Odílio Alves Aguiar (2001, p. 217-18) diz que os críticos não conseguiam entender que, em nenhum momento, Arendt pretendeu escrever um livro de ciência histórica, isso é, um livro em que os fatos fossem reproduzidos como descrições do ocorrido, como reconstituição dos acontecimentos tal e qual ocorreram. Arendt pretendia realizar um “exercício de pensamento”, objetivando instigar a compreensão. Isto significa dizer que o livro deveria ser lido como livro de filosofia, não de ciência. Arendt pretendia encontrar um significado que pudesse iluminar os trágicos acontecimentos do século XX, isto é, que pudesse levar a alguma compreensão, pois, como ela explica em

Compreensão e política, compreender os movimentos totalitários é compreender-nos a nós mesmos. O método que Arendt utilizou para conduzir esse importante “exercício do pensamento” foi a narrativa e um dos recursos que utilizou foi o de apresentar seus conceitos através de metáforas. Nas palavras da autora: “Eu não escrevi uma história do totalitarismo, mas uma análise em termos históricos dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo [...]” (ARENDR, 1993, p. 43). Diferentemente do que a maioria desejava ou fazia, Arendt desafiava a todos, isto é, não descrevia simplesmente os acontecimentos, mas sentia-se impelida a interpretá-los, a realizar aquilo que acreditava ser a própria filosofia: um “exercício de pensamento”. Talvez nesse aspecto se possam perceber os ensinamentos ou até mesmo a influência que Hannah Arendt tenha recebido de pensadores como Sócrates, Walter Benjamin e Karl Jaspers.

Acompanhando-se a trajetória teórica de Hannah Arendt, percebe-se que, desde muito, havia uma preocupação recorrente em seus escritos: a interação entre a dimensão ativa e contemplativa da condição humana. Mesmo que os escritos das décadas de 1950 digam respeito mais às discussões políticas, correspondendo, portanto, às preocupações acerca da dimensão ativa da condição humana, não é possível concluir que Arendt não tenha demonstrado apreço às atividades contemplativas. Uma interpretação que apresenta uma conclusão dessas, provavelmente, embasa-se na crítica que Arendt dirige àqueles membros das sociedades contemporâneas que tentaram se refugiar na individualidade corrosiva, fazendo desaparecer a dimensão política da condição humana em favor de um Eu solitário e abandonado. Assim, entende-se que o afastamento de Arendt das questões da interioridade e a crítica que a filósofa dirige à própria filosofia, nos seus primeiros escritos, não significa desvalorização da dimensão da interioridade. Quando Arendt analisou, na década de 1960, as questões relativas à capacidade humana de cometimento do mal, a esfera da interioridade surgiu como uma dimensão que precisava ser discutida profundamente. Naquele momento, ela se voltou detidamente à esfera da interioridade, buscando respostas a questões relativas à moralidade, ao discernimento entre o certo e o errado. As categorias que Arendt havia utilizado para discutir a dimensão ativa da condição humana e a própria crítica acerca do estranhamento entre a política e a filosofia apresentaram-se prementes para o desafio que ela se impôs.

A moralidade e a política apresentam-se como esferas excludentes. Isso não é de se estranhar, uma vez que, desde o julgamento de Sócrates, na Atenas antiga, a contemplação e a ação se apresentaram como esferas opostas, resultando disso a compreensão equivocada de que a Filosofia e Política eram, da mesma maneira, esferas excludentes. A esfera dos assuntos individuais, da introspecção e da quietude, cada vez mais se distanciou da esfera pública, isto é, do espaço dos assuntos humanos, da esfera da ação. O público e o privado, o comum e o individual, apresentavam-se como opostos e absolutamente distantes, a ponto de o hiato entre eles por vezes parecer intransponível. Sem dúvida, trata-se de dimensões distintas e, num certo aspecto, não há problema algum nesse distanciamento, como, por exemplo, pode-se ver na diferenciação inevitável entre as questões relativas à vida da família, ao suprimento das necessidades relativas à manutenção do próprio corpo, à sobrevivência individual e às questões relativas à dimensão política em que o ser humano interage com os demais simplesmente para apresentar-se, dizer quem é, mostrar suas opiniões próprias. O problema está no aprofundamento desse hiato quando, no exemplo da antiguidade clássica, a Filosofia se arrogou como atividade hierarquicamente superior às atividades relativas à ação humana – a política – ou quando a modernidade encarregou-se de glorificar o espaço privado em detrimento do espaço público. Como separar radical e efetivamente a dimensão singular e única do ser humano da dimensão plural que só encontra significado nos outros eus que também habitam o mundo e compõem aquilo que chamamos de comunidade humana e que autentica o que o eu – self – individual concluiu? Essa é a preocupação que percorre a obra de Hannah Arendt: o distanciamento excludente das esferas da condição humana e a tentativa de se apresentar uma como superior a outra, quando, na verdade, as atividades que compõem a condição humana – labor, trabalho, ação e discurso, pensar, querer, julgar – apresentam-se essenciais, pois o ser humano é composto de todas essas dimensões. Deste modo, não é possível inferir qualquer ideia de descontinuidade ou de exclusão entre as dimensões ativa e contemplativa da condição humana. O que se afigura como pertinente é a possibilidade de se encontrar, justamente na perspectiva crítica exposta por Arendt, a da existência de exclusão mútua entre duas características essenciais da condição humana – a individualidade e a coletividade – a condição que levou muitos homens e mulheres do mundo contemporâneo a não saber distinguir o certo do errado na esfera da ação e a cometer indignidades contra

outros seres humanos. Essa perspectiva, presente desde o início da construção da cultura ocidental, e sabiamente apresentada por Arendt já nos escritos da década de 1950, apresenta-se como passível de confirmação. Entrementes, essas são conclusões de âmbito geral.

A questão principal que moveu a presente pesquisa foi relativa à capacidade humana de cometimento de indignidades e crueldades contra a pessoa humana, característica da sociedade totalitária nazista. Tal interrogação não encontra respostas satisfatórias em explicações triviais como “os seres humanos são maus por natureza”, “os perpetradores do mal são monstros, encarnações do demônio ou algo que o valha” e outras de mesma vertente. A resposta oferecida por Arendt decorreu da percepção da fragilidade constatada na esfera do julgamento em concomitância com ação humana. A filósofa considerou que os homens e mulheres que compunham a sociedade contemporânea eram incapazes ou se recusavam a pensar, no sentido de exercício individual do diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo e, por conseguinte, de julgar o certo e o errado, apresentando-se responsáveis individualmente pelo mundo que os rodeia e do qual são parte integrante. Assim, a investigação que se tornou inevitável dizia respeito à seguinte pergunta: a falta de pensamento – irreflexão – pode conduzir ao mal? Noutras palavras, Arendt evidenciou a necessidade de voltar-se para a discussão moral, mesmo que em princípio isto soasse estranho até para a própria autora. Portanto, a investigação acerca das atividades contemplativas e a relação dessas com a esfera da ação tornou-se premente. Isto significa dizer que o voltar-se de Arendt para a esfera da interioridade não contradiz o que a autora havia teoricamente defendido anteriormente. Permanece a crítica à atomização e à superfluidade humanas, ao desvio para a individualidade, à fuga para a valorização da esfera contemplativa – filosofia – em detrimento da esfera da ação – política. Contudo, o que se altera é a abordagem a cada uma dessas categorias, mas não no sentido de que haja significados divergentes acerca do mesmo conceito, não é disso que se trata.

Pensar uma moralidade que preserva a individualidade, respeitando e ligando-se à esfera da ação humana, foi o desafio que Arendt se propôs na tentativa de responder às perplexidades que o mundo contemporâneo impôs, em especial, após as catástrofes políticas ocorridas no continente europeu na primeira metade do século XX. Compreender essa tentativa arendtiana de construção de uma moralidade ligada à política, o que se nomeou de moralidade política, foi o que esse

trabalho se propôs a investigar. Moralidade política, porque haveria uma coincidência entre aquilo que se concluiu interiormente com aquilo que é passível de publicização. Noutros termos, moralidade política, porque o indivíduo pensa individualmente e o resultado dessa reflexão se estende ao mundo através do juízo no momento em que o cidadão age no mundo embasado em suas próprias escolhas e não submetido e guiado por princípios e leis absolutas e abstratas.

A investigação de cada uma das atividades da vida contemplativa objetivou elucidar essas proposições arendtianas. Assim, compreendeu-se que o indivíduo julgaria por si mesmo o que é certo e errado, sem referência a princípios universais absolutos previamente dados, mas tendo o outro como referência – o outro com o qual se quer viver junto. Apresentou-se o julgar como ligado à mundanidade, uma vez que, ao julgar, o indivíduo expõe ao mundo suas posições, constituindo-se em singularidade no mundo público. Assim, a capacidade de julgar oferece dignidade aos seres humanos que participam do mundo público, apresentando-se como singulares, únicos, portanto, sujeitos. A dificuldade de tais proposições diz respeito a qual das atividades da vida do espírito define esse outro com o qual se quer viver. Essa definição demanda escolha. Quem escolhe é a vontade, o que corresponderia dizer que quem define com que outro se quer viver é mais a dimensão da vontade do que a do juízo. A vontade pode, portanto, ser entendida como mediadora entre o pensamento – reflexão – e o juízo – que estabelece o certo e o errado –, ao escolher qual caminho seguir. Nesse sentido, a vontade é a mais livre das atividades contemplativas, pois não obedece a nada a não ser a si mesma. Sua ligação com a esfera da aparência é mais direta que a do pensamento, mas em menor proporção do que a do juízo. A vontade apenas inaugura o começo, mas não se confunde com ação: ela é uma atividade da interioridade. Desse modo, entendeu-se que a relevância da vontade se estabelece na discussão proposta. Contudo, não se consegue uma resposta definitiva que pudesse vir em defesa de Arendt na tentativa de aplacar a ambiguidade presente no problema que surge a partir da constatação de que a dimensão da escolha está contida tanto na atividade da vontade quanto na do juízo.

Do mesmo modo que o juízo demandaria o outro, o pensamento também o faria quando se pensa com alargamento, no sentido de pensar outras perspectivas, outros pontos de vista, não significando, contudo, pensar o que todos os outros poderiam pensar. O juízo, enquanto pertencente à interioridade, portanto a

vida contemplativa da condição humana, e ligaria definitivamente a esfera da interioridade com a esfera pública do mundo. Une-se, assim, singularidade e pluralidade. O juízo é sempre político porque tem o mundo como perspectiva. Assim, conforme expõe Odílio Alves Aguiar (2009, p. 90-1), é o juízo que resgata os acontecimentos na dimensão contingente e exclusiva de cada um. Portanto, “[...] O juízo é a forma política e não lógica ou moral de o cidadão se manifestar na esfera pública. [...]” (AGUIAR, 2009, p. 79). Neste sentido, pode-se dizer que as reflexões de Arendt acerca da vida do espírito não se apresentam dissonantes das reflexões políticas que sempre a caracterizaram, mas tomam forma de continuidade, compreendida esta como um “seguir imediatamente”, “durar”, “persistir”. As preocupações com as atividades do espírito – pensar, querer, julgar –, que sempre foram tomadas como atividades independentes uma da outra e entendidas como isoladas da vida ativa da condição humana, com Arendt, são compreendidas como ligadas, de certa maneira, ao mundo da aparência. A análise da esfera contemplativa da condição humana revela que, mesmo na solidão (estar só) do *eu – self* –, o ser humano tem como referência o outro e o mundo, isso é, a pluralidade humana. Mesmo que as atividades da vida do espírito pertençam à dimensão da completa quietude, o indivíduo permanece de carne e osso e, em algum momento, voltará para o mundo dos vivos e estabelecerá contato e interação com os demais. Os seres humanos compõem-se em duas perspectivas interdependentes: a espiritual e a sensível. Pertencem a um lugar concreto – a terra – e a uma comunidade política – mundo humano –, mas isso só tem significado quando se incluem as dimensões do pensar, do querer e do julgar.

Nesse sentido, o espaço da aparência é fundamental para se compreender a possibilidade de moralidade política em Arendt. O ser humano é um ser de ação, nasceu para começar; é livre para começar, pois pode escolher. Esse começo nasce na esfera da interioridade, mas só tem significado se puder se efetivar no seio do mundo público em que há muitos outros eus. Portanto, as atividades do espírito precisam aparecer e, para aparecerem, precisam estar em consonância com os outros, com a pluralidade e diversidade humana. Qual seria outro sentido das atividades contemplativas se não o de serem compartilhadas com os demais homens e mulheres, com o mundo? Por que pensar se esse seria apenas autoreferencial? A própria atividade do pensar exige consistência para não ser tomada como um amontoado de incoerências e insanidades; e o que é consistência

se não a coincidência entre aquilo que se pensa e se fala com a forma como se age no mundo, com aquilo que se faz no mundo? Mas tudo isso somente pode ser compreendido se se tomar a moralidade, aqui discutida, da perspectiva do sujeito enquanto um sujeito finito e situado no mundo que pode escolher livremente o que quer, jamais de uma perspectiva metafísica. Esse sujeito pode escolher inclusive se seguirá o juízo acertado ou não. De modo que a moralidade política permanece apenas como uma possibilidade, não há garantias de certeza. Mas, de que nos servem as certezas? Dois mil anos de filosofia e de tentativa de fundamentação absoluta e universal da conduta humana, de busca pela uniformidade das comunidades, serviu para evitar as catástrofes, o mal, a subjugação que, enquanto seres humanos, somos capazes de infligir aos outros? Enquanto sujeitos humanos que somos, e não deuses, as certezas são poucas, entre elas, está a da finitude. Enquanto sujeitos finitos queremos agir, queremos deixar nosso registro no mundo, queremos nos tornar singulares. Mas esse registro somente acontecerá se houver testemunhas que possam confirmar quem fomos, que possam narrar o que realizamos. Precisamos, portanto, do outro que nos reconheça enquanto indivíduos únicos. Esse reconhecimento somente tem significado se acontecer entre diferentes, portanto entre singulares. Sábias foram as palavras – *Amo: volo ut sis* (Amo: quero que tu sejas).

Das inspirações utilizadas por Arendt para construir suas explicações, destaca-se o apreço às concepções socráticas em geral e, em especial, à valorização da moralidade, entendida enquanto adaptação da ideia política de cidadão à ideia de interioridade do ser humano. Contudo, essa fonte de inspiração gera controvérsias. Como explica Werner Jaeger na obra *Paidéia* (2003, p. 579), Sócrates representa um dos últimos cidadãos atenienses, na acepção antiga de pólis, ao mesmo tempo em que valoriza a individualidade moral e espiritual. Não obstante, essa dualidade não cinge esse pensador; ao contrário, essas duas características distintas se integram formando uma nova acepção de sujeito, ou seja, de *eu*, que abarca simultaneamente a individualidade – singularidade – e a politicidade. Jaeger (2003, p. 248) compartilha da ideia de que Sócrates parte do pressuposto de que a conduta moral germina da interioridade do próprio indivíduo e não da mera submissão a leis externas, cabendo ao indivíduo o domínio de si mesmo. Isso pode ser compreendido, em princípio, como idêntico à tentativa de Arendt de valorizar a interioridade como o lócus da conduta moral em detrimento de

princípios universais absolutos. Contudo, deve-se perceber o autodomínio socrático como aquilo que Xenofonte (1991a, p. 53) apresenta como característica do mestre Sócrates, ou seja, o domínio do espírito sobre as paixões – dimensão animal dos seres humanos. Esse autodomínio se refere ao domínio da razão sobre os instintos; noutras palavras, o domínio em relação aos apetites. Autodomínio dos apetites como base para as demais virtudes e para a constituição da felicidade ou do bem, significando, assim, moralidade. Portanto, o autodomínio significaria a independência existente entre duas dimensões interiores, a razão entendida enquanto intelecto – cogito – e os apetites, mais do que a independência entre o interior e aquilo que poderia determiná-lo exteriormente. Nota-se que isso seria dissonante das conclusões arendtianas. Deve-se também ter presente que, segundo a interpretação de Jaeger, para Sócrates “[...] é o espiritual o verdadeiro *eu* do Homem [...]” (JAEGER, 2003, p. 549). Se o termo espiritual utilizado por Jaeger for compreendido enquanto cognição, conhecimento ou intelecto, como parece que ele o faz, distinto da abordagem de Arendt que entende espiritual enquanto as atividades que buscam significado e não conhecimento, pode-se inferir que esse eu socrático estaria próximo da ideia de eu que Arendt apresenta em *A condição humana*, ou seja, um eu que está preocupado com o conhecimento, com a cognição, um eu atomizado que não tem interesse em participar da esfera política, do mundo público. Disso decorreria uma contradição, o relevo estaria apenas na interioridade em detrimento da condição política, aquilo que se tomou, portanto, como fundamental e inédito em Sócrates; ou seja, a valorização simultânea da individualidade e da política não teria espaço se a moralidade fosse entendida apenas no domínio de dimensões da interioridade. E isso não sustentaria a tentativa de consolidação e defesa de uma moralidade política, demonstrando a fragilidade de uma tal proposição – a da possibilidade da moralidade política. Vale interrogar: Sócrates seria um conselheiro suficiente para Arendt? Por outro lado, se se tomar como verdadeira a assertiva socrática de valorização e preservação simultâneas da condição de cidadão e da individualidade moral, pode-se pensar numa analogia com a discussão que Arendt estabelece acerca da faculdade da vontade. A capacidade humana de escolher – querer ou não-querer – é independente de qualquer obediência a apetites ou a necessidades instintivas, sendo esses provenientes dos sentidos e sendo orientados pela causalidade natural. A vontade não aceita subordinação, é a mais livre das faculdades humanas. Pode-se entender como

sendo essa a ideia pretendida por Sócrates quando pensou o domínio do ser humano sobre si próprio; pois o domínio interior implicaria liberdade, liberdade dos próprios apetites – mesmo que o conceito liberdade para os gregos fosse compreendido enquanto oposição à escravidão e, em proporção menor, com algum atributo moral, mesmo que frágil, como foi entendido a partir da modernidade. Assim, o recurso à moralidade socrática se faz pertinente nos casos extremos e só pode permanecer por tempo limitado.

Mister se faz destacar ainda que a atividade da vontade parece ser a dimensão da condição humana que se apresenta como fundamental para a compreensão da possibilidade de construção de uma moralidade política e da interação entre a perspectiva individual e coletiva da condição humana. Para além do resgate histórico que Arendt realizou acerca da atividade da vontade, a mesma propõe a uma abordagem paralela em que:

[...] a volição é a capacidade interna pela qual os homens decidem sempre “quem” eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar no mundo das aparências. Em outras palavras, é a vontade, cujo tema é sempre um projeto, e não um objeto que, em certo sentido, cria a *pessoa* que pode ser reprovada ou elogiada, ou, de qualquer modo, que pode ser responsabilizada não somente por suas ações, mas por todo o seu “Ser”, o seu *caráter*. [...]. (ARENDR, 1995a, p. 162).

Arendt (1995a, p. 161) pretendeu demonstrar, com todos esses elementos, que a vontade é uma faculdade paradoxal e autocontraditória – a volição produz sua própria contravolição, pois se dirige a si mesma através de imperativos, eu-queiro ou eu-não-queiro. Para a autora, todas as decisões a que chega a vontade não derivam da dinâmica do desejo ou de qualquer deliberação do intelecto que pode vir a precedê-las. Arendt expõe a questão acerca do lugar da vontade face ao desejo e à razão. Deste modo, a filósofa concorda com Henri Bergson⁹⁷ quando este assevera que, diante do desejo e da razão, a vontade age como uma “espécie de golpe de estado” e por isto os “atos livres são excepcionais”, mesmo que o ser humano seja livre para voltar-se para si mesmo. Pode-se inferir que isto significa que o ser humano é livre e os atos desse ser humano livre é que são “excepcionalmente”

⁹⁷ “[...] Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade [...]” (BERGSON, 1988, p. 9).

livres. Arendt acredita que, para um ato ser livre, deve-se colocar a questão: poder-se-ia ter deixado de fazer o que se fez? Esta questão não se aplica aos desejos ou apetites, estes são meramente obedecidos, não há a formulação de quaisquer considerações, seja da vontade ou da razão para atendê-los. Os apetites e desejos obedecem a processos vitais, às necessidades corporais ou a simples força do querer aquilo que está disponível à mão. Segundo Arendt, a avaliação do *ego volitivo* – porque se fez x e não y? – é um postulado necessário em toda ética e em todos os sistemas de leis. Isto evidencia que a análise da faculdade da vontade é essencial para a discussão moral, principalmente no que se refere ao problema da liberdade, que é, sem dúvida, o principal problema da modernidade. Contudo, o essencial é perceber a possibilidade de condução livre das decisões e, posteriormente, da efetivação dessas escolhas na esfera da ação; quem estabelece essa possibilidade é a vontade, uma faculdade interior.

Diante do que foi apresentado nesse trabalho e no estabelecimento das considerações finais, é fundamental destacar que a principal questão que norteou essa investigação diz respeito à surpreendente constatação de Hannah Arendt de que, em momentos de crise, quando os padrões e normas universais e absolutos de orientação não foram suficientemente seguros para indicar o caminho a seguir, houve pessoas que souberam estabelecer o certo e efetivar suas escolhas segundo essa assertiva; isso mostrou-se fundamental para indicar como pertinente o recurso à faculdade de julgar sem o auxílio de guias; tendo como requisito a disposição para viver explicitamente consigo mesmo. Quando as regras gerais não podem mais servir, o problema passa a ser moral, portanto pessoal; assim, cada ato deve ser julgado independentemente pelo sujeito. O problema é que essa situação não pode perdurar, o estabelecimento das leis deve ser retomado, pois os costumes são frágeis e facilmente cambiáveis. Nesse sentido, é possível compreender que não é suficiente um bom homem; necessita-se de um cidadão, entendido esse enquanto aquele sujeito – singular – que participa efetivamente da esfera pública do mundo, em que tem sua identidade própria assegurada pelo reconhecimento das diferenças pelos outros sujeitos. Desta forma, pode-se afirmar que há possibilidade de construção de uma moralidade política.

BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS

ABRANCHES, Antônio. Uma herança sem testamento. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade*. No rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense, 1989.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy; Marcelo Jacques. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2007.

AGOSTINHO, Santo. *Confissão*. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrosio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção os Pensadores)

_____. *A Trindade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *O livre - arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 1995.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Manfredro; SAHD, Luiz Felipe de A. S.; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). *Filosofia e política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC Edições, 2001.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: Política e acontecimento*. Lisboa: Piaget, 1997.

APEL, Karl-Otto. Fundamentação última não metafísica? In.: STEIN, E.; DE BONI, L. A. (Orgs.). *Dialética e liberdade*. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EdUFRGS, 1993.

AQUINO. São Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

ARENDT, Hannah. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008a.

_____. *Crises da república*. 2. ed. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

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

_____. *O que é política?* 3. ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Compreensão e Política e Outros Ensaios (1930-1954)*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Antropos, 2001.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *De la historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995a.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Telume-Dumará, 1994.

_____. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. A reply to Eric Voegelin. In: *Essays in understanding*. New York: HB&C, 1993a.

_____. *Lições sobre a Filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

_____. *La condicion humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 1993c.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 3. ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. *Da Revolução*. 2. ed. Trad. Fernando Dídimio Vieira. São Paulo/Brasília : Editora Ática/ Editora Universidade de Brasília, 1990.

_____. *A Condição Humana*. 4. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *Totalitarianism: part three of the origins of totalitarianism*. San Diego/Londres: Harvest/HBJ Book, 1985.

_____. *Condition de l'homme moderne*. Trad. Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Ensaio de interpretação filosófica. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Política*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. Antonio Gómez Robledo. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

_____. *Ética a Nicômaco*. 4.ed. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

ARON, Raymond. A essência do totalitarismo segundo Hannah Arendt. In: *Critique*, jan. 1954.

_____. *Democracia e Totalitarismo*. Trad. Lisboa: Presença, 1966.

_____. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: De Fallois, 1993.

ASSY, Bethânia. Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Sentimento público e desencantamento do político: uma leitura arendtiana. In: *Revista de Filosofia SEAF*. Ano 6, n. 6. Rio de Janeiro: Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas, 2007. p.146-172.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000047.pdf>. Acesso em 30/08/2007.

BERGSON, Henri. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Trad. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Introdução à metafísica*. Trad. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).

BÍBLIA SAGRADA. Trad. Antonio Pereira de Figueiredo. Erechim: EDELBRA, 1979.

BIRULÉS, Fina. La tradición revolucionaria y su tesoro perdido. In: *Δαμων. Revista de Filosofia*. n.26, mai-ago, 2002. p. 77-86.

_____. La Pasión por Comprender. *Revista Archipiélago: Cuadernos de Critica de la Cultura*. n. 30, 1997.

_____. Micrologías. Auge del individuo o muerte del sujeto? In: CRUZ, Manuel (Org.). *Individuo, Modernidad, Historia*. Madri: Tecnos, 1993.

BITTAR, Eduardo C. B. Hannah Arendt: o poder, a opressão e o espaço da política. In: *Doutrinas e Filosofias Políticas*. Contribuições para a História da Ciência Política. São Paulo: Atlas, 2002.

BRASIL. LEI 6.815, de 19 de agosto de 1980. *Estatuto do Estrangeiro*. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/LEIS/L6815.htm>. Acesso em 18 out. 2007.

BRIGHTMAN, Carol (Org.). *Entre amigas*: correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

CARDOSO JR., Nerione N. *Hannah Arendt e o declínio da esfera pública*. Brasília: Senado Federal, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo e outros ensaios*. Trás. Zilá Bernd; Élvio Funck. São Paulo: L&PM, 1985.

CAMPILLO, Antonio. Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. In: *Δαμων.Revista de Filosofía*. n.26, mai-ago, 2002. p. 77-86.

CANOVAN, Magaret. A Case of distorted communication. In: *Political Theory*. Vol. 11, fev., 1983.

CENCI, Ângelo Vitorio. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Tese (Doutorado em Filosofia). UNICAMP: Campinas, 2006. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000388702>. Acesso em: 16.12.2008.

CÍCERO. *Sobre o destino*. Trad. José R. Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. Crime e responsabilidade; a reflexão de Hannah Arendt sobre o Direito e a dominação totalitária. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo*. Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Trad. Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

CLÉMENT, Catherine. *Martin e Hannah*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

CRUZ, Manuel. Hannah Arendt: filósofa em tiempos de perplejidad. In: *Δαμων. Revista de Filosofia*. n.26, mai-ago, 2002. p. 33-42.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. Bento Prado Júnior; J. Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os pensadores).

_____. *Discurso do método*. Trad. Bento Prado Júnior; J. Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os pensadores).

_____. *As paixões da alma*. Trad. Bento Prado Júnior; J. Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os pensadores).

DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

ETTINGER, Elzbieta (Org.). *Hannah Arendt / Martin Heidegger*. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

GARCÍA, Antonio Rivera. Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de "autoridad" en Hannah Arendt. In: *Δαμων. Revista de Filosofia*. n.26, mai-ago, 2002. p. 87-106.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GURIAN, Waldemar. Totalitarismo como Religião Política. In: FRIEDRICH, Carl J. (Org.). *Totalitarism*. Nova Iorque: Grosset & Dunlap, 1964.

HABERMAS, J. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: *Habermas*. Sociologia. Trad. Bárbara Feitag; Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1990. (Coleção grandes cientistas sociais).

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Trad. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 7. ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis/Bragança Paulista : Vozes/USF, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores).

_____. *Ser e tempo*. 3. ed. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Nietzsche I*. Trad. Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

_____. *Nietzsche II*. Trad. Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

_____. *O que é a Metafísica?* Trad. Ernildo Stein. Acrópolis Disponível em: <http://br.egroupsgroups.com/group/group/acropolis/>. Acesso em 10/07/2008.

_____. *Que é isso – A Filosofia?* Trad. Ernildo Stein. Acrópolis Disponível em: <http://br.egroupsgroups.com/group/group/acropolis/>. Acesso em 10/07/2008.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leônidas Hegenderb ; Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. J. Rodrigues de Meregé. Acrópolis Disponível em: <http://br.egroupsgroups.com/group/group/acropolis/>. Acesso em 10/07/2008.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Trad. Valério Rohden; Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Crítica del Juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Editora Espasa Calpe, 1995a.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995b.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica possível*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe, s/d.

KOHLER, Lotte; SANER, Hans. Hannah Arendt, Karl Jaspers (Orgs.). *Correspondance (1926-1969)*. Trad. Robert Kimber; Rita Kimber. San Diego/Nova York/Londres: Harcourt Brace, 1992.

KOHN, Carlos. Diálogo y participación em la democracia ciudadana, según Hannah Arendt. In: *Conciencia Activa* 21. n. 10, out., Caracas: Fundación ConcienciaActiva, 2005. p. 71-92.

_____. La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hanna Arendt. In: *Apuntes Filosóficos*. n.26, 2005. p.9-32.

_____. El problema de la 'verdad' histórica: una aproximación desde la hermenêutica arendtiana. In: *Episteme NS*. Revista del Instituto de Filosofía. V. 23, n. 2 jul-dez, 2003. Caracas: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, 1981. p.59-94.

_____. Teoría y práctica del republicanismo cívico: la perspectiva arendtiana. In: *Filosofia*. v. 6, n. 2, mai-ago, São Leopoldo: Unisinos, 2000. p.138-148.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino. A vida, a loucura, as palavras*. Tomo I. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Desafios: ética e política*. São Paulo: Siciliano, 1995.

_____. *Hannah Arendt. Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos filosóficos IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Trad. Magda Lopes; Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1999.

MAAR, Wolfgang Leo. *O que é política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MACEDO, André Duarte de. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Escritos políticos*. Trad. Livio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sinais*. Trad. Lisboa: Ed. Minotauro, 1962.

MONTESQUIEU. Espírito das Leis. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os clássicos da política*. vol 1. São Paulo: Ática, 2004.

MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MÜLLER, Maria Cristina. La ciudadanía como participación política. In: Riutort, Bernat. (Org.). *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*. Barcelona: Icaria, 2007. p. 323-366.

_____. Hannah Arendt e a recuperação da esfera política: o conflito entre filosofia e política. In: MÜLLER, M. C.; CENCI, E. (Orgs.). *Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: Edições CEFIL, 2004.

_____. Hannah Arendt: o resgate da política. Parte III: o conceito comunicativo de poder em Hannah Arendt. *Crítica – Revista de Filosofia*. Londrina, v.7, n. 25, p. 11-45, abr./set., 2002.

_____. Hannah Arendt: o resgate da política. Parte I – O conceito de ação. In *Crítica – Revista de Filosofia*. Londrina, v. 5, n. 19, p. 271-80, abr./jun. 2000.

MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt: el espacio de la política*. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

_____. *Hannah Arendt Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política*. In: *Δαμων. Revista de Filosofia*. n.26, mai-ago, 2002. p. 57-76.

NASCIMENTO, Mariângela; CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt. Entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2008.

NIETZSCHE, Frederich. *A gaia ciência*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. *Obras Incompletas*. v. II, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores).

PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras*. Trad. São Paulo/Bauru: Edipro, 2007.

_____. *Diálogos II: Górgias, Eutidemo, Hípias Maior, Hípias Menor*. Trad. São Paulo/Bauru: Edipro, 2007a.

_____. *Diálogos IV: Político, Parmenides, Filebo*. Trad. São Paulo/Bauru: Edipro, 2007b.

_____. *Sofista*. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção os Pensadores)

_____. *A República*. 7. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Defesa de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna; Líbero Rangel de Andrade; Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores)

_____. *Fedro*. Trad. Porto Alegre: Globo, 1960.

_____. *Carta Sétima: sobre a vida política do filósofo*. Trad. São Paulo: Ed. Nacional, 1941.

ROSENFELD, Denis L. *Lições de Filosofia Política*. O Estatal, o Público e o Privado. Porto Alegre: L&PM, 1996.

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

SCHELLING, Friedrich Von. *Obras Escolhidas*. 5. ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt. História e Liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: Educs, 2006.

SIVIERO, Ilomar. *Sentido da política*. Estudo em Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

TUCÍDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Brasília: Ed. UNB, 1982.

VIRGÍLIO. *Eneida*. 9. ed. Trad. Tassilo Orpheu Spalding. Cultrix, 1974.

VOEGELIN, Eric. The origins of totalitarianism. In: *Review on Politics*, p. 959., jan, 1953.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. Cotia: Ateliê, 2006.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antonio Aguiar; Marisa Sobral, Rio de Janeiro: Difel, 2001.

WEFFORT, Francisco C.(Org.). *Os clássicos da política1: Maquiavel. Hobbes. Locke. Montesquieu. Rosseau. 'O Federalista'*. São Paulo: Ática, 2004.

WEYMBERGH, Maurice; ROVIELLO, Anne-Marie (Orgs.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992.

WITTGENSTEIN. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Tratado Lógico-Filosófico*. Investigações filosóficas. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ensaio sobre a reconsideração da vida activa. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2000.

XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna; Líbero Rangel de Andrade; Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores)

_____. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna; Líbero Rangel de Andrade; Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Coleção os Pensadores)

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