

Fábio Abreu dos Passos

**A IMPLICAÇÃO POLÍTICA DA FACULDADE DE PENSAMENTO NA
FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT**

UFMG/2008

**A IMPLICAÇÃO POLÍTICA DA FACULDADE DE PENSAMENTO NA
FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT**

Aluno: Fábio Abreu dos Passos

Orientador: Newton Bignotto de Souza

**Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG,
como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.
Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política**

**Universidade Federal de Minas Gerais
2008**

Dissertação defendida e _____, com a nota _____

pela Banca constituída pelos professores:

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza (Orientador) – UFMG

Prof. Dr. Helton Adverse – UFMG

Profa. Dra. Nádia Souki – FAJE

Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, ____ de _____ de 2008.

“Solidão não é a falta de gente para conversar, namorar, passear ou fazer sexo... Isto é carência! Solidão não é o sentimento que experimentamos pela ausência de entes queridos que não podem mais voltar... Isto é saudade! Solidão não é o retiro voluntário que a gente se impõe, às vezes para realinhar os pensamentos... Isto é equilíbrio! Solidão não é o claustro involuntário que o destino nos impõe compulsoriamente... Isto é um princípio da natureza! Solidão não é o vazio de gente ao nosso lado... Isto é circunstância! Solidão é muito mais do que isto... Solidão é quando nos perdemos de nós mesmos e procuramos em vão pela nossa alma”.

Fátima Irene Pinto

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que fizeram e fazem parte de minha vida: meus amigos do passado e do presente. Mas, dentre todas as presenças dedico especialmente este trabalho:

- Aos meus pais José Murilo e Ezilma, aos meus irmãos Marcelo e Simone, a minha cunhada Karina, aos meus sobrinhos Marcelo e Marina. A eles todo o meu amor;

- A Hannah Arendt, em quem minha paixão pela Filosofia transborda nutrindo-me de Esperança e Fé em um mundo em que o Pensamento é ativado constantemente.

AGRADECIMENTOS

A Deus que me deu o dom da vida.

A minha família, sustento de minha existência.

Ao Prof. Dr. Newton Bignotto, meu orientador, que demonstrou companheirismo e entusiasmo, além de apresentar extraordinária capacidade de atenção. Os encontros com o Prof. Newton revelaram a sua dedicação e disponibilidade na orientação deste trabalho, desde o momento da elaboração do projeto inicial.

Ao Prof. Dr. Helton Adverse, pela amizade e pelas valiosas críticas e sugestões a este meu trabalho.

À Profa. Dra. Nádia Souki, pelo interesse ao tema deste trabalho e por aceitar participar da banca de defesa da Dissertação.

Aos professores das disciplinas do Mestrado Francisco Javier Herrero Botin, Helton Machado Adverse e Leonardo Alves Vieira.

Ao meu amigo e irmão Prof. Dr. José Luiz de Oliveira, por caminhar comigo nas trilhas das abordagens arendtianas sempre com alegria e muita vontade.

Às Professoras Stela Vale Lara e Ms. Michelli Cristina de Sousa, pela amizade e pelo trabalho de revisão da Dissertação.

A todas as amigas, amigos e parentes que depositaram confiança em mim.

A Universidade Federal de Minas Gerais, e a esta Faculdade (FAFICH) em particular, pela confiança em mim depositada e por todo apoio que me tem sido dado ao longo desta convivência. Estendo esta minha gratidão aos colegas de curso e funcionários desta instituição.

RESUMO

O tema central desta pesquisa é enfatizar a implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt. Assim, nossa intenção é demonstrar que em “situações limites”, nas quais o espaço público inexistente, a “resistência”, fenômeno produzido pelo pensar, constitui-se como uma espécie de “ação política”, pois ela impulsiona a motivação plural, a partir da sua exemplaridade. A “resistência”, analisada nessa perspectiva, ou seja, no papel fomentador da exemplaridade, culminará na realização da motivação plural, fazendo com que o pensar possa atingir o “nós”, ou seja, a esfera pública, constituída pela pluralidade humana. Em outras palavras, o que pretendemos demonstrar é que em “situações limite” nas quais “o passado cessa de lançar luz sobre o futuro, a mente do homem vaga na obscuridade” (TOCQUEVILLE, 1969: 361), a “resistência” aponta, a partir de seu “exemplo”, para o fato de que não podemos esquecer nossa responsabilidade para conosco e para com o mundo.

PALAVRAS-CHAVES: Pensamento, Situações Limites, Resistência, Exemplo.

ABSTRACT

The central theme of this research is emphasizing the political implication of the faculty of thought in Hannah Arendt's philosophy. Thus, our intention is to show that in "boundary situations", in which the public space does not exist, the "resistance", phenomenon produced by thinking, consists as a kind of "political action", as it boost the plural motivation, from its exemplarity. The "resistance", analysed in this perspective, that is, on the way of giving examples, will arrive at the realization of plural motivation, making that the thinking may come of the "we", that is, the public sphere, constituted by human plurality. In other words, what we intend to prove by reasoning is that in "boundary situations", which "the past stops to throw light on future, the intellect walks in obscurity" (TOCQUEVILLE, 1969: 361), the "resistance" points, from then its "example", to the fact that we can not forget our responsibility with by ourselves and by world itself.

KEW-WORDS: Thought, Boundary Situations, Resistance, Example.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I	
Pensamento e Aparência	18
1.1. “A Desmontagem das Falácias Metafísicas”	23
1.1.1. Pensar (Vernunft) e Conhecer (Verstand).....	30
1.1.2. O Valor da Superfície	36
1.1.3. “Ser e Aparecer Coincidem”	42
1.1.4. Linguagem Metafórica.....	47
Capítulo II	
Consumo e Ausência de Pensamento	56
2.1 <i>A Ruptura com a Realidade</i>	60
2.2. <i>A Vitória do Animal Laborans</i>	71
2.3. <i>A Sociedade de Massa</i>	83
2.4. <i>Totalitarismo e Ideologia</i>	90
Capítulo III	
Pensamento e Política	106
3.1. <i>O Espaço Público e a Ação Política</i>	109
3.2. <i>Filosofia e Cidade</i>	119
3.2.1. “O Dois-em-Um”	129
3.3. <i>A Dissolução do Espaço Público e a Impossibilidade de se Julgar</i>	142
3.4. <i>As “Situações Limites” e “A Resistência”</i>	156
3.4.1. <i>A Motivação Plural: “Os Exemplos”</i>	164
Conclusão	175
Referências Bibliográficas	181

INTRODUÇÃO

Nas leituras que realizamos no transcorrer de nossa pesquisa, entorno do pensamento político de Hannah Arendt, fundamentalmente ao debruçamos sobre sua obra inacabada *A vida do espírito*, um fato sempre nos inquietou. Tal obra analisa as três faculdades espirituais – pensar, querer e julgar –, assim como *Entre o passado e o futuro*, *Eichmann em Jerusalém*, *Responsabilidade e Julgamento*, que abordam os mesmo pontos. A maioria destas obras apontava, a princípio, para uma direção comum, ou seja, de que a implicação política da faculdade de pensamento estava contida no efeito liberador que esta faculdade desempenhava sobre outra faculdade espiritual: o julgar, que segundo Arendt deve ser compreendida como a mais política dentre as demais faculdades, pois é dela que provem, além da capacidade de distinguir o belo do feio, o certo do errado, também a capacidade de poder compartilhar, numa esfera comum, desses juízos com os demais seres judicantes: os indivíduos em uma esfera pública.

A inquietação tornou-se mais contundente quando deparamos com uma assertiva de Arendt, contida em sua obra *Entre o passado e o futuro*, que apontava para o fato de que “o pensamento só pode se tornar prático e inspirar ações quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo”¹ e, em nossos termos, esse disfarce de um exemplo é precedido pela recusa de alguns em aderir ao que a moda do dia prescreve para uma dada sociedade. Esta assertiva nos proporcionou vislumbrar uma via alternativa para que pudéssemos refletir acerca da implicação política do pensamento.

Nessa perspectiva, deveremos lançar luz sobre um pressuposto básico acerca da atividade de pensar, o qual está contido na obra arendtiana, para que possamos compreender como

¹ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 306 e 307.

a assertiva acima mencionada torna-se verdadeira e imprescindível. Assim como, compreender como se efetua a implicação política da faculdade de pensamento em “situações limites”, tais como as perpetradas pelos regimes totalitários.

Este pressuposto pode ser descrito da seguinte maneira: apesar das três faculdades espirituais relacionarem-se umas com as outras, são, todavia, autônomas. Essa pertença mútua, bem como sua autonomia, é comprovada em dois momentos da obra arendtiana *A vida do espírito*. Assim, na introdução a esta obra Arendt diz que “Foi essa ausência de pensamento – uma experiência comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos *desejo* de *parar* e pensar – que despertou meu interesse [estudar as faculdades espirituais]”,² demonstrando que na ativação do pensar entra em questão a relação com outras faculdades que, no caso específico da citação, configura-se como o querer. Em outro momento, Arendt nos revela que cada uma das atividades espirituais é autônoma, “cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade (...)”.³

De certa forma, o entendimento de como se daria a relação entre as três faculdades espirituais ficou comprometido, na medida em que nossa autora faleceu antes de completar a tríade da vida espiritual. Porém, a compreensão da autonomia das faculdades espirituais torna-se menos deficitária, dado o fato de que os dois primeiros volumes foram finalizados por Arendt e, assim, a vida de cada uma das duas primeiras faculdades pode ser analisada com mais precisão.

Essa autonomia das faculdades espirituais constitui-se como um pressuposto argumentativo fundamental para o alcance de nosso propósito nessa pesquisa, pois significa que, caso um indivíduo se proponha a viver sua vida do espírito, ele não precisa, necessariamente, para pensar, que o querer deseje e o juízo julgue; ele pode tão somente pensar.

² ARENDT. *A vida do espírito*, p. 06.

³ Idem, p. 55.

Afirmar a autonomia das faculdades espirituais será de grande importância para o percurso que iremos desenvolver nessa pesquisa. Porém, lançar luz sobre a existência de tal autonomia nos servirá somente para que possamos pensar o papel desempenhado pelo pensamento nas “situações limites” para investigar, por meio dessa escolha, a função política do mesmo. Dizendo de outra maneira: desejamos investigar o significado político do pensamento nas “situações limites”, procurando analisar a implicação política da faculdade de pensamento utilizando os regimes totalitários como uma estratégia argumentativa. Assim, apesar da constatação de haver no cerne da vida do espírito uma autonomia das faculdades espirituais, devemos deixar claro que para o nosso propósito nos serviremos das obras de Hannah Arendt *A vida do espírito* e *A condição humana*, bem como das análises do juízo, para reforçar nosso argumento sobre o tema da política e do pensamento.

É nessa perspectiva que surge em nosso horizonte de reflexão a seguinte questão alicerdadora do objeto de nosso estudo. Não vemos *A vida do espírito* como uma espécie de apêndice à obra arendtiana, mas, ao contrário, um escrito que está em estreita conexão com as demais obras de Hannah Arendt, que basicamente têm em seu cerne questões relacionadas à tentativa de pensar a política em sua dignidade própria. Pensando dessa forma, várias foram as interrogações nascidas em nossos estudos: qual seria o papel político da faculdade de pensamento? Somente o efeito liberador produzido sobre o juízo, como apontamos acima? Mas como essa implicação política da faculdade de pensamento se concretizaria diante de “situações limites”, nas quais o espaço para que haja a manifestação do juízo não mais existe, quando a esfera pública, *locus* do encontro dos homens em sua condição plural, foi suprimida, como nos aponta o exemplo do Terceiro Reich?

A partir do que acima mencionamos, torna-se claro que nosso intuito será o de analisar a faculdade de pensamento e sua implicação política, não a restringindo ao efeito liberador produzido pela mesma sobre outra faculdade espiritual: o julgar. Em outras palavras, preten-

demos analisar o pensamento dentro de sua própria esfera de atuação, demonstrando assim, que sua implicação política se encontra no fenômeno da “resistência”, que ganha publicidade em “situações limites” como um “exemplo”. Assim, quando a recusa de alguns em compactuar com ações nas quais os conteúdos normativos não se apresentam revestidos de uma significação plausível, esta recusa aparece como uma espécie de ação política. Desse modo, esta “paralisia” ganha uma roupagem de ação nos “raros momentos em que as cartas estão lançadas à mesa”.⁴

Nesse sentido, a linha argumentativa que iremos percorrer no transcorrer da pesquisa nos levará a desenvolver uma reflexão acerca de algumas características da faculdade de pensamento, bem como a recusa dos indivíduos da Era Moderna em ativar o pensamento para que, por fim, possamos alcançar nosso objetivo principal deste estudo, ou seja, de compreender a implicação política da faculdade de pensamento que passa, fundamentalmente, na análise da relação entre pensamento e política. Nessa perspectiva, devemos entender que a relação entre pensamento e política está na razão de que a atividade de pensar, na medida em que lança luz sobre as ações humanas, no intuito de significá-las, ensina-nos a lidar com nossa realidade. Assim, segundo Arendt, “o resultado da compreensão [pensamento] é o significado à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”.⁵ É como se pela atividade de pensar passássemos a compreender que aquilo que vivemos pertence a um ambiente comum aos homens, o qual chamamos de político, e o que sofremos é fruto de nossas ações e palavras e não algo dado de uma esfera alheia e distante dos homens.

É no limiar de nossas reflexões que demonstraremos como foi desenvolvida nossa pesquisa. Nesse passo, explicitaremos de que maneira iremos abordar cada um dos momentos do estudo que ora iniciamos, bem como de que forma se estruturará nossa estratégia metodológica.

⁴ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 145.

⁵ ARENDT. *A dignidade da política*, p. 40.

No encaminhamento da dissertação, nosso procedimento será no sentido de mostrar os caminhos trilhados por Arendt ao tratar da faculdade de pensamento e de sua implicação política, que se faz presente no fenômeno denominado por Hannah Arendt de “resistência”.

Nesse intuito, será de extrema importância esclarecer os elementos do contexto que inspiraram as reflexões arendtianas, como eles irão nos servir em nossa pesquisa e de que forma iremos nos apropriar dos mesmos. A alusão a tais elementos contextuais nos auxiliará em nossa pesquisa. Contudo, nossa base argumentativa irá se apoiar nas leituras das obras de Arendt e em suas análises acerca do tema que será estudado. Assim, nossa estratégia metodológica será basicamente a leitura interpretativa das obras arendtianas que tratam do tema proposto, sem perder de vista a importância de se fazer referência ao contexto histórico em questão.

Para alcançarmos os objetivos aqui traçados, dividiremos nossa dissertação em três capítulos, constituídos de seus respectivos sub-capítulos.

No início de nosso estudo, no capítulo primeiro, denominado “Pensamento e Aparência”, analisaremos as principais características da primordial atividade espiritual – faculdade de pensamento –, que Hannah Arendt define como “a quintessência desmaterializada do estar vivo”.⁶ Para tanto, lançaremos luz sobre a fenomenologização realizada por nossa autora acerca do pensar. A preocupação principal deste capítulo será a de analisar a tentativa de Arendt em realizar uma desmontagem das falácias metafísicas: compreensões que a tradição filosófico-metafísica sedimentou no pensamento Ocidental. Para nossa autora, as falácias metafísicas pretendem afirmar que o pensar busca a verdade escondida por detrás dos fenômenos e que, conseqüentemente, existe uma dicotomia entre ser e aparência, na qual o primeiro possui um estatuto ontológico privilegiado. A partir destas análises poderemos compreender a importância de se trazer o pensar para o terreno da fenomenologia, cujo ângulo privilegiado é

⁶ ARENDT. *A dignidade da política*, p. 143.

a superfície, o domínio da visibilidade, fomentado sob a valorização do mundo das aparências, deslocamento de fundamental importância para a filosofia política.

No segundo momento de nossos estudos, as reflexões girarão em torno de compreender como a Era Moderna caracteriza-se num momento na história da humanidade no qual o desinteresse em parar-para-pensar alcançou seus limites extremos. É nessa perspectiva que denominaremos o segundo capítulo de “Consumo e Ausência de Pensamento”. Neste, procuraremos compreender o pano de fundo que trouxe à tona o desinteresse pelo pensar, fazendo com que os homens se recusassem a questionar e significar sua realidade.

O segundo capítulo visará compreender como que o século XX mostrou ser o melhor dos ambientes para a vitória do *animal laborans*, no qual a principal atividade realizada pelo homem na Era Moderna foi a que proporciona a manutenção da vida em seu sentido biológico. Fenômeno que proporcionou o advento das sociedades de massa, na qual os indivíduos são indiferentes às causas de cunho comum, estando voltados exclusivamente para a preservação de suas vidas na perspectiva individualista. Assim, dada à perspectiva da Era Moderna, o que se vislumbra é a existência, a partir de um cenário propício, de uma multidão de opiniões prontas, que levam os indivíduos a abdicarem da necessidade política da formação de opiniões próprias e, conseqüentemente, ao apoio de teorias filosóficas, morais e políticas, sem um exame mais apurado. Nesse sentido, pretendemos realizar uma análise que aponte, a partir dos acontecimentos ocorridos no período compreendido entre as duas Guerras Mundiais, como estes podem ter influenciado no aparecimento dos regimes totalitários. Neste tomo, demonstraremos que as perguntas: “O que havia acontecido?”, “Por que havia acontecido?”, “Como havia acontecido?”, tiveram respostas condizentes com a perplexidade daqueles, a exemplo de Hannah Arendt, que não aceitaram passivamente o “modo” como a história estava sendo contada, mas perguntaram sobre o seu significado mais profundo.

No terceiro e último momento de nossa pesquisa, procuraremos fazer com que todas as análises realizadas nos passos anteriores se convertam para este tomo, com o propósito de dar plausibilidade à nossa hipótese de trabalho, ou seja, de que há implicação política da faculdade de pensamento, diferentemente da que é comumente proposta.

Neste último capítulo, denominado de “Pensamento e Política” procuraremos demonstrar que há, de fato, uma fronteira entre o pensar e o agir. Em outras palavras, mostraremos que essas atividades não se confundem nem se identificam, pois todo pensar supõe uma retirada do mundo – parar-para-pensar –, um distanciamento necessário para submeter à dúvida tudo o que se apossa o pensamento. No entanto, não pode haver uma ruptura entre estas atividades, pois segundo nossa autora, se houver essa divisão, o agir humano cairá inevitavelmente na armadilha totalitária.

A relação entre pensamento e política, em nosso entendimento, se fará através da motivação plural fomentada pelos “exemplos” de “resistência”. Assim, neste último passo da pesquisa, procuraremos comprovar que há plausibilidade em nossa hipótese, ou seja, que a recusa em aderir ao que os homens fazem impensadamente configura-se como um “exemplo” que pode e deve ser seguido, como atesta o posicionamento do povo dinamarquês na Segunda Guerra Mundial. Nesta perspectiva, se é fato que a atividade de pensar só atinge o “outro” do diálogo, o “nós” é alcançado a partir da motivação plural fomentada pelos “exemplos de resistência” oriundos do pensar.

Nosso estudo, portanto, se encontra circunscrito por uma única temática: compreender como se realiza a implicação política da faculdade de pensamento em “situações limites”, ou seja, analisar como a atividade de pensar pode nos dotar, de alguma forma, com o poder de agir, diante daqueles momentos em que a esperança desapareceu da vida humana.

Nessas circunstâncias, o que se pode esperar do indivíduo que não abdicou de interagir consigo mesmo e, assim, de questionar o que quer que venha ocorrer em sua vida a partir da

faculdade de pensamento, é que o “bom homem” surja como um farol a iluminar, com seu exemplo de recusa em aderir a ações destituídas de significado, “os tempos sombrios”.

Assim, nosso olhar argumentativo estará voltado fundamentalmente para o advento das “situações limites”, como nessas situações, a faculdade de pensamento possui implicação política de forma direta, ao impedir que homens ajam de maneira impensada e, da mesma forma que esta não adesão funciona como uma espécie de “exemplo” que merece ser seguido por todos os “bons homens”.

CAPÍTULO I

Pensamento e Aparência

“Não tem começo nem fim, fora do tempo é o pensamento. Incorpóreo, abstrato, fora do espaço é o pensamento/Negando espaço e tempo, surge o pensamento/O pensamento não se limita ao tempo. É hoje, ontem, amanhã, aqui e ali, é movimento circular, vai e volta, gira em torno de si/O espaço não cabe no pensamento. É vultuoso, ocupa todos os lugares. Está sempre procurando um cantinho, mas, cabe em todos os mares/Pena, que o pensamento acabe... Mesmo sendo fora do espaço e do tempo e tendo seu próprio momento, não sabe, que seu dono é o homem, impossuidor do seu próprio movimento”.

Marta Claus. *Verso num mundo reverso*

O que é o pensamento? Poderíamos responder a este questionamento, de acordo com as reflexões de Hannah Arendt sobre esse tema, da seguinte forma: atividade espiritual, necessária ao homem, que se aplica cuidadosamente a compreender todos os acontecimentos da vida humana. Porém, longe de ser uma assertiva, esta “definição” somente funciona como uma indicação do “quê” poderia ser o pensar.

Na tentativa de compreender o “quê” de nossa pesquisa, podemos dizer que a atividade de pensar, a qual dirige sua atenção a tudo que existe a fim de compreendê-los, não possui meta ou fim determinado. Isto nos leva a crer que a melhor descrição desta faculdade espiritual é a de uma caminhada constante, sem objetivo determinado a ser alcançado ao fim de seu processo, pois aqueles que se enveredam pela busca pelo significado devem estar cômnicos de que a atividade de pensar somente irá se findar com o desaparecimento do homem da face da Terra, demonstrando que o pensar é uma atividade com fim em si mesma (*energeiai*).

Todavia, essa atividade espiritual não nos dota com padrões ou regras que ditem as ações que são realizadas entre homens, muito menos, faz alguém melhor pelo simples fato de

pensar. Então, o que faz com que esta faculdade espiritual saia de seu refúgio? Em outras palavras, para que pensar? O que nos faz pensar?

Ao longo da história, muitos filósofos responderam a este questionamento, dizendo, por exemplo, que a tarefa do pensamento é investigar a realidade em busca de sua verdade mais essencial, que se encontra por trás das aparências,¹ fomentando e solidificando, conseqüentemente, uma identidade, uma equação entre significado – “tarefa do pensar” – e verdade – “pseudo-tarefa do pensar”. Esta resposta levou a uma hierarquização do supra-sensível em detrimento ao sensível.

Diante desta perspectiva, podemos dizer que o contexto da quebra com a tradição, que aponta para o esfacelamento do quadro de referências que norteava idéias e ações, no qual se encontram inúmeros pensadores, tais como Hannah Arendt, o que se revelou foi o fim da distinção básica entre o supra-sensível e o sensível, para a qual o primeiro possuía um estatuto ontológico privilegiado. Porém, mesmo com o esfacelamento das concepções tradicionais, o qual liberou o olhar do homem em face da história, foram legados, mesmo de forma fragmentária, elementos que podem contribuir para a análise de importantes temas sociais, políticos e filosóficos, como a faculdade de pensamento. É nesse âmbito que se encontram as concepções metafísicas, que nossa autora denomina de *falácias metafísicas*, as quais se constituem como

¹ Apesar de não estar situada no âmbito metafísico, como exemplo do erro em se atribuir à razão tarefas que não são de sua alçada, Arendt, na introdução da *Vida do espírito*, cita a concepção de Hobbes. Esta concepção compreende que a razão seria, enquanto uma faculdade do espírito humano, *cálculo* (adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais, estabelecidos como *marcas* – quando calculamos para nós mesmos, sendo algo que utilizamos para lembrarmos de alguma coisa, verbal ou não-verbal, demonstrando ser ela algo particular, pois é compreendida somente por uma pessoa – ou *signos* – quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para outros homens, demonstrando que sua finalidade é expressiva, ou seja, é uma marca reconhecida por mais de uma pessoa. Dessa maneira, a finalidade da razão seria, a partir das primeiras definições, chegar às conseqüências e conclusões, acrescentando à capacidade humana o poder de inquirir as conseqüências seja do que for. Nesse sentido, Hobbes apresenta a razão humana como uma faculdade espiritual que pode vir a descobrir regras gerais da redução das conseqüências, até alcançar os *teoremas* ou *aforismos*, o que levará o homem a adquirir a *reta razão*. Assim, para que o homem adquira as luzes da *reta razão* ele deve realizar o seguinte processo: passar dos elementos – nomes – a asserções feitas pela conexão de tais elementos uns com os outros, daí aos silogismos, que Hobbes define como conexões de uma asserção com a outra, até que se chegue ao conhecimento de todas as possíveis conseqüências de nomes referentes a determinado assunto. Todo esse processo leva o homem a obter aquilo que Hobbes denomina de *ciência*, seja ela natural – referente aos corpos naturais – seja ela civil – referente ao estudo dos corpos artificiais, políticos ou morais. A esse respeito, ver HOBBS. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, p. 39ss.

fios condutores para se implementar uma análise acerca da prioritária atividade espiritual – pensar –, pois estas, embora apontem na direção de errôneas concepções acerca da faculdade de pensamento, nascem, contudo, de autênticas experiências do ego pensante.

Nessa perspectiva, Arendt procura, a partir da frase que Cícero, em *De República* (1, 17) atribui a Catão: “nunca o homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos sozinho do que quando está consigo mesmo” (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*),² a qual descreve a sensação do homem, enquanto está mergulhado em pensamentos, compreender quais são as características do pensar pela *via negativa*, como nos adverte Young-Bruehl.³ Esta *via negativa* procura desfazer as *falácias metafísicas*, a fim de compreender o que seja o pensamento. Este desmantelamento metafísico iniciou a partir do movimento de purificação conceitual, desvinculando o pensar de algumas conotações a ele dadas. Assim, o pensamento não se identifica com o “ego pensante”, nem com a “alma”, nem com o “eu”, nem com o “senso comum” e tão pouco com a “razão científica”.

Percebemos, portanto, que as *falácias metafísicas* constituem-se como a pedra de toque do primeiro volume de *A vida do espírito*. O fato de nossa autora ter se juntado à fileira daqueles que procuram realizar uma desmontagem das *falácias metafísicas* tem como propósito primeiro a tentativa de desfazer a união tão nefasta para a história da filosofia política entre verdade e significado. Esse propósito será levado a cabo a partir da fenomenologização da vida do espírito, a qual pretende trazer as análises do pensar para o terreno da superfície.⁴

² ARENDT. *A vida do espírito*, p. 08.

³ Sobre esse assunto, ver YOUNG-BRUEHL. *Reflections on Hannah Arendt's. The Life of the Mind*, p. 338.

⁴ A respeito do propósito de Hannah Arendt em levar a cabo à desmontagem das *falácias metafísicas*, diz Taminioux: “Toute *fallacy*, à ses yeux, consistait à brouiller des différences. La *fallacy* métaphysique consiste à brouiller les différences entre penser et agir, à masquer leur opposition, leur guerre intestine inévitable, et même à résorber l’agir dans le penser. Et comme celui qui pense appartient aussi au monde des apparences dans lequel s’inscrit l’action, cette résorption consiste pour lui à porter au crédit de l’activité de penser cela même que lui oppose le *sensus communis*, à commencer, bien sûr, par son propre *sensus communis*” (TAMINIAUX. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 168).

Assim, como afirma Arendt, desde a condenação de Sócrates, o que houve foi o surgimento de um desprezo e descrédito dos filósofos acerca daquela atividade que era realizada na praça pública grega: a política. Esta atitude abriu uma fenda, um hiato entre o pensar e o agir, fazendo com que ora os filósofos fossem vistos com maus olhos, quando procuravam modificar as estruturas sociais vigentes a partir de seus questionamentos, ora a tentativa destes de adentrar o cenário político era vista como uma forma de tiranizar a política a partir de seus padrões de verdade.⁵

No intuito de realizar uma desmontagem das *falácias metafísicas*, Arendt, no transcorrer de suas reflexões, constantemente dialogou com aqueles pensadores que lhes eram caros: Agostinho, Immanuel Kant, Nietzsche, Karl Jaspers, Merleau-Ponty, Martin Heidegger... Com estes, Arendt pôde traçar uma linha divisória bem nítida entre o que é a busca pela significação do real e o que é a busca pela verdade do real. A primeira, bem como para a maioria de seus interlocutores, é tarefa contida na atividade de pensar; a segunda, é tarefa destinada ao conhecimento dito científico.⁶

Entretanto, o diálogo entre Arendt e seus interlocutores não foi sempre na direção de uma completa concordância de idéias. A discordância analítica tornar-se-á mais nítida, quando iniciarmos o estudo acerca do pensar e como este, de alguma forma, pertence ao mundo das aparências. Assim, esse embate de idéias se fará na medida em que o pensamento, ao longo da história da filosofia, contrariamente à concepção arendtiana, foi compreendido como uma faculdade invisível e, desta forma, avessa a qualquer tipo de manifestação fenomênica.

Para compreender a faculdade de pensamento no âmbito das análises arendtianas, reveste-se de crucial importância apontar para o fato de que as atividades espirituais somente obedecem às leis inerentes às suas respectivas atividades. Assim, nosso intuito será o de anali-

⁵ Sobre isso, ver ARENDT. *A dignidade da política*, p. 94.

⁶ Sobre isso, diz Heidegger: “El pensar no conduce a un saber como las ciencias. El pensar no aporta ninguna sabiduría aprovechable de la vida. El pensar no descifra enigmas del mundo. El pensar no infunde inmediata-

sar a faculdade de pensamento e suas implicações políticas, partindo do pressuposto de que as faculdades espirituais são autônomas. Dessa forma, procuraremos compreender a faculdade de pensamento e suas implicações políticas, não as restringindo ao efeito liberador produzido pela mesma sobre outra faculdade espiritual: o julgar – segundo Arendt, a mais política das faculdades –, mas visando-a dentro de seu campo de atuação. Esta auto-legislação revela a existência da autonomia das três faculdades espirituais – pensar, querer e julgar – que configura-se como fato significativo na reflexão realizada por Hannah Arendt em *A vida do espírito*, obra esta que foi interrompida devido à morte da autora. A auto-legislação e a autonomia das faculdades espirituais trarão conseqüências de suma importância para a pesquisa ora implementada, pois permitirão que realizemos uma análise acerca do pensamento, tão somente dentro dos domínios circunscritos desta faculdade espiritual, o que proporcionará desvincular o pensar de tudo o que não pertence a sua atuação.

Diante do que expusemos, torna-se importante delimitar nosso objeto de pesquisa – o pensar – na tentativa de compreender alguns de seus traços principais. Lançar luz sobre o que seja esta atividade espiritual prioritária, denominada por Arendt como a “quintessência desmaterializada do estar vivo” é o objetivo desse primeiro capítulo. Nesse sentido, analisaremos as principais características do pensamento. Para tanto, lançaremos luz, fundamentalmente, sobre a fenomenologização do pensar, ou seja, traremos o pensar para o domínio da superfície: palco da ação política.

mente fuerzas para la acción” (HEIDEGGER. *¿Que Significa Pensar?*, p. 153 e 154). Sobre esse assunto, ver também JASPERS. *Filosofía de la Existencia*, p. 36.

1.1. “A Desmontagem das Falácias Metafísicas”

Como lançar luz sobre uma atividade espiritual a qual, com o passar do tempo e com o desenrolar da história, caiu em descrédito? ⁷ Qual o fio condutor que proporcionará compreender o que seja, de fato, o pensar?

No intuito de alcançar o objetivo de fenomenologizar as faculdades espirituais, traçado na primeira parte da trilogia *A vida do espírito*, Arendt parte daquilo que ela chama de *falácias metafísicas*: o discurso falacioso da metafísica, que fomentou compreensões enganosas acerca de alguns tópicos da filosofia, levando, conseqüentemente, a sedimentação de tais falácias no pensamento ocidental. Estas partem, principalmente, da dicotomia entre *ser* e *aparência*, na qual o primeiro possui um estatuto ontológico privilegiado.

A dicotomia acima mencionada caracteriza-se como um legado metafísico, no qual há uma tendência em privilegiar o supra-sensível: uma das mais antigas e obstinadas *falácias metafísicas*. Esta *falácia* crê que a causa ocupa um lugar mais elevado do que o efeito, dando, assim, um estatuto elevado ao primeiro, em detrimento do segundo. Dizer que a causa é mais nobre que seu efeito significou, no âmbito da história do pensamento político ocidental, fomentar um hiato entre filosofia, que segundo Platão é a guardiã dos padrões de medida, e política, o âmbito da opinião. ⁸

A oposição entre verdade e opinião tem seu nascedouro nos escritos de Platão, como nos adverte Hannah Arendt em seu texto *Filosofia e política*, coletado em *A dignidade da política*. ⁹ Segundo Arendt, a tensão entre o espanto admirativo (*thaumadzein*), ponto inicial de todo ato de filosofar e opinião (*doxa*), transformou-se, no interior dos diálogos platônicos, em uma oposição entre verdade, que é dita pelo filósofo, e opinião, que se configura como um discurso que é próprio da esfera pública, a qual é regida pela pluralidade de pontos de vistas.

⁷ Sobre esse assunto, ver o Capítulo II de nossa dissertação.

⁸ A esse respeito, ver ARENDT. *A dignidade da política*, p. 97.

Platão, assim, propôs prolongar indefinidamente o *thaumadzein*, iniciador de todo ato de filosofar, transformando-o em modo de vida (*bios theôrétikos*), a vida dos melhores que contemplam as medidas não aparentes, que devem organizar o mundo aparente.¹⁰ Para Platão o choque admirativo em face de tudo o que é como é não pode ser relatado em palavras, pois é ele que direciona a verdade última e geral, portanto, está além das palavras e assim não pode ser contido em frases ou sentenças. Essa característica do espanto admirativo o distingue da opinião que se forma a respeito do que aparece, pois a opinião, de maneira alguma, pretende abarcar o “todo”, mas somente emitir uma sentença acerca do que está a mão. Nesse âmbito, percebemos que a diferença entre os filósofos e a grande multidão é que os últimos recusam-se a experimentar e sofrer do *pathos* admirativo e, assim, prendem-se a opiniões infundadas acerca das questões que são levantadas após o espanto admirativo ter acometido o espírito do filósofo. Após tal acometimento, o filósofo é levado a fomentar perguntas generalizantes que procuram compreender o que “há” no mundo e fora do mundo, na tentativa de organizar o caos da vida.

O que essa oposição procura demonstrar é que o filósofo, a partir de seu exercício de contemplação, principiado pela sua admiração quanto ao conjunto do real, vê as medidas não aparentes, tendo como finalidade mensurar a realidade, a fim de eliminar as opiniões conflitantes.¹¹ Essa oposição tornou-se a herança mais proeminente que o platonismo legou ao pensamento ocidental.

⁹ ARENDT. *Filosofia e Política*, p. 91 ss.

¹⁰ *Idem*, p. 113.

¹¹ A respeito do fato de que todo ato de filosofar inicia-se com o espanto (*thaumadzein*) admirativo em face de algo familiar, Arendt adverte que constitui um erro de compreensão, a exemplo do que foi feito por Aristóteles nos parágrafos iniciais de sua *Metafísica*, pensar que o espantar-se deve ser entendido como um mero *começo* do ato de filosofar e que, assim, deve terminar com o seu oposto, que é melhor do que espantar-se, como é o caso quando se aprende alguma coisa. Para Arendt, assim, como o fora para Platão, o que permite ao filósofo dar *inicio* à busca dos significados das coisas que se lhe apresentam é o espanto. Sobre esta questão salienta nossa autora, interpretando Platão: “A filosofia, a filosofia política, bem como os demais ramos, nunca poderá negar ter-se originado do *thaumadzein*, do espanto diante daquilo que é como é” (ARENDT. *A dignidade da política*, p. 115).

Podemos dizer que a “alegoria da caverna”, contida na obra de Platão *A República*, em seu Livro VII, exemplifica de maneira contundente a perspectiva acima exposta. Nesta, o filósofo que deixa a caverna – representação do mundo das aparências, da ilusão, da opinião e, concomitantemente, da política –, contempla o mundo das idéias arquetípicas. Ao retornar ao seu interior sombrio, ele procura direcionar os afazeres dos homens, a partir dos padrões contemplados no mundo das idéias. Embora tal objetivo não tenha sido alcançado, pois os prisioneiros remanescentes na caverna matam o filósofo, este objetivo torna-se um legado à filosofia política. Assim, esse arcabouço teórico deu início ao que pensadores políticos chamam de a tirania da razão implementada pelo rei-filósofo, algo de conotações extremamente prejudiciais para o âmbito da filosofia política. Platão concebeu a tirania da verdade ao compreender que o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom, mas sim a eterna verdade. O filósofo submete a *polis* a sua verdade, que pretende ser o reflexo da eternidade, a qual somente é acessível no estado de pura contemplação. Essa análise nos permite compreender como houve a formação do abismo entre filosofia e política e como a ação no âmbito público passou a ser encarada a partir desse momento pelo pensamento especulativo.¹²

A dicotomia teórica que separou o mundo em aparente e real, fora inspirada pelo contexto no qual a cidade de Atenas condenou à morte seu cidadão mais ilustre: Sócrates. Em nossa interpretação, provavelmente a idéia de tal separação surgiu a Platão a partir de questionamentos tais como: “Como confiar em um cenário político que leva em consideração as vontades daqueles que querem conservar seu poder?” “Como garantir que tal evento não venha a se repetir?” Nessa perspectiva, foi necessário buscar medidas que ditassem a vida na *polis*, e que estivessem acima da contingência, a qual dita o agir humano, ou seja, era preciso que tais padrões situassem-se em um mundo de verdades imutáveis, além e acima do âmbito político.

Adentrando a história do pensamento político-filosófico, encontramos Kant, que ao que parece, não pode ser considerado um metafísico, declarar, em uma de suas críticas, que

¹² A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 42ss.

tudo o que aparece deve possuir uma causa que seja invisível, ou seja, a *coisa-em-si*, a qual sustenta e dá realidade a coisa percebida.¹³ Se o filósofo de Königsberg, que teve como um de seus objetivos criticar a razão humana no intuito de encontrar o âmbito mais apropriado para a realização das atividades racionais, declara dever existir algo não aparente que sustente o que aparece, preconizando, assim, à volta ao âmbito metafísico, tal como aquele que retorna à mulher amada depois de uma briga, como tapar os olhos diante da influência que a metafísica exerceu sobre o pensamento humano? Desta forma, o que Arendt percebeu¹⁴ foi que nem mesmo o criticismo de Kant conseguiu desvencilhar-se totalmente do peso da tradição metafísica, como fica atestado em sua declaração de que ao demarcar o terreno no qual deve atuar o conhecimento humano, ele liberou o pensamento para tratar de seus *postulados metafísicos*: Deus, a imortalidade da alma e a liberdade.¹⁵

Nessa perspectiva, percebemos que é de suma importância analisar com cuidado as falácias oriundas da metafísica, pois estas se constituem como o ponto de partida para uma análise da faculdade de pensamento, devido a sua importância teórica.

O que Arendt compreendeu, como nos adverte Peeters, foi que se de fato, quisesse levar a cabo à consecução de uma análise acerca do pensar, de um ponto de vista diferente daquele que até então era realizado, seria necessário trilhar as veredas das *falácias metafísicas* no intuito de dismantelá-las, ao invés de simplesmente rejeitá-las.¹⁶ Nessa perspectiva, sendo o discurso falacioso da metafísica uma pretensão em fazer crer que algo “seja”, sem contudo possuir bases comprobatórias para tal intuito, isto é, diante de um discurso que fundamenta-se em afirmações que vão de encontro a pressupostos que se colocam como incontestáveis ao senso comum, qual deve ser a postura diante de tal discurso? Nas pretensões de Arendt é ne-

¹³ Sobre esse respeito, ver KANT. *Crítica da Razão Pura*, p. B565.

¹⁴ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 49.

¹⁵ *Crítica da Razão Pura*, p. B868.

¹⁶ Sobre o que significa a desmontagem das *falácias metafísicas* realizada por Arendt, diz Peeters: “Démanteler signifie: donner à voir leur paradoxe existentiel sous-jacent, et montrer dans quel sens elles déforment, recourent ou méconnaissent ce paradoxe en même temps” (PEETERS. *La Vie de l’Esprit n’est pas Contemplative. Hannah Arendt et le Démantèlement de la ‘Vita Contemplativa’*. *Hannah Arendt et la Modernité*, p. 22).

cessário desmantelá-las. Em outros termos, é preciso desmontar o discurso metafísico em suas categorias, as quais apontam a existência de falácias nascidas do âmago das autênticas experiências espirituais, como a teoria dos dois mundos. Assim, para nossa autora, a teoria que preconiza que o que não aparece possui mais importância do que o que aparece, nasce da própria atividade de pensar, pois para que esta se inicie, há uma necessidade de um parar-para-pensar, ou seja, uma retirada do mundo das aparências a fim de significá-lo. O necessário distanciamento do ego pensante das preocupações diárias, com o intuito de compreendê-las (enquanto se está diante dos visíveis, não há como significá-los, pois todo pensar é, de fato, um repensar), leva a fomentação de um equívoco quanto à existência de uma primazia do que não aparece em relação ao que aparece, como se o primeiro devesse medir e organizar a “desordem” do mundo fenomênico.

Para Arendt, desmontar as *falácias metafísicas* coloca-se como uma tarefa imprescindível àqueles que desejam olhar algumas categorias a partir de um ponto diverso daquele que antes era compreendido o pensar, ou seja, como uma atividade que busca apreender a verdade. Juntar-se à fileira dos que se aventuraram a realizar uma desmontagem das *falácias metafísicas* foi à postura tomada por Arendt, com a intenção de iluminar as experiências do ego pensante a partir da irresistível luz da fenomenologia trazendo, desta forma, a atividade de pensar para o plano da superfície, local no qual *ser e aparecer coincidem*. Retirar as experiências do ego pensante do *locus* da invisibilidade, a qual a tradição metafísica lhe dera como seu lar mais autêntico, significa fenomenologizar tais experiências.

Contudo, se tais perspectivas, como as que apontam que *ser e aparência coincidem*, nascem a partir do processo de desmantelamento dos critérios metafísicos, é necessário, como nos adverte Arendt no final do primeiro capítulo de *A vida do espírito*, que tal processo seja realizado com prudência e cautela para não se perder a riqueza esquecida do passado. Isso se deve ao fato de que na execução de tal processo, busca-se compreender um passado, mas não

um passado sólido e inteiro, mas um passado fragmentado, que perdeu seu apelo e sua certeza de julgamento e que, se não for manuseado com perícia, pode-se perder.¹⁷

A importância de manusear com cautela o rico e fragmentado tesouro do passado se justifica, na medida em que é a partir dele que Arendt procurará trazer para o plano fenomenológico a faculdade de pensamento. O porquê de se trazer o pensar para o terreno da superfície deve-se ao fato de que, diante da tentativa dos regimes totalitários de controlar o invisível, ou seja, o pensamento, no intuito de fomentar um indivíduo de reações previsíveis, é necessário salvaguardar a atividade espiritual, invisível por excelência, mas não em sua totalidade, pois ele se manifesta no mundo das aparências. É justamente essa manifestação do pensamento no mundo fenomênico que os regimes totalitários tentaram impedir. Assim, é necessário compreender que o pensamento, de alguma forma, também é uma aparência, o que procuraremos demonstrar no transcorrer da pesquisa.

Dito de outra maneira, na perspectiva arendtiana, quando o homem se retira do mundo fenomênico a fim de buscar o seu significado a partir do pensar, ele adentra uma nova dimensão, que também é uma espécie de aparência. Esta irá se manifestar no mundo plural de entidades visíveis, como atesta a linguagem metafórica e os exemplos de resistência, os quais analisaremos no momento oportuno.

O fato de que somente posso escapar da aparência para outra aparência demonstra que não há uma essência escondida nos recônditos da realidade. A teoria dos dois mundos fundou seus alicerces sobre a constatação de que o que quer que exista, enquanto desvela uma face, vela a outra, levando a suposição de que o que não aparece possui estatuto ontológico privilegiado. Contudo, o desvelar-velando é a característica mais notória do que quer que apareça: enquanto desvela-se uma face, vela-se outra e, desta forma, fica demonstrado que ambas são

¹⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 160.

aparências.¹⁸ Assim, se somente posso escapar da aparência para outra aparência, estamos diante do fato de que se faz necessário analisar o pensar a partir do terreno da aparência, âmbito próprio dos afazeres humanos, o que leva Hannah Arendt a realizar uma fenomenologização da atividade de pensar, no intuito de vislumbrar seu *locus* mais autêntico.

Com o processo de desmontagem das *falácias metafísicas*, o que Arendt pretende, ao contrário do que o platonismo preconiza, é apontar para o fato de que a maior virtude do homem político não é a fundação de uma verdade, que irá alicerçar sua vida, mas consiste em compreender o maior número possível de mundos diferentes, levando a conhecer o caráter da pluralidade humana contida em um mundo comum.¹⁹ Todavia, essa tendência em relação ao mundo político somente poderá ser readquirida pelos homens que se encontram em uma posição privilegiada, ou seja, alocados na lacuna “entre o passado e o futuro”, aliviados do peso da tríade romana que por séculos fomentou o pensamento ocidental: religião, autoridade e tradição. Esta situação demonstra que não tendo o passado mais a força de determinar os acontecimentos presentes, os olhos daqueles que procuram compreender seu tempo estão aliviados e aptos para compreender a política a partir de seu terreno mais adequado: o da aparência.²⁰

A perspectiva fenomenológica do pensar auxiliará a compreender onde se situa a atividade de pensar no contexto das demais obras arendtianas, ajudando assim, a desfazer o equívoco de alguns intérpretes da obra de Hannah Arendt, que colocam *A vida do espírito* co-

¹⁸ A esse respeito, o filósofo francês Merleau-Ponty diz, acerca das manifestações das aparências, o seguinte: “Se uma [aparência] toma tão bem o lugar da outra – a ponto de não mais lhe encontrarmos vestígios logo depois da ilusão – é que precisamente não são hipóteses sucessíveis concernentes a um Ser não-conhecível, mas perspectivas sobre o mesmo Ser familiar o qual sabemos não pode excluir uma sem incluir a outra e, em qualquer situação de causa, está fora de contestação” (MERLAU-PONTY. *O visível e o invisível*, p. 49).

¹⁹ Sobre a fenomenologização da política realizada por Arendt, em contraposição à perspectiva contemplativa e universalista, diz Odílio Aguiar: “A importância da reflexão de Hannah Arendt se dá justamente porque ela conjuga a preocupação com a singularidade dos homens com a política. O si próprio de cada ser humano acontece e implica um movimento de aparição que sem uma esfera pública fica reduzido a algo fictício, virtual” (ODÍLIO. *Política e finitude em Hannah Arendt*. In: _____. *Filosofia Política Contemporânea*, p. 104).

²⁰ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 12.

mo uma espécie de apêndice (alguma coisa que é contínua as análises arendtianas, mas distinta das mesmas pela forma e posição).

1.1.1. Pensar (*Vernunft*) e Conhecer (*Verstand*)

Tendo aludido ao significado, no cerne das análises arendtianas sobre a faculdade de pensamento, da desmontagem das *falácias metafísicas*, procuraremos, com mais detalhe, lançar luz sobre os conceitos metafísicos mais importantes, a partir dos quais, pela *via negativa*, Arendt obteve uma compreensão do que seja o pensar.

O desmantelamento da metafísica, realizado por Arendt, foi levado a cabo a partir do diálogo que ela implementou com “grandes” da história da filosofia política, dentre os quais se destaca, para os nossos propósitos, Immanuel Kant. A influência exercida pelo pensamento kantiano sobre a jovem estudante Arendt, que no limiar de seus estudos apreciou as *Críticas* do filósofo de Königsberg, provavelmente estimulado por seu mestre Karl Jaspers, pode ser vislumbrada, de maneira mais precisa, quando Arendt procura delimitar qual seja o propósito da faculdade de pensamento.

A conseqüência mais proeminente da união de Hannah Arendt com aqueles que procuravam desmontar as *falácias metafísicas* foi à constatação de haver uma inevitável distinção entre a faculdade de pensamento, de um lado, e a faculdade do conhecimento, de outro. Diante de tal conseqüência, a partir das leituras feitas por ela da *Crítica da Razão Pura*, Arendt pôde compreender que o intelecto (*Verstand*), que Kant identificou com a faculdade do conhecimento, tem como propósito de sua atividade conhecer, ou seja, apreender o que é dado aos sentidos, no intuito de saciar sua curiosidade de desvendar os mistérios do mundo e, assim, dotar o homem com o poder de dominá-lo.

Perseguindo de perto as trilhas das análises kantianas, Arendt percebeu ²¹ que o critério último do intelecto é a verdade, a qual é conquistada a partir das evidências dos sentidos, que possuem uma coerção irresistível sobre a faculdade do conhecimento. Essa assertiva conduz à constatação de que todas as verdades – racionais ou baseadas em fatos – são, por natureza, factuais, pois todas possuem sua verificação dentro do padrão adotado pelas ciências; o que as diferencia é o grau de coerção que elas exercem sobre a razão. Portanto, o que nossa autora procurou destacar é que mesmo a evidência racional, extremamente coercitiva, de que dois mais dois são quatro, precisa ser comprovada pela exposição da operação executada, a exemplo da verdade contida em um flagrante de assalto, o qual foi testemunhado pelos olhos de um espectador.

O oposto da verdade foi legado de geração para geração com o nome de mentira. Porém, como nos adverte Arendt, o contrário da verdade que é conquistada pela apreensão dos sentidos não é a mentira, mas o erro ou a ilusão. A mentira não se constitui naturalmente como se ela fosse o termo contrário da verdade, pois ela é fomentada por uma decisão de modificar a realidade. Nessa perspectiva, a mentira constitui-se como uma possibilidade sempre presente, em face de uma verdade pontual, que devido ao número restrito de pessoas que possam testemunhá-la, pode ser deliberadamente modificada, dependendo das intenções de quem a manipula. Portanto, a mentira não se constitui como a outra face da verdade, como se estivesse previamente contida na própria razão de ser do que está em conformidade com o real, como é o caso do erro e da ilusão. ²²

Dizer que o propósito da faculdade do conhecimento é a busca pela verdade, a qual pretende despir toda a realidade no intuito de apreender, pelos sentidos, os princípios que regem o mundo natural, significa compreender que esta faculdade é a responsável pela constru-

²¹ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 42ss.

²² Sobre a questão da distinção entre erro, ilusão e mentira, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 46.

ção de um mundo artificial. Assim, o conhecer constitui-se como uma atividade de construção do mundo, como o é a atividade de construir casas.²³

Se por um lado a sede de conhecimento nunca poderá ser saciada, devido à imensidão do desconhecido que circunscreve nossas vidas, em âmbitos dos mais variados, tais como a biologia, a medicina, a agricultura, a física, a química; tal curiosidade pelo desconhecido deixa atrás de si um rastro que, acumulado e legado às gerações futuras, atende pelo nome de mundo artificial, criado pelas mãos humanas.

Circunscrever o intelecto dentro de limites bem definidos foi à tarefa implementada por Kant que, diante desta, pôde abrir espaço para faculdade de pensamento, razão (*Vernunft*). Diferentemente da faculdade do conhecimento, o pensamento procura compreender o significado do mundo. O pensar não pergunta se algo existe; seu “há” já é, de antemão, dado. A atividade de pensar pergunta o que significa, para este algo ser.²⁴

A partir dessa circunscrição fomentada por Kant e validada por Arendt, depreende-se que o pensar, diferentemente do conhecer, não deixa nada de tangível após sua atividade: o pensar não dita regras de conduta moral; não capacita o homem com inovações tecnológicas e científicas e, desta feita, não edifica monumentos os quais a prosperidade poderá contemplar e usufruir. Ao contrário do conhecimento, o pensamento pode gerar absurdos e ausência de significação, mas nunca erros, os quais pertencem ao âmbito do intelecto.²⁵

Nesse sentido, o pensar possui em seu cerne a necessidade urgente de ir além do mundo das aparências sem abandoná-lo ou transcendê-lo, pois é nas experiências cotidianas que se

²³ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 44.

²⁴ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 45.

²⁵ Para compreendermos a influência que a distinção kantiana entre pensar (*Vernunft*) e conhecer (*Verstand*) tem sobre as reflexões arendtianas entorno do pensar e as conseqüências que tal distinção acarreta – a diferença entre erro e ausência de significado – é importante nos atermos as seguintes palavras de Arendt: “Kant diz que ‘é impossível que a [razão], o mais elevado tribunal de todos os direitos e de todas as pretensões de especulação, tivesse de ser ela mesma a fonte de erros e ilusões.’ (KANT. *Crítica da Razão Pura*, B697). Ele está certo, mas apenas porque a razão, como faculdade de pensamento especulativo, não se move no mundo das aparências; dessa maneira, ela pode gerar absurdos e ausências de significado, mas não erros ou ilusões, que pertencem propriamente ao âmbito da percepção sensorial e do raciocínio do senso comum” (ARENDT. *A vida do espírito*, p. 50).

fomenta a “matéria-prima”, a partir da qual, o pensar realiza sua atividade crítica de busca por significados. Essa necessidade impulsiona o homem a aventurar-se por caminhos que sua limitada capacidade cognitiva não suporta, mas que, mesmo assim, insiste em percorrer, como as questões relacionadas a Deus, à liberdade e à imortalidade da alma.

Assim, a distinção kantiana ora mencionada entre a faculdade de cognição, intelecto (*Verstand*) que apreende o que é dado aos sentidos e a faculdade de pensamento, razão (*Vernunft*) que busca compreender o seu significado é, para nós, crucial, assim como o foi para Arendt. Esta distinção é fundamental e decisiva para as análises da faculdade de pensamento, pois ela emerge da descoberta de Kant do “escândalo da razão”, ou seja, o fato de que nossa razão não é capaz de nenhum tipo de conhecimento, seja ele certo ou verificável, em relação a certos assuntos dos quais ela é impelida a pensar. Portanto, diz Arendt: “essa distinção entre verdade e significado parece-me não só decisiva para qualquer investigação sobre a natureza do pensamento humano, mas parece ser também a consequência necessária da distinção crucial que Kant faz entre razão e intelecto”.²⁶

Contudo, Arendt, em relação a Kant, amplia o âmbito da atividade de pensar, pois, segundo ela, não há nada na vida do homem que não possa tornar-se alimento para o pensamento. Nessa perspectiva, o pensar não busca apenas o significado das coisas que não se pode conhecer – os *postulados metafísicos* kantianos: Deus, a imortalidade da alma e a liberdade –, mas também das que conhece. Podemos inferir que a ampliação dada por Arendt acerca do leque de possibilidades as quais o pensar pode debruçar-se com o propósito de buscar seu significado mais autêntico, deve-se, sobretudo, ao fato de Arendt ter percebido que Kant ainda estava preso, de alguma forma, as velhas amarras com que a metafísica toldou o pensamento ocidental.

Kant compreendia que a faculdade de pensamento ocupava-se exclusivamente com seus postulados: teológico (Deus), cosmológico (que parte do pressuposto de que o mundo

constitui-se em um todo ordenado, o qual possui seu princípio incondicionado, livre) e psicológico (alma). Isso se deve ao fato de que para esse filósofo o fim da razão humana seria o de provar a existência de uma causa primeira e inteligente, que ordenou todo o mundo de forma que este pudesse encontrar uma harmonia, mesmo que esta causa pudesse ser considerada somente uma *idéia*, um esquema do princípio regulativo às ações humanas. Assim, Immanuel Kant acreditava que o fato da razão estender seu uso para além do dado sensível levava-a a um uso prático moral, o que possibilitou ao filósofo de Königsberg declarar que ele havia negado o conhecimento para liberar a *fé*, fé esta entendida como racional e, conseqüentemente, moral.²⁷

A pretensão de Kant de realizar uma unificação entre intelecto e razão, dizendo que “todo conhecimento humano inicia com intuições, parte delas para conceitos e termina com idéias”²⁸, fez Arendt declarar que nem mesmo Kant foi capaz de compreender o quanto fora decisiva sua distinção entre pensar e conhecer. Com sua preocupação em não permitir que as idéias perdessem seu conteúdo de validade e, conseqüentemente, fizessem com que o homem perdesse o interesse em pensar, Kant confundiu, segundo Arendt, os resultados obtidos pelo conhecimento com a atividade de pensar, confusão esta que desembocou no velho amálgama entre verdade e significado, corroborando para uma primazia do pensamento sobre outras atividades e na continuidade da tirania da razão.²⁹

Diante das linhas traçadas por Kant na distinção entre intelecto e razão, Arendt pôde perceber que a busca por significados levada a cabo pelo pensar configura-se como uma ativi-

²⁶ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 13.

²⁷ KANT. *Crítica da Razão Pura*, B868.

²⁸ Idem, B726.

²⁹ Nesse sentido, diz Arendt: “Embora tenha insistido na incapacidade da razão para atingir conhecimento, particularmente em relação a Deus, à liberdade e à imortalidade – para ele os mais elevados objetos do pensamento –, não pôde romper completamente com a convicção de que o propósito final do pensamento, assim, como do conhecimento, é a verdade e a cognição; é assim que ele utiliza ao longo de suas *Críticas* o termo *Vernunftkenntnis*, ‘conhecimento derivado da razão pura’ (KANT. *Crítica da Razão Pura*, B868) uma noção que, para ele, dever ter sido uma contração em termos. Kant nunca teve completa consciência de haver liberado a razão e o pensamento, de haver justificado essa faculdade e sua atividade, mesmo quando elas não podem gabar de ter produzido quaisquer ‘resultados’ positivos” (ARENDT. *A vida do espírito*, p. 49).

dade incessante, pois o pensamento, que busca reconciliar o homem com a realidade, a partir da significação do que quer que venha a ocorrer na vida humana, nunca poderá ser saciada, pois a “matéria-prima” que alimenta tal faculdade está em processo de eterna ebulição. Assim, a única maneira de poder amenizar tal insaciabilidade é poder trazer à presença do pensar o que foi pensado anteriormente, em um processo sem fim.

O fato do pensar, atividade espiritual prioritária – “o pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo”³⁰ –, configurar-se como um processo sem fim, indica que uma de suas principais características é o fato de desfazer continuamente, sempre que for ativada, todas as regras e doutrinas convencionais, isto é, os *axiomas sólidos*.³¹ Essa característica do pensar joga o indivíduo no centro das questões relacionadas à sua existência, fazendo com que ele perca a todo instante as referências que antes se configuravam como irrefutáveis. Nesse sentido, essa faculdade é desprezada por não produzir os resultados imediatos que a “multidão” deseja ver, ou seja, medidas que possam regular sua existência, pois a utilidade do pensamento encontra-se em si mesmo, demonstrando ser uma faculdade “negativa”. Portanto, o único movimento que pode, de maneira correta, descrever a atividade de pensar é o circular: um movimento incessante do qual jamais resulta um produto final.³²

Gostaríamos, nesse momento, de abrir um parêntese nas análises realizadas nesse capítulo. Essa digressão tem por finalidade apontar para o fato de que, segundo Arendt, pensar e conhecer não podem ser vistos sob a perspectiva de duas atividades excludentes.³³ Ao contrário, há indubitavelmente uma conexão entre conhecer e pensar, o que parece contradizer toda

³⁰ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 143.

³¹ “Thinking was, for Arendt, ‘dialectical.’ This ‘frozen concept’ she resolved into its original meaning: ‘the soundless dialogue [*dialegisthai* as ‘talking through words’] between me and myself” (I, 185). The actualization of our internal plurality has the effect of liberating us not only from conventional ‘truth’ but from conventional rules of conduct” (YOUNG-BRUEHEL, *Reflections on Hannah Arendt’s. The Life of the Mind. Reprinted from Political Theory*, p. 337 e 338).

³² No intuito de compreender o pensar como uma atividade incessante, que não possui meta a ser alcançada, Arendt diz que “(...) a atividade de pensar é como o véu de Penélope: desfaz toda manhã o que tinha acabado na noite anterior” (ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 234).

a distinção acima exposta. Contudo, essa conexão é de um meio em relação a um fim. Esse papel desempenhado pelo pensar emerge quando a atividade espiritual prioritária exerce a função de determinar quais serão as metas que o conhecimento deverá alcançar. Nesse momento essa atividade espiritual não é, em sua natureza, ela mesma. A conexão entre pensar e conhecer caracteriza-se pelo fato de que o pensar impulsiona a sede de conhecimento a partir do incognoscível. Assim, para Arendt, se os homens perdessem o estímulo em formular perguntas às quais nunca obterão respostas conclusivas, provavelmente perderiam também a curiosidade em conhecer o mundo, o que nos leva a crer que há, de fato, uma conexão entre conhecer e pensar. Contudo, não devemos perder de vista que seus respectivos resultados, de maneira algumas, podem ser subsumidos a um denominador comum, pois, assim, haveria, como acima expomos, uma tiranização da razão.

Tendo como fio condutor a imprescindível distinção entre pensar e conhecer, podemos adentrar na trilha que Hannah Arendt percorreu na primeira parte de *A vida do espírito*, revelando, assim, algumas das características da faculdade de pensamento e a insistência arendtiana de colocá-las sob o domínio da visibilidade, o que traz conseqüências políticas de suma importância.

1.1.2. Valor da Superfície

A partir da distinção entre o propósito do pensamento (diferente do propósito do conhecimento), Hannah Arendt pôde lançar luz sobre o diálogo silencioso do eu consigo mesmo (pensar), a partir de uma esfera diversa de outrora, abrindo, assim, a possibilidade de trazer as análises, no que tange ao pensar, para o terreno da superfície. Nesses termos, o pensar não é mais compreendido como uma atividade que busca apreender as leis e os fundamentos que

³³ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 43.

regem o funcionamento do mundo fenomênico, como apregoava uma parte importante da tradição metafísica, mas configura-se como uma atividade incessante que busca a significação de tudo o que toca a vida humana.

A epígrafe com a qual Hannah Arendt abre o primeiro capítulo de *A vida do espírito*, o qual se intitula *Aparência* – um trecho de um poema de W. H. Auden –, serve de fio condutor para que possamos compreender o objetivo que nossa autora traça para suas reflexões, não somente no que diz respeito ao capítulo ora mencionado, mas, de maneira geral, a todo o conjunto de sua última obra, a qual é dedicada a analisar as três atividades espirituais, a saber: o pensar, o querer e o julgar.

Não é ocasional que Arendt venha a citar Auden no início de sua obra dedicada a “pensar o pensamento”. Quando o poeta, estimado por nossa autora, questiona e assevera que “Deus sempre nos julga pelas aparências? Suspeito que sim”,³⁴ ele deixa transparecer a influência que as aparências exerceram sobre os intelectuais do século XX, que de uma forma explícita ou velada juntaram-se à fileira daqueles que procuravam dismantelar as tradicionais concepções metafísicas.

A inversão da hierarquia do *ser* sobre a *aparência*, que influenciou de maneira decisiva o pensamento ocidental, fora principiada pelas análises fenomenológicas de Edmund Husserl, que a partir de sua *epoché* procurou retornar ao “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*),³⁵ ou seja, ao mundo das aparências, no qual o relevante e o significativo situam-se na superfície. Não há essência oculta que fundamente o que quer que apareça; o “é” somente tem sentido quando este se adapta ao mundo plural das aparências. A existência, a partir desse momento, precede a essência, o que aponta para o fato de que algo poderá ser compreendido ou julgado quando este se posicionar sob a forte luz do mundo fenomênico.

³⁴ AUDEN apud ARENDT. *A vida do espírito*, p. 15.

³⁵ Sobre isso, diz Legros: “Revenir au monde de la vie, c’est revenir à une naïveté qui est en-deçà d’une certaine naïveté philosophique, celle de la philosophie «objective». LEGROS. *Le Retour au Monde de la Vie*, p. 129.

Fenomenologizar a atividade espiritual prioritária, a qual Arendt denomina pensar, requer uma análise indispensável, a partir do ângulo privilegiado das aparências. Nesse domínio, o relevante é a visibilidade,³⁶ publicidade e, como nos diz Bethânia Assy, a “comunidade”: capacidade que os homens possuem de colocar em marcha ações comuns e de se fazerem entender pela fala.³⁷ Essa fenomenologia da vida do espírito, que em nossos termos leva à visibilidade do pensar, aponta a existência de uma imbricação da *vida contemplativa sobre a vida activa*, ou seja, uma disposição que o pensar tem em sobrepor-se, em momentos específicos, sobre o agir. A análise do pensar a partir do terreno da superfície e a concomitante imbricação das duas esferas da vida humana – a *contemplativa* e a *activa* –, terá conseqüências de suma importância para o propósito de nossa pesquisa, como veremos oportunamente.

Quando estamos absorvidos na atividade de pensar, a qual busca compreender o significado de tudo o que se passa na vida humana, não nos dirigimos para um local escondido, localizado no interior do coração humano: sua *psique*.³⁸ O que há, na execução dessa ativida-

³⁶ A “morfologia” do biólogo e zoólogo suíço Adolf Portmann lançou luz e ajudou a Arendt a sustentar a reversão hierárquica do *ser* sobre a *aparência*. Quando Portmann diz que o importante em uma pesquisa é aquilo que aparece, ele está indo de encontro a teorias que preconizavam que o exterior tem como única função a preservação do interior, o qual, supostamente, possui uma importância muito mais elevada na vida animal e humana, em comparação a “supérflua” superfície. Essa “morfologia” aponta para o fato de que não o interior, mas o exterior é que tem a capacidade de distinguir os seres vivos. Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 23 ss.

³⁷ Ver, a esse respeito, ASSY. *Hannah Arendt e a dignidade da aparência*. In: _____. DUARTE, LOPREATO & BREPOHL (Org). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, p. 161.

³⁸ O impulso de auto-exposição, o qual leva a uma conseqüente individuação, não é característico nem de nossos órgãos internos – os quais, quando forçados a aparecer, nos dão a desagradável sensação de terem sido construídos em partes, sem nenhum critério de simetria –, muito menos de nossa vida psíquica, mas de nossa vida do espírito. Ao se referir a inalterabilidade da vida psíquica, Arendt realiza uma importante distinção entre alma e espírito, dizendo que do coração humano não brota nada de diferenciado, pois da *psique* humana (alma), somente há um turbilhão de sentimentos uniformemente cambiantes, que se manifestam corporalmente e que a psicologia procura desvendar. Nossas emoções, como já havia salientado Aristóteles, em sua obra *De Anima*, são constantes experiências somáticas. Nesse sentido, Aristóteles compreendia que a alma nada sofria ou fazia sem estar em ligação com o corpo. Já no que diz respeito ao intelecto e a capacidade de inquirir, tudo levava a crer que este era de uma natureza distinta da alma, ou seja, separado desta, “como o eterno é separado do corruptível” (*De Anima*, 413b24). Comentando a passagem do *De Anima* 403a3, salienta Maria Cecília: “O termo *afecções* traduz *ta pathê* e tem três acepções: (1) o sentido geral de atributos ou predicados, como nesta passagem e também em 403b10 e 15; (2) o sentido de formas de passividade em oposição às atividades e, ainda, (3) o sentido de emoções, como em 403a16. cf. *Cha*, p. 79. A maior dificuldade do estudo da alma reside em saber se ela tem realmente um atributo próprio [*idion*] e exclusivo. O capítulo deixa a impressão de que Aristóteles simplesmente expõe o que lhe parece razoável sobre o assunto. Os fatos sugerem que não existe tal atributo e que tudo o que é atribuído à alma seria uma propriedade do composto, isto é, do corpo animado. Ele ressalta, contudo, que é preciso considerar seriamente a possibilidade de o pensamento ser um atributo exclusivo da alma e independente de qualquer órgão corporal. Neste caso, seria forçoso admitir que ao menos tal ‘parte’ da alma é separável do corpo, que ela pode existir sem ele” (CECÍLIA. In: _____. ARISTÓTELES. *De Anima*, p. 150).

de, é uma fuga de uma aparência para outra aparência: o pensar se retira parcialmente do mundo da visibilidade, para retornar ao mesmo no momento oportuno.³⁹

Nesse quadro de análises, é importante salientar a influência heideggeriana sobre as reflexões de Hannah Arendt que, nesse particular, faz-se presente a partir da concepção do valor da superfície.

No âmbito das análises realizadas na *Introdução à Metafísica*,⁴⁰ Heidegger diz que a primeira vista parece haver uma distinção nítida entre Ser e aparência, pois o primeiro aponta para algo de real e autêntico, em oposição ao aparente e inautêntico ao qual o segundo está circunscrito. Com o propósito de desfazer o hiato entre o Ser e a aparência e, conseqüentemente, compreender a conexão existente entre esses dois aspectos da existência, Heidegger se direciona aos gregos. Na Antigüidade grega, o Ser revela e essencializa-se como *physis*, o que aparece. Do contrário, não-ser significa afastar-se da aparição. Contudo, posto que o Ser, *physis*, consiste no aparecer, no oferecer aspectos, encontra-se constantemente, em seu cerne, a possibilidade de apresentar um aspecto, enquanto encobre o outro e, desta forma, velar o que o ente é na verdade, ou seja, sua constante e total essência. Nessa perspectiva, como o Ser caracteriza-se como um aparecer, ele torna-se uma aparência, (*doxa*), em meio a outras aparências. Assim, aparência tanto significa o visto, o aspecto oferecido por alguma coisa, como a opinião formada por aquilo que aparece aos homens. Contudo, o predomínio da *doxa*, enquanto opinião perverte e distorce o ente, pois não revela o que de fato o Ser é, uma vez que o homem, nesse contexto, prende-se ao que é dado de imediato, o qual não desvela o Ser por

³⁹ Sobre o retorno ao “mundo-da-vida”, preconizado por Husserl e como este influenciou as análises arendtianas acerca do pensar, salienta Legros: “Cette critique de Husserl, Heidegger l’exprime quando il dénonce l’illusion d’un sujet qui puisse être «pur», qui ne soit pas déjà originairement au sein même d’un monde, qui soit capable de se tenir dans la position de «spectateur impartial». Hannah Arendt la reprend quand elle défend l’idée que la prise de distance que l’esprit prend à l’égard des phénomènes grâce à son pouvoir de penser ne le mène jamais en-dehors du monde, ne lui permet jamais de le transcender, et ne lui permet pas non plus d’accéder à une intuition ou une évidence. Visant nommément Bergson, mais plus généralement les philosophes qui croient en l’intuition, Arendt fait observer que jamais la pensée ne pourrait s’extraire du monde des apparences, et dès lors «ne saurait déboucher sur une intuition; pas plus qu’elle ne peut être confirmée par une quelconque évidence qu’elle conséderait en silence». LEGROS. *Le Retour au Monde le la Vie*, p. 134.

⁴⁰ HEIDEGGER. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

inteiro, mas somente de forma fragmentada.⁴¹ O homem, com o intuito de desvelar o Ser em sua essência, deve livrar-se dos aspectos aparentes do Ser e compreender a sua *idéia*, o “Ser do Ser”, o que o levará a reconciliar-se com o Ser a partir do pensamento. Pensar, ou seja, significar algo é chamar, convocar, um solicitar a aparecer a fim de fomentar uma reconciliação com a totalidade do Ser do ente, atribuindo ao Ser o que lhe é próprio: o verdadeiro “há” da vida, a realidade em sua totalidade. Para Heidegger, existe uma necessidade de se realizar uma reconciliação entre pensamento e realidade, na tentativa de se afirmar o Ser. Nesses termos, reconciliar significa construir uma identidade entre o *Ser* e o *pensar*.⁴²

Contudo, se por um lado podemos perceber claramente uma interpenetração das linhas argumentativas de Heidegger e Arendt, por outro não podemos deixar de mencionar que, no que tange ao Ser que se revela no espaço de aparências, nossa autora não comunga, de maneira integral, com a concepção heideggeriana.

Nesse sentido, se Arendt, no que se poderia denominar de ontologia política da aparência, procura identificar o Ser com a aparência, a compreensão total do Ser não se dá por uma tentativa de ir além do imediatamente dado no aparecer, como ocorre em Heidegger. Aliás, podemos dizer que não há em Arendt a preocupação com a compreensão total do Ser, se é que existe tal compreensão ou mesmo um Ser total nas especulações arendtianas. Assim, de modo diverso, em Arendt, o que percebemos é o fato de que o ato de pensar funda-se na pluralidade dos eventos concretos. A atividade de pensar se debruça sobre os eventos oriundos da capacidade do homem de iniciar novos começos, que não são necessariamente “bons” começos, no intuito de generalizá-los, ou seja, ela busca um significado total – pois o arcabouço do pensar é em si geral, isto é, o conceito –, sem, contudo, consegui-lo de forma definitiva, uma vez que o pensar deve sempre retomar o pensado anteriormente, se quiser, momentaneamente, saciar sua sede de significado que, como dissemos acima, nunca alcançará um

⁴¹ Sobre isso, ver HEIDEGGER. *Introdução à Metafísica*, p. 211.

⁴² *Idem*, p. 126 ss.

término definitivo. É nesse sentido que o pensar configura-se como uma atividade incessante, pois circunscrever a vida em sua totalidade é tarefa somente realizável por alguém que estivesse situado fora do mundo: uma espécie de deus ou de super-homem. É nessa perspectiva que percebemos o quanto é necessário ao pensamento juntar ser e não-ser.⁴³ Não se pode pensar o significado sem ao mesmo tempo pensar na sua ausência, o que, portanto, aponta para o fato de nas análises arendtianas do pensar, não haver espaço para que esta atividade realize, mesmo de forma especulativa, um amálgama entre Ser e pensamento: não há como harmonizar, de forma total, a realidade humana. O pensamento não somente é despertado pelo Ser, mas também pelo não-Ser. Não há, no âmbito dos negócios humanos, uma natureza nobre que evocaria o ato de pensar. A faculdade de pensamento aplica cuidadosamente sua atenção a tudo o que toca a existência humana, até mesmo o que é vil e desprezível que, a partir da reflexão do pensar, revela sua ausência de significado. O Ser total nunca poderá ser alcançado pelo pensamento, pois se é fato que a atividade prioritária da vida do espírito alimenta-se do que é dado no mundo concreto, esse, nunca é portador de nada que possa ser denominado de total.⁴⁴

Portanto, a partir das reflexões feitas acima, podemos dizer que, para Heidegger o espaço de aparência é o *locus* tanto da epifania quanto do esquecimento do Ser, pois a inautenticidade do Ser pode se dar a partir da vida cotidiana do homem, na qual o *eu* individual seria sacrificado pela impessoalidade do *eles*, imersos no “falatório”, na multiplicidade de opiniões que não alcançam à verdade consistente da existência.⁴⁵

⁴³ A esse respeito ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 113.

⁴⁴ “Arendt did not share Heidegger’s concern with the relation of Being and Thought and the identity of the two as proposed by Parmenides. She spoke, rather, of thinking Meaning. But she was aware that the problem that has beset those concerned with Being also besets the search for Meaning: “nobody can think Being without at the same time thinking nothingness, or think Meaning without thinking futility, vanity, meaninglessness (I, 149). The need to reconcile thought with reality, to affirm Being, has traditionally entailed denial of evil; this is so, also, for Heidegger’s identification of ‘to think’ and ‘to thank’ (YOUNG-BRUEHL. *Reflections on Hannah Arendt’s. The Life of the Mind. Reprinted from Political Theory*: 362 e 363).

⁴⁵ A esse respeito, ver HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. § 35, p. 227.

A concepção acima refletida se configura como outro traço, presente nas análises especulativas de Heidegger, que dista daquelas realizadas por Arendt. Segundo a mesma, a autenticidade do Ser somente se fará no âmbito público e plural.⁴⁶ Essa concepção aponta para o fato de haver em Arendt um estatuto privilegiado da pluralidade, pois o homem fundamentalmente é um ser *do* mundo. Esse pertencimento ao mundo, o qual é comum aos homens, garante a não alienação do ego pensante, pois o movimento de imersão ao próprio eu que pensa se faz a partir das experiências concretas, oriundas do espaço de aparências e diversidades, que provêm à “matéria-prima” com a qual o eu inicia sua atividade de pensar.

1.1.3. “Ser e Aparecer Coincidem”

Principiar as análises acerca da faculdade de pensamento pelo desmantelamento das *faculdades metafísicas* permitiu à Hannah Arendt emergir uma das atividades espirituais – o pensar – da escura e total invisibilidade, a qual a recobria, para a luminosidade da superfície, o *locus* do homem, enquanto este estiver vivo.

A tarefa implementada por Arendt, na primeira parte de sua obra *A vida do espírito*, a qual procuramos decompor em suas partes mais elementares, não é fácil de ser justificada. Uma vez que, não basta apenas compreender o pensamento como uma faculdade contemplativa, que outrora fora condenada, pela metafísica, a viver eternamente no limbo, no esquecimento da invisibilidade, mas, ao contrário, visá-la como uma atividade que, embora invisível,

⁴⁶ Sobre isso diz Taminiiaux: “Je crois cependant que l’insistence qu’elle met à souligner que nous sommes *du monde* et non pas simplement *au monde*, que nous appartenons à un monde commun et que c’est en son sein que notre identité personnelle, notre individuation, se constitue, va à l’encontre des vues de *Sein und Zeit* et du partage que Heidegger y établit entre un monde commun quotidien dans lequel l’individuation n’est pas possible parce qu’il est le règne du On et un monde au sens authentique où l’individuation échappe aux apparences pour la bonne raison qu’elle consiste par le *Dasein* à faire face à l’indéterminée certitude de sa disparition. Au demeurant, ce partage du monde quotidien et du monde propre, c’est dans le vieux langage de l’Être et de l’apparence que Heidegger l’exprime, reprenant ainsi à son compte ce que Arendt appelle le «vieux préjugé de la suprématie de l’Être sur l’apparence»” (TAMINIAUX. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 162.

é parte integrante do mundo das aparências, constitui-se em umas das inovações conceituais trazidas por Arendt para o terreno da filosofia política.⁴⁷

Dizer que o relevante e o expressivo localizam-se no plano da superfície e que, conseqüentemente, só podemos escapar da aparência para outra aparência, significa minar, em seus conceitos elementares, a antiga dicotomia entre os dois mundos – o inteligível e o sensível – como acima foi dito. Em outros termos, o que Arendt fez foi trazer as análises da faculdade de pensamento para a esfera dos fenômenos, rompendo com as antigas amarras metafísicas, as quais limitavam o homem a compreender o mundo como uma esfera bipolar, na qual de um lado há o sujeito cognoscente e de outro o objeto cognoscível. Quando o mundo não é mais visto como a arena em que o sujeito, senhor do céu e da Terra, tenciona conhecer o objeto, seu humilde servo, no intuito de desfazer qualquer tipo de enigma acerca do funcionamento do universo, o que há, nesse momento em diante, é um amálgama entre sujeito e objeto. Não foi desejo de Arendt, com isso, realizar uma subsunção do sujeito com o objeto, mas tão somente dizer que os papéis ora desempenhados, não são estanques.⁴⁸ Um “homem” não é menos “objetivado” do que uma pedra. Todo ente que, em um determinado momento, visa algo como objeto de seu raio de percepção, no mesmo instante pode e, provavelmente, está sendo objetivado por um outro ente e assim sucessivamente.

Em um mundo no qual a pluralidade é a lei da Terra, tudo o que aparece é visto, ouvido, tocado, cheirado e degustado não por *um* espectador, mas por *espectadores*, os quais, não me-

⁴⁷ A esse respeito, diz Taminioux: “En première approximation, on pourrait dire que ce que ces arguments spécieux masquent, c’est l’appartenance du penseur au monde des apparences. Ce qu’ils révèlent, c’est la dérobaude essentielle de cette activité à ce même monde des apparences” (TAMINIAUX. *La fille de thrace et le penseur professionnel*, p. 159).

⁴⁸ Sobre isso diz Merleau-Ponty, que tanta influência exerceu sobre as reflexões arendtianas acerca do pensar: “Colocando diante do espírito, foco de toda clareza, o mundo reduzido a seu esquema inteligível, uma reflexão conseqüente faz desaparecer toda questão concernente ao relacionamento entre este e aquele, que doravante é pura correlação: o espírito é o que pensa, o mundo é o que é pensado, não se poderia conceber nem a imbricação de um no outro, nem a confusão de um com o outro (...) ambos são demasiada e perfeitamente coextensivos para que um possa alguma vez ser precedido pelo outro, por demais irremediavelmente distintos para que esse possa envolver o outro” (MERLEAU-PONTY. *O visível e o invisível*, p. 54).

nos aparentes do que quaisquer outras coisas, também pedem para serem vistos, ouvidos, tocados, cheirados e degustados.

Segundo Arendt, a existência de espectadores constitui-se como prova irremediável de que há uma variedade de pontos de vista, os quais não permitem que algo seja visado em sua totalidade, mas parcialmente: apenas por um ângulo. A perspectiva a qual estamos apreendendo o objeto pode variar, conforme modifiquemos nossa posição na Terra. Contudo, a perda de uma evidência significa somente a aquisição de outra evidência. Nesse sentido, em um mundo de aparências e de espectadores, a totalidade do Ser nunca poderá ser abarcada, pois é característica do que quer que apareça deixar a nu um aspecto, enquanto encobre o outro, em um processo incessante que desvela-velando.⁴⁹ O Ser e o não-Ser pertencem reciprocamente.

Em meio às características de um mundo fonomenicamente plural, no qual quando uma face de algo aparece concomitantemente ocultando à outra, o risco de haver distorções da realidade é inevitavelmente natural, o que leva a fomentação daquilo que Hannah Arendt chama de “ilusões”:⁵⁰ uma das faces escondidas da aparência. As “ilusões”, que têm a função de ocultar ou desfigurar uma aparência, a exemplo do que acontece como a camuflagem de um soldado, surgem em função da posição do homem na Terra, o que o leva a visar de maneira singular o objeto que aparece para ele (*dokei moi*). As aparências “ilusórias” pressupõem as aparências autênticas, assim como os erros pressupõem as verdades. São recorrentes em um mundo em que, de fato, o que há são perspectivas particulares, e o ato de tentar desmascará-las não nos presenteiam com uma verdade mais verdadeira, um “eu interno”, mas somente nos remetem à outra aparência.

A constatação de que o homem nunca poderá conquistar uma “certeza” definitiva acerca de nada (pois ele nunca conseguirá visar um objeto em sua completude) é fundamental, segundo as concepções de Arendt, para que haja uma significação da política, ou seja, para que

⁴⁹ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 31.

⁵⁰ Idem, p. 30.

o pensamento possa adentrar a cena pública. A permissão concedida à atividade de pensar de adentrar a arena do agir humano se deve ao motivo do pensar não nos beneficiar de conhecimentos exatos a respeito de nada, mas somente nos dotar de perplexidades e incertezas, as quais, como veremos, são imprescindíveis no âmbito político, em “situações limite”, nas quais o atordoamento provocado pela atividade de pensar nos paralisa e nos impede de seguir àqueles que agem impensadamente.⁵¹

Podemos dizer que todo o caminho argumentativo que estamos percorrendo, ao analisar a filosofia-política de Arendt, aponta para o fato de que *ser e aparecer coincidem*. Caso fôssemos espectadores da multiplicidade de formas de vida, a exemplo dos deuses gregos, que do alto do Monte Olimpo satisfaziam seus impulsos observantes, seríamos apenas seres *no* mundo. Contudo, não somos meras testemunhas *do* mundo, mas, também, somos testemunhados. Assim, somos *no* mundo e *do* mundo. Esta constatação leva-nos a repetir: *ser* (sujeito) e *aparecer* (objeto) *coincidem*, ou seja, sujeito e objeto são feitos da mesma matéria fenomênica, que os permitem tanto tencionar quanto serem tencionados.⁵²

Segundo Arendt, para que sejamos não somente *do*, mas também *no* mundo, necessitamos que este, o mundo – um ambiente artificialmente criado por mãos humanas e legado às gerações futuras –, sirva de locação para que possamos desempenhar nosso papel enquanto durar nosso ato: o intervalo de tempo entre nosso nascimento e nossa morte. O cenário (mundo artificial) e a platéia (pluralidade humana) precedem a nossa aparição em cena e continuarão a existir após o desfecho de nossa encenação.⁵³ O fato de que o cenário poderá modificar-se, com o advento de novas descobertas científicas, bem como a certeza de que platéias irão se suceder, não nos impossibilita de crer que novas gerações terão as condições necessárias para ratificarem o seu ser *no* mundo. Diante desta constatação, e no escopo de contracenar no palco do teatro da vida, chegamos bem equipados a este mundo, tanto para representar nosso

⁵¹ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 144.

⁵² *Idem*, p. 20.

papel de sujeito, quanto o de objeto, seja possuindo os sentidos necessários para apreender a multiplicidade de formas de vida, seja possuindo uma aparência simétrica a qual nos individualiza. Na verdade, não somos menos espectadores do que atores. Trocamos de posição constantemente em um mundo em que *ser e aparecer coincidem*.⁵⁴

Diante da franja conceitual exposta nesse passo e para o propósito de nossa pesquisa, não podemos perder de vista que a atividade de pensar, por sua natureza, e segundo Arendt, é invisível. O pensar retira-se do mundo das aparências, em um movimento para trás, em direção ao ego pensante. Porém, *quem é o sujeito que implementa a atividade de pensar? Quem é o sujeito que realiza um mergulho no próprio eu, retirando-se, assim, temporariamente, do mundo visível? Insistimos: ser e aparecer coincidem*. Nesse sentido, as características de sermos membros de um mundo fenomênico não desaparecem quando, a sós, estamos em atividade reflexiva, buscando o significado de tudo o que toca a existência humana. No transcurso ativo pelo qual estamos engajados quando pensamos, continuamos sendo aparências em meio a outras aparências.⁵⁵

Assim, já que em todos os momentos, só podemos escapar da aparência para outra aparência, há como asseverar que o pensamento possui aptidão para aparecer? Como encontra uma morada autêntica, no mundo fenomênico, para o ego pensante? O *locus* do pensar é aparente ou não? Talvez o dom de Homero, que ilumina as experiências invisíveis, possa nos ajudar nesta empreitada, pois como atestam os escritos de Parmênides, que foram redigidos sob a forma influente das parábolas, a poesia e a filosofia nascerão de uma raiz comum: a linguagem metafórica.

⁵³ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 17.

⁵⁴ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 17.

1.1.4. Linguagem Metafórica

Perguntamos, anteriormente, se era, de fato, uma possibilidade da faculdade de pensamento ter o plano da superfície como um de seus *locus* – pois sua morada primeira e mais autêntica é o interior do ego pensante – e, assim, revelar-se no mundo das aparências. Este questionamento deve ser respondido de forma afirmativa, devido a todo processo argumentativo o qual foi utilizado nesse primeiro capítulo de nossa pesquisa.

Desta forma, no escopo de justificar a afirmativa feita acima, devemos prosseguir pelo caminho que outrora fora aberto, quando demonstramos como nas reflexões de Arendt sobre o tema do pensar *ser e aparência coincidem*. Este posicionamento nos obriga a analisar a possibilidade de a faculdade de pensamento constituir-se como parte integrante do mundo fenomênico, o que nos leva, conseqüentemente, a lançar luz sobre a capacidade do pensar de manifestar-se no mundo das aparências e como isto vem a se realizar.

Nessa perspectiva, podemos dizer que a linguagem constitui-se como fator preponderante para a construção do arcabouço teórico proposto por Hannah Arendt no conjunto de sua obra e, em nossos termos, em *A vida do espírito*.⁵⁶ Assim, quando Arendt lança mão da linguagem, no âmbito das análises acerca das faculdades espirituais, o que ela pretende é demonstrar que o pensamento não pode ser compreendido como um dom misterioso e recolhido no interior da mente humana. Ao contrário, a atividade de pensar utiliza-se da linguagem de maneira imprescindível às suas pretensões: ativar-se e manifestar-se para os homens, o que faz com que vislumbremos o pensamento como uma aparência em meio a outras aparências.

Esta constatação, a princípio, salva a faculdade de pensamento de ser um objeto estranho no que diz respeito ao conjunto da produção arendtiana, pois traz esta faculdade espiritual para o terreno da superfície, ou seja, o espaço da ação política, tema principal das análises de

⁵⁵ E esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 19.

nossa autora. Contudo, a constatação feita acima não deixa de ter seus problemas que, em parte, impedem de haver uma compreensão clara e precisa acerca dessa novidade trazida por Arendt para o campo da filosofia política, a saber: a fenomenologização das faculdades espirituais que, para nosso propósito, circunscreve-se ao pensamento. Os problemas giram, basicamente, em torno do “como” fazer do pensamento uma atividade espiritual que se manifeste no plano no qual se realiza a política.

A fim de facilitar a compreensão da fenomenologização do pensamento, e seguindo os passos dados por Arendt na primeira parte de *A vida do espírito*, afirmamos que seres que pensam possuem o ímpeto de falar; seres que falam possuem o ímpeto de pensar. Não há uma hierarquia entre pensamento e fala: suas prioridades equivalem-se. Tal experiência fundante da condição humana leva-nos a crer, diante de tal perspectiva, que há uma homogeneização entre pensamento e fala. A atividade de pensar será denominada por Arendt, em uma reinterpretação do conceito platônico, de o diálogo silencioso do eu consigo mesmo.⁵⁷

Como elos que vão se unindo para formar uma corrente, os elementos expostos acima, levam-nos a perceber que a linguagem constitui-se como elemento chave para uma compreensão clara e precisa da posição de Arendt acerca do pensar, quando ela traz essa faculdade para o terreno da superfície. Diante de tal assertiva, podemos compreender que pensamento e linguagem possuem uma raiz comum. Para corroborar tal assertiva, voltemo-nos para Aristóteles que, segundo Arendt,⁵⁸ compreendia que a linguagem em si constitui-se como uma sentença que tem como objetivo dar conta de qualquer coisa que exista na vida humana, ou seja, entrar em acordo com a realidade dada ao homem. As palavras, em si, não são nem verdadeiras nem falsas, mas sim significativas, a não ser que acrescentemos a elas o “é” ou “não é”.⁵⁹ Implíci-

⁵⁶ Sobre isso, Celso Lafer diz que em Arendt todos os problemas são, de certo modo, problemas de linguagem (LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 31).

⁵⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 135 e *A dignidade da política*, p. 161.

⁵⁸ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 76.

⁵⁹ Sobre isso, ver ARISTÓTELES. *De Interpretatione*, 16a4-17a9. Nessa passagem, diz Aristóteles: “Assim como na alma se dá ora uma representação, que não desvela a verdade nem falseia nada, ora uma representação, em que uma destas alternativas deve forçosamente estruturar-se, assim também na fala. Pois tanto o falso, como

to no ímpeto da fala está a busca do significado que, ao denotar o “há” do mundo, leva à aquisição da compreensão, a qual faz o homem sentir-se em casa, reconciliando-o com a realidade e, de certa forma, tornando-o senhor da Terra. Isto pode ser atestado nas palavras do *Gênese*:

(...) Iahweha Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens, e todas as aves dos céus e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves dos céus e a todas as feras selvagens (...) ⁶⁰

Desta forma, percebemos que o pensamento não ocorre, em hipótese alguma, sem o dom da fala. O diálogo que o homem empreende consigo mesmo, de maneira silenciosa, faz-se por seqüências de sentenças e palavras articuladas, em um processo que se caracteriza pela desordem. O porquê de tal desordem evidencia-se pelo fato de que a atividade de pensar elimina espaço e tempo – o ontem, o hoje e o amanhã, bem como o perto e o longe – demonstrando que essas são categorias que inexistem à faculdade de pensamento, pois tudo é transformado em um “eterno aqui e agora”, presente aos olhos do espírito.

Tal desordem, inerente à atividade de pensar, faz-nos crer que não há como falar de um produto final, o qual seria fomentado pela faculdade de pensamento ao termino de sua atividade. Este, o produto final, somente existiria se o objetivo do pensar fosse pela intuição. Nessa perspectiva, se a atividade de pensar, na concepção arendtiana, constitui-se como um processo incessante, o qual gira em torno de si mesmo, a lei inerente a tal atividade espiritual é o movimento circular (*noesis noeseos*), contrariamente ao linear que promove a aquisição de uma intuição. Tal lei, inerente à atividade espiritual prioritária – o pensamento – vislumbra o fato de que o pensar não *necessita* de ser ouvido: o espírito exige discurso, mas não de ouvintes. Somente o processo que tem por meta intuir, de alcançar uma percepção clara e imediata

o verdadeiro pertencem ao âmbito da conjunção e disjunção. Em si mesmos, os nomes e os verbos se assemelham à representação que não tem nem conjunção nem disjunção, tais que "homem" ou "branco" quando não se lhes acrescenta mais nada. Um exemplo é o "bode-veado", que, decerto, significa alguma coisa mas nem desvela a verdade nem falseia nada, se não se ajuntar que é ou que não é, seja simplesmente ou seja em algum tempo".

⁶⁰ GÊNESE, 2, 19-20.

do quer que os sentidos venham a apossar-se, carece de ser ouvido, pois a intuição, como um produto final do processo cognitivo, permanecerá às gerações futuras. Para ganhar o status de permanência, a intuição tem que ser intuída, ouvida, comunicada para tornar-se um tesouro que garantirá a estabilidade de um mundo: o lar do homem em meio a outros homens.

Contudo, devemos ter bem claro em nossas análises que até mesmo a atividade de pensar *reclama* ser ouvida. Caso isso não ocorresse, perder-se-ia em um palavrório estéril, a exemplo do discurso do filósofo que se refugiou em sua torre de marfim, o que o levou a perder o contato com a vida vivida, ou seja, com a “matéria-prima” da faculdade de pensamento, que busca significar tudo o que toca a existência humana. Esta fuga dos assuntos humanos, desde a condenação de Sócrates,⁶¹ constitui-se como a pedra angular que apartou filosofia e política, trazendo conseqüências graves à ação que é realizada entre homens, como veremos mais adiante.

É importante nesse momento abrimos um parêntese com o intuito de salientar que para Arendt o fato de o pensamento constituir-se de seqüência de sentenças e palavras somente tem validade para o pensamento discursivo. Em outras palavras, essa assertiva tem plausibilidade quando a palavra é falada, e não para o signo, como é o caso do dialeto chinês, que opera a partir da representação de símbolos, que remetem a toda a uma gama de significações. Assim, o símbolo de uma casa remete a um conjunto de concepções a ele associado, tais como: moradia, estar abrigado, ter privacidade. O pensamento simbólico constitui-se em uma ocupação mental com imagens visíveis ao espírito e não com sentenças e palavras, como ocorre no pensamento discursivo, ou seja, no diálogo silencioso do eu consigo mesmo.⁶²

No que diz respeito ao diálogo realizado pelo ego pensante, é a partir de uma modalidade específica da linguagem que o pensamento não somente é ativado, mas também se reveste da capacidade de manifestar-se como uma aparência em meio a um mundo de aparências,

⁶¹ ARENDT. *Filosofia e Política*, p. 91ss.

⁶² Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 78ss.

como inicialmente apontamos. A filosofia foi a escola de Homero para imbuir-se de seu dom: a metáfora. Todo o pensamento filosófico é uma metáfora congelada, que o primeiro filósofo tinha clara percepção de seu significado original, a qual devemos descongelar a fim de compreendê-lo em seu sentido mais autêntico: as *Idéias* de Platão; o *cogito ergo sum* de Descartes, o *Dasein* de Heidegger, o *Espírito Absoluto* de Hegel...⁶³

Para haver a fomentação do arcabouço conceitual – metáfora – utilizado pela atividade de pensar, é necessário que os objetos dos sentidos passem por um processo de dessensorialização, ou seja, é preciso que a imaginação, a experiência mais elementar do pensamento, inverta as relações habituais, transformando os objetos sensíveis em imagens, capazes de serem manipulados pela atividade de pensar. Essas imagens, os invisíveis, aquilo que Arendt denomina de “matéria-prima” da atividade de pensar, a saber, as *coisas-pensamento*,⁶⁴ reunidos e feitos presentes ao espírito, são retidos na memória – que é guardada pela deusa *Mnemosyne* (Memória), mãe das “Musas” que cuida da lembrança – sempre prontos a serem rememorados em uma atividade crítica-reflexiva.

A metáfora, que em seu nascedouro possuía uma função estritamente poética, tem a capacidade de iluminar uma experiência não aparente – as experiências do ato de pensar – a partir de uma transferência (*metapherein*), ou seja, a partir de uma relação perfeita entre duas coisas inteiramente diferentes.⁶⁵ A transferência se dá, pelo fato de que todas as metáforas utilizadas pelo pensamento são tomadas de empréstimo das palavras que são empregadas para darem conta das experiências somáticas do cotidiano, como nos diz Arendt:

⁶³ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 83.

⁶⁴ Sobre isto, diz Celso Lafer: “Com Heidegger, Hannah Arendt aprendeu a distinguir ‘entre um objeto de erudição e uma coisa pensada’. Em outras palavras, pensar não é pensar *sobre* alguma coisa, mas pensar *alguma coisa*.” (LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 21).

A metáfora fornece ao pensamento “abstrato” e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é “estabelecer a realidade de nossos conceitos”, como que desfazendo a retirada do mundo, pré-condição para as atividades do espírito.⁶⁶

O que há, na utilização das metáforas, é uma similaridade em dessemelhantes: mesma forma que. Relações que apontam para a primazia do mundo das aparências, pois a intuição colhida do mundo fenomênico ilumina experiências que, do contrário, nunca apareceriam.

Desta forma, o pensar pode ser considerado, sem danos conceituais, um “re-pensar”: o trazer à presença do espírito o ausente, transformado pela imaginação reprodutiva em metáfora.⁶⁷ Ao contrário, a imaginação produtiva maneja ao seu bel prazer às imagens fomentadas pela imaginação reprodutiva, transformando-as em alguma coisa que nunca existira, (como centauros, minotauros, unicórnios, duendes, fadas, bruxas) e até mesmo experiências de vida que nunca aconteceram: posso me tornar um campeão do mundo ou um astronauta que desvendou um planeta longínquo.

Portanto, sendo a metáfora a linguagem do pensamento, podemos vislumbrar que o mundo das aparências insere-se no pensamento independentemente das necessidades de nosso corpo ou das reivindicações de nossos semelhantes, mas única e exclusivamente por nossa necessidade de reconciliar-nos com a realidade. Ou seja, por mais distanciados que estejamos do objeto real, a memória, prestando-se a imprescindível ajuda à faculdade de pensamento, torna presente estes objetos para que esta faculdade, que vai à profundidade dos acontecimentos, possa compreender o seu significado.

Compreender que a metáfora desfaz com a possível existência de dois mundos – sensível e inteligível – e que, desta forma o pensar é parte integrante do mundo das experiências

⁶⁵ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 80.

⁶⁶ Idem, idem.

⁶⁷ Nesse sentido, diz Agostinho, que tanta influencia exerceu sobre as análises arendtianas: “Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie (...) Quando lá entro mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero (...) O grande receptáculo da memória – sinuosidades secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas portas respectivas e se aloja sem confusão – recebe todas estas impressões, para as recordar e revistar quando for necessário. Todavia, não são os próprios

somáticas, pois a faculdade de pensamento se manifesta no mundo fenomênico através da linguagem metafórica, é satisfatório para os nossos propósitos, ou seja, compreender a implicação política da faculdade de pensamento. Contudo, não podemos deixar de mencionar que, de forma circunscrita ao ego pensante, este possui sua localização naquilo que Arendt irá denominar de *nunc stans* (o agora permanente), pois o homem não somente localiza-se espacialmente, mas também temporalmente.⁶⁸ Nessa perspectiva, nossa autora realiza uma reinterpretação de uma perspectiva do tempo em Agostinho,⁶⁹ recorrendo a Kafka⁷⁰ e a Nietzsche⁷¹ para dar sustentação a seus argumentos.

objetos que entram, mas as suas imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda” (AGOSTINHO. *Confissões* Livro X, p. 266 e 267).

⁶⁸ Para Kant, o tempo não deve ser compreendido como um conceito extraído do mundo sensível, tal como ocorre com os “esquemas”, mas sim como uma forma subjacente, *a priori*, a todas as intuições. O tempo é uma forma pura de intuição dos objetos internos, que se caracteriza por ter uma única dimensão: diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos, ou seja, quando se acredita que existem tempos no plural, o que há, de fato, é a certeza de que diferentes tempos são partes de um mesmo tempo ilimitado. Nesse sentido, o tempo, o qual não possui nem figura ou posição, deve determinar o arranjo no qual cada representação irá se apresentar ao pensamento discursivo: anterior, posterior... Portanto, o tempo é a forma que o homem possui para intuir a si mesmo e ao seu estado interno, ou seja, de representar as coisas e a si mesmo como objeto. Sobre isso, ver KANT. *Crítica da Razão Pura*, B41.

⁶⁹ Arendt descreve “onde estamos quando pensamos”, reinterpretando a compreensão agostiniana do *nunc stans*, que para nossa autora determina-se como a lacuna que se constitui a partir da batalha travada pelo homem-pensamento contra *seus* antagonistas: passado e futuro. Passado e futuro, nessa perspectiva, são considerados antagonistas do ego pensante, na medida em que o primeiro empurra-o para frente a partir do peso morto de sua existência, enquanto o segundo, veda o caminho à frente, a partir da incerteza do que há de vir. O ego pensante, nessas circunstâncias, necessita defender sua posição, no intuito de não ser esmagado por essas forças antagônicas e de igual potência, para poder não ser dominado por elas, mas, sim, significá-las. Essa batalha formará um ângulo denominado pelos físicos de paralelogramo de forças, configurando-se como “a região do espírito”. Essa lacuna, o lar do ego pensante, pode ser descrita como um “eterno presente”, que surge do choque entre o não-mais e o ainda-não, ou seja, o “lugar” onde se realiza a atividade de pensar. Esse hiato torna-se possível apenas ao ego pensante, na medida em que ele, pelo fato de ter-se retirado das atividades ordinárias, pode manejar de todas as formas o conjunto das experiências sensoriais, que para ele encontram-se despidas de suas vestes habituais e revestidas de uma outra roupagem: uma indumentária dessensorializada e desespecializada. Esse remanejamento do que é dado imediatamente permite ao homem, mergulhado em pensamentos, denotar o que foi de não-mais e o que virá de ainda-não. A lacuna entre o passado e o futuro só se abre para a ação refletida, cuja temática é aquilo que se encontra ausente e que, contudo, existe como *coisa-pensamento*. A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 152.

⁷⁰ Com o intento de ilustrar a experiência da atividade de pensar, de estar situado em “lugar nenhum”, Hannah Arendt recorre à parábola de Kafka, que faz parte de uma coleção de aforismos intitulada “ELE”. Assim, o aforismo se desenvolve da seguinte maneira: “Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o para trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apóia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? (KAFKA apud ARENDT. *A vida do espírito*, p. 153). Para Hannah Arendt, esta parábola de Kafka demonstra, de maneira correta, a sensação do ego pensante, quando este está situado na lacuna possibilitadora da atividade de pensar, no qual há a realização total do seu ser, de sua quintessência.

⁷¹ Sobre isso, ver NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Nesse escrito, principalmente em sua Terceira Parte, podemos vislumbrar uma experiência do ego pensante, semelhante àquela que Arendt aponta no aforismo de

A importância de termos mencionado a análise arendtiana acerca do *nunc stans* está no fato de que Arendt procura, em *A vida do espírito*, demonstrar que a autêntica experiência de retirada do mundo fenomênico, preconizada pelo pensar, sempre suscitou inúmeros equívocos quanto à “localização” do ego pensante. Contrário ao que propagava as *falácias metafísicas*, segundo Arendt,⁷² quando se pensa, não há um encaminhamento para um mundo diverso daquele no qual os homens, habitualmente, se localizam para efetuarem suas ações. Não é um outro mundo que se abre ao homem quando este, em raros momentos, ativa sua faculdade de pensamento; mas, o fenômeno que se inicia, concomitantemente ao se principiar o diálogo de eu consigo mesmo, é a suspensão das estruturas convencionais do espaço e do tempo, as quais nos permitem intuir um objeto. Essa suspensão é fundamental, pois o pensar procura encaminhar para o âmbito da generalização tudo o que se passa diante de seus sentidos.⁷³ O processo do pensar, portanto, parte do que está ao alcance da mão, a fim de obter aquilo que somente é possível pelo espírito: as generalizações. Não perguntaríamos o que é *a* justiça, se nunca tivéssemos visto ações justas; não questionaríamos o que é *o* amor, se gestos amorosos nunca nos fossem dados; não tentaríamos compreender o que é *a* política, se não tivéssemos, diante

Kafka. Nesse texto, Nietzsche descreve essa experiência da seguinte forma: “(...)‘Vê este portal, anão!’”, continuei a falar: ‘ele tem duas faces. Dois caminhos se juntam, aqui: ninguém os seguiu até o fim. Este longo corredor para trás: ele dura uma eternidade. E aquele longo corredor para diante – é uma outra eternidade. Eles se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: e aqui neste portal é onde eles se juntam. O nome do portal está escrito ali em cima: “Agora”. Mas se alguém seguisse adiante por um deles – e cada vez mais adiante e cada vez mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente? (...)” “(...)‘Vê, continuei a falar, vê este agora! Deste portal Agora corre um longo, eterno corredor *para trás*: atrás de nós há uma eternidade. Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr já tenha percorrido uma vez esse corredor? Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcorrido? E, se tudo já esteve aí: o que achas tu, anão, deste Agora? Não é preciso que também este portal – já tenha estado aí? E não estão tão bem amarradas todas as coisas, que este Agora puxa atrás de si *todas* as coisas vindouras? E *assim* – a si próprio também? Pois, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr: também por este longo corredor *para adiante* – é preciso que corra uma vez ainda!’ (...)” (NIETZSCHE. *Assim Falou Zarathustra*, p. 227 e 228)

⁷² ARENDT. *A vida do espírito*, p. 149ss.

⁷³ Mais uma vez percebemos a aproximação de Arendt com os escritos de Immanuel Kant, pois a utilização da metáfora pela faculdade de pensamento aproxima-se muito do que Kant apresenta em seu “esquematismo” da *Crítica da Razão Pura*, isto é, uma representação mediadora. Para o filósofo de Königsberg, o “esquema” é um produto da imaginação, que procura abarcar o todo de forma universal, o qual é distinto da uma imagem singular, que é dada ao homem em suas experiências. Em outras palavras, o “esquema” kantiano é o conceito que tem um procedimento universal, somente existente no pensamento, pois no mundo das aparências não há nenhuma possibilidade de se abarcar o todo. Para haver o “esquema”, enquanto um produto da imaginação, é imprescindível

de nossos olhos, ações na esfera pública. Tal generalização seria impedida de ser alcançada, caso os homens somente lidassem com os objetos, tal como eles aparecem nas experiências do dia-a-dia, a exemplo do que sucede na arena do agir humano. No campo dos afazeres políticos, não há espaço para as generalizações: quando se tenta aplicar uma idéia geral ao domínio público, cai-se em abstrações sem sentido, pois a política é caracterizada pela singularidade do momento presente: não há *a* justiça ou *a* moral no âmbito da política, mas somente ações justas ou morais, o que não nos impede de tentar compreender tais fenômenos à luz das generalizações, sem as quais um dado momento histórico nunca poderia ser abrangido em seu sentido mais profundo.⁷⁴

Portanto, essas análises demonstram, conseqüentemente, que o ego pensante jamais abandona de todo o mundo das aparências, pois este é novamente presentificado através de metáforas: emblemas que são fios com os quais o espírito se prende ao mundo. Dito de outra forma, as metáforas são analogias com que o ego pensante, mesmo após haver se retirado do mundo das aparências a fim de significá-lo – o necessário e imprescindível distanciamento dos afazeres humanos, o *parar-para-pensar* – mantém um vínculo indissolúvel com o âmbito fenomênico. Podemos dizer que a metáfora constitui-se como o pão nosso de cada dia do pensamento conceitual, o que aponta para o fato de não haver dois mundos – o sensível e o inteligível – uma vez que, a metáfora os une, serve de modelo de unidade, permitindo ao homem transitar livremente pelas duas esferas.

vel haver uma experiência, a qual, abstraída de seus elementos particulares, pode transformar-se em uma representação de um todo. Sobre isso, ver KANT. *Crítica da Razão Pura*, B174ss.

⁷⁴ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 151.

CAPÍTULO II

Consumo e Ausência de Pensamento

“Amanhã comportar-me-ei direito, amarrarei uma gravata ao pescoço, percorrerei as ruas como um bicho doméstico, um cidadão comum, arrastado para aqui, para acolá, dizendo frases convincentes. Feliz, completamente feliz”.

Graciliano Ramos. *Insônia*

A transformação do sujeito político em um ser isolado do diálogo com os seus pares na esfera pública e, concomitantemente, consigo mesmo, ocasionou o surgimento do desinteresse em parar-para-pensar acerca do significado da vida vivida. Assim, o fenômeno que tornou o homem indiferente aos assuntos de cunho comum pode ser detectado como uma consequência inevitável da vitória da necessidade sobre a política, ou seja, do *animal laborans* sobre o homem de ação.

Dessa forma, dado o objetivo ao qual essa dissertação propõe-se alcançar, ou seja, o de compreender a implicação política da faculdade de pensamento, faz-se necessário refletir sobre o espaço do político na modernidade. Assim, compreender o “que” e “como” os homens estão fazendo o que fazem – condenando a ruína tudo o que tocam, destruindo tudo o que possui algum tipo de durabilidade em um mundo comum – com o intuito de analisar o “porque” do desinteresse em significar tudo aquilo que diz respeito à existência humana em proveito da vida em seu sentido restritivamente biológico – manter-se vivo – é de suma importância para o nosso propósito.

É nesse ambiente de valorização da vida, caracterizado pela condição humana do *trabalho*, como um processo metabólico do homem com a natureza, que a razão passa a ser compreendida como uma faculdade de cunho normativo. Assim, com a vitória do *animal la-*

borans e sua incapacidade de cuidar de um mundo comum,⁷⁵ o homem viu-se diante da nulidade de agir em conformidade com qualquer tipo de atividade que tivesse como meta preservar o mundo ou pensar acerca de tal preservação.

Assim, segundo Arendt, a cultura da modernidade, alicerçada sob a perda de estabilidade e durabilidade de um mundo comum,⁷⁶ levou o homem, a partir de uma ruptura com a realidade, ocasionada pela reclusão do homem na atividade do *trabalho*, a recusar-se a creditar como valor de verdade tanto nas apreensões dos sentidos quanto nos modelos imutáveis de uma razão contemplativa. Isto fez com que o homem passasse a crer que o único critério de verdade estivesse alojado nos processos mentais.

Diante dessa perspectiva, percebemos que a modernidade produz um novo ser, que possui uma das faces voltada à saciedade dos desejos humanos, cuja única forma de amenizá-los é criar uma cultura do consumismo desenfreado, que desembocará no surgimento de um tipo de sociedade específica da Era Moderna, ou seja, a sociedade de massa. Esta pode ser definida, segundo Arendt,⁷⁷ como um tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre os homens que, apesar de manterem algum tipo de contato mútuo, perderam o interesse em assuntos de cunho comum. Sua única preocupação é trabalhar (*laborar*) e consumir, longe das preocupações de ordem pública: daquilo que se pode chamar pertencente a todos.

A outra face revelada pela cultura moderna, e associada à primeira, é a crença inquestionável na razão instrumental, fomentadora de sistemas técnico-burocráticos que têm como

⁷⁵ Sobre isso, diz Adriano Correia na introdução à sua tradução do texto de Hannah Arendt *Labor, work, action*, de 1964: “O *animal laborans*, pela sua atividade, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Os produtos do trabalho, do metabolismo do homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das necessidades biológicas, é indiferente ao mundo ou sem mundo, compreendido como artifício humano (...) A vitória do *animal laborans*, do trabalho, é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade (...) A vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade e não como grandeza” (CORREIA. *Hannah Arendt e A condição humana*, p. 337 e 338).

finalidade permitir que as forças necessárias de um processo natural ou histórico sigam seu rumo sem nenhum tipo de impedimento. O que todo esse lineamento histórico vem nos mostrar é que o ambiente da modernidade é tecido pela idéia de que as ações dos homens são guiadas por uma força não aparente e, de certa forma, inconsciente a eles. Contudo, pela atividade processual de uma razão instrumental, pode-se planejar toda a ordem do universo, levando a cabo um destino do qual nenhum indivíduo pode se ver livre, a exemplo do ocorrido no seio dos regimes totalitários, nos quais houve a tentativa de se forjar a vitória da raça pura sobre as raças indignas de viver, ou do proletariado sobre a burguesia.

A partir de tal ambiente, procuraremos compreender, seguindo os passos de Hannah Arendt, como a balança tripartida da *vida activa* que determina a condição humana: *trabalho* (*labor*) – metabolismo do homem com a natureza, no intuito de garantir sua existência –, *fabricação* (*work*) – construção de uma mundanidade artificial e durável – e *ação* (*action*) – ação conjunta, realizada por palavras e ações, que ratifica a certeza de que a pluralidade é a lei da Terra⁷⁶ –, pôde, na Era Moderna, desequilibrar-se e, assim, pender para a atividade humana do trabalho, a qual é destinada a garantir a manutenção da vida biológica da espécie humana. Essa hierarquização do trabalho sobre as outras atividades da *vida activa* levou à vitória do *animal laborans* – o agente dessa forma de atividade humana – e, concomitantemente ao triunfo do consumo sobre a durabilidade, das necessidades da vida sobre a ação em conjunto e da não intencional atividade cíclica sobre o intencional parar-para-pensar.

Antes do desencantamento de Platão em relação à vida na *polis*, o qual ocorreu por ocasião do julgamento e condenação de Sócrates, a atividade que ocupava o topo da pirâmide da *vida activa* era a ação. O giro de cento e oitenta graus que alterou a hierarquia da *vida activa*, fez com que Arendt procurasse empreender uma radical distinção entre as esferas privadas

⁷⁶ Segundo Arendt, a perda de estabilidade e durabilidade de um mundo comum é devido à ruptura com fio da tradição, ou seja, perda do peso da tríade romana: tradição, autoridade e religião. Para um estudo mais aprofundado sobre esse tema, ver ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 43ss.

⁷⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 361.

e públicas. A primeira constitui-se como o *locus* no qual os homens têm suas relações íntimas, sentem dor, amor e todo o tipo e variedade de sentimentos restritos ao âmbito do indivíduo com seus pares familiares. É também nesse espaço que os homens procuram satisfazer suas necessidades e garantir sua sobrevivência. No que diz respeito à esfera da *vida activa* – a pública – esta se configura como o *locus* no qual os homens lançam-se ao mundo com o escopo de fomentar um mundo artificial de bens duráveis, bem como agem em concerto com os demais, na expectativa de gerar poder político pela ação espontânea oriunda de sua liberdade. Tal análise distintiva reveste-se de suma importância, pois, segundo Arendt,⁷⁹ é forçosa a preservação dos claros limites das duas esferas, que possibilitam as diversas atividades da *vida activa*, pois do contrário, cair-se-á na armadilha totalitária, que procura subsumir uma esfera a outra, com a intenção de controlar a vida dos homens em todos os níveis.

A partir das indicações contidas na obra *A condição humana*, procuraremos acompanhar os passos dados por Arendt na análise do caráter ativo da condição humana, ou seja, pensar a vida dos homens tendo como fio condutor o produto final, a coisa produzida por uma determinada atividade humana, levando em conta sua função e sua durabilidade no mundo partilhado pela pluralidade humana.

Procurar compreender quais são as características do pano de fundo (*Background*) da modernidade, bem como a epifania das dominações totalitárias do século XX, principalmente em seu aspecto ideológico, é a tarefa circunscrita nesse segundo capítulo de nossa pesquisa. Portanto, o objetivo desse passo é explicitar as questões da massificação e a superfluidade humana que provocaram a crise do século XX, as quais se constituem como fenômenos que são temas corriqueiros no âmbito das análises realizadas pelos pensadores desse momento histórico. Tais fenômenos, no nosso entendimento, constituem-se como fundamentos a partir dos quais houve o fomento do totalitarismo. Assim, procuraremos explicitar o ambiente a par-

⁷⁸ Sobre isso, ver ARENDT. *A condição humana*, p.15.

⁷⁹ A esse respeito, ver ARENDT. *A condição humana*, capítulo II.

tir do qual houve o florescimento das reflexões de Hannah Arendt, que possui como objetivo principal compreender os problemas concretos da vigésima centúria, pois para essa filósofa a “compreensão é criadora de sentido, de um sentido que se enraíza no próprio processo da vida na medida em que tentamos, através da compreensão, conciliar-nos com nossas ações e nossas paixões”.⁸⁰

Portanto, o movimento analítico que iremos realizar nesse segundo capítulo será o de refletir acerca da vitória do *animal laborans*, bem como analisar o porquê de sua exclusiva preocupação com a manutenção de sua vida ter expelido o homem da esfera pública para dentro de seu próprio eu. Com base nas reflexões de Hannah Arendt procuraremos entender como o apogeu da atividade que visa o consumo para a preservação da espécie pode ser compreendido como o princípio e fim dos regimes totalitários, pois é da competência de tais regimes aperfeiçoar a apatia nascida nas sociedades modernas em relação aos assuntos de interesse comum, apatia essa decorrente da preocupação em se manter vivo. Reduzir os homens ao seu denominador comum e natural, retirando deles qualquer possibilidade de livre iniciativa, constitui o objetivo principal dos regimes totalitários.⁸¹

2.1. A Ruptura com a Realidade

Segundo Hannah Arendt, são três os eventos primordiais que fundamentam a Era Moderna e que tiveram como consequência mais proeminente desse novo momento histórico, a alienação do homem em relação ao mundo e a concomitante ruptura com a realidade.⁸²

No limiar de sua obra intitulada *A condição humana*, em seu prólogo, Arendt chama a atenção para um evento que se caracterizou como o primeiro de uma série que assinalaram o

⁸⁰ ARENDT apud LAFER. ARENDT. *A condição humana*, p. VII.

⁸¹ Sobre isso, ver DUARTE. *Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 47.

nascimento da Era Moderna.⁸³ Assim, segundo nossa autora, quando o homem, no ano de 1957, lançou ao espaço o primeiro satélite artificial, uma obra feita por mãos humanas, este pode ser considerado como o primeiro passo que a humanidade deu rumo à efetivação da marca indistinta da Era Moderna: expulsar o homem do mundo e, assim, arruinar, em suas bases, a condição humana, ou seja, transformar o homem em um ser do universo, fazendo com que ele se alienasse da vida na Terra.

O que Arendt procura enfatizar em suas análises impressas em sua obra de 1958 é que a condição humana se fundamenta em três pressupostos básicos – vida biológica, pertencer ao mundo e pluralidade – sem as quais a vida do homem perderia toda a significação e não poderia mais ser chamada de “vida humana”. Ou seja, segundo nossa autora, para que se possa compreender a condição humana é preciso distinguir as três atividades que compõem a vida ativa: o *trabalho* (*labor*: atividade que visa à manutenção da espécie humana, realizada na vida privada, na relação metabólica do homem com o seu corpo); a *fabricação* (*work*: atividade que visa à fomentação de um mundo artificial, constituído pelos objetos fabricados pelas mãos humanas) e a *ação* (*action*: somente essa atividade é realizada *entre* homens, pela ação e pela palavra conjunta, no espaço público). A circunscrição da condição humana, que limita e restringe a existência do homem na Terra em linhas bem definidas, é constantemente atacada na Era Moderna, na tentativa de dar ao homem uma outra natureza, isto é, uma natureza que permitisse ao mesmo fugir das amarras que o prende à sua condição.

Essa marca indistinta da Era Moderna ganha contornos mais nítidos com os três eventos que se caracterizam como os fios condutores à epifania deste novo momento: a descoberta da América e a concomitante expansão marítima, a expropriação de terras eclesiásticas e a invenção do telescópio.⁸⁴ Estes três eventos, segundo Arendt, dão o tom daquilo que pode ser

⁸² ARENDT. *A condição humana*, p. 260ss.

⁸³ *Idem*, p. 09.

⁸⁴ Em Arendt há uma distinção entre o começo da Era Moderna e o começo do mundo moderno. Sobre isso, diz Weyembergh: “Si l’âge moderne commence avec trois événements – *event* au sens arendtien de fait historique

chamado de o pano de fundo (*Background*) que proporcionou a crise nos valores éticos-políticos e, desta forma, favoreceu o advento dos regimes totalitários no século XX.

Não se constitui como tarefa dessa pesquisa analisar o percurso analítico que Hannah Arendt realizou no interior de sua obra *A condição humana* e, nesse sentido, lançar luz, passo a passo, sobre os eventos que marcaram o nascimento da Era Moderna. Assim como, não nos interessa compreender o papel que a descoberta da América e a concomitante expansão marítima tiveram no apequenamento das distâncias que outrora separavam os homens e que agora os fazem ser cidadãos do mundo,⁸⁵ tão pouco analisar o evento histórico da Reforma Protestante e sua conseqüente expropriação de terras eclesiásticas.⁸⁶ O que nos interessa, de fato, é compreender como a perda de referência, que orienta o homem a viver entre seus pares, passa pelo fato deste ter perdido seu laço primordial com o mundo fenomênico, ou seja, “seu” pedaço de terra denominado propriedade privada. Assim, a supressão da propriedade privada pode ser entendida como o início do processo de alienação do mundo, o qual teve na invenção do telescópio um importante aliado para a solidificação de tal fenômeno: a ruptura do homem em face da realidade.

No desenvolvimento de nossa pesquisa, apropriar-se do fenômeno da perda do homem de seus elementos referenciais, que tiveram seu desfecho com a invenção do telescópio por parte de Galileu, como fios condutores, significa uma tomada de posição no intuito de compreender como estes momentos fomentam um cenário capaz de destituir o homem de sua condição terrena e, assim, abstrai-lo de sua relação com seus pares. A importância dessa tomada de posição, por parte de nossas análises, repousa na tentativa de entender como tal cenário descrito acima pôde afastar o homem de sua qualidade de membro de um mundo artifici-

imprévu et commençant une nouvelle période ou une nouvelle série de phénomènes – la découverte de l'Amérique et l'exploration du monde, l'expropriation des possessions monastiques et l'accumulation de la richesse sociale, et enfin l'invention du télescope, le monde moderne commencerait, pour les sciences naturelles, au début de ce siècle et, pour la politique, à l'extrême fin de la seconde guerre mondiale" (WEYEMBERGH. *L'âge moderne et le monde moderne*, p. 157 e 158).

⁸⁵ A esse respeito, ver ARENDT. *A condição humana*, p. 262.

⁸⁶ Idem, p. 265.

almente criado por mãos humanas, colocando em risco a conservação do espaço público, ao qual, nesse momento em diante, é visto como algo estranho e, portanto, alheio aos interesses comuns. O que queremos salientar é que, com a perda da referência de se pertencer a um mundo, cuja pluralidade é a sua lei, o homem moderno viu-se diante de uma situação de reclusão em si mesmo, a qual significa um risco a qualquer tipo de significação da vida, pois como vimos no capítulo anterior, sem as experiências concretas, não há com o que abastecer a faculdade de pensamento e, assim, suprime-se em quase todas as suas possibilidades a ativação do pensar. Dito em outras palavras, a falta de relações normais, fenômeno implementado pela Era Moderna sob o homem, inviabiliza qualquer tipo de implicação política da faculdade de pensamento, uma vez que o espaço plural é atacado em sua condição primordial em função de uma equalização do homem unicamente com o seu ser vital.

Nessa perspectiva, o deslocamento do homem de seus laços, ou seja, sua privação de referência, que se completa com a invenção do telescópio, tem um efeito direto para o surgimento da Era Moderna. É nessa perspectiva que Arendt, no capítulo VI de *A condição humana*, se refere à perda da propriedade privada como um evento que ajudou no aceleração do fenômeno de desencadeamento do homem face à sua vida terrena, a partir do duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social.⁸⁷ Com a aceleração da industrialização e o advento do fenômeno de acúmulo de riquezas, houve a necessidade de tirar toda a importância que outrora a propriedade privada possuía, ou seja, ser compreendida como um marco referencial da existência humana em sociedade, com o propósito de fazer com que o “ter” e “consumir” passassem a ser os novos laços que unem os homens na vida em comum. A partir desse evento o homem viu-se alijado, juntamente de sua propriedade privada, de uma parte do mundo que lhe pertencia e lhe possibilitava ter parte nos assuntos públicos, de cunho comum.

⁸⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *A condição humana*, p. 260ss.

O que essa análise arendtiana procura demonstrar, à luz da concepção antiga da distinção da esfera privada e pública, é que sem um pedaço de mundo não há como haver ações políticas. A propriedade privada é o espaço no qual o homem pode refugiar-se para, distante da luz da publicidade, realizar a atividade do trabalho que lhe proporciona manter seu ciclo biológico intacto e, assim, garantir a sua sobrevivência e a de sua espécie, no intuito de, estando liberado dessas necessidades vitais, poder ingressar na esfera pública. Sem a esfera privada que constitui o espaço onde o esforço destinado à preservação da vida humana possa ser desempenhado, tal como o era no mundo grego, a liberação da mesma e sua conseqüente relação com a esfera pública perde todo caráter de plausibilidade e urgência. Na Antigüidade grega, somente era acessível à esfera pública àqueles que eram detentores de uma propriedade privada – terras e escravos⁸⁸ – bens que possibilitassem ao homem vencer a luta contra a necessidade da manutenção do ciclo biológico e, assim, lhe proporcionasse abstrair-se (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política. É nesse sentido que o escravo não tinha condições de se aventurar na esfera pública, pois ele não possuía uma parte do mundo.⁸⁹

Diante do que foi dito, a expropriação de terras significou deste momento em diante não há somente uma eliminação da esfera privada, mas, o que é mais significativo, atividades privadas realizadas em público, ou seja, todas as atividades que eram realizadas longe da luz da publicidade foram levadas para fora dos muros da privacidade. Este fato levou a uma socialização da esfera pública pela vitória do *animal laborans*, como veremos no item seguinte.

⁸⁸ É nesse sentido, que na Antigüidade, a escravidão era vista como algo “natural” das exigências do mundo público e o escravo visto como uma espécie de propriedade privada. Sobre isso, diz Arendt: “Trabalhar significa ser escravizado pela necessidade, escravidão esta inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade (...) Ao contrário do que ocorreu nos tempos modernos, a instituição da escravidão na antigüidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida humana” (ARENDDT. *A condição humana*, p. 95).

⁸⁹ Sobre isso diz Adriano Correia: “Ela [Arendt] indica, com efeito, que o surgimento da *polis* representou algum sacrifício da esfera privada da família e do lar; não obstante, assinala ainda que, se a *polis* não violou as vidas privadas de seus cidadãos, não foi por respeito à propriedade privada, como agora a concebemos, mas pela compreensão de que ter um lugar no mundo, ao qual representar e do qual retirar o necessário à liberação das necessidades, era indispensável à participação do cidadão nos assuntos públicos” (CORREIA. *Hannah Arendt*, p. 44).

Segundo as análises arendtianas, a perda da propriedade privada significou o primeiro passo rumo à socialização da vida humana, que possui como uma de suas características o incessante acúmulo de riquezas. Ora, nada é tão contrário ao acúmulo de riqueza do que a propriedade privada, pois esta possui como traço predominante a permanência e estabilidade que fixa o homem em seu domínio. O papel que a propriedade privada desempenha ao fixar o homem no mundo é o de proporcionar ao indivíduo a possibilidade de ter um contato direto com o mundo, no intuito de preservá-lo, uma vez que sem essa atitude de resguardar o mundo como lar do homem, não há a mínima condição de se ter propriedade e, portanto, um lar para o repouso das fadigas e a manutenção da vida.

O que procuramos enfatizar, a partir das reflexões de Arendt, é que o processo de acúmulo de riqueza, que distingue a Era Moderna de todas as eras anteriores, que estimula e é estimulado pela manutenção da vida biológica, não seria possível sem que, previamente, houvesse a eliminação da propriedade particular, com o propósito de fazer com que tudo o que existe no mundo passasse a ser parte do processo de acúmulo de riqueza. Assim, o processo de acúmulo de riqueza somente pode continuar se o mesmo não estagnar, que é o risco inerente que a propriedade privada traz em seu cerne.

(...) o processo [acúmulo de riqueza] só pode continuar se a durabilidade mundana e a estabilidade não interferirem, e se todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria humanidade do homem forem sacrificados.⁹⁰

Para que o processo de acúmulo de riqueza possa desenvolver-se livremente, é preciso fazer com que o homem não seja somente dono de uma parte do mundo, mas de todo o mundo, ideal que somente poderá ser concretizado com a socialização da propriedade privada, na

⁹⁰ ARENDT. *A condição humana*, p. 268.

qual os homens passam a ser donos coletivos de um mundo em que todas as suas partes pertencem à coletividade.⁹¹

Devemos ressaltar que, quando nos referimos ao termo “propriedade privada”, nossa intenção é tão somente, seguindo os passos analíticos realizados por Hannah Arendt, compreender um espaço que, ao pertencer a alguém, faz com que este possuidor passe a ter o mundo como um referencial de sua existência, pois dessa forma, o mundo, ou melhor, parte desse mundo lhe pertence e assim, essa “parte” (propriedade privada) do “todo” (mundo) precisa ser preservada.⁹²

A propriedade privada, assim entendida, é condição fundamental à vida pública e, o seu contrário, a expropriação de terras, é o primeiro passo rumo à alienação humana em relação ao seu habitat e o concomitante afastamento do homem da preocupação com o mundo. Sem esse pedaço de terra, o que há é uma forte alienação do mundo, pois sem um espaço comum do qual o homem possa chamar de seu, o homem é expelido para fora daquilo que outrora ele chamou de sua morada.

Expelido do mundo, o homem volta-se para sua vocação aparentemente mais nobre, que desde os tempos mais longínquos era profetizado como o destino da raça humana: ser um cidadão não do mundo, mas do universo. Assim, a descoberta de Galileu, o telescópio, que permite ao homem desvelar os mistérios da vida, pode ser considerada um evento que colaborou para que houvesse a concretização do sonho de Arquimedes: sair radicalmente de sua condição humana, dispersando-se da Terra, rumo ao infinito do universo.⁹³ É nessa perspec-

⁹¹ Nesse sentido, diz Arendt: “Mas, o que quer que o futuro nos reserve, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente. Pois os homens não podem ser cidadãos do mundo como são cidadãos de seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada. A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade, alienada do mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de Terra neste mundo” (ARENDR. *A condição humana*, p. 269).

⁹² Sobre isso, ver ARENDR. *A condição humana*, p. 255 ss.

⁹³ ROVIELLO. *L’homme moderne entre le solipsisme et le point D’Archimède*, p. 146.

tiva que o ponto arquimediano traz consigo todo o anseio de uma humanidade que há muito perdeu sua vocação de ser humana.

Seguindo os passos implementados por Hannah Arendt no capítulo VI de *A condição humana*, podemos dizer que o ponto de vista arquimediano, descoberto por Galileu,⁹⁴ lançou o homem para dentro de si mesmo ao demonstrar que tudo o que até então ele confiara, tudo aquilo que ele havia experienciado e tinha na estima de “verdade”, era agora depreciado por um instrumento criado pelo *homo faber*. Este achado levou ao entendimento de que a única coisa que o homem poderia dar credibilidade era naquilo que ele próprio criasse. Nesse sentido, a invenção do telescópio retirou o véu que encobria as limitações da cognoscibilidade humana, a qual pretendia encontrar certezas a partir da experimentação ou da contemplação da realidade e, portanto, certificar-se do completo domínio do mundo circundante.

O ponto de vista arquimediano fomentado pela invenção do telescópio deslocou a perspectiva humana para fora dos limites terrenos. O homem agora visa a sua existência de um *locus* fora da condição humana. Desse momento em diante, a vida, tal como ela foi compreendida durante séculos, passa a ser encarada sob novos parâmetros. A vida, segundo Arendt,⁹⁵ vista sob a ótica do telescópio, é entendida pelo prisma da universalidade: as mesmas leis que regem o funcionamento de uma galáxia ditam o funcionamento da vida humana. O que foi desencadeado, de fato, com o processo que visa encarar tudo o que há – no céu e na Terra – sob o prisma da universalidade, foi a tentativa de subsumir todas as coisas às leis universais que assinalam o fim da distinção entre as esferas do céu e da Terra, pois são as leis universais que regem o funcionamento destas duas esferas.⁹⁶ Dito de outra maneira, o ponto

⁹⁴“O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana ‘com a certeza da percepção sensorial’; isto é, colocou diante da criatura presa à Terra e dos sentidos presos ao corpo aquilo que parecia destinado a ficar para sempre fora do seu alcance e, na melhor das hipóteses, aberto às incertezas da especulação e da imaginação” (ARENDR. *A condição humana*, p. 272).

⁹⁵ Sobre isso, ver ARENDR. *A condição humana*, p. 263.

⁹⁶ Segundo Roviello, “L’homme moderne a transgressé la scission traditionnelle entre ciel, transcendance énigmatique, et terre, Terrain de reconnaissance, puisqu’il devient capable non seulement de découvrir mais de manipuler les lois de l’univers, et par la même occasion de les introduire dans la nature terrestre, mais en réalité il ne

de vista arquimediano com o qual o homem fora presenteado, permitiu-lhe compreender que a vida, tal como ele a compreendia, distava enormemente daquela que agora esse instrumento feito pelo *homo faber* lhe revelara. Na concepção arendtiana,⁹⁷ a verdade não pode mais ser vista como algo que podemos captar ou pelos órgãos dos sentidos ou pela estrutura racional. Para que o homem tenha acesso à verdade, faz-se necessário capturá-la, pois ela esconde-se por detrás das aparências: embustes que falseiam a realidade.

Nessa perspectiva, com o advento do telescópio e do ponto de vista arquimediano imaginava-se que do momento em diante em que a criatura presa à Terra fosse presenteada com um meio de atuar sobre a mesma, o homem lançar-se-ia rumo ao universo infinito, para contemplar a realidade a partir de um ponto distante; mas, ao contrário, o homem voltou-se para dentro de si mesmo, para o *locus* da certeza inquestionável, demonstrando que o século XX se caracterizou pela supervalorização do ego humano. O homem não se tornou cidadão do universo, mas cidadão do pequeno e restrito mundo chamado “eu interior”. O motivo que possibilitou tal recuo humano para dentro de si mesmo é que não havia outro ponto, outra perspectiva que pudesse mitigar a angústia humana em não ter acesso à verdade do que seu interior: onde o homem se relaciona somente com o processo de seu corpo⁹⁸ e o produto de sua razão.

Nesse mergulho ao interior do ego humano, percebeu-se que somente seriam válidos os processos que independem do mundo circundante, como o trabalho, ou a ideologia na qual a mente se relaciona com o seu próprio conteúdo, havendo um desencadeamento lógico, a partir de premissas inquestionáveis, que culminam em conclusões irrefutáveis. Com isso, isolou-se o “homem-no-homem”. Nada que se passa no mundo circundante pode afetar a certeza

fait que déplacer cette scission en la reproduisant entre lu-même, ou le point de vue de la terre, et l'univers, le point d'Archimède, puisqu'à proprement parler il ne *comprend* pas les lois qu'il met en équations et qu'il manipule" (ROVIELLO. *Entre le solipsisme e le point d'Archimède*, p. 149).

⁹⁷ ARENDT. *A condição humana*, p. 287.

⁹⁸ “The basic contradiction of our life is that we look upon the earth with the eyes of the Universe as though we live on some other star, transforming and acting into and making nature with universal means – without being

em tais operações, pois o que é o mundo circundante para abalar tal certeza? Um mar de incertezas, até mesmo de sua própria existência.⁹⁹

A rebelião do homem moderno contra sua condição e, conseqüentemente, contra os limites que determinam sua existência, rebelião essa ocorrida a partir da perspectiva universalista inaugurada com a descoberta do ponto de vista arquimediano, fez com que a hipótese, que na Era Moderna tornou-se um axioma, de que “tudo é possível”, se transformasse em fundamento da realidade. Assim, essa expressão – “tudo é possível” – pode ser identificada como o slogan que caracterizou os regimes totalitários que, ao nascerem de um ambiente que expulsou o homem de seu lar, puderam levar a cabo aquilo que a princípio somente era um risco: impossibilitar a significação da vida. Nessa perspectiva, podemos dizer que os campos de concentração deram realidade à afirmação de que “tudo é possível”.¹⁰⁰ Isso se deve ao fato de que ao visar à humanidade a partir do prisma da universalidade, perde-se o referencial da vida individual e começa-se a ver o homem somente como membro de uma espécie, o que inviabiliza toda atividade que procura significar a vida de cada homem, a partir de suas histórias particulares.¹⁰¹

É nesse sentido que, na perspectiva arendtiana, o ponto de vista de Arquimedes significou tanto o triunfo quando o desespero humano. Triunfo no sentido de finalmente concretizar o sonho do homem de visar o mundo a partir de uma perspectiva distante do mesmo; desespero, pelo fato de que tal descoberta somente colocar a nu uma hipótese que há muito tempo atormenta o imaginário humano: o fato de que o homem não possui estrutura cognitiva

able to live anywhere but on the earth. And while we are doing this, it is only natural that we become more and more concerned with life (or labor) per se” (ARENDDT. *Journal de pensée*, p. 728).

⁹⁹ A esse respeito, ver ARENDT. *A condição humana*, p. 334.

¹⁰⁰ ARENDT apud ROUSSET. ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 337.

¹⁰¹ Nesse sentido, diz Roviello: “Le grand danger que représente cette pensée des processus, ou plus généralement des lois universelles dont l’intelligibilité est en rupture avec le pouvoir humain de comprendre le sens de ce que nous faisons, c’est qu’elle finit précisément par ruiner radicalement ce pouvoir de juger comme *pouvoir de distinguer entre sens et non-sens*; «la distinction même entre questions significatives et questions dépourvues de sens disparaître en même temps que la vérité absolue, et la cohérence à laquelle nous serions abandonnés pourrait aussi bien être la cohérence d’un asile de paranoïques»” (ROVIELLO. *Entre le solipsisme e le point d’Arquimède*, p. 154).

adequada para apreender a verdade, tão pouco compreender a vida a partir de uma ótica universal. Como resultado, o homem, desse momento em diante, passa a dar crédito de verdade somente àquilo que ele próprio produzisse, como acima apontamos, demonstrado que a verdade não pode ser apreendida, mas deve ser desvelada por instrumentos criados pelas mãos do homem, ou seja, pela atividade do *homo faber*.¹⁰²

Para Hannah Arendt, a marca indelével do desespero no qual o homem viu-se submerso a partir da descoberta do ponto de vista arquimediano foi respondida com a filosofia solipsista, emblematicamente forjada pelo pensamento de René Descartes. O *penso, logo existo* (*cogito, ergo sum*) aponta para o fato de que a realidade mundana não pode ser atestada pelos sentidos, muito menos pela razão especulativa, que procura adequar os dados sensíveis às estruturas mentais, pois um *deus maligno* pode querer enganar o homem ao dotá-lo com instrumentos cognoscíveis que não lhe dão a certeza de nada, mas somente dúvidas e perplexidades. Assim, diante de tal desespero, o porto seguro no qual o homem moderno encontrou um ponto fixo que ele pudesse descansar das tribulações das dúvidas que o atormentavam, foi à certeza de que se duvido, penso, se penso, logo existo.¹⁰³

Assim, dentro dessa perspectiva, o que se perdeu com os eventos que proporcionaram o advento da Era Moderna – a descoberta da América e a concomitante expansão marítima, a expropriação de terras eclesiásticas e a invenção do telescópio –, juntamente com o deslocamento do homem de seus laços, que ocorreu com a eliminação da propriedade privada e a invenção do telescópio, foi o sentido do senso comum. Não pretendemos aqui detalhar a concepção arendtiana desse conceito – senso comum¹⁰⁴ – mas tão somente apontar para o fato de que a tentativa recorrente na Era Moderna de arruinar a condição humana de pertencimento a

¹⁰² Sobre isso, ver ARENDT. *A condição humana*, p. 287.

¹⁰³ Segundo Arendt, a dúvida cartesiana pode ser compreendida da seguinte forma: “É uma dúvida que duvida que existe uma coisa chamada verdade, e com isto descobre que o tradicional conceito de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença em alguma revelação divina, valera-se do duplo pressuposto de que o que realmente existe se revelará por si mesmo e que as faculdades humanas são adequadas para recebê-lo” (ARENDT. *A condição humana*, p. 288).

¹⁰⁴ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 42ss.

uma esfera mundana fez com que o homem perdesse o senso de viver em comum, junto a outros homens. Nessa perspectiva, não tendo mais a confiança de habitar um mundo que é partilhado por muitos, cuja certeza de sua existência é ratificada pelos diversos pontos de vista que, apesar de visar à vida de ângulos diferentes, é a mesma vida que é visada, o homem viu-se expulso não para fora da Terra, mas para dentro do próprio eu. Isso se deve ao fato de que apesar do homem querer ser um cidadão do universo, ele, devido a sua condição humana, continua sendo um ser preso a Terra. Diante de tal constatação, segundo Arendt no capítulo VI de *A condição humana*, o homem refugiou-se no *locus* que, diante de tantas incertezas constituía-se como o único refúgio, cujos processos eram dignos de crédito. Esse *locus* é o interior do homem.¹⁰⁵

Esse refugiar-se em seu interior levou a uma perda da preocupação do homem com o mundo. Isso se deve ao fato de que do processo de introspecção somente há a possibilidade de se produzir à certeza da existência do homem, e não do mundo. Assim, como a única certeza tangível é a existência do ser que pensa, a exclusiva preocupação do homem passou a ser a manutenção de sua vida biológica, bem como a de sua espécie. Em outras palavras, dos processos do pensamento em si, somente há a certeza da existência do ego pensante que pensa o seu ser e nada mais. Nessa perspectiva de divórcio com a realidade, a possibilidade de haver uma significação da ação política fica comprometida, uma vez que não há o que pensar, ou seja, não há ações conjuntas a serem significadas.

2.2. A Vitória do *animal laborans*

O resultado mais proeminente da alienação do homem em face do mundo e a concomitante ruptura com a realidade, que significou o recuo do homem para dentro de seu próprio eu,

¹⁰⁵ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 293.

foi a vitória do *animal laborans*. O que essa vitória significou para a história da humanidade, quais são as características das atividades que compõe a *vida activa* – as quais estão imbricadas umas nas outras –, bem como sua hierarquização, são analisadas por Hannah Arendt em sua obra *A condição humana*. Nessa obra, nossa autora procura compreender as três atividades humanas: *trabalho (labor)*,¹⁰⁶ *fabricação (work)* e *ação (action)* e como estas correspondem à condição humana. Em nossos termos, o que nos interessa é explicitar as características da atividade do trabalho e sua ascensão na hierarquia das atividades humanas.

Poderíamos, nessa parte de nossa dissertação, realizar tão somente um estudo analítico acerca do capítulo III de *A condição humana*, no qual Hannah Arendt leva a cabo uma compreensão do *trabalho (labor)*.¹⁰⁷ Porém, o que propomos nessa segunda parte do capítulo é delinear, em seus elementos primordiais, as características de um dos efeitos oriundos do pano

¹⁰⁶ Em nossos estudos optamos por traduzir *labor* por *trabalho* e não simplesmente manter o termo, opção esta que não se configura como uma inovação nossa, mas segue de perto as recomendações de grandes estudiosos desse tema em Hannah Arendt. A esse respeito, ver DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 81ss. e Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como “animal laborans” e o problema da violência. In: ____ *Hannah Arendt e a condição humana*, bem como a introdução de CORREIA à tradução do texto de Hannah Arendt *Labor, work and action*. Fundamentalmente, todos esses estudos baseiam-se em uma nota de *A condição humana*, a qual iremos reproduzir: “Assim, a língua grega diferencia entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica; o francês, entre *travailler* e *œuvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, só os equivalentes de “labor” têm conotação de dor e atribuição. O alemão *Arbeit* aplicava-se originariamente ao trabalho agrícola executado por servos, e não ao trabalho do artífice, que era chamado *Werk*. O francês *travailler* substituiu a outra palavra mais antiga, *labourer*, e vem de *tripalium*, que era uma espécie de tortura” (ARENDR. *A condição humana*, p. 90). O que surpreende os estudiosos desse tema em Arendt, também a nós, é o fato de o tradutor brasileiro dessa obra, Roberto Raposo, bem como Celso Lafer, que fez o prefácio, não terem dado a devida importância a essa nota e, assim, terem mantido a palavra *labor* e terem traduzido *work* por *trabalho*, o que traz profundas confusões ao leitor dessa obra de Arendt. Contudo, é importante salientar que, apesar do erro ou descuido tanto do tradutor quanto do prefaciador brasileiro de *A condição humana*, é importante salientar que Celso Lafer, em sua obra *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, diz o seguinte sobre o conceito de *labor* na obra arendtiana: “De acordo com H. Arendt, existem três experiências humanas básicas. A primeira é a do *animal laborans*, assinalada pela necessidade e concomitante futilidade do processo biológico, do qual deriva, uma vez que é algo que se consome no próprio metabolismo, individual e coletivo. No sentido etimológico, *labor* indica a idéia de tarefas penosas, que cansam e, por essa razão, a primeira palavra, em português, que ocorre, é *labuta*, cuja origem provável é *labor*. Entretanto, julgo que a palavra etimologicamente indicada para traduzir, em português, labor, que é o termo que Hannah Arendt emprega no seu livro, seria trabalho. (...) Seja como for, trata-se de viga que todos nós carregamos na penosa e sisfíca labuta de lidar com a necessidade.” (pp. 29-30).

¹⁰⁷ Estamos cientes da existência do diálogo que Arendt realiza com Karl Marx no âmbito do tema do *trabalho*. Contudo, compreendemos que um estudo aprofundado do mesmo estaria além da capacidade dessa pesquisa. Porém, devemos ressaltar ao leitor interessado nessa matéria que, no início do capítulo III, o qual é intitulado *trabalho*, Arendt diz que irá realizar, mesmo a contragosto, uma crítica à Marx, pois este, segunda ela, é um dos maiores teóricos do *trabalho* na modernidade e assim, as análises marxistas servem de ponto de partida para o estudo que Arendt pretendia realizar. Sobre isso, ver ARENDR. *A condição humana*, p. 89ss.

de fundo (*Background*) causador do desinteresse em parar-para-pensar, proposta esta, iniciada no item anterior.

No nosso entendimento, estudar cada um dos sub-capítulos que compõem o capítulo III da obra de Arendt de 1958, nos quais ela se propõe a pensar a atividade do trabalho seria, sem sombra de dúvida, uma tarefa árdua. Contudo, além de nos depararmos com um objetivo que dificilmente nos conduziria a um fim satisfatório, para nosso intuito, desviaria nossa pesquisa do rumo que outrora implementamos, ou seja, compreender a implicação política da faculdade de pensamento.

O foco principal, nesse passo de nossa pesquisa, terá como fio condutor a compreensão fomentada por Hannah Arendt em *A condição humana* de que “o pensar requer, para a sua ativação, condições de liberdade política” e, assim, “numa tirania é mais fácil agir do que pensar”.¹⁰⁸ Partiremos dessa assertiva com o intuito de compreender como a vitória do *animal laborans*¹⁰⁹ constitui uma das conseqüências de um ambiente de alienação do mundo e como este fenômeno contribui para que haja uma ausência de liberdade política e, conseqüentemente, a impossibilidade de se parar-para-pensar.

Principiando as análises acerca dos fenômenos do século XX, o que fica evidente para Hannah Arendt, é a certeza de que com a vitória do *animal laborans* houve a transformação da esfera pública em sociedade. Em outras palavras, a esfera pública foi transformada naquela esfera na qual o homem está em relação mais intensa com o seu próprio corpo para a manutenção de si e da sua espécie. Em outras palavras, com a vitória da necessidade sobre a política houve um remanejamento das famílias, que passaram a organizarem-se para formar “uma

¹⁰⁸ ARENDT. *A condição humana*, p. 338.

¹⁰⁹ Segundo Levin, as análises arendtianas da vitória do *animal laborans* não podem ser compreendidas como algo de cunho elitista, tal como foi apontado por George Kateb e Margaret Canovan no volume 7, número 4 da revista *Political Theory*. Levin apóia sua teoria da seguinte forma: “how the victory of *animal laborans* (the chapter with which Arendt concludes *The Human Condition*) is not the victory of a particular class but the consequence of a world “where all human activities have been transformed into labouring”” (LEVIN: *On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt*, p. 524).

só nação” na qual é subsumido o interesse particular, como nos diz Newton Bignotto.¹¹⁰ Nesse sentido, podemos dizer que a passagem da sociedade do recluso interior do lar para a forte luz da publicidade, ou seja, a ascensão da administração caseira da esfera privada à esfera pública, tornou-se um fato concreto a partir do momento em que se diluiu a antiga distinção entre o público e o privado na Era Moderna. Para que o fim da distinção entre o público e o privado possa ser compreendido de forma mais clara, é necessário, compreendê-lo juntamente com a revalorização da atividade que visa o sustento humano, ou seja, o *trabalho*, em contrapartida àquela que dava realidade a mais alta capacidade humana, como a que diz respeito à *res publica*, ou seja, a *ação* política.

Portanto, houve uma perda do interesse com a coisa pública, em seu sentido autêntico, e da ação espontânea, uma vez que na esfera social espera-se de cada um de seus membros certo tipo de comportamento previsível, que vise exclusivamente à manutenção da vida. Nesse ambiente, exige-se que cada indivíduo preocupe-se com a sua existência (ou melhor, sobrevivência) e a de sua espécie, e veja com apatia tudo àquilo que diz respeito à sua vivência entre homens. A socialização da esfera pública coincide com a mudança de foco do homem com relação ao seu objeto de cuidado: na Era Moderna, o cuidado com o mundo cede lugar ao cuidado com a vida e, assim, a política passa a ter como um dos seus aspectos principais o cuidado com os interesses particulares dos indivíduos e, concomitantemente, em garantir que esses sejam supridos.

Vislumbra-se, portanto, que o século XX mostrou-se como “o melhor dos palcos” para o advento da vitória do *animal laborans*. Para Arendt, isso significa que a atividade que dita a vida humana, a partir desse momento, é aquela que outrora fora relegada à esfera da privacidade, local onde o homem se refugiava para, a sós, poder trabalhar, ou seja, realizar aquela

¹¹⁰ Palestra proferida no I Colóquio Arendtiano, em novembro de 2003, na cidade de São João del-Rei, intitulada *Hannah Arendt e a Condição do Homem Contemporâneo*.

atividade que lhe proporcionasse a manutenção de sua vida biológica, bem como a da sua espécie.¹¹¹

Arendt, ao analisar a inversão na pirâmide hierárquica da *vida activa*, lança luz sobre o “porquê” desse fenômeno. Nessa perspectiva, nossa autora, em *A condição humana*, ao refletir sobre a distinção entre as três atividades humanas que compõem a *vida activa* (*trabalho*, *fabricação* e *ação*) e as três condições humanas que as correspondem (a vida, o pertencer ao mundo – mundanidade – e a pluralidade), compreende que a hierarquia da *vida activa* foi invertida em relação à Antigüidade. Isto porque, na *polis* grega, a atividade do *trabalho*, anti-política por natureza e que ocupava a base da pirâmide, era confinada à esfera privada, onde o homem, na solidão da relação restrita com o seu corpo, estava em contínuo processo para a manutenção de si mesmo bem como da sua espécie. No que diz respeito à *fabricação*, esta deve ser vista como atividade apolítica – pois embora o artesão necessite do isolamento para a realização de seu ofício, ele ainda mantém um contato com o “mundo dos homens” através dos seus artificios – destinada a fabricar um mundo artificial, enquanto a *ação* prefigura-se no topo da pirâmide hierárquica, representando aquela atividade que, por ser política, é a mais digna do homem livre, atividade essa que era realizada “entre” homens, na *ágora*, a esfera pública grega.¹¹² Assim, a modificação da hierarquia da *vida activa*, ocorrida na modernidade, levou à vitória do *trabalho*: mal que, na concepção mitológica, provém da caixa de Pandora – um castigo que Zeus mandou sobre os homens devido à sua desobediência –, que traz em seu cerne o risco de submeter toda a raça humana à necessidade da subsistência. Diante desta análise conceitual, percebemos que o modo como Arendt compreende as atividades humanas fundamentais demonstra que nossa autora segue de perto o modo como estas eram entendidas na Antigüidade.

¹¹¹ A esse respeito, ver ARENDT. *A condição humana*, p. 128.

¹¹² Nessa perspectiva, para Arendt, essa hierarquia das atividades humanas foi primeiramente invertida a partir da condenação de Sócrates, pois “A teoria política dos Filósofos, que surge a partir da condenação de Sócrates e

Para dar sustentação à análise acerca do “porquê” do fenômeno da vitória da vida sobre a *ação*, Arendt procura compreendê-lo, a partir de alguns eventos da Era Moderna, que foram preparados desde a Revolução Industrial, nos quais ela destaca, como vimos acima, a invenção do telescópio no século XVII, realizada por Galileu, e que, para a mesma, influenciou diretamente a vida humana na Terra, pois, como diz Arendt: “não são as idéias, mas eventos que mudam o mundo”.¹¹³ Outro ponto que nossa autora destaca como fundamental para a vitória completa do *animal laborans* sobre o *homem de ação* foi a secularização que, ao contrário do que se imaginava, não lançou o homem em direção ao mundo, como o termo indica.¹¹⁴ O que houve com essa secularização foi uma perda da fé e, conseqüentemente, um despojamento da vida individual da certeza, outrora inquestionável, da imortalidade. Isso fez com que a vida individual voltasse a ser mortal e, diante de um mundo cuja estabilidade e permanência confiáveis eram postas em xeque, devido as constantes mudanças advindas das infundáveis descobertas da ciência, o homem moderno viu-se lançado à interioridade fechada da introspecção. Nesta, a única coisa que ele podia confiar plenamente era nos processos vazios do cálculo mental: um processo que se assemelha ao metabolismo do homem com a natureza implementado pelo *trabalho*.¹¹⁵

Nesse sentido, para Hannah Arendt, a característica da independência com o mundo da pluralidade é fundamentalmente notória na atividade do *trabalho*,¹¹⁶ cuja atividade resume-se

a concomitante ruptura entre filosofia e política, coloca a contemplação no topo da hierarquia das atividades humanas, rebaixando a ocupação política à posição de necessidade” (ARENDR. *A condição humana*, p. 96).

¹¹³ ARENDR. *A condição humana*, p. 285.

¹¹⁴ “Fenômeno histórico dos últimos séculos, pelo qual as crenças e instituições religiosas se converteram em doutrinas filosóficas e instituições leigas” (DICIONÁRIO AURÉLIO – SÉCULO XXI). Segundo Roviello, as análises arendtianas sobre esse tema caminham em outra vertente. Assim, “Contre la conception classique qui voit dans la sécularisation, dans la perte, propre à la modernité, du rapport à la transcendance, un gain en monde, un réinvestissement positif du monde immanent, trop longtemps méprisé, et cela est bien connu, que celle-ci se caractérise, au contraire, par une perte en monde radicale, par une radicale *Weltentfremdung*, aliénation-au-monde” (ROVIELLO. *L’homme moderne entre le solipsisme et le point D’Arquimède*, p. 143).

¹¹⁵ ARENDR. *A condição humana*, p. 353 e 354.

¹¹⁶ Para Arendt, “Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração esta forçada ao homem na escravidão ou na condição extrema de dor insuportável” (ARENDR. *A condição humana*, p. 124).

ao metabolismo do corpo humano consigo mesmo, em que o ciclo repetitivo tem como tarefa a manutenção da vida na Terra. Dessa maneira, abriu-se a cortina para o surgimento de um espetáculo nunca antes visto, no qual a vida humana é reduzida à atividade que garanta a sobrevivência da espécie. Essa atividade seria realizada por “exércitos de operários” que marcham entorno de si próprios, em “operações de guerrilha” que nunca resultam em um produto final, “uma vez que é algo que se consome no próprio processo biológico, individual ou coletivo”.¹¹⁷ Assim, essas “operações de guerrilha” unem-se – dentro dos muros das fábricas, o novo lar do *animal laborans* – aos movimentos repetitivos, característicos da atividade do *trabalho*, mas, que agora, ganham maior “produtividade” imposta pelas máquinas, fazendo com que haja um amálgama do homem com a máquina.

Nesse ponto de nossa pesquisa, gostaríamos de analisar dois riscos que Arendt compreende como inerentes à vitória do *animal laborans*, os quais estão imbricados entre si e, para o nosso propósito, torna-se imprescindível a sua compreensão. Trata-se da perda da liberdade e, concomitantemente, da possibilidade de cuidar do mundo. A importância de se refletir acerca desses dois riscos inerentes à vitória da atividade do *trabalho* sobre as demais está no fato de que a perda da liberdade significa a perda da possibilidade de se iniciar algo de novo, até mesmo a ativação do pensar, pois como nos diz Arendt, para que o pensamento possa manifestar-se, é necessário um ambiente de liberdade política.¹¹⁸ Paralelo a este risco está o da perda da possibilidade de ação conjunta que brota da capacidade humana de iniciar novos eventos. O risco dessa perda é extremamente pernicioso à vida humana na Terra, pois este significa, entre outros males, a impossibilidade de cuidar do mundo e preservá-lo. Dito em outras palavras, sem a possibilidade de haver ações espontâneas, também não há o porquê da existência de um “pedaço”, de mundo, no qual a tradição do pensamento político identificou como “espaço público”. Se não há liberdade que é a base do surgimento de novas ações, qual

¹¹⁷ ARENDT apud LAFER. ARENDT. *A condição humana*, p. V.

¹¹⁸ ARENDT. *A condição humana*, p. 338.

o sentido de se preservar um espaço destinado ao surgimento de algo que é abortado em seu nascedouro?

Esses riscos tiveram como marco inicial de seu aparecimento o fato de que na Era Moderna houve uma busca desenfreada pelo acúmulo de riquezas – para ser devorado pelo *animal laborans* – o qual não seria possível caso estas riquezas estivessem concentradas em bens que não pudessem ser transformados em produtos de consumo.¹¹⁹ Nesta perspectiva, em ressonância com as análises arendtianas, podemos indagar qual é o bem humano que, por excelência, é considerado como particular? Diante das análises feitas nessa parte de nossa pesquisa, podemos responder com segurança que tal bem humano configura-se como sendo o *trabalho*. Nesse panorama, era necessário que as concepções de riqueza fundassem-se, prioritariamente, naquilo que o homem possui de mais privado: seu *trabalho*. Porém, essa atividade não deixa nada atrás de si após sua atividade, ou seja, ela produz e reproduz somente vida pelo *trabalho* de nosso corpo. É por isso que, segundo Arendt, no entendimento dos economistas modernos a propriedade não se configurava como sendo o *trabalho*, mas este era visto como a base geradora de riqueza na modernidade. É o *trabalho*, ou melhor, *trabalho* produtivo que agrega ao produto produzido um valor e, até mesmo, um valor superior ao esforço que foi gasto para produzi-lo. Assim, inaugura-se a batalha em nome da vida que transforma toda atividade em processo: processo de manutenção do ciclo vital.¹²⁰

Nessa perspectiva, diante da finitude do indivíduo humano, isto é, o término da vida de um indivíduo coincide com o fim de seu processo de acúmulo de riqueza e, conseqüentemente, com o fim de seu consumo, a solução encontrada pela modernidade para tal impasse foi de subsumir o indivíduo no processo vital da espécie humana com o intuito de manter de

¹¹⁹ A razão da Era Moderna não estar tão preocupada com a propriedade privada, mas com o acúmulo de riqueza, se deve ao fato de que para existir propriedade é necessário um mundo estável e permanente, algo que dista do ideal do *animal laborans*. Sobre isso, diz Arendt: “O que a Era Moderna defendeu tão acirradamente jamais foi a propriedade como tal, mas a busca desenfreada de mais propriedade, ou seja, a apropriação; em contraposição a todos os órgãos que defendiam a permanência ‘morta’ de um mundo comum, a Era Moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade” (ARENDDT. *A condição humana*, p. 136).

¹²⁰ ARENDT. *A condição humana*, p. 97ss.

forma ininterrupta o processo de acumulação de riqueza. Segundo Arendt, esta concepção expressa de maneira lapidar as teorias evolucionistas do século XX dentro do panorama social, no qual o todo é supervalorizado em detrimento do indivíduo. Isso se faz a partir de um arcabouço conceitual que prega que o desenvolvimento natural e histórico faz-se por um processo vital da humanidade como um todo. Nesse ambiente, o que há é a fomentação de uma sociedade de operários na qual não há, e não pode haver nenhuma forma de ação espontânea, mas um funcionamento de seus membros de forma puramente automática. O indivíduo passa a ser um estorvo do processo vital da espécie que deve deixar-se levar pelo processo.¹²¹

Dentro desta perspectiva de glorificação do *trabalho*, surgiram teorias condizentes com a mesma.¹²² É por essa feita, segundo Arendt, que Locke chama a atenção para o “trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”, iniciando uma análise acerca da distinção entre *trabalho* produtivo e improdutivo, dentro da perspectiva da idéia de que há coisas de curta duração e outras de longa duração sem, contudo, se dar conta da diferença entre duas atividades humanas: trabalhar e fabricar. É a partir desse fio argumentativo que Marx pôde definir o homem, primeiramente, como *animal laborans*, por compreender que o homem autocriou-se por meio da própria atividade do *trabalho*.¹²³

Para Hannah Arendt, a vitória do *animal laborans* pode significar, pela primeira vez na história, que toda a humanidade deva ser submetida à necessidade do processo biológico. Esta “primeira vez” se fará a partir da fomentação de uma sociedade de consumidores, que transformam tudo o que há no mundo em bens de consumo. Nessa sociedade, o equilíbrio que

¹²¹ ARENDT. *A condição humana*, p. 128.

¹²² Idem, p. 113.

¹²³ Alguns estudiosos tanto de Marx quanto de Arendt argumentam que as análises arendtianas estariam equivocadas, pois elas esqueceriam que o processo de *trabalho* tal como foi concebido por Marx caracteriza-se como uma atividade que une o *trabalho* intelectual e corporal, unidade esta que o *trabalho* assalariado e alienante desfaz. Segundo André Duarte não é bem isso que Arendt aponta em seus estudos sobre o *trabalho* na perspectiva marxista. Nesse sentido diz Duarte: “Ora, o argumento arendtiano não é o de que, para Marx, o trabalho seja meramente natural, desprovido de razão e consciência, mas o de que, em Marx, contrariamente à tradição, a razão deixa de ser a condição primeira e específica por meio da qual os homens diferenciam-se dos animais, visto que a própria razão só se tornaria manifesta na atividade do trabalho, concebida como a atividade vital que define o ser da espécie humana” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 83).

deve haver entre o processo de produção e o concomitante consumo desfaz-se. Todos estão em busca de uma felicidade que se caracteriza por consumir mais e mais, a partir do tempo “extra”, ganho com a atenuação das fadigas da atividade do *trabalho* pela robotização da produção capitalista. Contudo, essa felicidade somente poderá ser alcançada se houver o restabelecimento do equilíbrio entre trabalhar e consumir as boas coisas da vida, no intuito de manter seu ciclo biológico, e não fazer dessa atividade o supremo objetivo da vida. Quer dizer, se a balança pender para o lado do consumo, inevitavelmente o homem se frustrará, pois não possui os meios nem o tempo suficiente para trabalhar, para manter-se feliz ¹²⁴ segundo a ótica da modernidade, ou seja, não há como satisfazer seu “instinto” consumista, que a cada momento cresce com o surgimento de novos bens de consumo. Assim, o homem, no afã de saciar-se no que tange a seus prazeres de consumidor, precisa transformar todas as coisas em objetos de consumo, o que leva, conseqüentemente, a ameaça de destruição do lar do homem sobre a Terra. ¹²⁵

O que Hannah Arendt percebe, nessa concepção conceitual da felicidade atrelada ao consumo, é que o alívio que as máquinas deram ao trabalhador, ao diminuir o esforço inerente à sua atividade, para que ele tenha mais tempo para consumir, somente fazem com que o homem esqueça da importância de se livrar da necessidade de manter o ciclo vital intacto, com o escopo de adentrar a arena pública, uma vez que a ação política só começa quando o necessário à manutenção da vida está garantido. ¹²⁶ O que Marx pregava como uma sociedade ideal, na qual os trabalhadores estariam insetos de trabalhar é, em termos arendtianos, uma utopia,

¹²⁴ Sobre isso, ver ARENDT. *A condição humana*, p.143ss.

¹²⁵ Idem, p. 138.

¹²⁶ “O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa. A propósito, apenas num certo sentido; posto que para poder viver numa *polis*, o homem já devia ser livre em outro sentido – ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador á necessidade do ganha-pão diário. Primeiro, o homem precisa ser livre ou se libertar para a liberdade, e esse ser livre do ser forçado pela necessidade da vida era o sentido original do grego *schole* ou do romano *otium*, o ócio, como dizemos hoje” (ARENDT. *O que é política*, p. 47).

pois nunca o homem será capaz de se livrar totalmente da condição humana da vida, a qual ele responde com sua atividade de trabalhar.¹²⁷

Em uma sociedade aliviada do peso do processo do *trabalho*, o homem estaria “livre” para consumir tudo o que lhe apraz. Assim, segundo Arendt, o ideal do *homo faber* que é a construção de um mundo artificial que, por sua estabilidade, dê aos recém-chegados a garantia de uma realidade tangível e permanente, é sacrificada pela vitória do *animal laborans*. Isso se deve ao fato de que o *animal laborans* não sabe como criar um mundo e, principalmente, cuidar dele, pois isto transcende a pura vida em seu sentido biológico (*zoe*).¹²⁸

Diante do que expusemos, deparamo-nos com a presentificação de uma situação limite, pois o que há de fato é um abalo profundo do caráter de permanência e estabilidade do mundo, ou seja, dos elementos fomentadores da esfera pública, como os objetos e instituições políticas que constituem o espaço que separa e unifica os homens.¹²⁹ Diante de tal abalo, perde-se concomitantemente a memória histórica que é preservada pelo espaço público comum. Sem a memória, que é fundamental para que haja a reificação tanto de objetos oriundos da atividade de fabricação quanto daqueles provenientes da atividade de pensar, estamos diante de um mundo sem perspectivas de futuro, pois tanto os objetos que constituem o artifício humano chamado mundo são devorados como se fossem bens de consumo quanto o pensar, que procura significar a existência humana, perde sua razão de ser. Nesse panorama, não se vis-

¹²⁷ Não queremos e não temos competência para realizar nesse ponto de nossa pesquisa uma análise acerca da distinção que há entre as concepções marxistas e arendtianas sobre o *trabalho*. Muitos estudiosos do pensamento de Marx vêm na interpretação de Arendt acerca do conceito de *trabalho* no pensamento do filósofo alemão uma visão distorcida e errônea sobre a mesma, quando nossa autora afirma que para Marx “o trabalho é uma condição do metabolismo do homem com a natureza” e que, segundo a mesma, desse metabolismo nada pode ser produzido, como apregoava Marx. Se esta é uma interpretação correta ou não, tal questionamento extrapolaria o âmbito deste estudo. Porém, uma questão salta aos olhos: não foi do interesse de Marx realizar uma distinção entre *trabalho* e *fabricação*, ou ele não se deu conta de haver, de fato, essa distinção? Não podemos negar que para Marx o *trabalho* constitui-se em uma atividade humana cujo resultado é sempre um produto final, seja ele um *valor de uso* ou um *valor de troca*. Isto pode ser comprovado nas próprias palavras de Marx, quando ele diz que: “Como atividade que visa, de uma forma ou de outra, a apropriação do que é natural, o trabalho é condição natural da existência humana, uma condição do metabolismo entre homem e natureza, independentemente de qualquer forma social. Ao contrário, trabalho que põe valor de troca é uma forma especificamente social do trabalho” (MARX. *O Capital*, p. 65).

¹²⁸ Sobre isso, ver LEVIN: *On animal laborans and homo politicus in Hannah Arendt. A note*, p. 524.

¹²⁹ Sobre isso, ver DUARTE. *Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 101.

lumbra nenhum vestígio de possibilidade de poder existir um mundo artificial que una e separe os homens e, assim, possibilite suas ações na esfera pública, tão pouco da ativação do pensamento que aponte o significado do “há” do mundo.

O ponto fundamental que nos permitiu traçar a linha argumentativa desse tomo de nossa pesquisa é a distinção entre necessidade e liberdade, distinção essa tão cara no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt. Para compreendermos o pensamento de Arendt é necessário lançar luz sobre essa distinção.¹³⁰ Nesse sentido, da mesma forma que ninguém pediu para vir ao mundo, ninguém escolhe ter que trabalhar: essas se configuram como duas necessidades sem as quais um ser humano não poderia ser chamado desta maneira. O *trabalho* é um fardo que pesa sobre os ombros da condição humana, ou seja, ele se impõe a cada homem como algo inevitável à sua existência e, por essa feita, é a menos livre de todas as atividades que são realizadas pelos homens enquanto durar sua estadia na Terra.¹³¹ É por essa característica do *trabalho* que ele deve ser compreendido como uma atividade que não pode fundar nenhum tipo de esfera pública, o *locus* da ação política. É nessa perspectiva que salienta Arendt:

A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público.¹³²

A vitória do *animal laborans*, segundo o que aqui foi descrito, não pode ser compreendida como o apogeu, no cenário público, de uma das espécies do animal humano. O triunfo do *trabalho* sobre a *ação* significa a perda de um mundo estável, que permita que os homens estejam juntos, olhando o mesmo objeto por ângulos diferentes. Fundamentalmente, a vitória do animal que trabalha significa a perda da pluralidade, pois os homens, empenhados em pre-

¹³⁰ Sobre isso, ver LEVIN: *On animal laborans and homo politicus in Hannah Arendt. A note*, p. 523.

¹³¹ A esse respeito, ver DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 93.

servar a vida, não estão preocupados em cuidar do mundo. O não cuidar do mundo significa o não cuidar em manter um espaço no qual os homens aparecem para os seus semelhantes. O não aparecer aos iguais leva a supressão das experiências que são o sustento e o remédio para a faculdade de pensamento. Sustento, pois sem a vida vivida, não há o que a atividade de pensar possa significar. Remédio, uma vez que sem as experiências concretas, o pensamento cai em um vazio, cuja característica é um completo rompimento com a realidade, o qual abre a possibilidades que este vazio seja preenchido pelas ideologias totalitárias.

2.3. A Sociedade de Massa

Na feitura de uma “massa”, quando essa já está pronta, não se distingue mais os ingredientes que a possibilitaram vir-a-ser: ovos, leite, farinha, fermento transubstanciam-se e perdem sua identidade, sua individualidade, passando agora a chamar-se “massa”. Essa poderia muito bem ser somente a definição de uma das atividades corriqueiras de um chefe de cozinha ou de uma dona-de-casa, mas esta, infelizmente, extrapola o âmbito da culinária e demonstra a perversão que a Era Moderna impões à condição humana.

Podemos dizer que no decorrer da história da humanidade, sempre existiu, em qualquer sociedade organizada, um número considerável de pessoas apáticas, sem interesse comum no que tange a coisa pública. Mas o que se deve destacar é que nunca houve uma transubstancialização da raça humana em massa, tal como o que houve na modernidade.¹³² Segundo Hannah Arendt, esse fenômeno fomentou um tipo de ser degenerado que vaga pelas ruas das grandes metrópoles como sonâmbulo, que já não pode mais ser chamado de humano. Este

¹³² ARENDT. *A condição humana*, p. 146.

¹³³ Segundo Nádía Souki, “... há um traço que distingue as sociedades de massas das multidões dos séculos precedentes: é o fato de que, pela primeira vez, elas já não têm qualquer interesse em comum que possa ligá-las

quadro demonstra que essa, a raça humana, se caracteriza por sua mutabilidade, podendo alcançar o ápice de “mutação perversa”, quando ganha as feições do “cão de Pavlov”,¹³⁴ que somente obedece a estímulos. Dessa forma, podemos dizer que o surgimento da sociedade de massa pode ser compreendido como um dos principais momentos de uma história que alcançaria seu apogeu quando o homem viesse a ser reduzido a uma única identidade de reações previsíveis, moldado pelas ideologias totalitárias.

Esse conjunto de referências sociais, que nos dá uma perspectiva da sociedade da Era Moderna, mais pelo grau estatístico do que pelo social, foi construído gradativamente, por processos históricos, que culminaram no advento das massas modernas, uma vez que as massas são reconhecidas pelo grande número de seres supérfluos e, desta forma, descartáveis.

Nessa perspectiva, a unidade estrutural, ou seja, a célula responsável pela formação das massas modernas, identifica-se pela desarticulação da sociedade de classes. Segundo Arendt, com o esfacelamento dos Estados-nações houve o desaparecimento da estratificação da sociedade, sem a qual um indivíduo não pode ser reconhecido pela camada na qual ele se encontra. Não há mais, a partir desse momento, a luta pelo interesse de uma classe específica. A pirâmide social foi destruída, pela base, em detrimento de uma sociedade de consumo, a qual gerou um profundo desinteresse pela coisa pública. A preocupação pelo interesse de um grupo ou de uma classe foi substituída pela preocupação da sobrevivência de “cada um”. A apatia e a hostilidade pelos assuntos de cunho coletivo estavam inauguradas. Estas fomentaram uma reunião de seres homogêneos e destituídos de representação política, dada à falta de organização da sociedade em classes distintas, na qual cada uma possuía seu interesse específico e todos que formavam essa classe possuíam um interesse comum. Ao contrário, o que se perce-

ou qualquer forma de vínculo ou consentimento comum” (SOUKI. *Multidão e Massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes*. In: ____ *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 142).

¹³⁴ A perversão da raça humana alcançou seu ápice nos campos de concentração. Sobre isso, diz Arendt: “We know that the object of the concentration camps was to serve as laboratories in training people to become bundles of reactions, in making them behave like Pavlov’s dog, in eliminating from the human psychology every trace of spontaneity” (ARENDR. *Essays in Understanding*, p. 242).

be, a partir desse momento, é a existência tão somente de uma busca desenfreada pelo “possuir e consumir” o maior número possível de bens.¹³⁵ Não mais havendo o princípio de individualização social, originada pela estratificação social, os homens passaram a formar uma unidade homogênea, na qual não se pode distinguir um indivíduo de outro. Não há mais indivíduos, mas somente seres da mesma espécie.

É desse quadro de desintegração da estrutura social que foi ser recrutada a força motriz que direcionará as massas humanas.¹³⁶ Um exemplo dessa força motriz é aquilo que Arendt chama de filisteu: o burguês isolado de sua classe social, que se preocupa fundamentalmente com seu bem estar e de sua família e que, nessa perspectiva, faz qualquer coisa para manter sua segurança e tranqüilidade.¹³⁷ O exemplo mais notório do filisteu é destacado por Hannah Arendt em sua obra *Eichmann em Jerusalém*,¹³⁸ na qual nossa autora traça as características

¹³⁵ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 363.

¹³⁶ Sobre isso, ver o capítulo de *Origens do totalitarismo*, no qual Arendt traça uma análise conceitual acerca do porque ter havido uma aliança temporária entre a ralé e a elite e como esta aliança funcionou para que as massas fossem conduzidas a tornarem-se o esteio dos regimes totalitários. Assim, segundo nossa autora: “A perturbadora aliança entre a ralé e a elite e a curiosa coincidência das suas aspirações originam-se do fato de que essas duas camadas haviam sido as primeiras a serem eliminadas da estrutura do Estado-nação e da estrutura da sociedade de classes. Se uma encontrou a outra com tanta facilidade, embora temporariamente, é porque ambas percebiam que representavam o destino da época, que seriam seguidas por massas sem fim, que mais cedo ou mais tarde a maioria dos povos europeus estaria com elas – prontos a fazerem a sua revolução, segundo pensavam” (ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 387).

¹³⁷ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 388.

¹³⁸ Eichmann pode ser considerado como o protótipo, a personificação do homem de massa, sem grandes motivações – um sujeito fracassado aos olhos de sua classe social –, que ao filiar-se, sem saber muito o “porquê”, ao *Partido Nacional Socialista*, teve a oportunidade de “entrar para história”, ao participar de uma “grande tarefa que acontece uma vez a cada dois mil anos”. Esse indivíduo, cuja maior patente alcançada dentro dos quadros da SS – Polícia Secreta Nazista – foi a de tenente-coronel, declarou que somente teria ficado com a consciência pesada, se não tivesse obedecido às ordens do Führer – Adolf Hitler –, e que, para isso, teria matado o próprio pai caso fosse preciso. Para Eichmann, a “Solução Final”, perpetrada contra os judeus, *era simplesmente um trabalho*. Eichmann pode ser considerado como um dos principais elos da operação denominada de “Solução Final”, pois sempre dependia dele e de seus homens a decisão sobre a quantidade de judeus que seriam embarcados para os campos de extermínio, apesar de não depender do mesmo a decisão sobre para onde e o que iria acontecer com os “apátridas”. Essa completa indiferença quanto ao destino de milhões de pessoas, aliado ao rigor burocrático dos trabalhos corretamente realizados, atesta e traz à luz o “teatro macabro” proporcionado pelos atos desse homem. Essa figura pateticamente “comum” fez-se presente aos olhos e a compreensão de Hannah Arendt, por ocasião do julgamento, ocorrido na década de 60, quando o oficial nazista Adolf Eichmann – acusado de participação nas mortes de milhares de judeus em campos de concentração – foi levado ao tribunal de Jerusalém para responder às acusações, entre outras, de “crime contra o povo judeu” e “crime contra a humanidade”. Podemos dizer que o julgamento de Eichmann tornou manifesto sua responsabilidade pela violação da pluralidade humana, um crime contra a humanidade, que causou em Arendt um horror inexprimível, para o qual as únicas palavras apropriadas foram: “isto nunca deveria ter acontecido”. O que chamou mais a atenção de Hannah Arendt durante o julgamento de Eichmann foi sua completa incapacidade de se posicionar no lugar do outro, bem como sua adesão irrestrita a clichês e frases prontas, que têm como tarefa principal blindar o indivíduo da forte e irresistível luz da realidade. Assim, a habilidade de se proteger contra a realidade – os auto-

de um funcionário banal, extremamente comum, que cumpria ordens como qualquer outro burocrata que estava somente preocupado com suas atividades correspondentes à sua profissão.¹³⁹

A partir do que dissemos em nossa pesquisa, evidencia-se que a sociedade de massa, na perspectiva arendtiana, em função de se caracterizar por abranger um grande número de indivíduos que não possuem nenhum tipo de interesse comum, caracteriza-se por ser uma reunião de pessoas que nunca se filiarão a um partido político ou a um conselho de bairro, pois lhes falta o ingrediente que possa agregá-los em uma ação conjunta. Ou melhor, falta-lhes a certeza de pertencerem a um mundo comum, impregnado de interesses comuns que, para sua manutenção, depende, prioritariamente, do poder que emana da ação conjunta.¹⁴⁰

enganos, mentiras e estupidez –, que a população alemã, de aproximadamente 80 milhões de pessoas na época do Terceiro Reich, utilizou para proteger-se contra a realidade das atitudes que estavam atentando contra a dignidade humana, era agora emblematicamente vislumbrada na figura de Adolf Eichmann. Portanto, Eichmann dava vida àquele tipo de ser humano perpetrado pelo *Background* do Século XX, pois ele era incapaz de tomar qualquer tipo de iniciativa, de ter qualquer tipo de ação espontânea, como ficou comprovado quando este relatou que a partir do dia 08 de maio de 1945, data da derrota alemã na Segunda Guerra Mundial, se vira diante de uma realidade totalmente nova – uma vida individual difícil e sem liderança –, ou seja, o fato de não ter mais de “agir” por determinação de ordens e regulamentos pertinentes. Sobre isso, ver ARENDT. *Eichmann em Jerusalém*: um relato da banalidade do mal, p. 43ss.

¹³⁹ Segundo André Duarte, “Arendt distingue entre o ‘burguês’ propriamente dito, pertencente à classe industrial alemã, e o ‘filisteu’, definido como o ‘último e já degenerado produto da crença do burguês na suma importância do interesse privado’. O filisteu é o ‘burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa (...), o burguês que, no meio das ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança e estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade – à menor provocação (...) Arendt recorrerá justamente ao modelo conceitual do filisteu em sua análise do caso Eichmann, o funcionário responsável pela organização burocrática da deportação em massa para os campos de morte. Um dos aspectos centrais ressaltados por Arendt será justamente o de que Eichmann era exatamente aquele tipo de homem que, ‘quando sua ocupação o força a assassinar pessoas, ele não se vê como um assassino porque não o fez por suas inclinações, mas por suas capacidades profissionais’” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 50 e 51).

¹⁴⁰ Sobre esse tema, há um interessante estudo que procura aproximar as concepções de Hobbes e Arendt acerca da distinção entre multidão desorganizada e destituída de interesse comum e o povo, que se constitui a partir de um interesse que abrange a todos. Nessa perspectiva, segundo Souki, para Arendt, Hobbes é um autor político de extrema importância, o qual deve ser visitado para que se possa lançar luz sobre os problemas contemporâneos da esfera pública. Nesse sentido, e fundamentalmente no que tange à questão das massas em oposição ao povo, diz Nádia: “No amplo quadro descritivo do homem da massa, um forte ponto em comum dessa nova modalidade humana converge para as características descritas por Hobbes nas multidões: o desenraizamento, o isolamento, a falta de comunicação e a falta de representação política”, que não possuem um senso de coisa pública, pois não conseguem ver o mundo pela multiplicidade de perspectivas, mas somente pela uniformidade da visão do homem massa, preso a seus interesses, o que não acontece com o povo, propriamente dito (SOUKI. *Multidão e Massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes*. In: ____ *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 141). A análise que aponta para o fato de que somente o povo reunido possui a capacidade de perceber a natureza plural da esfera pública é corroborada por Canovan, quando esta diz que “... since the plural People look at their common world from different angles, they have access to a variety of perspectives that enable them to see things in the round (CANOVAN. *The People, the Masses, and the Mobilization of Power*:

Esta assertiva demonstra que o mundo não mais os agrega, ou seja, o mundo não mais é visto como o lar pertencente “aos homens” e que, para continuar a sê-lo às gerações futuras, é necessário preservá-lo: em suas instituições, leis, prescrições morais, tudo o que junto forma o artifício humano chamado mundo.

Nesse sentido, a partir das análises arendtianas, podemos dizer que as pessoas, nas sociedades de massas, mantêm algum tipo de relação que não pode ser chamada de ação conjunta. Falta-lhes um sentimento que as agregue em um interesse comum, que as faça abdicar de seus desejos particulares em prol de algo de cunho coletivo. Essa falta de referência comum faz com que haja uma desarticulação e desinteresse pelo mundo comum, levando os homens a se sentirem desenraizados e supérfluos, pois não possuem a consciência de pertencerem a um mundo habitado pela pluralidade e sua presença na vida é simplesmente notada como mais um número de uma espécie que não pára de crescer e multiplicar. Mais do que isto, não possuem nenhum tipo de consciência da importância de se realizar ações que visem a preservação da vida na Terra.

Essa ausência de consciência no que diz respeito ao fato de se habitar um mundo governado pela pluralidade traz em seu cerce o risco do aniquilamento da relação do homem consigo mesmo a partir da perda do referencial da pluralidade, a qual é característica principal e fundante de um mundo de aparências. Não mais havendo a certeza de pertencer ao mundo fomentado pelo “nós”, a relação do homem consigo mesmo, que transforma toda unidade em dualidade a partir da atividade de pensar – o diálogo do eu consigo mesmo – é posta em perigo. Isto se deve ao fato de que o sentimento de desenraizamento configura-se como conse-

The Paradox of Hannah Arendt's "Populism". In: _____. *Social Research*, p. 415). Ver também HOBBS. *Leviatã*, capítulos XVI e XVII, principalmente quando este autor diz que “Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros (...) A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim, uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graça aos frutos da Terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (HOBBS. *Leviatã*, p. 142 a 144).

qüência inevitável da ruptura com a realidade e, concomitantemente, a perda da capacidade de poder ativar a faculdade de pensamento que busca a significação da vida vivida. A pluralidade que segundo Hannah Arendt é “a lei da Terra”,¹⁴¹ diante do quadro constituído pelas sociedades de massa, é constantemente ameaçada pela emersão do homem de massa que, dada a sua homogeneidade de ações e palavras, as quais se fundam no fato de que a vida é vista por uma única perspectiva, faz com que a relação do homem consigo seja posta em xeque, acarretando, conseqüentemente, a ameaça de se perder o significado do que seja a vida na Terra, em seu sentido *stricto*.¹⁴²

O que queremos dizer com essa análise conceitual da compreensão arendtiana da Era Moderna é que o pano de fundo que caracterizou o século XX inaugurou um tipo de homem nunca antes conhecido, que atende pelo nome unívoco de “massa”: homens massificados e moldados ideologicamente para “agirem” dentro do plano traçado para eles. Assim, segundo Arendt, as massas são:

(...) 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.¹⁴³

Essa indiferença e apatia política pode ser vista como uma depravação da condição humana, pois faz com que o homem abdique de suas capacidades mais sublimes, tais como a livre iniciativa e a ação conjunta. Uma vez que devido a sua recusa em participar da esfera pública, esse homem massificadamente preso a clichês e frases prontas – que têm como objetivo funcionar como uma espécie de cinturão que impede a realidade de ser “real” –, não toma

¹⁴¹ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 17.

¹⁴² A esse respeito, diz Nádia Souki: “... há uma situação extrema a que se chega pelo desenraizamento, é quando este atinge a relação do homem consigo mesmo, configurando uma perda do interesse por si próprio, uma espécie de ‘frieza em relação a si próprio’. Essa é a nova qualidade da frieza social que Arendt relaciona a uma cultura da ‘perda de si mesmo’ dos indivíduos desarraigados e egocêntricos. Essa chocante realidade em que se observa um ‘enfraquecimento do instinto de autoconservação’ decorre da consciência que os indivíduos têm da

em suas mãos a iniciativa de criar o novo, deixando que sua vida siga as linhas de um determinismo inexorável, seja da natureza ou da história.

É esse indivíduo massificado que será o “princípio e o fim” do totalitarismo, pois é a partir dele que se abrem as possibilidades de um regime de governo nunca antes experienciado. É para garantir o domínio total que se deve procurar “aperfeiçoar” o homem da massa, fazendo com que ele, cada vez mais, se transforme em um ser coeso e de atitudes previsíveis. Assim, as massas será a força que irá alimentar a máquina totalitária para alcançar seu objetivo de dominação e transformação total da raça humana.

Portanto, a ruptura com a realidade pode ser compreendida como o primeiro elo na cadeia de fenômenos, tais como a vitória do *animal laborans*, a massificação humana e o advento da uniformidade de pensamento ¹⁴⁴, que culminaram com a crise do século XX e o desinteresse em parar-para-pensar.

própria superfluidez e dispensabilidade” (SOUKI. *Multidão e Massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes*. In: ____ *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 143).

¹⁴³ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 361.

¹⁴⁴ O surgimento das sociedades de massa, fomentada a partir da ruptura com a realidade e a concomitante vitória do *animal laborans*, constitui-se em um fenômeno que foi antevisto por pensadores que se empenharam em compreender a sociedade em seu aspecto político-social, após as revoluções ocorridas na França e na América. Alex de Tocqueville pode ser identificado como um desses pensadores e sua influência sob as reflexões arendtianas é notório. Portanto, o que Tocqueville preconiza, em seus estudos, é aquilo que será a característica das sociedades de massa: todos os eventos são vistos por uma única perspectiva, a qual é determinada pela uniformidade de pensamentos e opiniões fomentada pela equalização de todos os indivíduos em membros de uma sociedade. Este fenômeno leva a perda da realidade, pois esta, para ser real necessita ser atestada pela multiplicidade de pontos de vista, pois a pluralidade é a “lei da Terra”. Quando há o esfacelamento do ambiente plural mantenedor da realidade, esta se pulveriza, dando lugar a ilusões e contradições elaboradas por um único ponto de vista o qual é fabricado por um amálgama de indivíduos iguais, que possuem a mesma opinião. A antecipação analítica que faz Tocqueville acerca do surgimento das sociedades de massa pode ser atestada pelas suas próprias palavras: “Passeio meu olhar sobre essa multidão inumerável, composta de seres parecidos, onde nada se eleva nem se abaixa” (TOCQUEVILLE. *Democracia na América*, p. 362). Nessa ótica, a situação na qual se encontra as sociedades, no seio das modernas democracias, leva-as a uma profunda apatia com relação ao interesse com a coisa pública. Este retrato, que fora esboçado por Tocqueville, e ganhou ares de “arte final” na contemporaneidade, é visto pelo pensador francês como algo singular na história da humanidade, idéia esta que será seguida de perto por Arendt acerca dos eventos do século XX, principalmente o advento dos regimes totalitários. É nesse sentido que diz Tocqueville: “Volto atrás de século em século até a Antigüidade mais remota e nada encontro

2.4. Totalitarismo e Ideologia

Todos os “mananciais” que compõem o cenário do século XX – a ruptura com a realidade, a vitória do *animal laborans* e o surgimento das sociedades de massa – deságuam em um “rio” comum: os regimes totalitários em suas versões nazista e stalinista.

A lógica dos regimes totalitários estruturava-se da seguinte forma: se, pelo simples fato de poder pensar, os homens podem mudar de opinião, então todos os homens são, potencialmente suspeitos e inimigos do regime. Para evitar tal perigo, era necessário criar um ser de reações previsíveis, reduzindo-o a seu denominador comum, isto é, um ser cuja única “ação livre” consiste em preservar a vida.¹⁴⁵

Assim, o totalitarismo, que se fundamenta no terror e tem como princípio de ação a ideologia, inaugura um novo momento no que diz respeito a político. Este novo momento inaugurado pelos regimes totalitários é embasado no aniquilamento da pessoa jurídica, moral e individual,¹⁴⁶ alcançando esse intuito, respectivamente, através da supressão dos direitos legais, da eliminação da memória de seus mártires e das atrocidades cometidas nos campos de concentração,¹⁴⁷ nos quais a distinção entre carrasco e vítima inexistente.

que se assemelhe ao que tenho diante dos olhos. O passado não mais ilumina o futuro, faz com que o espírito marche nas trevas” (TOCQUEVILLE. *Democracia na América*, p. 361).

¹⁴⁵ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 488.

¹⁴⁶ Idem, p. 498ss.

¹⁴⁷ Podemos dizer que os campos de concentração constituem a marca indistinta dos regimes totalitários. É na circunscrição de suas cercas que os regimes totalitários, fundamentalmente em sua versão nazista, puderam alcançar seu principal objetivo, ou seja, eliminar qualquer tipo de espontaneidade humana, destruindo a sua individualidade. É nesse sentido que salienta Arendt: “A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e 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” (ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 506). Pelo fato de os campos de concentração procurarem fabricar o modelo ideal dos regimes totalitários, ou seja, um ser supérfluo, sem espontaneidade, rebaixando-o a algo determinado unicamente pelo seu aspecto orgânico, eles podem ser descritos como uma verdadeira imagem do inferno, como salienta nossa autora: “Last came the death factories – and they all died together, the young and the old, the weak and the strong, the sick and the healthy; not as people, not as men and women, children and adults, boys and girls, not as good and bad, beautiful and ugly – but brought down to the lowest common denominator of organic life itself, plunged into the darkest and deepest abyss of primal equality, like cattle, like matter, like things that had neither body nor soul, nor even a physiognomy upon which death could stamp its seal. It is this monstrous equality without fraternity or humanity – an equality in which cats and dogs could have shared – that we see, as though mirrored, the image of hell” (ARENDT. *Essays in understanding*, p. 198).

Diante deste quadro argumentativo, podemos dizer que os regimes totalitários se fundamentam em dois pontos: o terror e a ideologia. O segundo ponto estrutural do regime totalitário – a ideologia – requer uma análise mais detalhada no que diz respeito aos nossos propósitos.

Analisar o importante papel desempenhado pela ideologia nos regimes totalitários, em nosso entender é de suma importância, pois esta fomenta uma visão de mundo, cuja característica principal é procurar compreender a vida a partir de uma perspectiva global.

Em suas análises, quando Hannah Arendt define a ideologia como a “lógica de uma idéia”,¹⁴⁸ a autora procura caracterizar a ideologia como uma visão única e abrangente acerca do sentido da realidade, e não simplesmente como uma “idéia” que pode tornar-se o objeto de estudo de uma ciência. O que Arendt pretende demonstrar é que a ideologia, vista como a lógica de uma idéia, terá como objetivo levar ao rompimento das relações intersubjetivas, a partir da visão de mundo fornecida pela mesma. Esta visão de mundo deve ser entendida à maneira de um silogismo que, pela aplicação de uma idéia na história, revela um processo coeso, o qual não necessita da realidade factual para confirmá-lo.

Portanto, o que pretendemos demonstrar, à luz das reflexões de Hannah Arendt, é que a ideologia, no âmbito dos regimes totalitários, procura realizar uma demonstração a qual tem como objetivo arrumar os fatos, a partir da dedução das premissas de um silogismo infalível. Este faz com que a realidade ganhe uma coerência que não existe, de fato, na esfera dos assuntos humanos. Esta coerência torna-se possível de ser alcançada, na medida em que o movimento do pensar lógico não emana da experiência, mas gera a si mesmo, fazendo com que a premissa seja o único ponto aceito da realidade.

Contudo, no cerne dos movimentos totalitários, como salienta Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*,¹⁴⁹ enquanto o terror não alcançou seu objetivo, que é o de proporcionar

¹⁴⁸ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 521.

¹⁴⁹ Idem, p. 519.

às forças da natureza e da história se propagarem livremente, ele necessita da ideologia para doutrinar os indivíduos para que cada um desempenhe, de maneira eficaz, seu respectivo papel: ou de carrasco ou de vítima.

Nesse sentido, mais do que analisar as características constitutivas da ideologia nos regimes totalitários, o objetivo deste passo de nossa pesquisa é demonstrar o papel desempenhado pela mesma na colaboração para o domínio total, que significa a tentativa de extirpar da face da Terra a pluralidade de perspectivas e ações humanas.

“O que havia acontecido?”; “Por que havia acontecido?”; “Como havia acontecido?”. São essas as perguntas, como salienta Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, que atormentaram a geração daqueles que não se entregaram à deflagração dos acontecimentos perpetrados no século XX. Estes pensadores enxergaram no advento do totalitarismo um fenômeno novo e sem precedentes,¹⁵⁰ algo que se constitui como sintoma mais claro e proeminente da crise do século das Duas Guerras Mundiais.

No totalitarismo, diferentemente das tiranias convencionais, não há a possibilidade de coexistir. O domínio totalitário pode ser entendido como uma novidade no cenário político, devido ao fato de que ele visa à abolição da liberdade e, até mesmo, a eliminação de toda espontaneidade humana, ou seja, sua capacidade de iniciar algo novo, e não simplesmente a restrição da liberdade, como já havia ocorrido em domínios tirânicos ou despóticos.¹⁵¹ Nesse sentido, o regime político, que possui como seu fundamento o terror, procura eliminar a pluralidade humana, a qual se caracteriza como o substrato garantidor da realidade, uma vez que nada do que existe no mundo das aparências e, portanto, “aparece”, encontra-se em uma condição singular. Tudo que existe é para ser percebido por uma pluralidade de espectadores e pontos de vistas diversos, o que faz com que algo não adquira um aspecto de ilusão, mas, pelo

¹⁵⁰ “A ausência de estrutura no Estado totalitário, o seu desprezo pelos interesses materiais, a sua independência de motivação do lucro e as suas atividades não-utilitárias em geral contribuíram, mas do que qualquer outro elemento, para tornar quase imprevisível a política contemporânea” (ARENDR. *Origens do totalitarismo*, p. 469).

seu compartilhamento, possa ter sua realidade atestada. Sem a garantia de pertencimento a um mundo comum, não há, como evidencia os campos de concentração, a possibilidade de interação e, conseqüentemente, a possibilidade de ação, nem mesmo a ação de fuga, pois qualquer ação necessita, para sua consecução, a confiança nos “outros”. Logo, transformar a humanidade em algo coeso e uniforme, com movimentos previsíveis é o *telos* do terror, o qual somente poderá ser concretizado ao se esvaziar a possibilidade do refúgio na vida privada, *locus* indispensável, nos momentos em que a esfera pública não mais existe.

Nessa linha interpretativa, percebemos claramente a influência das reflexões de Montequieu¹⁵² sobre a obra arendtiana: primeiramente na definição do terror como natureza do regime totalitário, e conseqüentemente, na idéia de que esta nova forma de regime político, para alcançar seus propósitos, necessita possuir em seu cerne um princípio de ação. Contudo, melhor do que apontar a existência de um princípio de ação nos regimes totalitários, para tornar mais clara esta assertiva, faz-se necessário dizer que o totalitarismo possui não um princípio de ação, mas um princípio de “movimento”. Este princípio de movimento configura-se como a ideologia, a qual inaugura um novo momento no que diz respeito à política e que ainda possui repercussão em nossa teia de relações ou na ausência de tais relações.

O segundo ponto estrutural do regime totalitário – a ideologia – o qual se configura como o cerne das reflexões dessa parte de nossa pesquisa devido ao objetivo de nossos estudos, ou seja, compreender a implicação política da faculdade de pensamento requer uma análise mais detalhada. Porém, antes de iniciarmos nosso percurso no que tange à problemática da presença da ideologia no âmbito dos regimes totalitários, necessário se faz compreender a natureza da “natureza” desse regime, ou seja, faz-se necessário lançar luz sobre o terror.

A história da humanidade tem inscrito, ao longo do tempo, páginas que demonstram a procura constante em congregar legalidade e justiça e, assim, diminuir a discrepância existen-

¹⁵¹ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 455.

¹⁵² A esse respeito, ver ARENDT. *Essays in understanding*, p. 329.

te entre elas. Esse hiato entre legalidade e justiça nasce do fato de que a legalidade baseia-se em generalizações para encontrar os critérios de certo e errado e, desta forma, não alcança a justiça, pois os casos nos quais se aplica uma lei são sempre individuais. A grande questão que envolve esta temática é a impossibilidade de subsumir um caso particular a regras gerais. Estamos sempre diante de um abismo “quase” intransponível que separa em dois pólos distintos: a idealidade e a realidade.

Todavia, os regimes totalitários emergem em um cenário propício para a realização da transposição desse abismo, substituindo as leis positivas, que servem para garantir a possibilidade da estabilização da ação humana. Nos regimes totalitaristas o terror ocupa o lugar de tais leis.¹⁵³

Em nosso entendimento, o terror deve ser compreendido como a fronteira última da política, pois se assim não o fosse, estaríamos diante de um estado de natureza, onde não há nenhuma forma de legalidade e, portanto, não poderíamos realizar uma análise filosófico-político. Este fenômeno, como adverte Newton Bignotto,¹⁵⁴ não pode de forma alguma, ser concebido como um fenômeno exclusivamente contemporâneo. Esta idéia emerge das reflexões acerca da utilização do terror na Revolução Francesa. Assim, no bojo dos eventos oriundos de tal Revolução, percebemos que uma de suas características é a nomeação, a partir de um tribunal superior, dos oponentes daqueles que naquele momento ocupavam o lugar do poder, cuja figura central era personificada por Robespierre, fato esse que aponta para a presença do terror na esfera dos fenômenos revolucionários franceses. Para corroborar com nossa reflexão, podemos dizer que o terror, contido no âmago da Revolução Francesa, nesse sentido, dividiu a sociedade em duas classes distintas: os que têm medo e os que não o têm, ou seja,

¹⁵³ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 514.

¹⁵⁴ Na consecução deste sub-capítulo, além de utilizarmos as referências bibliográficas pertinentes a este tema, nos servimos também das anotações feitas acerca das aulas ministradas pelo Professor Doutor Newton Bignotto de Souza, na disciplina “Política e Terror”, do curso da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, do programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), a qual se realizou entre os meses de julho a dezembro de 2006.

entre traidores e patriotas. Este cenário da Revolução Francesa lança luz sobre o fato de que nesse momento a sociedade está dividida de maneira bipolar, cuja fomentação é realizada a partir da fala do ator político, ou seja, alguém (Robespierre) que fala a partir do fundamento da experiência política, que encarna em seu ser os papéis de legislador e tirano.

Nessa perspectiva, em nosso entender, tanto em sua versão francesa quanto na totalitária, o terror serviu como um mecanismo de posse do poder, a partir da eliminação da diferença.

A partir da análise preliminar acerca do terror, o que pretendemos salientar é que, especificamente no que tange aos regimes totalitários, este permite às forças da natureza e da história propagarem-se, sem o perigo da ação autônoma de indivíduos livres. Contudo, este propósito somente poderá ser alcançado, caso o terror consiga estabilizar os homens, em um processo que pretende homogeneizá-los.¹⁵⁵

É nessa perspectiva que se encontram as análises de Hannah Arendt, pois para ela os regimes totalitários têm como objetivo movimentar um processo irresistível, que culminaria na vitória da raça pura – nazismo – ou da classe mais forte – bolchevismo. Desta forma, percebemos que o arcabouço conceitual dos regimes totalitários, o qual está embasado na teoria da evolução das espécies e nos fundamentos das teorias históricas do século XX, demonstra que as duas teorias (da natureza e da história) se baseiam em uma só, pois os processos da natureza se concretizam na história.¹⁵⁶ Assim, vislumbra-se que cada etapa da história ou da natureza configura-se como algo de cunho necessário para que elas – história e natureza – possam alcançar seus “objetivos”.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 517.

¹⁵⁶ “O principal objetivo do terror é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea”, pois “O extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo”. (ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 399e 498).

¹⁵⁷ “In the totalitarian interpretation, all laws become, instead, laws of movement. Nature and History are no longer stabilizing sources of authority for laws governing the actions of mortal men, but are themselves movements. Their laws, therefore, though one might need intelligence to perceive or understand them, have nothing to do with reason or permanence. At the base of the Nazis’ belief in race laws lies Darwin’s idea of man as a more or

Esse processo natural e histórico somente será possível de ser concretizado, caso o mundo seja limpo daqueles que são indignos de viver. Nessa perspectiva é que ganha plausibilidade a idéia da divisão da sociedade em dois extremos distintos: de um lado, os virtuosos, de outro, os viciosos, pois esta é a clara expressão da “seleção natural” dos inimigos objetivos, que é levada a cabo pelo terror, no âmbito dos regimes totalitários.¹⁵⁸

Portanto, segundo Newton Bignotto, esta forma de nomeação do “inimigo objetivo” possui como fundamento um mecanismo abstrato, de valores que transcendem a esfera política, e que são proclamados através da fala do *chefe*, que encena os papéis do legislador e do tirano. Nessa perspectiva, o ponto de apoio dos governos totalitários seria a história e a natureza, na medida em que estas representariam, nesse contexto, a própria esfera do sagrado, de onde emanam os decretos de vida e morte. Nessa esfera, não há nenhum tipo de ética ou de verdade, uma vez que o conteúdo normativo da eleição dos inimigos é dado de fora, além das leis inerentes à condição humana, fazendo com que haja um esvaziamento dos conteúdos dos enunciados, pois estes estão além de toda compreensão humana. Portanto, o terror cria o próprio inimigo (oposto), através de uma idéia abstrata, ou melhor, de idéias abstratas. Enfatizamos, nesse momento, que existe não apenas uma idéia abstrata, mas idéias abstratas, pois a nomeação do inimigo, que é feita por aquele que ocupa o lugar da fala do poder, não pode ter fim. Este fato lança luz, conseqüentemente, na demonstração de que este processo é circular, tautológico, já que o movimento, essência do governo totalitário, não pode ter fim, pois, caso contrário, este fim decretaria o próprio esfacelamento do regime totalitário.¹⁵⁹ Portanto, o que pretendemos apontar com essas reflexões é que a sentença de morte, em um regime político baseado no terror, é determinada por um *tribunal superior*, que procura identificar a lei com a

less accidental product of natural development – a development which does not necessarily stop with the species of human beings such as we know it” (ARENDDT. *The Promise of Politics*, p. 340 e 341).

¹⁵⁸ Ver, a esse respeito, ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 405ss.

¹⁵⁹ “Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão sério e literal como o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção” (ARENDDT. *origens do totalitarismo*, p. 448).

própria seleção natural ou histórica, desfazendo com o hiato existente entre legalidade e justiça, como apontamos acima. Esta sentença de morte tem como meta derradeira fabricar uma humanidade homogênea, eliminando, assim, os inimigos dos regimes: a pluralidade humana.

Nessa linha interpretativa, segundo Alexandre Koyré, em seu texto intitulado *Réflexions sur le mensonge*, a mentira, elemento constitutivo de regimes baseados no terror, pode ser considerada tolerável em casos específicos e excepcionais, como o da guerra.¹⁶⁰ Isto se deve ao fato de que nessa circunstância, o grupo que está no poder pensa que está rodeado por um perigo eminente e constante, ou seja, em um perpétuo caso de guerra, no qual o grupo que não está ocupando o poder pretende destituí-lo das mãos daqueles que o possui. Neste caso, o grupo detentor do poder não protela em mentir para continuar em tal posto. Isso se faz com a utilização da idéia da divisão da sociedade entre “nós” e “eles”. Nesse sentido, os governos totalitários, que são fundados sobre a prioridade da mentira, utilizam e continuam a utilizá-la, como o faziam as sociedades secretas,¹⁶¹ em função de não ter, ainda, alcançado seu objetivo de domínio total. Logo, a mentira é destinada aos colaboradores do movimento totalitário; enquanto que a “verdade” é destinada à elite do partido, já que os membros do partido sabem que o chefe mente. Melhor dizendo, os membros do partido sabem que esta “pseudo” mentira, somente possui esta característica até que o movimento da natureza ou da história venha a dar sentido a ela, pois se o chefe diz que não existe um metrô em Paris e há um metrô em Paris, a dedução lógica é que este deve ser destruído, para que as forças irresistíveis da natureza e da história possam propagar-se e alcançar seus objetivos.¹⁶²

O terror, nesse cenário, procura sacrificar as partes em benefício do todo: ou da natureza ou da história. Dessa forma, o terror não procura destruir as fronteiras e os canais de comunicação dos indivíduos, os quais são erigidos pelas leis. Este tipo de ação é perpetrado pe-

¹⁶⁰ A esse respeito, ver KOYRÉ. *Reflexiones sur le mensonge*, p. 22

¹⁶¹ Segundo Koyré, “Les gouvernements totalitaires ne sont, hélas, rien moins que des sociétés secrètes, entourées d’ennemis menaçants et puissants, et obligés, de ce fait, de chercher la protection du mensonge, de se cacher, de se dissimuler” (KOYRÉ. *Reflexiones sur le mensonge*, p. 34).

las tiranias convencionais, nas quais o governo não tem leis, o poder é exercido por um único homem, segundo seus interesses, e o medo, como salientou Montesquieu,¹⁶³ é o princípio de ação desta forma de regime político. Ao contrário, o totalitarismo opera segundo a orientação de leis, que se configuram como fonte de autoridade sobre-humana, cujo objetivo é engendrar a humanidade como produto final. Para isso, o terror constrói um *cinturão de ferro* que une os homens de tal maneira que eles passam a formar um aglomerado uniforme, identificado com a palavra “Um”: “Um Único Homem”, de dimensões gigantescas.¹⁶⁴ O que fica evidente, a partir desta perspectiva, quando indicamos que o totalitarismo, ao fomentar um *cinturão de ferro*, procura forjar “um único homem”, é que os regimes totalitários buscam eliminar os espaços que unem e separam os homens e lhes permitem agir. Não basta erigir desertos inaptos à vivência pública; é necessário eliminar qualquer possibilidade de ação autônoma, o que somente poderá ser alcançado pela eliminação da vida pública e privada. Este objetivo somente poderá ser alcançado dentro de um movimento total.

Nesse sentido, enquanto o governo totalitário não alcança a conquista mundial, ou seja, enquanto a dominação total não atingiu seu objetivo de banir da face da Terra a diversidade humana, faz-se necessário à utilização da ideologia para inspirar e guiar o comportamento humano, pois esta fornece à sociedade uma “visão de mundo” global. Assim, a ideologia faz com que a sociedade sintam-se inserida no domínio total e fora do terror, que é o *locus* do inimigo, encarcerado nos campos de concentração, local onde tudo é possível. O que pretendemos enfatizar nesse momento é que a ideologia, definida como a lógica de uma idéia, configura-se como fator indispensável no preparo de cada um para desempenhar bem o seu papel do movimento totalitário, papel este que se divide entre o ser carrasco ou o ser vítima.

Nesse sentido, o totalitarismo necessita, para guiar seus súditos na ação planejada, da ideologia que, segundo a definição de Arendt, configura-se como uma “doutrina mais ou me-

¹⁶² KOYRÉ. *Reflexiones sur le mensonge*, p. 34.

¹⁶³ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*, p. 65.

nos destituída de validade objetiva, porém mantida pelos interesses claros ou ocultos daqueles que a utiliza; que pode explicar toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa”.

165

A ideologia, no cerne dos regimes totalitários, caracteriza-se como a lógica de uma idéia, que adquire plausibilidade a partir de uma dada premissa, que possui a força de uma verdade inquestionável, desencadeando um silogismo que culminará em uma conclusão, em uma “verdade mais verdadeira”, como a “idéia” de que uma raça impura deve ser dizimada. Contudo, para que esse processo lógico alcance seu objetivo, faz-se necessário impedir qualquer abertura ao ser, ou seja, o instrumento de explicação utilizado pelo totalitarismo – a ideologia – deve impedir qualquer tipo de contradição nascida nas experiências, eliminando o contato do homem com a realidade, tornando “quase” impossível apreender o que seja a “realidade”. O que queremos dizer é que uma ideologia confere significado à vida, pelo fato de ela primeiramente explicar a origem da calamidade (os judeus são culpados pela miséria na Europa ou os capitalistas são a fonte da miséria mundial) e, posteriormente, inflamar o desejo de mudar a realidade. Portanto, compreende-se que o objetivo primordial da ideologia é a reconstrução da realidade, a partir da dedução lógica das premissas de um silogismo infalível.

É na aplicação direta da ideologia na vida dos indivíduos que a distinção entre as tiranias convencionais e os regimes totalitários ganha contornos mais nítidos. Assim, o totalitarismo, diferentemente das formas convencionais de tiranias, não se restringe a eliminar os espaços de ação entre os homens: não basta destruir a capacidade política dos homens, uma vez que nesse tipo de governo, é necessário suprimir qualquer possibilidade de mudança de opinião. Para isso, é preciso fazer com que os homens percam a confiança em um mundo compartilhado pelos outros, o que levará a perda do próprio eu, que é garantido pela presença da pluralidade em um mundo de aparências, como acima mencionamos.

¹⁶⁴ Sobre isso ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 519.

¹⁶⁵ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 520.

Segundo Arendt, em *On the Nature of Totalitarianism*, o governo totalitário proclama ter solucionado o problema da distinção entre a esfera pública e a privada, a partir da lei global ou da natureza ou da história,¹⁶⁶ pois todos os aspectos da vida, sejam eles privados ou públicos, serão explicados pela visão de mundo oferecida pela ideologia. Todo esse ambiente fomentado pelo movimento totalitário leva à insuportável sensação de desolação,¹⁶⁷ que se configura como sendo o momento no qual os homens sentem-se abandonados pelo próprio eu, já que a pluralidade humana não mais se faz representar no diálogo do dois-em-um do pensamento, em função do esfacelamento do mundo plural, fundamento para a atividade de pensar. Não há mais como pensar a vida e lhe conceder significado.

Definir a ideologia como a lógica de uma idéia é apontar para o fato de que uma simples idéia pode explicar todo movimento da história como algo coerente. Nesse sentido, aponta Arendt que o racismo e o anti-semitismo tornaram-se ideologias apenas quando pretendiam explicar a totalidade do curso da história como sendo algo de secreto.¹⁶⁸ Com isso, o governo totalitário procura fomentar um substrato invisível, que explica a realidade como um todo. Nesta linha argumentativa, salienta Kateb, em *Ideology and Storytelling*, que a mente humana acredita que uma conseqüência estrutural e superior à mera ocorrência fática deve existir de maneira necessária, o que aponta para o fato de que a consistência está mais próxima da ausência de significado, uma vez que ela elimina o caos e o acidental, os quais são inerentes à vida e a busca em significá-la.¹⁶⁹ Assim, percebemos que o movimento da lógica dispensa qualquer fator externo, pois aquilo que a princípio constituía-se como a lei do pensamento correto transforma-se em algo produtivo, que, a partir de uma dada premissa, alcança

¹⁶⁶ ARENDT. *The Promise of Politics*, p. 333.

¹⁶⁷ “O que torna a desolação tão insuportável 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 possa ter qualquer experiência. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 529).

¹⁶⁸ ARENDT. *The Promise of Politics*, p. 349.

¹⁶⁹ KATEB. *Ideology and Storytelling*, p. 322.

uma dedução na qual a contradição é tragada pelo movimento irresistível da lógica de uma idéia.

Nessa perspectiva, podemos salientar que a atividade do pensamento, a mais livre das atividades espirituais, constitui-se como um “problema” a ser superado, caso a dominação total queira, de fato, alcançar seus objetivos, o que poderá ser feito com a colaboração da ideologia.

Neste ponto, gostaríamos de lançar luz sobre uma franja conceitual de extrema relevância para nosso intuito nessa pesquisa, a qual já foi mencionada no início desse passo. Percebemos, principalmente, em seu texto intitulado *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, coletado na obra *Essay in Understanding*,¹⁷⁰ que Hannah Arendt enfatiza e deixa clara sua aproximação com as análises de Montesquieu, sobretudo no que tange à questão da descrição das várias formas de governo, que são compreendidas a partir da análise da natureza (estrutura particular) e do princípio de ação (mola propulsora). Assim, para Hannah Arendt:

Montesquieu foi o último a inquirir sobre a natureza do governo; que é perguntar o que o constitui e o que ele é (“sua natureza é o que o faz ser como é”, *O Espírito das Leis*, Livro III, capítulo I). Mas Montesquieu adiciona a isto uma segunda e inteiramente original questão: o que faz um governo agir como age? Ele assim descobriu que cada governo tem não apenas sua “estrutura particular”, mas também um “princípio” particular que o coloca em movimento.¹⁷¹

O que desejamos salientar com essa exposição é que, seguindo as trilhas abertas por Montesquieu e endossadas por Arendt, se a causa principal da degeneração de um corpo político é a corrupção de seu princípio e, como salienta nossa autora, o totalitarismo configura-se como um governo político, cujo princípio, não de ação, mas de movimento é a ideologia, seria correto afirmar que o que sustenta tal forma de governo seria a lógica de uma idéia? Com esta questão, estamos nos coadunando, de perto, com as análises de George Kateb, que diz em seu

¹⁷⁰ ARENDT. *Essays in Understanding*: 1930-1954. New York: Schocken Books, 2005.

artigo intitulado *Ideology and Storytelling*, que “nós não podemos compreender o fenômeno do totalitarismo se não enfatizarmos a força, o poder das idéias”.¹⁷²

Questões como: “O que havia acontecido?”; “Por que havia acontecido?”; “Como havia acontecido?”, não teriam o sentido de serem formuladas, se não levássemos em conta a força e o poder das idéias no âmago da novidade totalitária. Nessa perspectiva, qual elemento possibilitaria ao totalitarismo conseguir, pelo menos em parte, substituir a necessária insegurança da atividade de pensar pela segurança do raciocínio lógico? Isto é, se o regime totalitário esteve próximo em fazer com que os homens trocassem a liberdade inerente da faculdade de pensamento pela camisa-de-força da lógica, que segundo Arendt em *Origens do totalitarismo*,¹⁷³ pode subjugar com maior violência do que atos externos, o que poderia ter contribuído para tal êxito? Haveria história para se contar acerca dos horrores perpetrados nos campos de concentração, caso não houvesse a ideologia capaz de estabilizar os indivíduos? Haveria o risco proeminente do ressurgimento dos regimes totalitários, caso não houvesse uma ideologia que doutrinasse uma massa humana incapaz de ter interesses em comum?¹⁷⁴

Portanto, a mobilização das pessoas, empregada pelos governos totalitários, é realizada pela lógica de uma idéia. Esta começa com a submissão da mente à lógica como um processo sem fim, no qual o homem baseia-se para elaborar a sua cadeia de pensamento, que leva à renúncia de sua liberdade interior, ou seja, a sua capacidade de começar a busca por novos significados,¹⁷⁵ pois, como nos adverte Arendt, o pensar é a mais livre e a mais pura das ati-

¹⁷¹ ARENDT. *The Promise of Politics*, p. 329. (Tradução nossa).

¹⁷² KATEB. *Ideology and Storytelling*, p. 321. (Tradução nossa)

¹⁷³ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 522.

¹⁷⁴ Segundo Koyré, “La notion de masse acquiert et fonctionnel: la ‘masse’ se définit par l’incapacité de penser, et celle-ci se révèle et se démontre dans et par le fait de croire aux doctrines, aux enseignements, aux promesses des *Fürher*, des *Duce* et autre chefs des régimes totalitaires. Il est clair que pris dans ce sens, le terme ‘masse’, désigne non plus une catégorie sociale, mais une catégorie intellectuelle et que les membres de la ‘messe’ se recrutent bien souvent parmi ceux des ‘élites sociles’” (KOYRÉ. *Reflexiones sur le mensonge*, p. 49).

¹⁷⁵ Kateb diz o seguinte sobre o que Arendt compreende por “significado”: “I will try to fill out her understanding of meaning. What she calls ‘the quest for meaning’ or ‘the appetite for meaning’ occupies her in many of her texts. She often *defines* thinking as the quest for meaning; the quest for meaning is ‘reason’s need’ (1978: 78) (KATEB. *Ideology and Storytelling*, p. 326).

vidades humanas.¹⁷⁶ Esta mobilização tem como objetivo destruir a vida pública, a partir da experiência de não pertencimento ao mundo, quando o homem não possui mais a garantia de um mundo comum, sem o qual a “matéria-prima” da atividade de pensar não poderia ser fomentada. Esta experiência radical transforma o mero isolamento em desolação, como acima apontamos. Isso se faz, devido ao fato de que, embora a situação de isolamento seja um momento em que a capacidade de ação no cenário público é suprimida da vida humana, este se configura como indispensável ao ofício do artesão, que tem como meta fabricar um mundo artificial, demonstrando que esta situação ainda guarda a possibilidade de haver contato com o “mundo dos homens”.¹⁷⁷ Contudo, este mínimo contato com o “mundo dos homens” não ocorre na situação denominada por Arendt de desolação: quando o eu não mais se desdobra em seu outro. Segundo Hannah Arendt em *On the Nature of Totalitarianism*, a desolação desenvolve-se quando os homens não encontraram a companhia para salvá-los da dualidade natural da atividade do pensamento, ou seja, quando o “eles” do mundo da pluralidade não possuía mais a capacidade de nos chamar para, novamente, conceder-nos uma identidade, fazendo-nos ser um ser unívoco.¹⁷⁸

Podemos dizer que a experiência de não pertencimento ao mundo, configura-se como algo que é vivenciado de maneira singularmente drástica nos campos de concentração.¹⁷⁹ Nestes, procura-se aniquilar a capacidade que o senso comum possui de ser o componente de mediação entre o eu e o outro, pois a informação não partilhada perde o sentido de realidade, transubstanciando-se em uma espécie de pesadelo. Esta tentativa de transformar os indivíduos em supérfluos e desarraigá-los de sua condição humana tem como objetivo arrancar dos corações humanos o amor pela atividade de pensar, que se configura em um problema para os regimes totalitários, já que o não poder controlar as mentes dos indivíduos configura-se como

¹⁷⁶ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 525.

¹⁷⁷ Idem, p. 526ss.

¹⁷⁸ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 367.

¹⁷⁹ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 493.

um perigo às pretensões totalitárias, pois significa que se está sempre aberto à possibilidade de se mudar de opinião, através da busca incessante por novos significados.

O movimento de análise que procuramos implementar nas reflexões acerca da ideologia, definida por Hannah Arendt como a “lógica de uma idéia”, pretende, nesse momento, completar-se, não de forma conclusiva em relação ao tema, mas pelo menos no que tange ao nosso propósito.

Seguindo os passos argumentativos realizados por Montesquieu em suas análises acerca das diversas formas de regimes políticos e dos respectivos perigos que levam a degeneração dos mesmos, – passos estes também trilhados por Arendt – compreendemos que estes são imprescindíveis à compreensão da política.

Nesse sentido, nossa análise acerca da ideologia procurou demonstrar que esta se configura como a mola sem a qual o fenômeno do totalitarismo tornar-se-ia impensável e, portanto, de difícil compreensão. Como pessoas aparentemente normais, sem nenhuma inclinação para o ser vilão participaram e contribuíram de alguma forma, com o movimento totalitário? Seria estupidez coletiva? Torpor generalizado?

Mas como pôde os regimes totalitários ter se degenerado? Foram exclusivamente fatores externos? Não estaria o totalitarismo trazendo em seu seio o germe de sua própria destruição, a exemplo dos governos despóticos, segundo as análises de Montesquieu?

O que queremos dizer quando apontamos para uma possibilidade de os regimes totalitários trazerem em seu âmbito o germe de sua própria destruição é o seguinte: se, por um lado, nos tornamos perplexos diante de questões tais: Como atomizar, de maneira generalizada, todo um povo? Como extirpar do coração humano o amor pela atividade de pensar? Como fazer com que todos os homens abdicem de se perguntarem: por que isto está acontecendo? Porque, de uma dada premissa tal como, uma raça inferior deve sucumbir, deduzimos que os judeus devem ser exterminados da face da Terra? Por outra perspectiva, percebemos, de ma-

neira inequívoca que a ideologia não consegue, de maneira definitiva, determinar os pensamentos e as ações humanas. Nesse sentido, em um dia, quando menos se espera, o amor pela liberdade interior, que nenhuma lógica de uma idéia pode dizimar, clama por ser novamente ativada. É quando o parar-para-pensar interrompe o fluxo constante do movimento totalitário e, como um milagre, a possibilidade da significação novamente floresce e as trevas do terror são dizimadas, pois se no mundo a possibilidade de ação conjunta foi dilacerada a partir da supressão da pluralidade humana, ao menos a recusa em aderir ao que outros fazem de maneira impensada pode ser vista como um tipo de “ação política”, um exemplo a ser seguido.

Se o objetivo dos regimes totalitários não foi alcançado, é porque, mesmo com a força irresistível da lógica de uma idéia, essa não conseguiu eliminar do coração humano o amor pela liberdade interior,¹⁸⁰ que se manifesta na atividade de pensar, cuja característica primordial é a busca pelo significado de tudo o que ocorre na existência humana, cujo nascedouro é a vida vivida, a realidade concreta.

¹⁸⁰ Sobre isso, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 525.

CAPÍTULO III

Pensamento e Política

“Nem sempre o silêncio é dor. Pode ser o tocar de uma música no coração, que ao ouvir a canção toada, do silêncio faz a sua razão/Nem sempre o silêncio é dor. Pode ser o tocar de uma música no ouvido surdo, que ouvindo a melodia doce e suave, do silêncio faz o seu mundo/Nem sempre o silêncio é dor. Pode ser o tocar de uma música no olho cego, que ouvindo a beleza vista, sai de si, de seu ego”.

Marta Claus. *Verso num mundo reverso*

Recusar, negar, opor, resistir ao que os outros fazem e dizem impensadamente pode parecer, à primeira vista, uma pseudo-ação, ou melhor, uma atitude silenciosamente covarde diante do horror de acontecimentos que passam ante os olhos de indivíduos que nada fizeram ou fazem, a exemplo dos que “cruzaram os braços” em face dos eventos perpetrados pelos regimes totalitários.

Contudo, para que possamos compreender de maneira mais clara e correta o fenômeno denominado por Hannah Arendt de “resistência” é necessário não ficarmos na superficialidade de uma definição preliminar. Para tanto, devemos investigar qual a franja conceitual que se abre a partir dessa ação humana – “resistência” – impulsionada pela faculdade de pensamento e, assim, lançar luz sobre o propósito dessa pesquisa, isto é, compreender a implicação política do pensar na filosofia de Hannah Arendt.

Nesse sentido, devemos dizer que para podermos realizar de maneira adequada uma análise da implicação política da faculdade de pensamento faz-se necessário circunscrever, dentro dos propósitos dessa pesquisa e dos parâmetros arendtianos, o conceito de “política”, bem como compreender como este conceito perpassa toda a obra de Hannah Arendt, mesmo

quando não há uma referência direta a ele. Para tanto, entender como nossa autora constrói a amálgama da liberdade com a política é de suma importância.

Assim, a preocupação de Hannah Arendt com o tema da liberdade está na razão de que, como uma filósofa contemporânea, ela, como tantos outros, vivenciou os horrores dos regimes totalitários, cujo principal objetivo era transformar o homem em um ser de reações previsíveis, acabando, assim, com a principal característica da espécie humana: sua iniciativa, sua capacidade de começar ações espontâneas em uma esfera pública. Os laboratórios para tal experimento foram os campos de concentração, nos quais a relação entre os prisioneiros, que podiam fomentar ações espontâneas, era evitada para que, desta forma, não houvesse nenhuma possibilidade de rebelião que, para existir, necessita da liberdade de iniciar uma cadeia de eventos inesperados. O que os regimes totalitários procuraram dizimar da face da terra foi com a possibilidade de “resistência”, que somente pertence aos homens. Com o objetivo de impedir que os homens resistam a uma dada conjuntura, o que os regimes totalitários pretenderam foi eliminar do homem sua capacidade de mudar um evento qualquer. Mudar um evento significa que uma história somente aparece em sua inteireza quando esta alcança seu fim, que conseqüentemente é o início de novas histórias. Esta possibilidade de mudança, de recomeço, aparece como uma ameaça aos regimes de cunho total, que deve e precisa ser dizimado.

Assim, no intuito de suprimir a possibilidade de “resistência” o totalitarismo necessitou implementar a destruição da raça humana, em suas potencialidades criativas, pois segundo Arendt, citando Agostinho, “o homem foi criado para que houvesse um começo” e, assim, “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.¹⁸¹

Com o esfacelamento do espaço público na era moderna e, conseqüentemente, com a supressão da possibilidade dos homens iniciarem uma série de eventos oriundos do fato de serem livres e habitarem o mesmo planeta, a faculdade de pensamento é convocada a manifes-

tar-se como uma espécie de cura humana. Isso se dá em momentos de emergência, quando nem mesmo a luz dos juízos reflexivos consegue manter sua luminosidade, dada à perda da garantia de pertencer a um mundo comum, fato imprescindível para a ativação da faculdade de julgar, que leva em consideração os pontos de vista de todos os homens: indivíduos que são, potencialmente, seres judicantes.

O que queremos salientar nesse passo de nossa pesquisa é que, tendo em vista a autonomia das atividades espirituais,¹⁸² a relação entre o pensamento e a política não se restringe ao efeito liberador produzido pelo diálogo silencioso do dois-em-um sobre a faculdade do juízo: a mais política das faculdades espirituais.

Nossa hipótese está apoiada por um questionamento, o qual tem o intuito de apontar as possibilidades de haver implicação política da faculdade de pensamento. O que queremos salientar é que se é da alçada do juízo lidar com particulares, procurando integrá-los a preceitos gerais, levando em conta as perspectivas dos demais indivíduos judicantes, como esta faculdade pode ser ativada em meio a um ambiente de esfacelamento do espaço público e plural?

A resposta está contida na assertiva de Hannah Arendt de que as três faculdades espirituais, a saber, (o pensar, o querer e o julgar) são autônomas, ou seja, possuem cada qual o seu

¹⁸¹ AGOSTINHO, apud ARENDT. ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 512.

¹⁸² Quando dissemos que existe uma autonomia das faculdades espirituais, não estamos com isso querendo dizer que estas não se relacionam umas com as outras, o que estaria em contradição com o que Arendt nos diz em *A vida do espírito*. Somente queremos dizer que as três faculdades espirituais não dependem, para a sua ativação, de uma operação prévia das demais. É nesse sentido que salienta Young-Bruehl: “Nenhuma faculdade deve dominar as outras duas, cada uma deve viver e ter o seu ser em liberdade. A pré-condição para tal harmonia espiritual é a liberdade interna de cada uma das três faculdades. Cada uma tem uma auto-relação, uma dualidade interna que não deve tornar-se uma relação de domínio” (YOUNG-BRUEHL. *Por amor ao mundo*, p. 398 e 399). Segundo Honig, a concepção arendtiana da existência de uma autonomia natural das faculdades espirituais é devedora a Nietzsche. Assim, segundo Honig, “Arendt, therefore, is critical of philosophers who, confronted with the ‘autonomous nature’ of thinking, willing, and judging, attempt to unify the self’s multiplicity. ‘What is so remarkable in all these theories and doctrines is their implicit monism, the claim that... behind the obvious plurality of man’s faculties and abilities, there must exist an oneness’. On this point, Arendt’s debt to Nietzsche is unmistakable. In *The Will To Power*, Nietzsche suggests that ‘the assumption of one single subject is perhaps unnecessary; perhaps it is just as permissible to assume a multiplicity of subjects, whose interaction and struggle is the basis of our thought and our consciousness – in general? ... My hypothesis: the subject as multiplicity’” (HONIG. *Identity and Difference*, p. 86).

próprio *modus operandi*, não necessitando da existência e tão pouco da atividade das demais para se fazer presente no espírito humano.

Desse modo, devido à autonomia das faculdades espirituais, demonstraremos que a relação entre a faculdade de pensamento e as ações políticas encontra-se no fato de que a primeira, dada a sua característica de destruição das opiniões não examinadas, faz com que o indivíduo resista face ao que à moda do dia prescreve para uma dada sociedade.

Nossa intenção nesse momento é lançar luz sobre o fato de que, em circunstâncias nas quais a esperança aparece como um sentimento que há muito se apartou dos corações dos homens, os princípios pelos quais agimos, ou pelos quais nos abtemos de agir, são fomentados pelas faculdades espirituais. Essas circunstâncias se caracterizam como sendo as “situações limites”, momentos em que a capacidade de agir em conjunto se torna quase nula. Nessas “situações limites”, aqueles que se propõem a indagar sobre tudo que se passa na vida deles próprios e daqueles que estão em seu redor, não aceitam aderir a regras de conduta não examinadas, fazendo com que esta postura seja um dizer “não”, uma “resistência” diante do absurdo implementado de forma irrefletida. Embora o fenômeno denominado “resistência” constitua-se como um evento raro, extraordinário, ele se manifesta em momentos singulares, como atesta a postura do povo dinamarquês durante o domínio do Terceiro Reich, pois este, ao contestar a política nazista e ao programa de extermínio dos judeus, fez com que sua história pudesse ser vista como algo *sui generis*.

3.1. O Espaço Público e a Ação Política

As sociedades de massa, com sua amálgama de indivíduos com comportamentos previsíveis, têm aniquilado a possibilidade de diferenciação na esfera pública pela palavra e pela

ação espontânea. Há, portanto, nas sociedades modernas uma perversão da política, em sua dignidade própria, em proveito de tão somente se preservar a vida em seu sentido biológico. Contudo, segundo Hannah Arendt, “*A raison d’être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação”.¹⁸³ É a partir dessa assertiva que procuraremos compreender como se dá, na visão de Arendt, a junção da liberdade com a ação política e como essa junção se efetiva no discurso e na ação, os quais se realizam na esfera pública. Analisaremos também como essa filósofa identifica a liberdade como fundamento que possibilita a revelação do agente pela ação de eventos inesperados, ocorrendo, após este fenômeno, o fomento de histórias que, aglutinadas em um consenso, formam a história humana a partir da teia de relações.

Para que possamos compreender a questão da liberdade como alicerce do discurso e da ação na esfera pública, na perspectiva do pensamento arendtiano, faz-se necessário, fomentarmos uma pergunta que na era moderna perdeu toda a sua plausibilidade de existência e de possível resposta. Assim, a questão que norteará esse passo de nossa pesquisa pode ser formulada da seguinte maneira: “Quem és?”.

Para podermos realizar de maneira satisfatória o objetivo ora traçado, devemos nos reportar as análises feitas por Hannah Arendt acerca da política na Antiguidade, principalmente no que diz respeito às experiências vivenciadas na *polis* grega,¹⁸⁴ que constitui o ponto de partida para as reflexões arendtianas acerca do tema da política.

A diferenciação que existe na esfera pública, proporcionada pela palavra e pela ação espontânea, ratifica o fato de que “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o

¹⁸³ ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 192.

¹⁸⁴ É importante salientar que o fato de Arendt referir-se, em suas análises, à Antiguidade não a torna uma pensadora nostálgica. É nesse sentido que, para Claude Lefort, o fato de Hannah Arendt elogiar a *polis* não significa que ela se reporte a *polis* de maneira nostálgica, lamentando o fim de um modelo de vida em sociedade que o mundo moderno eliminou. O que Hannah Arendt pretendia, de fato, era estabelecer uma referência a partir da qual pudesse determinar a sua concepção de política, sobretudo como um esforço para se contrapor ao totalitarismo. (LEFORT apud TELLES. TELLES. *Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt*, p. 61-62). É nessa perspectiva que diz Arendt: “A *polis* grega continuará a existir no mais fundo de nossa existência política – como uma pérola no fundo do mar – enquanto utilizarmos a palavra política” (ARENDT. *Homens em tempos sombrios*, p. 236).

mundo”¹⁸⁵, ou seja, que a “pluralidade é a Lei da terra”¹⁸⁶ e, assim, o mundo deve ser compreendido de diversas maneiras.

A pluralidade humana configura-se como um tema central na obra de Hannah Arendt. O fato de que o mesmo objeto seja percebido por perspectivas diferentes faz com que haja o fomento de um aparente paradoxo, ou seja, a pluralidade de perspectivas ratifica a existência de uma individualização dos seres que habitam uma dada comunidade, pois cada aspecto da vida é experienciado por um indivíduo singular, que possui perspectivas singulares. Cada uma dessas perspectivas, esses diversos pontos de vista, ganham visibilidade na esfera pública, onde cada indivíduo pode manifestar “como” vê um fato qualquer, bem como saber como o mesmo fato é visto pelos demais,¹⁸⁷ demonstrando que, para nossa autora, a política é o domínio da aparência,¹⁸⁸ o *locus* no qual os homens podem revelar o “que” e “como” vêm a vida ao redor, tendo como alicerce para esse aparecimento uma esfera comum denominada de mundo.¹⁸⁹

Assim, segundo Arendt, o espaço público, no qual os homens podem igualar-se e diferenciar-se uns dos outros por aquilo que falam e fazem, é constituído pela pluralidade de seres singulares que, dessa maneira, procuram manifestar uns aos outros o seu “quem”: o eu que aparece no espaço público através de palavras e ações. Dizer que os homens igualam-se e diferenciam-se na esfera pública significa que todos, dentro deste espaço plural, têm, enquan-

¹⁸⁵ ARENDT. *A condição humana*, p. 15.

¹⁸⁶ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 17.

¹⁸⁷ “Através de um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, (...) o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria opinião (...) – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria – com as de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar para o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mundo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos (...) é somente a partir de uma tal totalidade de pontos de vista que uma só e mesma coisa pode aparecer sob tantos aspectos e perspectivas quantos são os participantes; e a condição do aparecer desta multiplicidade de perspectivas é a existência de um espaço comum, publicamente organizado, no seio do qual essas perspectivas podem aparecer umas às outras” (ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 82).

¹⁸⁸ Segundo André Duarte, “A experiência antiga da liberdade é essencialmente espacial e ‘relacional’, vinculando-se imediatamente ao mundo das aparências que se estabelece entre os homens, e que inexistente onde quer que o indivíduo se encontre isolado de seus companheiros” (DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, p. 213).

¹⁸⁹ A esse respeito, ver FLYNN. *The concept of the political and its relationship to plurality in the thought of Arendt*, p. 112.

to homens livres, não sujeitos à necessidade e ao domínio de outrem,¹⁹⁰ igual direito à palavra para que, a partir de seu pronunciamento, possam diferenciar-se uns dos outros ao manifestar seus pontos de vista.¹⁹¹

Nessa perspectiva, a distinção e a singularização, como apontamos acima, tornam-se mais evidentes pela manifestação do “quem”: um sujeito singular, que age e fala “com” e “para” seus iguais, na esfera pública. Segundo Arendt,¹⁹² não há vida, propriamente humana, sem discurso e sem ação, pois, caso isso venha a ocorrer, o que há é uma renúncia em viver entre homens, vivência essa determinada pela igualdade (todos são homens e compartilham de direitos iguais) e pela diferença (cada um desses homens são seres singulares, que jamais existirão novamente).

Diante da abordagem preliminar que ora realizamos, precisamos analisar de maneira conceitual a questão da liberdade, com o objetivo principal de demonstrar o porquê de Arendt compreender a liberdade¹⁹³ a partir do viés por ela escolhido, ou seja, em sentido político, em detrimento ao sentido filosófico (*livre arbítrio*). O que queremos dizer é que para nossa autora, a liberdade, tal como foi experienciada em seus primórdios na Grécia antiga, esvaiu-se na modernidade, sufocada pelas preocupações com a manutenção da vida.

¹⁹⁰ Segundo Hannah Arendt: “Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. É verdade que esta igualdade na esfera política muito pouco tem em comum com o nosso conceito de igualdade; significava viver entre pares e lidar somente com eles, e pressupunha a existência de ‘desiguais’; e estes, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-estado. A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados” (ARENDDT. *A condição humana*, p. 41 e 42).

¹⁹¹ Lucca Savarino, refletindo sobre o espaço público como espaço da distinção e da igualdade na perspectiva arendtiana, afirma que, “ainda que a política seja voltada à manutenção e à expressão das diferenças, ela não comporta somente a necessidade de favorecer a distinção, mas implica a igualdade dos sujeitos que têm acesso ao espaço público, o qual se qualifica como plural e igualitário ao mesmo tempo.” (SAVARINO. *Política ed estética: Saggio su Hannah Arendt*, p.39).

¹⁹² Sobre isso, ver ARENDT. *A condição humana*, p. 188 ss.

¹⁹³ Como não constitui tema central de nossa pesquisa as análises entorno do conceito da liberdade no pensamento de Hannah Arendt, nos limitaremos, além de traçar brevemente alguns pontos que o constituem, a realizar uma compreensão da liberdade como fundamento da ação espontânea, que para o nosso propósito será de suma importância. Sobre o tema da liberdade no pensamento de Hannah Arendt, ver NASCIMENTO. *A questão da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt*.

Nesse sentido, antes de explicitarmos, em seus elementos mínimos, o que “é” a liberdade na perspectiva arendtiana, necessitamos identificar o que ela “não é”.

Assim, como a única preocupação do homem moderno é com o seu eu, introspecto e isolado, a liberdade, nesse momento, ratificou o modo como ela passou a ser identificada a partir, principalmente, dos escritos de Agostinho, ou seja, com o *livre arbítrio*. Segundo Arendt,¹⁹⁴ com a desintegração da esfera pública, fato que ocorreu fundamentalmente com o fim dos impérios grego e romano, a confiança em um mundo artificialmente estável perdeu seu crédito. Dito em outras palavras, quando os muros das cidades gregas e romanas foram postos abaixo, quando essas foram conquistadas, a liberdade retirou-se do mundo e alojou-se na interioridade humana, onde ela, em seu sentido autêntico, foi negada, passando a ser compreendida como um fenômeno da faculdade da vontade.¹⁹⁵

Contudo, a leitura que Hannah Arendt faz dos escritos de Agostinho permite a mesma não apenas compreender a degeneração da liberdade, mas também o seu sentido mais preciso. É a partir das análises do filósofo de Hipona que a nossa autora encontrará o fio condutor para suas reflexões acerca da questão da liberdade. Nessa perspectiva, quando Agostinho, em sua obra *A Cidade de Deus*, diferencia *pricipium* e *initium*, identificando o primeiro com a criação do mundo e o segundo com o aparecimento do homem na terra, o que ele está sugerindo é que “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar, ou seja, a liberdade”.¹⁹⁶ Assim, Deus dotou sua criatura com um poder que somente a ele, homem, pertence: o poder de operar milagres, de criar algo novo e sem precedente. Para Arendt, o milagre deve ser compreendido como um evento inesperado, que rompe com a cadeia de acontecimentos causais, tais como aqueles com os quais nos deparamos cotidianamente. Segundo nossa auto-

¹⁹⁴ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192ss.

¹⁹⁵ Sobre esse assunto, ver ARENDT. *A vida do espírito*, vol. II – O Querer.

¹⁹⁶ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 216.

ra, toda ação traz em seu seio o germe do inesperado, do imprevisível, transpondo todos os limites e superando todas as fronteiras que circunscrevem os eventos predeterminados.¹⁹⁷

Assim, no âmago do ato de agir, proporcionado pela vivência em um espaço plural, está uma das marcas indistintas da ação: sua imprevisibilidade. A imprevisibilidade, contida na ação, não se constitui como um “perigo” que pode vitimar somente um pequeno grupo de indivíduos, os quais, por assim dizer, estão na “alça de mira” do agente da ação. A ação imprime seu efeito sobre um número imaginável de seres que também atuam, bem como sobre o próprio ator iniciador da ação, o que demonstra o grau de imprevisibilidade e de ilimite da ação executada.

A liberdade, assim entendida, somente ganhará existência na ação conjunta. O que faltou a Agostinho, segundo Arendt, foi compreender que esse *initium*, que é o próprio homem, somente ganha existência na ação conjunta, e não na contemplação passiva de um coração arrependido. Agostinho, ao que parece, esboçou refletir de forma política o tema da liberdade humana, mas, por motivos historicamente óbvios – a desintegração dos Estados na Antiguidade –, não levou a cabo esses argumentos.

O que desejamos salientar com essas reflexões é que, para Hannah Arendt, não existiria ação política se não houvesse liberdade.¹⁹⁸ Essa assertiva somente ganha realidade quando nos relacionamos com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos. Para que a liberdade fosse experienciada de maneira própria, o homem grego procurava livrar-se da necessidade do ciclo vital, com o escopo de adentrar a arena pública, pois a ação política só começa quando o imprescindível à manutenção da vida está garantido, como acima apontamos.¹⁹⁹ A

¹⁹⁷ Segundo Collin: “Agir introduit l’imprévisible dans la nécessité, transcende l’ordre des possibles. Pourtant l’agir humain est un agir d’acteur, et non pas d’auteur. Il fait événement d’un donné qu’il n’a pas créé et dont il n’est pas le maître” (COLLIN. *Agir et donné*, p. 30).

¹⁹⁸ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192.

¹⁹⁹ “A liberdade era precedida da liberação: para ser livre o homem deve ter se liberado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem na mesma condição e também de um espaço público para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, um mundo no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos” (ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 194).

esfera privada, onde o homem procura manter o seu ciclo biológico intacto, é o espaço da desigualdade, onde o chefe da família obriga os escravos a trabalharem para garantir sua sobrevivência, bem como de seus pares.²⁰⁰ Nessa esfera, o homem, segundo Arendt, está literalmente privado de qualquer contato com seus iguais: aqueles que possuem o mesmo direito de fala e ação.²⁰¹ É somente ao adentrar a cena pública que o homem passa a ser um igual entre iguais, ou seja, quando sua preocupação é com o interesse público e plural: o cuidar do mundo.

Este homem, que necessita da esfera pública para viver a experiência da liberdade na ação, junto a seus pares, é visto por Arendt como um verdadeiro “herói”. O sentido dado por Hannah Arendt à expressão “herói”²⁰² está enraizado na premissa de que o homem, quando adentra a esfera pública, passa a deixar o convívio e o cuidado com a sua família, os quais se realizam na esfera privada, para emergir em um ambiente no qual o que dita as ações humanas é a imprevisibilidade, pois o que está em jogo na política não é a vida, mas o cuidado em se preservar o mundo. Nesse sentido, para que haja a “fabricação de um herói” é preciso que a coragem impulse os homens a tornarem-se seres cuja preocupação com sua existência não

²⁰⁰ “O ser político, o viver numa *polis*, significa que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era freqüentemente comparado pelos gregos à organização doméstica” (ARENDR. *A Condição Humana*, p. 35-36).

²⁰¹ Sobre isso, diz Dulci: “Hannah Arendt entende assim, que o âmbito da família era a esfera da vida privada, enquanto que aparecer em público era para os gregos a mais elevada possibilidade. Ao serem privados de aparecer e ficarem restritos à esfera do lar e da família ‘os homens se privavam das mais altas e humanas capacidades’ (CH: 48). Em contrapartida, o espaço público é o espaço da liberdade, onde os homens dialogam, aparecem uns aos outros num espaço articulado por eles. Assim nasce um mundo comum, um mundo caracterizado por visões e perspectivas singulares. Ao refletir sobre o significado da palavra ‘privado’ para os gregos, Hannah Arendt nos diz que ‘o caráter privativo da privatividade estava implícito na própria palavra e era para eles sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como os bárbaros não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano” (DULCI. *A dissolução do espaço público no pensamento político de Hannah Arendt*, p. 08).

²⁰² ARENDR. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 203.

seja algo primordial, mas o que está na pauta em suas vidas é a ação de cuidar e preservar o mundo.²⁰³

Quando os homens lançam-se na esfera pública, o que eles revelam, a partir de sua ação que constitui a manifestação da liberdade, é o seu “quem”. Esse tema foi referido acima, de maneira sucinta, mas nesse ponto, procuraremos explicitá-lo e, assim, começaremos a adentrar mais propriamente no cerne do presente sub-capítulo.

Assim, a relação entre ação e discurso está no fato de que a ação responde a pergunta “Quem és?”. Quando os homens iniciam uma ação, efetivando sua capacidade de colocarem em marcha algo novo, ou seja, quando eles expõem a condição humana da natalidade, o que há implícito nela é a revelação de suas individualidades que são apreendidas pelo discurso, demonstrando a estreita relação entre agir e falar.²⁰⁴ Em outras palavras, se pela ação o homem atualiza sua faculdade de iniciar algo novo, pelo discurso ele manifesta suas opiniões, faz-se entender pelos demais, apontando o porquê de ele ter agido de tal maneira e, assim, singulariza-se, pois demonstra que o mundo se revela a ele por perspectivas diferentes daquelas de seus companheiros.²⁰⁵ Se a ação e o discurso não revelassem seu agente perderia sua “razão” de existência.²⁰⁶ A perda da capacidade da ação e do discurso de revelar o “quem”

²⁰³ “É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (ARENDDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 203).

²⁰⁴ A esse respeito, diz Hannah Arendt: “Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais” (ARENDDT. *A condição humana*, p. 191).

²⁰⁵ “On oublie la plupart du temps qu’Aristote n’avait pas l’intention de fournir deux définitions différentes de l’homme lorsqu’il l’a caractérisé comme λόγον ἔχων et comme ζῶον πολιτικόν. La πολιτεύειν, l’élément proprement humain, parce qu’il est libre, c’est-à-dire le fait que les hommes vivent-ensemble volontairement, consiste essentiellement selon lui à λέγειν, à parler les uns avec les autres – et la parole réelle qui consiste à se comprendre et à communiquer de façon «rationnelle» et non pas seulement barbare ne pouvait avoir lieu que dans les conditions de la πόλις” (ARENDDT. *Journal de pensée*, p. 426).

²⁰⁶ “Desse modo, para além da crítica ontológica à modernidade, há, em Arendt, uma dimensão ético-política que é fundamental, isto é, o respeito à natureza, à vida e à cultura só tem sentido se propiciarem um espaço de aparição no qual o agente possa mostrar ‘quem’ é e, assim, tenha preservadas sua capacidade de agir e falar livremente” (ODILIO. *A categoria de condição humana em Hannah Arendt*. In. ____ CORREIA (org). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 88).

acontece quando o agir e o dizer são realizados “pró” ou “contra” alguém,²⁰⁷ ou seja, quando a ação e a fala visam um fim, fazendo com que elas sejam um tipo de procedimento instrumental, arruinando sua característica essencial que é o fato de ser um agir em conjunto em prol de se preservar o mundo.

A ação, um dos membros da dupla que manifesta os homens uns aos outros, assim, entendida, como um ato que deve revelar o “quem”, imprime um novo começo que precisa ser acolhido por outros, para que seja levada a término a empresa iniciada. O que estamos dizendo, seguindo, como Arendt, a compreensão grega, é que a ação, como um começar (*archein*) espontâneo e livre do “herói”, que ao agir revela, aos espectadores, sua identidade pessoal, ou seja, “quem ele é”, em oposição ao o “que ele é” – os aspectos físicos, os dons, as qualidades, talentos e defeitos que alguém pode possuir – necessita, para conduzir (*prattein*), levar a cabo a ação iniciada, do consenso de muitos,²⁰⁸ pois os homens são livres enquanto agem, nem antes nem depois.²⁰⁹ É preciso um consentimento, nascido do diálogo entre muitos, para que a ação seja levada a uma boa conclusão, ou seja, é preciso que todos que estão envolvidos na ação compreendam que é necessário colocar a preocupação com o mundo acima da preocupação com a manutenção de suas vidas.²¹⁰

Contudo, para que haja uma postura “heróica”, na qual a preservação do mundo esteja na pauta do dia através de palavras e ações, é preciso que o espaço público, que existe e per-

²⁰⁷ Segundo Taminiaux, a ação em Arendt possui um cunho performativo, ou seja, revela e distingue o agente e seus atos (TAMINIAUX. *Performativité et grécomanie?*, p. 192).

²⁰⁸ Sobre isso, diz Arendt: “As duas palavras gregas são *árkhein* – ‘começar’, ‘ser o primeiro’, ‘governar’ – e *prattein* – ‘atravessar’, ‘realizar’, ‘levar a cabo alguma coisa’. A ação ocorre, então, em duas etapas diferentes. A primeira etapa é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo. A palavra *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, são testemunho de uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo de novo coincidem. A segunda etapa é a da realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, ‘levar a cabo o empreendimento’” (ARENDDT. *A Condição Humana*, p. 202).

²⁰⁹ “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 199).

²¹⁰ “O discurso convincente ou persuasivo era tido pelos gregos como a forma tipicamente política das pessoas falarem umas às outras. A persuasão regulava as relações entre os cidadãos da *polis* porque excluía a violência física; (...) o que estava em jogo para os gregos era, sim, o julgamento e a decisão, a judicious troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo em comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele, além do

manece existindo enquanto os homens estejam reunidos e agindo em conjunto, se faça presente.²¹¹ A ação “heróica” será medida e julgada por padrões que levem em conta a grandeza do ato implementado, ou seja, a capacidade de interromper o fluxo inexorável da cotidianidade e instaurar o novo e inesperado: o milagre. É nesse sentido que salienta Arendt:

A ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza (*megethos*), porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade, uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis*.²¹²

Porém, como pode haver juízo sem que haja um espaço de aparências, no qual o “quem” dos atores é revelado em palavras e ações? Em outros termos, que critério de grandeza (*megethos*) será utilizado pelos indivíduos potencialmente judicantes se não há o que possa ser julgado? Como transformar uma ação iniciada pelo agente instaurador do novo e seguida por aqueles que são inspirados e convencidos a levar a cabo tal empreitada e transformá-la em uma história, que será lembrada e substanciada em exemplo,²¹³ se o palco para tanto não mais existe? Como agir em prol do mundo diante do esfacelamento do espaço público,²¹⁴

modo como deveria parecer doravante e que espécie de coisas nele haveriam de surgir” (ARENDDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 277).

²¹¹ (...) privados do espaço em que aparecem, privados do espaço em que se revelam uns aos outros como humanos. Nestas circunstâncias os homens são privados do seu pertencimento à humanidade, e a privação do seu pertencimento à humanidade consiste no desaparecimento do mundo de relações que faz nascer a política. A política, no sentido estrito do termo, não tem a ver tanto com os homens quanto com o mundo que está entre eles e que lhes sobreviverá. Na medida em que a política vem a ser destrutiva e provoca a ruína do mundo, ela se destrói e se arruína a si mesma” (REVAULT d’ALLONNES. Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique, p. 23).

²¹² ARENDT. *A condição humana*, p. 217.

²¹³ Segundo Dulci, “para Hannah Arendt, a busca da imortalidade estava no cerne da vida política na Atenas democrática. Uma vez que os gregos entendiam a ação humana como algo frágil, suscetível de desaparecer da memória dos homens devido à sua intangibilidade, era preciso que a *polis* remediasse essa fragilidade inerente à ação e ao discurso – ‘os mais efêmeros produtos humanos’ (CH: 209). Somente a *polis*, este espaço de aparência, poderia desempenhar esta função, qual seja, a de possibilitar a imortalização, a lembrança dos grandes e dignos feitos dos homens. Esta capacidade de produzir o extraordinário através da ação dizia respeito para os gregos, antes de mais nada, à ação política, a mais alta forma de vida, a única capaz de dar um sentido à vida individual e, de certo modo, imortalizá-la” (DULCI. *A dissolução do espaço público no pensamento político de Hannah Arendt*, p. 17).

²¹⁴ Segundo Newton Bignotto, “Para ela [Arendt] os homens não precisam apenas da companhia dos outros para exercer sua liberdade, eles precisam de um espaço comum, politicamente organizado, para manifestarem suas capacidades. Isso implica em dizer que o mundo da política, solo da liberdade, não pode ser confundido com um terreno intersubjetivo, no qual os homens estabelecem relações entre si, mas não necessariamente ações políticas. A equação arendtiana não é, portando, entre liberdade e intersubjetividade, mas entre liberdade e política”

iniciado na era moderna pela busca da manutenção da vida, e que os regimes totalitários procuraram afiná-la ao suprimir do homem qualquer possibilidade de agir por iniciativa própria, transformando-o em um ser cuja única “atividade” é aquela que garanta sua sobrevivência? O que fazer diante de tal “situação limite”?

3.2. Filosofia e Cidade

Para podermos responder com alguma plausibilidade às questões acima levantadas, faz-se necessário, primeiramente, compreender como se dá a relação entre pensamento e política, pois segundo Arendt, esta relação é de suma importância para que possamos diminuir as espessas trevas dos “tempos sombrios” que encobriram a existência humana na contemporaneidade.

O que intentamos fazer nesse passo é apontar para o fato de que, se é uma necessidade de nosso estudo compreender a relação entre pensamento e política, é preciso ter em mente que esta relação, segundo Arendt,²¹⁵ foi perdida desde que Atenas condenou à morte seu filho mais ilustre. Nessa perspectiva, encontra-se a desilusão de Platão com a *polis*, desilusão que possui seu nascedouro no julgamento e condenação de Sócrates e, fundamentalmente, na tentativa de Platão em vislumbrar regras e modelos que pudessem governar a cidade, isto é, padrões imutáveis, medidas de confiabilidade, que eram atingidas e contempladas pelo filósofo, capazes de julgar os atos humanos.²¹⁶

(BIGNOTTO. *Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt*. In. ___ BIGNOTTO & MORAES. *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*, p. 116).

²¹⁵ A esse respeito, ver ARENDT. *A dignidade da política*, p. 91 ss.

²¹⁶ Com o intuito de compreender como a tentativa de Platão de julgar e circunscrever as ações humanas a partir de modelos ideais e como esta postura dista da filosofia política de Aristóteles, devemos nos voltar para as palavras de Francis Wolf, em sua obra *Aristóteles e a Política*, que diz que os homens, “enquanto não pensaram aquilo que viviam como algo que pertencia a um domínio que chamamos de político, isto é, como algo que dependiam deles, eles não poderiam, especificamente falando, fazer política” (WOLF. *Aristóteles e a Política*, p. 08). Esta sentença demonstra haver uma aproximação daquilo que Hannah Arendt compreende pelo termo “polí-

Analisar a faculdade de pensamento e sua relação com as ações políticas não significa, em nosso intuito, “transpor” o abismo que por séculos divorciou essas duas atividades humanas, mas, fundamentalmente, refletir, junto com Hannah Arendt, acerca de uma possível vinculação harmoniosa entre essas duas atividades humanas e, assim, desfazer a perspectiva de mútua subordinação entre elas.²¹⁷ O que pretendemos é compreender como a filosofia e a cidade podem coexistir em acordo, sem que haja uma subsunção de uma esfera da vida humana pela outra.

Principiando, portando, as reflexões acerca do tema ora proposto, podemos dizer que o fim da relação harmônica que existia entre filosofia e política iniciou-se, mas do que com a condenação de Sócrates pela democracia ateniense, como acima expomos, principalmente com a intenção de Platão de substituir a opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade, e a ação espontânea (*práxis*) pelos modelos de fabricação (*poiésis*), trazendo, assim, a teoria das idéias para o terreno da política, procurando regular o que os homens fazem a partir dos pa-

tica” com o conteúdo da obra filosófica-política de Aristóteles, ou seja, sua apreensão acerca dos afazeres humanos. O contrário dessa compreensão, segundo Hannah Arendt, revela-se na constatação de que existe um abismo entre filosofia e política e, em nossos termos, entre pensamento e política, o qual foi fomentado pelo platonismo e solidificou a filosofia política no Ocidente, o qual continua intransponível. As críticas, reiteradas por Arendt em vários de seus escritos (*Que é autoridade?*, *Pensamento e Considerações morais*, *Compreensão e Política*, *A vida do espírito*) acerca do pensamento de Platão e de sua influência à tradição filosófica-política estão embasadas em sua leitura acerca da “alegoria da caverna”. Esta leitura arendtiana toma por referência a reflexão de Heidegger em *A Doutrina de Platão sobre a Verdade* sobre essa alegoria platônica. Porém, é importante notar que estas críticas, segundo alguns intérpretes da obra arendtiana, estariam não somente endereçadas a Platão, mas também ao próprio Heidegger, cuja obra serve de apoio às análises de Arendt. Nesse sentido, nos adverte Vallée: “Este carácter algo forçado da crítica de Platão compreende-se melhor se se entender, com que alguns comentadores, que não é nem sobretudo nem somente Platão que é visado. De facto, é legítima a hipótese de que “Filosofia e política”, como aliás toda a obra ulterior, contém um debate escondido com Heidegger; o que é dito de Platão tanto diria respeito a Heidegger como a Platão, de tal modo que ‘a crítica de Platão acaba por revelar-se um questionamento de Heidegger’” (VALLÉE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 63). A esse respeito, ver também TAMINIAUX. *La Fille de Thrace et le Penseur Professionnel*, p. 227. A compreensão de que existe um distanciamento entre a filosofia política de Aristóteles e a de Platão e como este distanciamento é refletido por Hannah Arendt é salientado por Canovan nas seguintes palavras: “Some of Arendt’s observations on Aristotle seem at first sight to point in the same direction, for she frequently states that his political philosophy was explicitly anti-Platonist and that he articulated some of the fundamental experiences of the Greek polis. Unlike Plato, for example, Aristotle did appreciate the dignity of the active life, the link between freedom and political speech, and the difference between the wisdom of the philosopher and the specifically political understanding of the statesman” (CANOVAN. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 259).

²¹⁷ Sobre essa questão, salienta André Duarte: “A intenção arendtiana não é a de ultrapassar o fosso aberto entre pensamento e ação, mas a de reconhecer a sua origem traumática e evitar incorrer na decorrente subordinação metafísica da ação ao pensamento, visando, assim recuperar a dignidade própria ao âmbito da política e de suas categorias” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 163).

drões imutáveis.²¹⁸ Assim, no âmago do pensamento filosófico-político de Platão há uma preocupação de eliminar da esfera humana qualquer possibilidade do imprevisível se manifestar. Esta preocupação platônica torna-se visível quando o filósofo grego adota uma posição contrária à emissão de opiniões (*doxai*), as quais se caracterizam por sua mutabilidade, pois as opiniões são frutos advindos de pontos de vista diversos, os quais se modificam a partir do momento em que o espectador muda sua posição.²¹⁹ O imprevisível também é atacado pelo platonismo, quando este procura minar, em seus elementos constitutivos, a ação humana, que traz em si o germe do inesperado,²²⁰ já que a necessidade, nessa esfera humana, a princípio, constitui-se em uma palavra vazia de significação. Esta imprevisibilidade se torna compreensível, na medida em que atentamos para o fato de que os atos humanos, quando ganham realidade, trazem consigo a certeza da incerteza, ou seja, o fato de que se as coisas aconteceram desta forma, é bem possível que pudessem ter acontecido de outra, pois a contingencialidade é a marca indistinta do agir humano.

²¹⁸ Segundo André Duarte, interpretando o pensamento arendtiano, “(...) a filosofia ocidental se origina de duas concepções fundamentais do pensamento de Platão, as quais teriam implicações duradouras no contexto da tradição: a substituição da opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade como atributo para melhor forma de governo político; e a concepção da ação (*práxis*) política a partir do modelo da fabricação (*poiésis*) por meio da aplicação da doutrina das idéias ao âmbito da política, transformando-as em parâmetro de medida tendo em vista garantir maior previsibilidade aos assuntos humanos” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 168).

²¹⁹ Segundo Vallée, “A partir do momento em que a verdade é concebida como uma verdade universal e absoluta, a *doxa* torna-se um ponto de vista subjetivo e arbitrário, uma forma de ilusão. Em conclusão: de facto, é a pluralidade que é negada por esta nova concepção da verdade e por esta desvalorização da *doxa*. O verdadeiro e o bem, na esfera dos assuntos humanos são, para Arendt, sempre relativos e por isso abertos ao debate e à persuasão. A verdade filosófica à maneira de Platão, com a sua preocupação de um bem absoluto, dirige-se a um homem solitário e abstrato afastado de contexto histórico e das suas relações com os outros” (VALLÉE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 57).

²²⁰ É interessante notar que a preocupação em se controlar o advento do novo na esfera política constitui-se em uma prerrogativa que não pertence somente ao platonismo, mas perpassa a obra política-filosófica de inúmeros teóricos. Isto se deve ao fato de que o imprevisível, inerente à ação humana, traz em seu âmago a possibilidade de mudança, de novidade, algo que sempre apareceu aos olhos dos políticos e teóricos como uma ameaça à sobrevivência do corpo política. É nesse sentido que Newton Bignotto, refletindo acerca do pensamento republicano de Francesco Guicciardini, o qual, “(...) nascido em 1483, no seio de uma das famílias mais importantes de Florença, ele fez de sua confessa ambição e do orgulho de pertencer à aristocracia a mola de uma ação contínua na cena política italiana (...)”, salienta que “Desde o início, ele [Francesco Guicciardini] alerta os Medici que o grande perigo virá sempre dos que ‘estão aptos para criar novidades’. Em outras palavras, ele aconselha aos novos senhores da cidade a prestar atenção aos jovens, pois os velhos não mudam de opinião, ‘mas os velhos são sábios e não se deve temer os sábios, pois não inovam jamais’” (BIGNOTTO. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*, p. 09 e 121). Esta reflexão encontra-se alicerçada pela franja conceitual formada pelas análises entorno da possibilidade, sempre constante, de haver mudança de opinião – nascida da capacidade do homem de iniciar novos eventos – que se caracterizara por ser sempre um risco à preservação do corpo política.

O que Arendt salienta ²²¹ é que a incapacidade de Sócrates de persuadir seus juízes, bem como seus amigos, através da opinião por ele emitida, de que sua missão e, conseqüentemente, aquilo que dava significação à sua vida, era tão somente interrogar os indivíduos em praça pública, fez com que Platão percebesse que na esfera da ação humana não se pode confiar nas opiniões (*doxai*), que podem, de fato, ter algum tipo de validade, até que outras venham a sobrepor-se as anteriores pela força do convencimento. Nessa perspectiva, faz-se necessário trazer para a esfera dos assuntos humanos um instrumento não de persuasão, mas de coação. ²²² Este instrumento é a verdade, ²²³ a qual possui um poder de coagir todos aqueles que entram em contato com suas premissas inquestionáveis. O que se torna manifesto a partir destas reflexões é que estamos diante da inauguração da tirania da verdade ²²⁴ por parte do rei filósofo, ²²⁵ tirania esta que nasce da tentativa de substituir a possibilidade do confronto das opiniões divergentes, que é a marca indistinta da política, pela força coercitiva da verdade,

²²¹ Sobre isso, ver ARENDT. *A dignidade da política*, p. 91.

²²² A esse respeito, salienta Abreu: “Arendt faz distinções explícitas entre a opinião e a verdade. E, quanto a esta, é preciso separar a verdade filosófica da verdade fatural. A verdade, seja ela filosófica ou fatural, é portadora de uma dimensão coercitiva, na medida em que, uma vez obtida ou afirmada, não mais possibilita o diálogo entre os agentes. A verdade filosófica, quando obtida através de um diálogo socrático, cessa o debate. A opinião, ao contrário, permite sempre que o agente se manifeste, até que haja a persuasão, que, por sua vez, resulta do debate entre agentes iguais, sem qualquer relação hierárquica entre eles” (ABREU. *Hannah Arendt e os Limites do Novo*, p. 89).

²²³ “Platonic truth, even when *doxa* is not mentioned, is always understood as the very opposite of opinion. The spectacle of Socrates submitting his own *doxa* to the irresponsible opinions of the Athenians, and being outvoted by a majority, made Plato despise opinions and yearn for absolute standards. Such standards, by which human deeds could be judged and human thought could achieve some measure of reliability, form then on became the primary impulse of his political philosophy, and influenced decisively even the purely philosophical doctrine of ideas” (ARENDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 08).

²²⁴ “All our current saying that only those who know how to obey are entitled to command, or that only those who know to rule themselves can legitimately rule over others, have their roots in this relationship between politics and philosophy” (ARENDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 28).

²²⁵ Para Hannah Arendt, “Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político” (ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 299). Nessa perspectiva, segundo Eduardo Jardim de Moraes, “Hannah Arendt acredita que a teoria das idéias, o núcleo da Metafísica de Platão, constitui-se neste momento em que o filósofo não é mais apenas filósofo, mas pretende também ser rei, isto é, governar. Isto explica a razão da aplicabilidade das idéias que se introduz na teoria platônica das idéias. O fato de as idéias serem metros a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência do pensamento, mas com a urgência política de fundar a autoridade para organizar a vida no interior da caverna (...) A redefinição do conceito de verdade no mito da caverna determina a composição de um cenário com os seguintes elementos: uma definição do pensamento está presente, obtida a partir do ponto de vista da Metafísica. O pensamento é encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e para a ação. Nesta perspectiva, ele é considerado através de uma perspectiva instrumental – ele deve servir a fins prático-políticos” (MORAES. *Hannah Arendt: Filosofia e Política*. In: _____. *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões e memórias*. BIGNOTTO & MORAES (Org), p. 38 e 39).

que emudece a pluralidade humana ²²⁶ ao impossibilitar a existência de qualquer divergência nascida autenticamente no campo político. ²²⁷

Da mesma forma, permitir que a contingencialidade seja o fio condutor das ações humanas é creditar um grau incalculável de incerteza e imprevisibilidade ao que os homens fazem e dizem, as quais, por essas características, não podem, a princípio, serem controladas. Para evitar tal inconveniente é preciso regular e governar os afazeres humanos de um ponto situado fora dos mesmos, ou seja, de cima. É nessa perspectiva que Platão adapta, segundo Arendt, a partir do Livro VII da *República*, fundamentalmente na alegoria da caverna, ²²⁸ sua teoria das idéias para que elas passem a desempenhar, no plano da política, o papel de normatizadoras. Assim, de acordo com a nova função que Platão outorga às idéias, mesmo que as ações humanas distem enormemente da perfeição existente em cada idéia, pois cada idéia deve funcionar como exemplo normativo – tal como acontece com a idéia de “Bem”, ²²⁹ a

²²⁶ Segundo Canovan, “The notion of a single ruler rather than a plurality of actors was naturally congenial to philosophers who were looking for a single truth to override plural opinions. Politically, the great disadvantage of this point of view was that it implied a loss of understanding of human plurality and of man’s capacity to initiate action” (CANOVAN. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 256).

²²⁷ A respeito do fato de que a tradição do pensamento filosófico-político, inaugurada por Platão, constitui-se em um esforço consciente de colocar no lugar das opiniões os fundamentos políticos, percebemos que há uma divergência de pontos de vista entre Leo Strauss e Hannah Arendt, na medida em que Strauss se posiciona como um autêntico representante desta tradição. Assim, para Strauss diferentemente de Arendt, a vida política deriva sua dignidade de algo que a transcende. A esse respeito, ver VILLA. *The philosopher versus the citizen*, p. 158 ss. É nessa perspectiva interpretativa que Beiner procura conduzir suas reflexões acerca desse tema, ao dizer que Arendt rejeita a filosofia política clássica, na medida em que esta procura a compreensão da totalidade, a qual o homem não é capaz de alcançar, numa tentativa de escapar do convencionalismo a partir de uma idéia regulativa. Nesse sentido, diz Beiner: “Arendt rejects classical political philosophy that the life of political has to be judged ultimately by the standards of the contemplative life” (BEINER. *Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue*, p. 239). Contudo, Arendt afirma que existiram pensadores políticos como Maquiavel e Hobbes, que procuraram analisar a política a partir do campo próprio a essa atividade, ou seja, da contingencialidade, distanciando-se da perspectiva clássica. É nesse sentido que nossa autora diz que “It is usefulness for understanding that was exhausted with the approach of the modern age. Machiavelli’s writings are the first sign of this exhaustion, and in Hobbes we find, for the first time, a philosophy which has no use for philosophy but pretends to proceed from what common sense takes for granted” (ARENDR. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 38).

²²⁸ Hannah Arendt diz que na alegoria da caverna Platão descreve a relação entre a filosofia e a política em termos da atitude do filósofo para com a *polis*. Nessa perspectiva, segundo Arendt, “A alegoria da caverna destina-se (...) a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia. E o propósito é descobrir, no domínio da filosofia, os padrões adequados não só, certamente, a uma cidade povoada por habitantes de cavernas, mas também aos habitantes que, embora de maneira obscura e ignorante, formaram suas opiniões com respeito às mesmas questões dos filósofos” (ARENDR. *A dignidade da política*, p. 109 e 110).

²²⁹ “Plato’s elevation of the idea of the good to the highest place in the realm of ideas, the idea of ideas, occurs in the cave allegory and must be understood in this political context. It is much less a matter of course than we, who have grown up in the consequences of the Platonic tradition, are likely to think. Plato, obviously, was guided by

qual está acima de todas as idéias, pois é ela que determina “o que é bom para” – ²³⁰ é preciso que as ações humanas procurem imitar, o mais que puderem a perfeição inerente a cada idéia. Isto se deve ao fato de que, imitando a perfeição contida em cada idéia, o imperfeito será banido dos muros da *polis* e, conseqüentemente, ter-se-á o melhor dos governos que os homens são capazes de desenvolver. ²³¹

O pano de fundo que cerceia a questão que hora estamos levantando, de que com o advento do platonismo abriu-se um abismo entre a filosofia e a política, ou seja, entre o *bios theôrétikos* e o *bios politikos*, é que o homem, visto da perspectiva da filosofia, é sempre compreendido em sua singularidade, enquanto a política visa os afazeres humanos pelo prisma da pluralidade. ²³² Na base que sustenta essa verificação vislumbramos que a atividade do filósofo sempre se faz na reclusão, na sua consciente retirada do mundo da pluralidade, com o intuito de abarcar o que é eterno e, portanto, imperecível e imutável, demonstrando que a verdade filosófica concerne ao homem em particular. É por esse prisma interpretativo que Arendt salienta ²³³ que, pelo fato da atividade do filósofo ser executada na solidão, no afastamento do

the Greek proverbial ideal, the *kalon k'agathon* (the beautiful and the good), and it is therefore significant that he made up his mind for the good instead of the beautiful. Seen from the point of view of the ideas themselves, which are defined as that whose appearance illuminates, the beautiful, which cannot be used of ideas. The difference between the good and the beautiful, not only to us but even more so to the Greeks, is that the good can be applied and has an element of use in itself. Only if the realm of ideas is illuminated by the idea of the good could Plato use the ideas for political purposes and, in the *Laws*, erect his ideology, in which eternal ideas were translated into human laws” (ARENDDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 10 e 11).

²³⁰ Como referência às análises arendtianas entorno da “alegoria da caverna” de Platão e do porquê de haver em seu cerne a substituição da Idéia do “Belo” pela Idéia de “Bem”, salienta Abensour: “C’est très exactement ce déplacement, cette assignation du bien au rang d’Idée suprême, qu’observe Arendt aussi bien dans *The Human Condition* que dans l’essai *Qu’est-ce que l’autorité?* ‘Quand Platon, écrit-elle, ne se préoccupe pas de philosophie politique (dans *Le Banquet* par exemple), il décrit les Idées comme ‘ce qui est très brillant’ (*ekphanestaton*) et en fait ainsi des variantes du beau. C’est seulement dans *La République* que les Idées se changent en normes, en étalons de mesure, en règles de conduite, autant de variantes ou de dérivées de l’Idée du ‘Bien’, au sens grec, c’est-à-dire de ce qui est ‘bon pour’, de la convenance’». (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 96).

²³¹ “(...) the best form of government would be a state of affairs in which philosophers have a maximum opportunity to philosophize, and that means one in which everybody conforms to standards which are likely to provide the best conditions for it” (ARENDDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 27).

²³² Refletindo sobre o hiato que separa a filosofia da política, Arendt nos diz que é como se existisse um abismo entre os que estão em solidão e os que estão vivendo junto a outros (ARENDDT. *The End of Tradition*. In: _____. *The Promise of Politics*, p. 85. Tradução nossa). É nessa perspectiva que Arendt afirma que “Visto que a verdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, é, por natureza, não-política (...)” pois, “Considerar a política da perspectiva da verdade significa situar-se em uma posição exterior ao âmbito político” (ARENDDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 304 e 320).

²³³ Sobre isso, ver ARENDDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 304.

convívio com seus pares, este não sabe o que é bom para a cidade,²³⁴ pois ele está fundamentalmente preocupado com o bem-estar de sua alma imortal, cuja saúde deverá ser cultivada na medida em que o mesmo conseguir desprender-se das preocupações com o mundo e voltar-se para a contemplação das “naturezas nobres” e eternas: “a justiça”, “o amor”, “a verdade”, “a coragem”...

Por essa franja conceitual, a partir da qual neste momento estamos visando a questão por nós proposta, percebemos que nunca houve, pelo que saibamos, uma obra filosófica que se preocupasse em refletir acerca da estrutura invisível de uma bolha de sabão ou de um fio de cabelo. Isto se deve ao fato de que ninguém, até hoje, pensou que analisar, do ponto de vista filosófico, tais objetos fosse do interesse de alguém. Em outras palavras, segundo a filosofia clássica, o espanto admirativo (*thaumadzein*) em face de tudo o que é como é somente se manifesta diante de “naturezas nobres”, objetos merecedores da atenção do filósofo. Durante séculos, estas – as “naturezas nobres” – foram compreendidas como o que há de mais importante para os homens: “Deus”, “a alma”, “a eternidade”, “a justiça”, “o belo”... Tudo aquilo que não sofresse nenhum tipo de corrosão e permanesse o mesmo por tempo indeterminado. Sendo assim, os assuntos humanos, aqueles que dizem respeito à condição do homem na terra, tal como as preocupações de cunho político, foram vistos pelos filósofos como objetos desprazíveis, não merecedores da atenção filosófica.

²³⁴ Hannah Arendt menciona que todo início do ato de filosofar está no *thaumadzein*, o espanto admirativo diante de tudo o que é como é. Porém, como salienta nossa autora, o que Platão e Aristóteles propuseram foi o prolongamento deste início, fazendo com que ele seja também o objetivo final do filósofo. É no prolongamento desse espanto inicial que estaria situada a vida dos melhores, que contemplam as verdades eternas, situação a qual os levariam a perda do sentido de realidade. Isto se deve ao fato de que, com essa atitude, os filósofos estariam se refugiando, em sua “torre de marfim”, dos problemas e afazeres humanos, e, assim, o distanciamento, que a princípio tinha como objetivo significar a existência, não seria momentâneo, mas permanente, levando os filósofos a uma alienação da vida humana na terra. Nesse sentido, diz Vallée: “Existe portanto um risco ‘profissional’ ligado ao exercício da filosofia: se ao retiro do mundo das idéias não suceder um retorno, se aquilo que não pode ser mais do que um momento [o prolongamento do *thaumadzein*] devora a existência inteira, então o filósofo corre o risco de perder o sentido da realidade e não se pode continuar a submeter ‘os assuntos do mundo’ ao seu juízo: ‘A desolação, perigo consubstancial à solidão, revelou-se como a doença profissional do filósofos; é essa, aliás, uma das razões que fazem com que não nos possamos fiar neles em matéria de filosofia política’” (VAL-LÉE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 60).

Na perspectiva acima mencionada, os afazeres realizados no âmbito da política são vistos como questões inferiores em relação às “naturezas nobres”. As ações humanas, implementadas na esfera pública, são compreendidas como inevitáveis e, até certo ponto, “dignas” de serem pensadas, na medida em que elas constituem-se como um mal necessário à sobrevivência humana; um meio em relação a um fim mais nobre e importante. Assim, a política é vista como o meio que permite ao homem fomentar as condições necessárias à sua existência, para que ele, livre das preocupações com o que é necessário à manutenção de seu corpo, possa se voltar para aquilo que é mais importante, a atividade intelectual, aquela na qual a alma desprende-se de seu cárcere terreno – seu corpo – no afã de poder contemplar o que há de mais nobre no universo: as medidas não aparentes.²³⁵

Essa postura de Platão em relação à política desencadeou efeitos diretos naquilo que chamamos de tradição do pensamento filosófico-político. Quando o filósofo evade da esfera dos assuntos políticos, com o intuito de normatizá-los, a partir de um ponto distante da mesma, ele, necessariamente, esteriliza a atividade de pensar.²³⁶ Quando o filósofo edifica entre si e a *polis* um abismo “quase” intransponível, ele, com essa postura, está condenando o pensamento a tornar-se uma faculdade reclusa em si mesma, fazendo com que o pensar tenha tão somente como matéria prima a ser manipulada seus próprios processos mentais, ou seja, uma lógica estéril de significação concreta, pois a vida vivida não tem importância para sua atividade.

²³⁵ “At the beginning, therefore, not of our political or philosophical history but of our tradition of political philosophy stands Plato’s contempt for politics, his conviction that ‘the affairs and actions of men (*ta tôn anthrōpōn pragmata*) are not worthy of great seriousness’ and that the only reason why the philosopher needs to concern himself with them is the unfortunate fact that philosophy – or, as Aristotle somewhat later would say, a life devoted to it, the *bios theōrētikos* – is materially impossible without a halfway reasonable arrangement of all affairs that concern men insofar as they live together” (ARENDDT. *The End of Tradition*. In: _____. *The Promise of Politics*, p. 81).

²³⁶ Segundo Cantista, “O filósofo, ao desenraizar o pensamento do político, isto é, da experiência do cotidiano, do mundo da vida, numa palavra, ao evadir-se da *polis*, faz traição ao próprio pensamento” (CANTISTA. *O Político e o Filósofo*, p. 44 e 45). Ao contrário desse aviltamento em relação ao mundo por parte da filosofia clássica, Arendt procura desenvolver um outro tipo de postura. Nesse sentido, diz Cantista: “Numa clara contraposição de pensamento e filosofia, de significado e de verdade, Arendt propõe-se ‘pensar o acontecimento’, porque o pensamento não é senão a compreensão da experiência do que temos em mãos” (CANTISTA. *O Político e o Filósofo*, p. 53).

Porém, o advento dos regimes totalitários retirou o véu que separava os “pensadores profissionais”²³⁷ dos meros mortais. Em outras palavras, dado a novidade de um regime político que não possui nenhum paralelo na história da humanidade, esta novidade trouxe à tona uma verdade que há muito o homem se esquecerá: não há nenhum padrão imutável que nos permita avaliar e medir todos os acontecimentos humanos em todas as épocas. O advento do novo exige que estabeleçamos novos padrões que possam alicerçar e conduzir a compreensão humana e, assim, reconciliar o homem com uma realidade em constante mudança.²³⁸

Assim, a “quebra com a tradição”, que vislumbra ser um período singular na história da humanidade, que nasce com o advento dos regimes totalitários, demonstra que não tendo mais o passado o poder de lançar luz sobre o futuro e, conseqüentemente, quando não há valores absolutos em ética e moral que possam orientar nossas condutas, faz-se necessário buscar a significação das ações políticas a partir do “novo”. Segundo Arendt, nessa perspectiva, torna-se evidente o fato de que, ao contrário do que a evolução do pensamento político procurou demonstrar, o *bios theôrétikos* não é capaz de prescrever leis e ser, desta forma, o fundamento final do *bios politikos*.²³⁹

Nessa perspectiva, os padrões que conduzirão o pensamento no percurso de significação do novo serão fomentados pela prática da atividade de pensar através do diálogo constante que, embora primeiramente seja implementado pela cisão do próprio ego pensante, nos preparará para, posteriormente, podermos desenvolver um diálogo com os demais na praça pública. Isto se faz pela razão de que ao dialogarmos com nosso próprio eu, na atividade do dois-em-um, essa cisão demonstra que os homens, e não o homem, é que habitam a terra.

²³⁷ Sobre a utilização, por parte de Hannah Arendt, desse termo cunhado da filosofia de Kant, e como o mesmo possui toda uma conotação pejorativa, ver, entre outras obras, ARENDT. *A vida do espírito*, p. 42.

²³⁸ Segundo Arendt, “Se a essência de toda ação, em particular a da ação política, é fazer um novo começo então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação 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. *A dignidade da política*, p. 52).

²³⁹ A esse respeito, ver ARENDT. *The End of Tradition*. In: _____. *The Promise of Politics*, p. 85.

Assim, para repensar a relação entre o visível e o invisível sem o peso conceitual do abismo que por séculos divorciou a filosofia da política é preciso lançar mão de um exemplo de pensador que não possuía nenhuma dificuldade que o impedisse de tramitar livremente entre as duas esferas humanas: a *vida activa* e a *vida contemplativa*. Que não desejava “presentear” a cidade com normas ou regras de conduta, mas que, tão somente, queria dialogar com seus pares sobre assuntos que o deixavam perplexo e, assim, poder compartilhar de sua perplexidade com seus iguais, fazendo com que eles também se sentissem perplexos. Que levasse em consideração a opinião de cada um dos parceiros do diálogo.²⁴⁰ Esse exemplo é Sócrates, que nutria em sua vida o prazer de se fazer companhia, seja pelo diálogo sem som do eu consigo mesmo, seja pela companhia de seus pares na praça pública sem,²⁴¹ com isso, deixar entrever que haja qualquer tipo de paradoxo nessas duas formas de se estar junto a alguém:²⁴² seja do próprio eu cindido ou da multidão que compõem o mundo plural.²⁴³

É exatamente a figura de Sócrates, que segundo Hannah Arendt, deve ser compreendido como um modelo de pensador, que funcionará como fio condutor para que possamos entender como se dá a relação do pensamento com a política, a qual procurará redefinir a conexão entre a filosofia e os afazeres que os homens realizam na praça pública, a partir de um ponto distante do abismo que por séculos divorciou essas duas esferas da vida humana. Refle-

²⁴⁰ Segundo Bickford, “Differing opinions or judgments about the world are always characteristic of ‘men in the plural’, as unanimity of opinions is characteristic of mass society and tyranny (...) opinions are formed and tested in a process of exchange of opinions against opinions” (BICKFORD. *In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance*, p. 321).

²⁴¹ Na compreensão arendtiana, nada é mais contrário àquilo que Sócrates acreditava, ou seja, de que a política constitui-se em um diálogo incessante realizado entre iguais, do que a tirania que Platão procurou fomentar: a tirania da verdade, que seria levada a cabo pelo rei filósofo. É nessa perspectiva que Abensour nos diz que “Si en effet Platon atteint son but en concebant une nouvelle forme d’autorité inconnue du monde grec, il impose avec l’institution de la philosophie politique un nouveau *nexus*, un ensemble d’autorités philosophico-politiques de nature à ruiner la logique isonomique et égalitaire de la *polis*, à faire violence à la rationalité immanente à la cité” (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre le philosophie politique?*, p. 105).

²⁴² Segundo Canovan, “Far from aiming to discover an authoritative truth that would bring discussion to a conclusion, Socrates evidently regarded talking among friends about the world they had in common as an activity that was worthwhile in itself: ‘Socrates seems to have believed that kind of common world, built on the understanding of friendship, where no rulership is needed’. It seems, then, that there was a time when thought and action, philosophy and politics were not separated or opposed” (CANOVAN. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 258 e 259).

tir acerca do *locus* que Sócrates ocupa na obra arendtiana e de que maneira ele deve ser visto como um exemplo imprescindível para que haja algum tipo de implicação política da faculdade de pensamento será o próximo passo que daremos em nossa pesquisa.

3.2.1. “O Dois-em-Um”

Nesse momento passamos a analisar, diretamente como se realiza a implicação política da faculdade de pensamento em “situações limites”. Esta implicação passa necessariamente pela preliminar compreensão da relação entre o pensamento e a política, sem a qual nossa hipótese de trabalho não teria nenhuma plausibilidade de, nem ao menos, ser proposta.

Nesse prisma argumentativo, como fizemos anteriormente, precisamos inicialmente, pensar a relação conflituosa entre filosofia e política, a qual se instaurou a partir da condenação de Sócrates pala democracia ateniense e que gerou uma profunda desilusão em Platão com relação ao espaço plural dos afazeres humanos, demonstrando que essa relação entre os que pensam e os que agem ocupou as reflexões arendtianas de forma sistemática.²⁴⁴

Não acreditamos que tenha sido, em algum momento de sua vida intelectual, uma intenção de Arendt procurar solucionar o impasse entre filosofia e política, ou melhor, não acreditamos que fosse um objetivo arendtiano transpor o abismo que divorciou o *bios theôretikos* do *bios politikos*, como acima apontamos. Contudo, não resta a menor dúvida de que foi do interesse de nossa autora pensar a relação entre filosofia e política a partir de um prisma diferente daquele oferecido pela tradição do pensamento filosófico-político, ou seja, um prisma que levasse em consideração, acima de tudo, o fato de que não o homem, mas os homens

²⁴³ “We mimic, through the activity of thinking as a dialogue, the conditions of communications among plural beings, which is to say that we think as individuals is something like a public space” (BICKFORD. *In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance*, p. 322).

que habitam a terra,²⁴⁵ e esse prisma, em nosso entendimento, tem como fio condutor a atividade de pensar, vista pela ótica da fenomenologização das atividades espirituais.²⁴⁶

Nessa perspectiva, Sócrates pode ser compreendido como o modelo de pensador, que possibilitou a Arendt visar a relação entre filosofia e política sob um novo prisma. Isso se faz na medida em que ele, segundo as perspectivas arendtianas, representa, como acima apresentamos, o modelo de pensador que unificava em si duas paixões aparentemente contraditórias: o prazer de estar na praça pública discutindo com os cidadãos atenienses acerca das questões da vida cotidiana e o prazer de estar a sós, na companhia do ego pensante cindido no diálogo sem som do eu consigo mesmo.²⁴⁷ Em outras palavras, situado antes que houvesse a cisão entre o modo de vida do filósofo e o modo de vida do político, Sócrates representa o paradigma de cidadão-filósofo,²⁴⁸ alguém que tramitava livremente entre as duas esferas da vida humana: aquela devotada à teoria e aquela devotada à prática, ou seja, entre o pensamento e os afazeres humanos.

A chave argumentativa que nesse momento iremos utilizar perpassará a dupla atividade desempenhada por Sócrates: junto aos atenienses e junto a si mesmo. Sócrates acreditava piamente que não possuía nenhum tipo de conhecimento e, assim, não tinha nada a ensinar

²⁴⁴ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 125; *A dignidade da política*, p. 91; *Entre o passado e o futuro*, p. 27.

²⁴⁵ “Biblically speaking, they would have to accept – as they accept in speechless wonder the miracle of the universe, of man, and of being – the miracle that God did not create Man, but ‘male and female created He them’. They would have to accept in something more than the resignation of human weakness the fact that ‘it is not good for man to be alone’” (ARENDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 39).

²⁴⁶ A fenomenologização das faculdades espirituais permitiu a Arendt dizer que “O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural. E é essa dualidade do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunto e quem responde” (ARENDT. *A vida do espírito*, p. 139).

²⁴⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 126. Segundo Adriano Correia, Arendt retorna “a Sócrates como modelo, na sua busca de ‘exemplo de pensador não profissional, que unifique em sua pessoa suas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir’, não com o intuito clássico dos que habitaram a morada do pensamento, de impor seus padrões teóricos à ação, mas o de contaminar aqueles que habitaram a praça pública com a perplexidade do próprio pensamento – um pensamento que quer transpor o abismo e que busca reconciliar-se com o mundo das aparências” (CORREIA. *O pensar e a moralidade*. In: _____. CORREIA (org). *Transpondo o abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, p. 147).

²⁴⁸ Segundo Duarte, “Sócrates configura um modelo paradigmático de pensador na medida em que teria sabido responder aos apelos da cidadania e da ação política, não evitando a praça pública ao mesmo tempo em que se

aos seus concidadãos gregos.²⁴⁹ Compreendia também que o seu posicionamento inoportuno diante daqueles que se achavam sábios, embora para muitos pudesse parecer simples; entretanto, na perspectiva socrática, era o melhor bem que um homem poderia proporcionar à cidade. Em outros termos, quando Sócrates se colocava contrário às opiniões não examinadas dos indivíduos e, desta forma, procurava purgá-los de seus preconceitos²⁵⁰ (literalmente, um conceito prévio que influencia o conceito que está para ser construído), ele estava dando àqueles que entravam em contato com sua pessoa e participavam de seus diálogos, o melhor bem que alguém poderia possuir, pois “uma vida sem pensamento seria sem sentido”.²⁵¹

É nesse âmbito reflexivo que Sócrates aceitava possuir três faces que lhe davam uma identidade singular: o de filósofo-cidadão. Essas três faces são: o moscardo; a arraia-elétrica e a parteira.²⁵² Essas três formas de se comparar Sócrates estão intimamente ligadas entre si. Ambas apontam para o fato de que o convite que Sócrates fazia aos seus interlocutores tinha uma raiz comum: fazer com que eles se tornassem perplexos com seu não saber, bem como Sócrates sempre esteve perplexo com sua ignorância: “só sei que nada sei”.

Sócrates, o moscardo, era comparado com um inseto perturbador que ferroava o traseiro vagaroso daqueles que subsumiam um caso particular a uma regra geral, sem se importarem com a significação de seu conteúdo. Mas qual a intenção deste inseto com este ataque aos

dedicava integralmente à atividade questionadora” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 352). A esse respeito, ver também VALLÉE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 24.

²⁴⁹ Ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 126.

²⁵⁰ “Portanto, o que está em jogo na atividade do pensamento tal como foi experimentada por Sócrates (...) tem mais a ver com uma experiência de purificação. O pensamento não envolve a aquisição de algo que possa ser identificado como a verdade em Filosofia” (MORAES. *Hannah Arendt: Filosofia e Política*. In: _____. BIGNOTTO & MORAES (Org). *Hannah arendt: Diálogos, reflexões e memórias*, p. 44).

²⁵¹ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 134.

²⁵² As três faces de Sócrates serão analisadas, por nós, tendo como texto base a obra de Arendt, *A dignidade da política*, da página 156 em diante. Sobre esse tema, salienta Villa nesses termos: “In her various textual encounters with the figure of Socrates, Arendt emphasizes the three similes for his philosophical activity found in the Platonic dialogues. The first, familiar to all readers of the *Apology*, is Socrates as gadfly, a persistent irritant whose questioning and reproaches aim at preventing the citizens of Athens from sleeping till the end of their days, from living and acting without genuine moral reflection or self-examination (30d). The second, from the *Theaetetus*, is Socrates as mid-wife, whose dissolution of the prejudices and prejudgments of his interlocutors helps them towards the revelation of their own thoughts. The third simile, from the *Meno*, is Socrates as ‘electric ray’, a stinging fish who paralyzes and numbs all who it comes in contact with. Through his questioning, Socrates infects his listeners with his own perplexities, interrupting their everyday activities and paralyzing them with thought” (VILLA. *Arendt and Socrates*, p. 243).

cidadãos atenienses? Sócrates desejava despertar os indivíduos para a necessidade de se manter uma interação amigável consigo mesmo, isto é, ele queria que todos procurassem, a partir do diálogo silencioso do eu consigo mesmo, ver a vida sem a viseira limitadora dos preconceitos. Para Sócrates, mesmo que os indivíduos não pudessem alcançar “a” verdade, a importância da atividade do pensar residia no fato de que, dada à limitação do conhecimento humana, que somente é capaz de alcançar “uma” verdade parcial, isto é, um ponto de vista,²⁵³ ou uma opinião (*doxa*),²⁵⁴ esta se abriria ao homem com mais nitidez, quando o pensar purgasse-o de seus preconceitos.

Sócrates em sua segunda face, a arraia-elétrica, era comparado a um peixe, capaz de imobilizar suas presas. No entanto, Sócrates apenas aceitava esta comparação se, por ela, se compreendesse que ele imobilizava, paralisava aqueles que o escutavam, tão somente pelo fato de que ele também, previamente, se encontrava em estado de paralisia.

Visto de fora, ou seja, de um lugar distante da atividade de pensar nela mesma, estas duas primeiras comparações parecem ser contrárias. Porém, ambas estão em perfeita sintonia, pois aquilo que do lado de fora aparenta ser uma imobilidade, é a maior atividade de que homem tem conhecimento, como nos diz Catão: “*nunquam se plus agere quam nihil cum ageret...*” (“nunca se está mais ativo do que quando nada se faz”).²⁵⁵ O que há, de fato, é uma dupla paralisia provocada *para e pela* atividade de pensar. Em outras palavras, todo pensamento requer, para sua ativação, um parar-para-pensar, um abandono dos afazeres corriqueiros com o intuito de trazer diante do ego pensante aquilo que está ausente, mesmo assim presente enquanto coisa-pensamento: os objetos retidos na memória para a manipulação do pen-

²⁵³ “In cultivating the partial truth given through individual perspectives on the shared world, the Socrates of “Philosophy and Politics” reveals a human world characterized by the absence of any *absolute* truth, yet one which is made beautiful by the availability of innumerable openings upon it. Truth for mortal, in other worlds, inheres in the plurality of perspectives which endow the shared world with a fullness of presence found nowhere else, a fullness which always exceed the powers of any (singular) representation” (VILLA. *Arendt and Socrates*, p. 251).

²⁵⁴ “To Socrates, as to his fellow citizens, *doxa* was the formulation in speech of what *dokei moi*, that is, ‘of what appears to me’” (ARENDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 14).

²⁵⁵ CATÃO apud ARENDT. ARENDT. *A condição humana*, p. 338.

samento que procura significá-los, dando-lhes um porquê e, assim, fazer com que o homem possa reconciliar-se com sua realidade. Contudo, ao fim desta atividade, o que há é tão somente perplexidades e paralisia diante da certeza de não haver certeza, pois o pensamento não dota o homem com nenhuma regra de conduta ou serve para erguer qualquer tipo de credo ou doutrina, mas ao contrário, as desfaz, à medida que deixa a nu a ausência de significado de seu conteúdo doutrinal.²⁵⁶ Assim, as duas primeiras faces de Sócrates apontam para o fato de que o pensar deve ser compreendido como uma atividade incessante que, para ser realizada, o indivíduo deve parar de fazer o que estava fazendo e, ao fim desta atividade, ele continuará parado, diante da atordoante sensação de “saber que nada sabe”.

Sócrates, a parteira. Nessa comparação, Sócrates é visto a semelhança daquelas mulheres que, na Grécia, pelo fato de serem estéreas, auxiliavam as outras na difícil arte de dar a luz a novos chegados. Esta é a comparação que melhor agradava a Sócrates, pois compreendia que, como as parteiras, ele era impossibilitado de dar a luz ao que quer que fosse, principalmente, a algum tipo de conhecimento, verdade ou credo, mas tão somente ajudava aos seus concidadãos a trazerem para a luz do dia suas opiniões (*doxai*), a partir do confronto de idéias realizado pelo embate oriundo dos diálogos implementados nas praças públicas.

Apesar de que em nenhum dos diálogos socrático-platônicos ter ocorrido, por parte dos seus interlocutores, nenhum trabalho de parto que levasse ao nascimento de um único filho vivo, mas somente a “filhos do vento”, o objetivo de Sócrates, ao que parece, sempre alcançava bom êxito. Segundo Arendt, esse posicionamento, denominado por Platão de maiêutica – um jogo de perguntas e respostas que tinha como objetivo destituir os indivíduos da posse de suas pseudos verdades – tinha, como propósito primeiro revelar a verdade inerente a

²⁵⁶ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 131. Sobre o efeito atordoante produzido pelo pensar sobre aqueles que se enveredam no diálogo sem som do eu consigo mesmo, salienta Dana Villa: “The activity of thinking *interrupts* all other activities, and its primary effect is to create perplexity where there had once been (apparently) firm ground thus rendering the resumption of action uncertain. Thus, Socrates dialogical partners may find them selves not only purged of worthless opinions, but unable to act at all” (VILLA. *Arendt and Socrates*, p. 249).

cada opinião, ou seja, demonstrar que cada um é detentor de uma verdade particular, a qual comumente chamamos de opinião.²⁵⁷

O que desejamos salientar com essas reflexões é que, como nos diz Jerome Kohn, o fato de Sócrates nunca ter descoberto

(...) nenhuma criança... que fosse um *filho do vento* (...) significava que, quando terminava essa atividade de pensar, não só os seus interlocutores, mas também Sócrates, estavam ‘vazios’. ‘Uma vez vazios’, dizia ela [Arendt], ‘estamos preparados para julgar’ *sem* subordinar casos particulares a regras e padrões que desapareceram no vento forte do pensamento.²⁵⁸

Assim, o que Sócrates pretendia era, ao contrário de Platão, demonstrar que diante da certeza de que a pluralidade é a lei da terra e, assim, um mesmo objeto é visto por perspectivas diferentes e divergentes, não há como alcançar uma verdade inquestionável, capaz de regular às ações humanas. O máximo que se pode é colocar cada uma das opiniões emitidas, os pontos de vista enunciados com o propósito de compreender um dado problema, para serem analisadas e, desta maneira, serem aceitas ou negadas por uma comunidade competente, reunida na esfera pública, que julga a plausibilidade das opiniões.²⁵⁹

Nessa perspectiva, o diálogo do eu consigo mesmo, demonstra que a diversidade é a característica principal do mundo fenomênico, pois não somos somente um, quando ativamos o nosso pensar, mas somos dois em um, o qual antecipa as perspectivas dos demais pontos de

²⁵⁷ “The method of doing this is *dialegethai*, talking something through, but this dialectic brings forth truth *not* by destroying *doxa* in its own truthfulness (...) The difference with Plato is decisive: Socrates did not want to educate the citizens so much as he wanted to improve their *doxai*, which constituted the political life in which he too took part” (ARENDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p. 15).

²⁵⁸ KOHN. *Introdução à edição americana*. In: _____. ARENDT. *Responsabilidade e julgamento*, p. 26.

²⁵⁹ Segundo Vallée, “Sócrates pratica a única política autêntica porque está disponível para cada um, e conduz cada um, interrogando-o, não a renunciar à sua opinião, (para Arendt este último ponto só será verdadeiro em Platão) mas a assumi-la diante de todos. Sócrates é o modelo do cidadão, não por causa do que ele ensina, teoriza, afirma ou aconselha; mas devido ao que ele faz; e o que ele faz é praticar a maiêutica no coração da cidade” (VALLÉE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 25).

vista, preparando-nos para a interação com os demais na praça pública, demonstrando haver uma relação entre pensamento e política.²⁶⁰

Dando prosseguimento a nossa reflexão, podemos dizer que para o pensamento ser ativado é necessário que os parceiros do diálogo estejam em acordo, ou seja, é preciso haver uma harmonia na relação que mantemos conosco mesmos e, assim, é necessário que não nos contradizemos, pois caso isso não venha a ocorrer, não conseguiremos manter um diálogo conosco, pois quem consegue dialogar com um adversário?²⁶¹

A amizade (*philia*) necessária à ativação do pensamento é a mesma que o mundo público exige para que exista, de fato, um diálogo na praça pública. Para tanto, devemos aparecer a nós mesmos como aparecemos aos demais, tendo uma imagem constante e fidedigna com nossos pensamentos, para que não sejamos hipócritas conosco mesmo.

É importante lembrar que podemos deixar de interagir conosco mesmos, mas não podemos deixar de aparecer no espaço de aparências.²⁶² A primeira hipótese, a de não se fazer companhia no pensamento, é atestada por Hipias, quando Sócrates nos diz quão sortudo era Hipias, pois no momento em que este voltava para casa, não havia ninguém a esperá-lo para importuná-lo, porque este não se dividia em dois no diálogo do eu consigo mesmo do pensar; mas quanto a ele (Sócrates), sempre havia um sujeito chato, que o esperava para interrogá-lo sobre as mais diversas coisas, e este sujeito é seu próprio eu cindido.²⁶³ A segunda hipótese é

²⁶⁰ “O que Sócrates descobriu é que podemos ter interação conosco mesmos, bem como com os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionados” (ARENDDT. *A vida do espírito*, p. 141). A esse respeito, diz Adriano Correia: “Segundo Hannah Arendt, Sócrates teria descoberto a possibilidade de estabelecer uma interação com nós mesmos, do mesmo modo como interagimos com os outros, e que estes dois modos de interagir estão de alguma maneira relacionados” (CORREIA. *O pensar e a moralidade*. In: _____. CORREIA (Org). *Transpondo o abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, p. 152).

²⁶¹ Segundo Arendt, “O diálogo do pensamento só pode ser levado adiante entre amigos, e seu critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga”. Assim, “Para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significa apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam amigos. O parceiro que desperta novamente quando estamos alertas e sós é o único do qual nunca podemos nos livrar – exceto parando de pensar” (ARENDDT. *A vida do espírito*, p. 142 e 141).

²⁶² Sobre isso, ver CORREIA. *O pensar e a moralidade*. In: _____. CORREIA (Org). *Transpondo o abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, p. 149.

²⁶³ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 141.

impossível de ser confirmada, pois sempre temos que manter algum tipo de relação na esfera dos afazeres humanos.

Contudo, diante das hipóteses acima levantadas, fica o questionamento: como desejamos aparecer aos nossos pares? ²⁶⁴ A resposta a este questionamento deve levar em consideração o fato de que esta aparência depende do tipo de companheiro que vive conosco, e do qual nunca poderemos nos divorciar: o ego pensante, pois, como dissemos no capítulo primeiro do presente trabalho, “ser e aparecer coincidem”.

Ao retornar à questão da harmonia do ego pensante, que se configura como um conceito extremamente necessário para que compreendamos como se realiza a ativação do pensar, e que está em íntima conexão com a formação do tipo de indivíduo que iremos conviver, devemos salientar alguns pontos. Podemos dizer que esta harmonia torna-se explícita se nos detivermos, como o fez Arendt, nas seguintes palavras de Sócrates, as quais nossa autora chama a atenção para as palavras-chave “sendo um”, a qual, segundo ela, é de suma importância para que haja uma correta interpretação desta passagem, mas que, contudo, é negligenciada pelos intérpretes de Platão. O trecho está contido no diálogo platônico intitulado “*Gorgias*” (482c):

Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens descordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me.
²⁶⁵

Arendt compreende que nesta fala Sócrates demonstra, aparentemente, não estar falando na pessoa de um cidadão que esteja preocupado com o mundo mais do que consigo mesmo, o que evidencia que ele está apaixonado pela sabedoria e pelo filosofar e que deseja

²⁶⁴ “Even if I were to live entirely by myself I would, as long as I am alive, live in the condition of plurality (...) Only he who shows how to live with himself is fit to live with others” (ARENDDT. *Socrates*. In: _____. *The promise of politics*, p.21 e 28). Sobre essa temática, salienta Vallée: “Deve estar-se diante de si como diante dos outros. A testemunha interior é pois o representante da pluralidade; e o diálogo na solidão interioriza o ponto de vista dos outros” (VALLÉEE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 32).

²⁶⁵ PLATÃO apud ARENDT. ARENDT. *A vida do espírito*, p. 136.

não entrar em desacordo com um sujeito que o aguarda em casa quando ele retornar: ele mesmo.

Sócrates afirma “ser um”, bem como expressa o desejo de não entrar em desacordo consigo mesmo. Mas como é possível que algo que “seja um” entre em desacordo consigo? Nada do que é idêntico a si mesmo (assim como A é A) pode entrar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo, como atesta o princípio lógico. São necessários pelo menos dois tons para que haja, ou não, uma harmonia. Arendt analisando esta questão, diz que o que está em jogo é a harmonia ou desarmonia do ego pensante,²⁶⁶ o fato curioso de que também o eu aparece para si mesmo, assim como para os demais. Quando este eu aparece a si mesmo não é apenas um, mas um cindido em dois: a unicidade se divide em dois.²⁶⁷

Nessa perspectiva, podemos dizer, seguindo os passos argumentativos de Arendt,²⁶⁸ que a identidade, da qual necessitamos enquanto indivíduos de ação em um mundo fenomênico, possui uma fundamental importância na medida em que faz com que o “eu” de cada ser humano seja reconhecido pelos outros “eus”, isto é, seja identificado em um determinado espaço e tempo. Caso não possuíssemos esta identidade, seríamos visto como algo fantasmagórico, que perde toda a sua realidade, pois ao deixar de ser “um”, deixa-se, concomitantemente, de relacionar-se com algo que “não é”, sendo excluído do âmbito da diversidade que ratifica nossa unicidade. Contudo, como diz Arendt, “uma diferença se instala na minha Unicidade”, e essa diferença se revela de maneira evidente pelo fato de que somente o ego pensante tem a capacidade de ser um (possuir uma identidade) e ser outro ao mesmo tempo, sem, necessariamente, referir-se a outros entes para manifestar sua dualidade. Esta dualidade é inerente à

²⁶⁶ Segundo Celso Lafer, “O critério do pensamento colocado pelo diálogo socrático não é o despotismo da verdade, imposta pelo intelecto, mas sim a concordância, cuja base é dada pela consistência do eu consigo mesmo. De fato, neste diálogo somos o nosso próprio parceiro, e por força do princípio de não-contradição, não podemos ser nossos próprios adversários” (LAFER. *Pensamento, persuasão e poder*, p. 83).

²⁶⁷ “Chamamos consciência (literalmente, “conhecer comigo mesmo”, como vimos) o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim mesmo, embora quase não apareça para mim – o que indica que o “sendo um” socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (ARENDR. *A vida do espírito*, p. 137).

atividade de pensar, que traz em seu âmago a possibilidade de cindir-se e, assim, ser *para-si* (unidade da consciência) e, concomitantemente, ser *em-si* (um objeto diferente de outros). Tal constatação se inscreve na base do reconhecimento do dois-em-um socrático – o diálogo silencioso do eu consigo mesmo –, que se configura como a estrutura indispensável da atividade de do pensar; estrutura essa que ratifica a certeza de que a pluralidade é a marca indistinta da condição humana,²⁶⁹ pois o outro eu que surge quando o ego pensante se divide em dois é a antecipação do outro que me espera para dialogar em praça pública: “A diferença e a alteridade são condições do pensamento”.²⁷⁰

Pelo que foi dito acima, parece haver uma contradição entre o papel que Arendt deseja que Sócrates desempenhe – o de filósofo-cidadão – e a preocupação de Sócrates com sua alma, em detrimento a seu eu cidadão. Porém, se nos atermos ao que foi dito até o presente momento, a preocupação de Sócrates em não entrar em desacordo consigo mesmo não está em rota de colisão com a preocupação com o mundo. O que queremos dizer é que se desejamos cuidar do mundo e assim, preservá-lo a partir de nossas palavras e ações manifestadas na esfera pública, primeiro, precisamos saber como queremos aparecer, e esse querer primeiro depende dos parceiros estarem em acordo, pois quem conseguirá manter um diálogo com um ladrão ou um assassino? Segundo Arendt, quem abre uma exceção para si mesmo, abre uma exceção para o mundo público. Em outras palavras, quando se abre uma exceção coloca-se

²⁶⁸ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 138 ss.

²⁶⁹ “O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde” (ARENDT. *A vida do espírito*, p. 139). Nessa perspectiva, salienta Adriano Correia: “O ego pensante, que na atividade do pensar faz a experiência da dualidade em que o pensamento converte a consciência de si, exibe talvez a indicação mais convincente de que ‘os homens existem essencialmente no plural’. O dois-em-um socrático – o fato de que não só o aparecer aos outros atesta a pluralidade no mundo, mas que carrego a pluralidade em mim mesmo – ‘cura o estar só do pensamento’, converte o estar só em um estar junto a si mesmo. É, assim, sempre possível ao homem solitário encontrar a si mesmo e estabelecer o diálogo do pensamento. Isto é o que Hannah Arendt julga ocorrer a Nietzsche quando concebeu o Zaratustra em ‘Sils Maria’, a partir do que relata em seus dois poemas ‘Sils Maria’ e ‘Aus Hohen Bergen’: ‘Aconteceu no meio-dia, quando um se tornou dois.../A festa das festas:/ O amigo Zaratustra chegou, o hóspede dos hóspedes!’” (CORREIA. *O pensar e a moralidade*. In: _____. CORREIA (Org). *Transpondo o abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, p. 151).

²⁷⁰ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 139.

em xeque a capacidade de interagir consigo mesmo,²⁷¹ pois como dialogar com alguém que é ladrão e, por esta feita, abrir um pressuposto para que o mundo seja habitado por ladrões e, assim, ter sua propriedade privada ameaçada? Estas são perplexidades inevitáveis àqueles que entram no processo incessante de perguntas e respostas denominado pensamento.

Para esquivar-se das perplexidades as quais se encontra o indivíduo que dialoga consigo mesmo, basta que este se abstenha da interação silenciosa do eu-consigo mesmo e, assim, não realize a diferença dada na consciência: “Todo homem que almeja viver bem se esforça por... viver sem ela”.²⁷²

Em nossos termos, aquele que se contradiz necessita viver sem ativar o pensamento, pois não conseguirá levar adiante a atividade interrogativa de seus atos e palavras, na medida em que não há como mantê-la, porque o pressuposto da amizade inexistente e, assim, ele aparece aos outros como não aparece a si mesmo, pois faz questão de não se ver, de não se colocar diante de si.²⁷³ O vilão, o malfeitor, ou seja, aquele que se contradiz, prefere permanecer em

²⁷¹ Sobre isso, salienta André Duarte: “Se prezo o ‘amigo’ que me acompanha e que se faz audível e presente quando, a sós, paro para pensar, cumpre que eu respeite certos limites, que não abra exceções em proveito próprio, que não me imponha uma contradição ao valer-me de máximas que eu não poderia tornar públicas” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 353).

²⁷² Podemos vislumbrar que as palavras de *Ricardo III* de Shakespeare, quando este teme sua consciência moral – a consciência moral aparece como um re-pensar [after-though] o tipo de pensamento que é despertado por um crime, pois, como diz Lebrum, “o gente, na medida em que é capaz de pensamento, traz consigo um espectador que funciona como uma espécie de ‘testemunha’ de seus feitos e ditos, de sorte que a raiz da ‘consciência moral’ (*conscience*) estava no próprio pensamento” (LEBRUM. *Um testemunho socrático*, p. 62) –, poderia servir de roteiro para àqueles que se abstêm de interagir consigo mesmos na atividade de pensar, pois não conseguem manter uma relação harmônica com o eu. As palavras de Ricardo III são as seguintes: “What do I fear? Myself? There’s none else by: Richard loves Richard: that is, I am I. Is there a murder here? No, yes, I am: Then fly: what! From myself? Great reason why: Lest I revenge. What! myself? Alack! I love myself. Wherefore? For any good. That I myself have done unto myself? Oh! No: alas! I rather hate myself. For hateful deeds committed by myself. I am a villain. Yet I lie, I am not. Fool, of thyself speak well: fool, do not flatter”. No entanto, as coisas mudam depois de meia-noite e Ricardo escapa da própria companhia para juntar-se a seus pares. Então: “Conscience is but a word that cowards use, Devised first to keep the strong in awe...” (SHAKESPEARE apud ARENDT. *A vida do espírito*, p. 142). Estas considerações, pautadas em citações, apontam na direção de que há, também, implicação moral da faculdade de pensamento. Contudo, analisar tal implicação iria além do objetivo traçado nessa pesquisa, ou seja, de analisar a possível implicação política da faculdade de pensamento. O que desejamos, nesse ponto, é tão somente lançar luz sobre o fato de que, tendo em vista que todo pensamento é um repensar – trazer à presença do espírito o já ocorrido e, por vezes, o já pensado, uma vez que a atividade de pensar é incessante – este repensar traz em seu seio a testemunha que nos indaga sobre o que quer que venha ocorrer em nossas vidas, até mesmo um crime. Se o ocorrido estiver inserido na categoria de crime, a testemunha despertará em nós a consciência moral.

²⁷³ O aspecto da amizade dentro da perspectiva do mundo plural e sua respectiva importância pode ser atestada em obras como as de Francisco Ortega. Nestas o autor ressalta que a amizade é uma relação de conflito e de harmonia, elementos que, segundo ele, não podem desaparecer do âmbito da amizade. Nesse sentido, segundo

sua posição unívoca, na qual não pode haver dúvidas ou embaraços, não se diferenciando no dois-em-um.²⁷⁴

Devemos ressaltar, nesse momento, que dizer que os parceiros do diálogo do eu consigo mesmo devem estar em harmonia não significa que não há conflito de idéias e perspectivas no ato de pensar, pois o consenso definitivo não existe nesta atividade. Desejamos tão somente enfatizar que devemos estar em acordo conosco mesmos se quisermos manter um diálogo, que tem como característica principal a busca incessante por significados.²⁷⁵

Ao nos atermos às reflexões ora implementadas, perceberemos que o vaivém entre o mundo das aparências e a “terra do puro intelecto” – necessária retirada do mundo das aparências para que o ego pensante possa refletir sobre ele – se constitui como a pedra de toque para se compreender a relação entre o pensar e o agir. Esta relação se faz, na medida em que o pensamento, ao expurgar os indivíduos de seus preconceitos, libera a faculdade do juízo para julgar particulares sem subsumi-los a regras gerais, demonstrando toda a primordial importância do pensar na vida do espírito.

Ortega, “devemos viver uma amizade cheia de contradições e tensões (...) que não pretendesse anular as diferenças (...) Ressaltando os momentos de assimetria e irreciprocidade está se afirmando a heterogeneidade, a alteridade na relação com o outro, que não deve ser suprimida na busca do consenso” (ORTEGA. *Para uma política da amizade*: Arendt, Derrida e Foucault, p. 80 e 81). Contudo, se por um lado a reflexão ora explanada está em íntima consonância com o pensamento arendtiano (vide nota de rodapé número 267), na obra *Mulheres de Palavra*, de autoria de Eliana Yunes e Maria Clara Lucchetti, na página 29, percebemos um erro interpretativo de Francisco Ortega no que se refere ao pensamento de Hannah Arendt, pois Ortega, ao discutir a importância da reabilitação da amizade, compreendida como “espaço vazio” que proporciona o surgimento de relações de alteridade e diferenciação, menciona que na vida interior, não há como cultivar a amizade, uma vez que na interioridade o que há é um espécie de “egologia”. Nessa perspectiva, esse autor, ao que parece se esquece que Arendt, na página 141 de *A vida do espírito*, diz que, acompanhando os passos argumentativos de Aristóteles em *Ética Nicômaco* (1166a30), “o amigo é um outro eu”. Isto demonstra que a experiência condutora da atividade de pensar é a amizade e não a individualidade, fato este que se revela na maneira como Arendt define o pensar, seguindo a esteira argumentativa de Platão, como o diálogo sem som do eu consigo mesmo.

²⁷⁴ “Quem não conhece a interação entre mim e mim mesmo (na qual se examina o que se diz e o que se fala) não se incomodará em contradizer-se, e isso significa que jamais será capaz de explicar o que diz ou fala, ou mesmo desejará fazê-lo, tampouco se importará em cometer qualquer crime, uma vez que está certo de que ele será esquecido no minuto seguinte” (ARENDR. *A Dignidade da Política*, p. 166).

²⁷⁵ Segundo Arendt: “Pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade, pois o pensamento não dá origem a nenhum credo” (ARENDR. *A vida do espírito*, p. 133).

Para tanto, é necessário que conservemos um bom relacionamento conosco mesmos para que, em consonância com o eu,²⁷⁶ possamos manifestar no mundo das aparências o pensamento por intermédio do juízo, pois, segundo Eduardo Jardim de Moraes, o juízo funciona “como ligação entre pensamento e ação, entre vida contemplativa e vida ativa, entre o *bios theôrétikos* e *bios politikos*, entre espectador e ator”.²⁷⁷

Nessa perspectiva, a franja conceitual exposta nesse passo de nossa pesquisa serviu para demonstrar que, no momento em que Sócrates purgava os indivíduos de seus conceitos não examinados, o que este estava fazendo era relacionar a atividade do pensar com a atividade de julgar. Esta relação era realizada, na medida em que era Sócrates, pelo fato de manter-se incessantemente em consonância consigo na atividade de pensar, quem se livrava a todo o momento, de seus preconceitos, quem julgava se as opiniões emitidas por seus locutores eram dignas de serem levadas em consideração e, assim, encaminhava seus interlocutores a julgar e avaliar seus próprios preconceitos. É nessa perspectiva que podemos compreender o porquê de, ao final dos diálogos socrático-platônicos, os participantes dos mesmos alcançarem uma única certeza: a de não possuírem nenhum conhecimento sobre aquilo que outrora eles achavam-se sabedores.

Contudo, a partir do que foi dito nesse momento de nossas reflexões, uma questão se abre, diante do conjunto desta pesquisa: como fazer com que a relação que mantenho comigo mesmo venha a influenciar aquelas que mantenho com os homens na esfera pública em “situações limites”? Em outras palavras, como fazer com que o pensamento se manifeste no mundo plural a partir do juízo se a esfera pública é suprimida nos regimes totalitários?

²⁷⁶ Segundo Andréa Nya: “O objeto do pensamento é o ser amigo de você mesmo. Nós pensamos para sermos consistentes conosco mesmo; para sermos capazes de manter promessas a nós mesmos e também cumprir promessas a outros que estão, ambas, explícitas e implícitas em nossas ações e palavras” (NYA. *Philosophy: the thought of Rosa Luxemburgo, Simone Weil and Hannah Arendt*, p. 212 (Tradução nossa)).

²⁷⁷ (MORAES. *Arendt e Heidegger: pensamento e juízo*. In: _____. BIGNOTTO & MORAES. *Hannah Arendt: Diálogos reflexões e memórias*, p. 99).

3.3. A Dissolução do Espaço Público e a Impossibilidade de se Julgar

Com o intuito de alcançar o objetivo traçado nessa pesquisa, ou melhor, compreender a implicação política da faculdade de pensamento na filosofia política de Hannah Arendt, lançaremos luz sobre a possibilidade de tal implicação ocorrer, bem como seu *modus operandi*.

Nossa intenção nesse passo em diante é analisar como se realiza a implicação política do pensar em casos extremos, ou seja, em situações nas quais há o desaparecimento do espaço público, e não de maneira geral, em situações em que a relação humana no espaço público é garantida por leis e instituições.

Tendo, nos itens anteriores, analisado a compreensão arendtiana da ação política, em seus traços constitutivos que mais nos interessavam, e de sua relação com o pensamento, resta-nos adentrar no cerne do nosso estudo: refletir acerca da influência que a *vida contemplativa* pode exercer sobre a *vida activa*. Em nossos termos, isto significa debruçar-se sobre a implicação política da faculdade de pensamento, que supostamente encontra-se restrita a relação do pensamento com o juízo.

Para tanto, utilizaremos como fontes primárias uma passagem de *A vida do espírito* e outra de *Lições sobre a filosofia política de Kant*, nas quais Hannah Arendt nos dota com chaves teóricas para o entendimento de uma nova abordagem entorno da implicação política da faculdade de pensamento.

Assim, iniciando pela passagem de *A vida do espírito*, salienta Arendt:

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portando as destrói – valores, doutrinas, teorias, e até mesmo convicções) é necessariamente político. Pois essa destruição tem um efeito liberados sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade de a mais política das capacidades espirituais humanas. É a faculdades que julga *particulares* sem subsu-

mi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras.²⁷⁸

Um dos fatores motivacionais da pesquisa ora em decurso foi, fundamentalmente, a passagem acima citada. Contudo, essa motivação não se fez pura e simplesmente pela assertiva contida nessa passagem. De fato, o que mais nos motivou foi o questionamento se, de fato, a “única” implicação política da faculdade de pensamento estava contida em seu efeito liberador produzido sobre outra faculdade: a faculdade de julgar. Esse efeito liberador do pensar sobre o julgar realiza-se da seguinte forma. Diante da necessidade momentânea que o pensar tem de retirar-se do mundo das aparências, com o intuito de, ao manipular o dado sensível, que para o ego pensante faz-se presente através da memória, buscar generalizar o particular, esta faculdade necessita, quando retorna ao mundo fenomênico, do auxílio de outra faculdade: o juízo. É nesse sentido que Arendt salienta que “quando essa faculdade [pensar] emerge da sua retirada e volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo ‘dom’ para lidar com elas”.²⁷⁹

Assim, a relação do pensamento com o juízo encontra-se no fato do pensar, ao remover e expurgar do espírito humano os resíduos de preconceitos e opiniões não examinados, retira qualquer tipo de empecilho que possa obstaculizar as atividades de julgar os particulares sem subsumi-los a qualquer tipo de regra geral previamente estabelecida.²⁸⁰ Isso se deve ao

²⁷⁸ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 144.

²⁷⁹ Idem, p. 162. De fato, quando Hannah Arendt se refere à necessidade que o pensar possui de um novo “dom” para se mover no mundo no qual a “pluralidade é a Lei da terra”, e como o juízo contribui para a aquisição desse novo “dom”, Arendt está se referindo a capacidade que a faculdade do juízo tem de distinguir o bem do mal. Nesse sentido, diz Ciaramelli: “L’évocation arendtienne du jugement dans le cadre de ses analyses de l’activité de l’esprit s’axe autour de la corrélation entre l’activité de penser et la capacité de distinguer le bien du mal” (CIARAMELLI. *La responsabilité de juger*, p. 65). É nessa mesma perspectiva que salienta Taminioux: “... tout cela montre assez que l’activité de penser ainsi entendue est propicie à l’activité de juger, et que le retrait nécessaire à la première n’est que l’attente du retour de la seconde au monde apparent et commun qu’habite la pluralité” (TAMINIAUX. *La fille de Thrance et le penseur professionnel*, p. 243).

²⁸⁰ Sobre essa relação do pensar com o julgar, diz Wellmer: “She [Arendt] managed to do that by relating thinking and judging in a highly peculiar way: thinking for Arendt is primarily a destructive rather than a constructive activity that clears the ground and removes the obstacles for the exercise of the faculty of judgment. Those obstacles are the false generalities like rules, concepts, or values that tend to determine our judgments as the deceptive safeguards of unreflective social life, the ‘wind of thought’ liberates the faculty of judgment as the faculty to ascend, without the guidance of rules, from the particular to the universal; and most particularly as the faculty ‘to tell right from wrong, beautiful from ugly’” (WEILLMER. *Hannah Arendt on Judgment*, p. 34).

fato de que no mundo das aparências, não há regra ou norma absoluta que seja capaz de regular e determinar as ações humanas como um todo. É tornando os homens vazios de preconceitos e opiniões não examinadas que o pensar libera, de qualquer tipo de amarra, a faculdade de julgar para realizar sua atividade de julgar o particular.

Contudo, como pode haver a concretização da relação do pensamento com o juízo em situações nas quais o espaço para a efetivação do juízo inexistente? Em outras palavras, o que queremos dizer é que, em “situações limite” – o advento dos regimes totalitários pode e deve ser descrito como uma dessas “situações” – nas quais o espaço de convivência plural não mais existe, quando a comunicação é emudecida e, assim, não há como compartilhar os juízos e, portanto, o poder de persuadir uma dada comunidade acerca do que é certo e o que é errado torna-se nulo, não há como atualizar a faculdade de julgamento. Nessa perspectiva, resta-nos indagar: como efetivar a faculdade de julgar, descrita por Hannah Arendt como a mais política das faculdades espirituais, se não há uma esfera que torne possível o juízo vir-a-ser?

As *Lições sobre a filosofia política de Kant* constitui-se em uma obra que nos dá uma pista de como poderiam se encaminhar ²⁸¹ às reflexões arendtianas acerca da faculdade de julgar, caso nossa autora não fosse vitimada por um ataque cardíaco e, por esse motivo, viesse a falecer e deixar inacabada sua última obra que trata fundamentalmente das três faculdades espirituais: pensar, querer e julgar. Todavia, apesar dessa obra conter algumas indicações das características elementares da faculdade de julgar, como veremos adiante, o que mais nos interessa, para alcançarmos o objetivo dessa pesquisa, são as análises arendtianas acerca da supressão, impostas pelos regimes totalitários, das possibilidades de ativação do juízo.

Nesse momento, gostaríamos de nos deter, mais uma vez, às palavras de Arendt, com o propósito de deixarmos explícito o paradoxo que nesse momento estamos procurando enfatizar. Assim, em uma passagem de *Lições sobre a filosofia política de Kant*, ela nos adverte que:

O juízo, diz Kant, é válido “para toda pessoa individual que julga” (KANT, *Crítica do Juízo*, Introdução, VII), mas a ênfase na sentença recai sobre “que julga”; ela não é válida para aqueles que não julgam ou para os que não são membros do domínio público onde aparecem os objetos do juízo.²⁸²

Será a partir das duas referências às análises arendtianas, que procuraremos direcionar as reflexões de nossa pesquisa.

O que pretendemos, ao fazer menção às duas passagens que acima transcrevemos, é apontar para uma possível existência de uma outra via do que tange à implicação política do pensar, via esta que terá como argumento fundante o fato de que as três faculdades espirituais, a saber, o pensar o querer e o julgar, são autônomas, ou seja, independem uma das outras para serem ativadas. Além de fundamentarmos nosso argumento sobre o fato de que as faculdades espirituais são autônomas, nos deteremos nas palavras que Arendt enfatiza no trecho que acima citamos, ou seja, de que apesar da faculdade de pensamento possuir sua implicação política ao liberar o indivíduo para que possa julgar o particular, a atividade de julgar “não é válida para aqueles que não julgam ou para os que não são membros do domínio público”.

Gostaríamos de salientar, nesse ponto, que a faculdade de pensamento e a faculdade do juízo, embora se relacionem, não podem ser confundidas nem tampouco subsumidas uma na outra. Para que tal confusão teórica não venha a nos influenciar é importante que não esqueçamos que as três faculdades espirituais além de serem autônomas, possuem suas próprias características que as distinguem umas das outras. Apesar do fato de que, para compreendermos como o pensar pode possuir implicação prática, devemos nos reportar ao efeito liberador produzido por esta faculdade sobre o juízo, o que desejamos, nessa pesquisa, é justamente traçar uma linha distintiva entre essas duas faculdades espirituais, com o intuito de analisar a implicação política do pensamento a partir tão somente desta primordial faculdade humana, o que ocorre somente em “situações limites”.

²⁸¹ A esse respeito, ver ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 46 ss.

²⁸² ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 275.

No intuito de tornar plausível a hipótese de nossa pesquisa, necessitamos descrever, em seus elementos essenciais, a argumentação entorno da implicação prática do pensamento que aponta para o fato de que esta implicação está restrita ao efeito liberador provocado pelo pensar sobre o juízo, para que, posteriormente, possamos compreender como se realiza a implicação política da faculdade de pensamento a partir do âmbito de atuação desta faculdade, sem a necessidade de se reportar a outra faculdade. Para tanto, iremos, inicialmente, analisar as principais características da faculdade do juízo, mesmo com as limitações metodológicas próprias desse estudo, limitações estas que são oriundas do fato de a terceira parte de *A vida do espírito*, a qual iria tratar dessa temática, não ter sido finalizada por Hannah Arendt. Feita essa descrição da faculdade do juízo poderemos, munidos do entendimento de como se efetiva essa atividade espiritual, analisar como pode haver implicação política da faculdade de pensamento, quando esta não pode contar com o auxílio do juízo a fim de manifestar-se no mundo das aparências.

Hannah Arendt, em um determinado momento de sua vida, mostrou-se entusiasmada pela leitura da *Terceira Crítica kantiana*, a saber, *Crítica da Faculdade de Julgar*, pois via nela a mais política das obras kantianas, a qual, como nos adverte Arendt, iria se chamar, inicialmente, *Crítica da Faculdade do Gosto*.²⁸³ É na perspectiva dessa primeira formulação da *Crítica* kantiana e suas respectivas conseqüências que se encontram todas as análises arendtianas entorno dessa obra.

Para compreendermos o porquê de Arendt ter se interessado fundamentalmente pela *Terceira Crítica Kantiana*, e como esta obra possui os elementos políticos que auxiliaram

²⁸³ Sobre o fascínio que a *Terceira Crítica de Kant* despertou em Hannah Arendt, escreve Cantista: “Não é tanto na *Crítica da Razão Prática*, mas na *Crítica da Faculdade de Julgar*, primeiramente denominada por Kant como *Crítica da Faculdade do Gosto*, que Hannah Arendt pensa encontrar o fio condutor para a reconciliação do filósofo e do político. Quando, em 1957, relê esta obra, escreve a Jaspers: ‘É com um fascínio crescente que releio a *Crítica do Juízo de Kant*. É lá, e não na *Crítica da Razão Prática*, que está escondida a filosofia política de Kant. O elogio que faz do senso-comum; o fenômeno do gosto compreendido como fenômeno fundamental do juízo, o ‘modo do pensamento alargado’ que faz parte integrante do juízo, de maneira que possamos pensar a partir do ponto de vista do outro; a exigência de comunicabilidade... sempre preferi este livro às outras *Críticas de Kant*,

nossa autora a analisar a ação político pelo viés de um agir impulsionado pela vida do espírito, devemos lançar luz sobre o *modus operandi* do juízo, a saber: “imparcialidade”; “mentalidade alargada”; “comunicabilidade” e “*sensus communis*”.²⁸⁴

Na franja conceitual entorno das análises arendtianas do juízo, percebemos que, para nossa autora, a faculdade do gosto possui todo um peso teórico no que diz respeito à política, pelo fato de que o gosto, ao contrário dos outros quatro sentidos (tato, audição, visão e olfato), ser discriminatório e referir-se ao particular, ao que é dado ao homem de forma imediata.²⁸⁵

O sentido do gosto nos dá uma sensação de prazer desinteressado de qualquer outra finalidade que não seja o puro cometimento desse prazer sentido, concepção essa que começa a traçar as linhas que irão convergir para um entendimento do porquê de Hannah Arendt ter escolhido esta obra de Kant para suas reflexões políticas. Assim, as análises com respeito ao gosto e a política já começam, nesse passo, a convergirem. Isso porque, como vimos no capítulo anterior, a ação política não pode ter outra finalidade do que o próprio cometimento da ação executada, ou seja, seu fim é em si mesmo.²⁸⁶

Arendt diz que as questões e matérias relacionadas à faculdade do gosto só dizem respeito ao ambiente plural e, nesse sentido, só ganham plausibilidade de existência em socieda-

mas nunca me tinha tocado antes, desta maneira” (CANTISTA. *O político e o filósofo no pensamento político de Hannah Arendt*, p. 46-47).

²⁸⁴ Segundo André Duarte, “Os critérios críticos de discriminação e verificação da ‘validade específica’ a que almejam os juízos políticos se encontram nos conceitos de ‘mentalidade alargada’, ‘imparcialidade’, ‘comunicabilidade’ e ‘*sensus communis*’ por meio dos quais a autora [Hannah Arendt] buscou esclarecer o *modus operandi* do juízo” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 360).

²⁸⁵ A esse respeito, salienta José Luiz de Oliveira: “O sentido do gosto difere dos demais, porque nele ‘a questão é: ‘eu sou diretamente afetado’” (ARENDR. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 85). Assim, “o juízo do gosto, como sentido, acontece sem imposições, e isso faz dele um sentido não autoritário. Daí a relação existente entre juízo do gosto e juízo político” (OLIVEIRA. *A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*, p. 118 e 119).

²⁸⁶ Segundo André Duarte, “Para Arendt, as categorias de meios e fins mostram-se inadequadas para julgar os eventos históricos, pois jamais o espectador ajuizante poderá estar certo de que realmente conhece o fim intendido da ação, tal com definido pelo agente, tanto quanto este, por sua vez, jamais poderá estar certo de poder realmente atingi-lo, visto que toda ação política incide sobre uma ‘teia de relações humanas’ que lhe antecede, tornando-a imprevisível. O que não significa que as palavras e atos dos atores políticos sejam destituídos de sentido, pois, por si mesmos, revelam-nos o ‘quem’ do agente e a própria ‘grandeza’ de seus atos e palavras como ‘aparecem’ aos olhos dos espectadores; e ‘a grandeza ... ou o significado específico de cada ato só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz’” (DUARTE. In. _____ ARENDR. *Lições sobre a filosofai política de Kant*, p. 121).

de, pois segundo a mesma, se não vivêssemos em sociedade,²⁸⁷ juízos tais como: “isso é belo”, “isso é feio”, “isso me agrada” e “isso me desagrada”, não teriam nenhum sentido. Essa característica do juízo está atrelada a outras que dão sustentabilidade a essa faculdade espiritual para que ela seja considerada a mais política de todas as outras duas – pensar e querer.

Embasada em precisos fundamentos teóricos, Hannah Arendt pôde reivindicar ao juízo do gosto ser denominado de juízo reflexionante em face à sociabilidade inerente à nossa capacidade de degustar as coisas do mundo e trazer à nossa presença os possíveis gostos alheios, no intuito de operar uma aceitação por parte da comunidade circundante. Assim, outro desses traços característicos do juízo, atrelado ao seu pertencimento ao mundo das aparências, é a “mentalidade alargada”, a qual está intimamente ligada à “imparcialidade” do observador que julga o espetáculo da vida.

Podemos dizer que na compreensão arendtiana da faculdade do juízo o principal personagem é o espectador, sem o qual não haveria nenhuma possibilidade do mundo dos homens ser julgado. Aliás, não devemos e não podemos nos referir ao papel do espectador na obra de Arendt, como se este existisse no singular. É pelo fato de um mesmo objeto ou evento aparecer a diversos homens e, nesse sentido, proporcionar o advento de inúmeros e diversos pontos de vista, que devemos, com maior plausibilidade, falar da importância dos espectadores na obra de nossa autora.²⁸⁸ É no distanciamento dos espectadores em relação à ação realizada e na “imparcialidade” e desinteresse no juízo que eles formam, acerca do evento, que se encontra a chave da análise arendtiana acerca do julgar.

Nesse sentido, quando os espectadores, mergulhados no cometimento prazeroso da contemplação das ações humanas, devem, para dar sustentação ao juízo por eles emitidos, fazer com que seus espíritos alarguem-se o máximo possível. Dito em outras palavras, os es-

²⁸⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 377.

²⁸⁸ A esse respeito, diz Abensour: “(...) l’acte de juger n’est pas indépendant des perspectives des autres hommes. Aussi, les spectateurs ne sont-ils pas solitaires, ni ils ne recherchent la solitude” (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 205).

pectadores devem trazer à sua presença, a partir de sua capacidade imaginativa, uma comunidade de seres judicantes e, assim, comparar seus juízos com os possíveis juízos alheios e, dessa maneira, colocar-se no lugar do outro.²⁸⁹

Devemos dizer que a operação realizada pela imaginação prepara o objeto, que nesse momento faz-se ausente, para o processo reflexionante estético. Ou melhor, o que em princípio constitui-se em uma atividade do sentido do gosto, no qual o que há é a prerrogativa do “agrada” ou do “desagrada”, manifestados pela distinção do dado particular,²⁹⁰ no qual nos expressamos dizendo: “isso é belo” ou “isso é feio”, passa, a partir da atividade reflexiva, a constituir um juízo de valor, no qual o que há é a escolha do que “aprovo” ou “desaprovo”. Essa passagem do mero deleite prazeroso para uma atividade de cunho reflexionante somente foi possível pelo fato dos espectadores terem levado em consideração os pontos de vistas dos outros.²⁹¹ O alargamento do espírito acontecerá, caso a perspectiva dos espectadores possua uma conotação desinteressada e imparcial, como acima apontamos,²⁹² pois somente absten-do-se de qualquer tipo de interesse ou finalidade, mas simplesmente tendo como premissa a preocupação de fazer com que os demais espectadores concordem com a emissão do meu juízo, posso fazer com que um número cada vez maior de judicantes esteja ao meu lado. É por isso que o juízo, no entendimento arendtiano, pode ser compreendido como uma faculdade persuasiva, uma vez que esta faculdade espiritual não está embasada por uma verdade que coage, pela força de sua evidência, a concordância dos membros de uma determinada comunidade. Ao contrário, o juízo se pauta pela emissão de opiniões que procuraram à adesão de todos, ou do maior número possível de indivíduos, acerca do julgamento emitido.²⁹³

²⁸⁹ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 370.

²⁹⁰ Segundo André Duarte: “Para Arendt, o juízo reflexionante estético, por sua vez, lida com que é ‘contingente’ e ‘particular’, incide sobre os fenômenos do mundo e os julga belos ou não, corretos ou não, sem dispor de quaisquer conceitos *a priori*, tendo em vista apenas um ‘prazer’ meramente contemplativo ou satisfação inativa (*untätiges wohlgefallen*)” (DUARTE. *A dimensão política da filosofia kantiana*, p. 79).

²⁹¹ Sobre isso, ver DUARTE. *O Pensamento à sombra da Ruptura*, p. 364 ss.

²⁹² ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 56.

²⁹³ A esse respeito, ver DUARTE. In. ____ ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 123.

É interessante notar, nesse ponto, como Arendt, ao reivindicar que o juízo está pautado no nosso sentido de gosto, procura revitalizar a opinião em detrimento da tirania da verdade. Para nossa autora, em questões de política o que está em pauta são as opiniões formuladas acerca das ações humanas que trazem como marca indistinta a contingencialidade e não uma suposta necessidade que nos compele a acreditar que as coisas são assim porque deveriam ser: uma verdade sem nenhum tipo de embasamento na realidade humana.²⁹⁴

Depreende-se daí a necessidade que os homens têm de comunicar²⁹⁵ seus juízos a uma comunidade de seres judicantes, que estão ouvindo e podem ser ouvidos, os quais, ao aderirem, em um consenso, a um dado juízo, fazem com que essa postura dê credibilidade ao juízo compartilhado e atestado por todos.²⁹⁶ É importante, nesse sentido, notar que os homens somente poderão emitir seus juízos se forem membros de uma comunidade. Assim, não há como haver juízo fora do espaço público, pois, pelo fato dos objetos do juízo nascerem das ações humanas e, assim estarem necessariamente relacionados a elas, tais objetos somente podem aparecer em um espaço público e plural da aparência.²⁹⁷ É nessa perspectiva que podemos dizer que o juízo dos espectadores cria um espaço público a partir da ação desinteressada

²⁹⁴ Ao contrário das análises heideggerianas, as quais, segundo Arendt, viam a opinião como uma forma de ocultar a verdade, nossa autora procura, a partir da fenomenologização da vida do espírito, valorizar a opinião, como salientamos no primeiro capítulo de nossa pesquisa. É nesse sentido que diz Assy: “Heidegger, on the contrary, mainly attributes perversion and distortion to opinion. As well formulated by Villa, he ‘creates a clear raking of authentic, wresting, ‘bringing-into-the-light,’ on the one hand, and the inauthentic, obscuring character of everyday opinion and discourse, on the other.’ It is worth mentioning how Arendt, differing from Heidegger’s conception, appropriates the pathos of *doxa* in the sense of appearance — as the triumph of opinion —, in order to positively enhance appearance” (ASSY. *Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt*, p. 08). É nessa mesma franja conceitual que Abensour se expressa da seguinte maneira sobre a ligação entre opinião e juízo: “Le lien indissoluble entre opinion et jugement: c’est de la confrontation des opinions que naît l’aptitude à juger; inversement l’exercice du jugement sauve l’opinion. Em effect, rouvrir la question de la valeur de l’opinion dans la perspective du jugement entraîne à réhabiliter l’opinion, en rupture avec Platon et la tradition platonicienne si dépréciative” (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 174).

²⁹⁵ Arendt diz que a comunicabilidade estabelece-se como algo de suma importância na constituição da condição humana, “Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal” (ARENDR. *A dignidade da política*, p. 53).

²⁹⁶ Sobre isso diz Taminioux: «De même que l’originalité du créateur ne pourrait être perçue s’il était incapable de se faire comprendre grâce au jugement, de même la ‘nouveau de l’acteur’ politique dépend de l’aptitude qu’il a, ‘grâce à son jugement’, ‘de se faire comprendre de ceux qui ne sont pas acteurs’» (TAMINIAUX. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 239).

²⁹⁷ Nesse sentido, salienta José Luiz de Oliveira: “Os objetos do juízo estão relacionados à ação humana. Daí ser o domínio público o espaço da realização do juízo enquanto faculdade humana, porque é no ‘domínio público

daqueles – espectadores – que estão distantes o suficiente dos afazeres humanos e, assim, podem emitir um juízo imparcial acerca do particular.²⁹⁸

Todas essas características fomentadoras da faculdade do juízo – “imparcialidade”; “mentalidade alargada” e “comunicabilidade” –, as quais poderíamos, com plausibilidade, chamá-las de categorias mantenedoras do espaço público,²⁹⁹ convergem para formar o cerne do juízo na perspectiva arendtiana, ou seja, o “*sensus communis*”. Este deve ser compreendido como o sentido comunitário que capacita os homens a julgarem, ao ajustá-los a uma comunidade a partir do sentido de realidade.

Para Arendt, seguindo de perto as análises kantianas, o “*sensus communis*” é o oposto do “*sensus privatus*”, o qual isolaria os homens do contato com os demais, na medida em que os privaria de antecipar os pontos de vista dos demais judicantes, eliminando qualquer possibilidade de haver comunicação acerca da realidade humana.³⁰⁰

Hannah Arendt compreende, na sua linha interpretativa dos conceitos kantianos contidos na *Crítica da Faculdade de Julgar*, que o “*sensus communis*”³⁰¹ constitui-se em um sexto

que aparecem os objetos do juízo” (OLIVEIRA. *A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*, p. 124).

²⁹⁸ Segundo Arendt, “A condição *sine qua non* para a existência do objeto belo é sua comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual não seria absolutamente possível a aparição de tais objetos. O domínio público é constituído pelos críticos e pelos espectadores, e não pelos atores ou artesão” (ARENDDT. *A vida do espírito*, p. 374).

²⁹⁹ A esse respeito, ver OLIVEIRA. *A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*, p. 21.

³⁰⁰ A esse respeito, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 375. Nesse sentido, salienta Souki: “(...) o senso comum é uma categoria capital para a reflexão sobre o fato político, porque ele é, precisamente, o contrário do isolamento que age sobre a vida na aniquilação da esfera política. Aqui o senso comum se caracteriza como o sentido do real, condicionando o indivíduo a se relacionar com a realidade do mundo em que vive, a dominá-la, julgá-la, a se adaptar, a modificá-la, enfim, de ser ele” (SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 127).

³⁰¹ Não é da competência desse estudo detalhar alguns conceitos acerca da faculdade do juízo, entre eles aquele referente ao “*sensus communis*”. Contudo, gostaríamos de apontar para a existência de análises acerca desse conceito no pensamento de Hannah Arendt que se referem a uma dupla concepção do mesmo, os quais essa pensadora procura unificá-los em seu modo próprio de analisá-los, ou seja, o que ela pretende é realizar um amálgama entre o “*sensus communis*” de Tomás de Aquino e o de Kant. O primeiro seria um sexto sentido, cuja incumbência seria a de reunir os cinco sentidos em uma representação comum e o segundo seria um princípio *a priori* que possibilita a comunicação universal dos juízos. É sobre essa dupla concepção do *sensus communis* e a tetiva arendtiana de unificá-los que se refere Abensour ao dizer que: “À confornter *La Vie de l'esprit* et lès conférences sur la philosophie politique de Kant, il semblerait que coexistent dans la pensée d'Arendt deux acceptions du *sensus communis*: l'une venue plutôt de Thomas d'Aquin qui ferait du *sensus communis* un sens du réel, l'autre reprise de Kant que verrait dans le *sensus communis* le principe *a priori*, la condition de possibilité de la communicabilité universelle des jugements esthétiques portant sur le beau. Peut-être Arendt, dans l'œuvre inachevée sur le jugement se serait-elle donnée por tâche sinon d'unifier les deux acceptions tout au moins de les articuler” (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 191).

sentido misterioso, que ajusta os homens a vislumbrar seus juízos como pertencentes a uma comunidade universal, na qual todos poderão compreender o juízo dos demais ao se colocarem imaginativamente no lugar do outro, fazendo com que possam comunicar as experiências e juízos com os outros homens.

Quando Arendt define o “*sensus communis*” como “o efeito de uma reflexão sobre o espírito”³⁰², o que ela pretende é dizer que a partir do momento em que, pela operação da imaginação que traz de volta à nossa presença um objeto que outrora foi degustado por nós, refletimos sobre o mesmo e exigimos que essa reflexão imprima no espírito a consideração dos possíveis juízos dos outros indivíduos acerca desse objeto. Esta operação da reflexão faz com que os homens percebam que são parte integrante de uma comunidade. Dito em outras palavras, o juízo, na medida em que é uma faculdade cuja atividade necessita da presença dos outros, apela para que o “*sensus communis*” habite e faça presença em cada um dos homens.

Assim, o “*sensus communis*”, na perspectiva de Hannah Arendt, é a forma de representar a todos os possíveis indivíduos judicantes, eliminando qualquer forma que pudesse limitar o juízo pronunciado pelos espectadores.³⁰³ Essa capacidade humana faz brotar nos homens sentimentos públicos, ou seja, uma capacidade de haver nos homens um amor pelo mundo (*Amor Mundi*), pela preservação de um lugar comum que leva em consideração o existir e o opinar de cada membro de um espaço público.³⁰⁴

Para que o “*sensus communis*” alcance sua atualização, ou seja, seja capaz de levar em consideração o sentimento de se pertencer a uma comunidade de seres racionais que julgam,

³⁰² ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 92.

³⁰³ Acerca do *sensus communis* diz Wellmer: “However, by the name *sensus communis* is to be understood the idea of a *public* sense, i.e., a critical faculty which in its reflective act takes account (*a priori*) of the mode of representation of everyone else, in order, *as it were*, to weigh its judgment with the collective reason of mankind, and thereby avoid the illusion arising from subjective and personal conditions which would readily be taken for objective, an illusion that would exert a prejudicial influence upon its judgment. This is accomplished by weighing the judgment, not so much with actual, as rather with the merely possible, judgments of others, and by putting ourselves in the position of everyone else, as the result of a mere abstraction from the limitations which contingently affect our own estimate” (WELLMER. *Hannah Arendt on Judgment*, p. 40).

³⁰⁴ Sobre isso, ver ASSY. *Sensus communis: exercício da condição humana – para uma concepção de sensibilidade civilizadora*. In: ____ CORREIA (org). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 316ss.

levando em consideração os demais pontos de vista, é necessário dar validade universal ao juízo formulado, pois, do contrário, não haveria condições dos juízos serem compreendidos por um número ilimitado de indivíduos, já que a vida em comum necessita de generalizações para que a realidade seja compreendida. Dito em outras palavras, se é fato, como observa Arendt, que o juízo lida com particulares sem subsumi-los a regras gerais,³⁰⁵ contudo é necessário que este juízo pretenda ver o todo a partir do particular, com o intuito de fomentar exemplaridades que nasçam do evento observado. É nessa perspectiva que Arendt absorve a concepção kantiana de esquema,³⁰⁶ compreendendo que quando o juízo aponta para uma particularidade, o que ele pretende é revelar o todo como um exemplo a ser seguido. É como se o indivíduo julgante estivesse dizendo: “todas as ações deveriam ser como esta ação particular que tenho diante de meus olhos”. O que queremos dizer, na esteira do pensamento arendtiano, é que os exemplos, fomentados a partir de ações particulares, constituem o veículo de persuasão da faculdade do juízo. Deste modo, como nos diz Arendt: “os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo ‘adquire validade exemplar’”.³⁰⁷

Depois de termos feito uma análise entorno de como a faculdade do juízo é liberada pela atividade de pensar de qualquer entrave que pudesse comprometer sua ativação, bem como de alguns conceitos que definem a atividade de julgar, resta-nos formular algumas questões embasadas na seguinte assertiva. É da alçada do totalitarismo impedir qualquer tipo de confrontação de opiniões dos homens e, assim, destruir toda possibilidade de que os homens possam vislumbrar os demais pontos de vista, fazendo com que a vida pareça ser regida por uma única e grade verdade que a todos coage de maneira irresistível. Assim, quando a esfera pública é dizimada da existência humana, como julgar um evento inédito, como o foi o advento dos regimes totalitários? Como comunicar aos demais nossos juízos sobre os horrores do

³⁰⁵ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 370 ss.

³⁰⁶ “(...) o que torna comunicáveis os particulares é que ao percebermos um particular nós temos no fundo de nosso espírito um *esquema* cuja *forma* seja característica de muitos desses particulares” (ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 105).

Terceiro Reich, juízos que devem condenar esse fenômeno do século XX e, assim, procurar superar os tempos sombrios? Se, de fato, para se julgar é necessário ser membro de uma comunidade e, assim, estar no convívio dos pares em um espaço público, como essa afirmativa mantém seu grau de plausibilidade diante do fato de que os regimes totalitários dilaceraram o espaço público e as possibilidades de ação e comunicação entre os homens? ³⁰⁸

O que queremos dizer é que o totalitarismo surge no cenário político como uma novidade, pelo fato de, como vimos anteriormente, não se contentar em destruir a liberdade humana de viver e agir junto aos seus pares e, assim, condenar o homem ao isolamento; mas, acima de tudo, fazer com que esse isolamento alcance seus limites extremos, tornando-se solidão: aquela experiência de não estar somente abandonado pelos seus pares, mas, acima de tudo, de não ter o próprio eu para lhe fazer companhia. ³⁰⁹ O que todo esse ambiente tornou possível foi a redução do homem a um ser de reações previsíveis, cuja única preocupação é a manutenção de sua vida em estado biológico. ³¹⁰

Nessa perspectiva, é inevitável formular as seguintes perguntas. Que tipo de superação pode o juízo provocar em relação aos “tempos sombrios” se, para tanto, é necessário que a faculdade de julgamento instaure um espaço público para que os juízos possam se manifestar e reivindicar a adesão dos demais indivíduos se, o mesmo (espaço plural), foi minado pelas bases com o advento do totalitarismo? Segundo Albrecht Wellmer o que é necessário “são condições institucionalizadas sobre as quais todos têm uma chance para desenvolver seu juízo político, moral ou estético”. ³¹¹ Assim, como haver condições institucionalizadas que garantam a ativação do juízo, se a livre propagação das leis da natureza e da história constituem-se como fundamento dos regimes totalitários e essas (as leis da natureza e da história) têm como

³⁰⁷ ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 107.

³⁰⁸ A esse respeito, diz Duarte: “As sociedades totalitárias elevam ao paroxismo as dificuldades que se impõem ao exercício do pensamento e do juízo, na medida em que dilaceram o espaço público e minam pela base a possibilidade da interação comunicativa” (DUARTE. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 348).

³⁰⁹ A esse respeito, ver ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 527 ss.

³¹⁰ Sobre isso, ver o Capítulo II de nossa dissertação.

³¹¹ WELLMER. *Hannah Arendt on Judgment*, p. 48 (Tradução nossa).

objetivo eliminar da face da Terra a pluralidade humana? Essa eliminação significa a concomitante supressão da possibilidade de haver juízos, os quais sem a perspectiva de pontos de vistas diversos, perdem sua característica principal.

Que os regimes totalitários não alcançaram seu objetivo principal é claro e notório, ou seja, não conseguiram extinguir da face da terra a pluralidade humana e, assim, mantiveram intactas as possibilidades para que o juízo possa ser ativado. Contudo, da mesma forma, é claro e notório que o espaço para que os homens pudessem aparecer aos demais com palavras e ações e, assim, colocassem à disposição, para serem avaliados, seus juízos acerca dos eventos da Segunda Guerra Mundial, foi destruído pela base nos “tempos sombrios”.

Nesse âmbito, em nosso entendimento, é preciso “descobrir” uma outra maneira de para superar o advento do totalitarismo, pois a manifestação do “vento do pensamento”, dado o esfacelamento do espaço público, não pode ser percebida, ou seja, o efeito liberador do pensar sobre o juízo não pode ser concretizado diante da impotência do espaço plural em agregar os diversos pontos de vista. É preciso vislumbrar algo que tenha a capacidade de “resistir” aos regimes totalitários, mas que esteja contido na própria atividade de pensar, pois em “situações limites”, julgar o novo tornou-se uma tarefa quase impossível diante da nulidade da certeza de se pertencer a um mundo plural e poder ver o mundo como habitado pelo “nós”.³¹²

³¹² Nossa aposta é que, com o esfacelamento da esfera pública, fica obstruída qualquer possibilidade de se julgar por conta própria, como reivindica Arendt, pois, no nosso entendimento, em situações nas quais há um completo esfacelamento da esfera pública, esta situação mina pela base as categorias principais da atividade de julgar. Assim, mesmo que atentemos às seguintes palavras de Hannah Arendt: “o que exigimos... é que os seres humanos sejam capazes de distinguir o certo do errado mesmo quando todos eles têm a guiá-los seu próprio julgamento, o qual... pode estar em completa discordância com aquilo que eles devem encarar como opinião unânime de todos aqueles à sua volta (ARENDR. *Eichmann em Jerusalém*, p. 302), percebemos que nossa autora possuía a certeza de que em “situações limites”, aqueles que pensam são forçados à mostra que sua recusa em aderir ao

3.4. As “Situações Limites” e “A Resistência”

Hannah Arendt, repetidamente, diz que o objetivo fundamental de toda ação política é revelar o ser do ator, ou seja, o “quem”, o agente da ação implementada, como vimos na primeira parte desse capítulo. Caso isso não ocorra, a ação passa a ser vista sob a perspectiva instrumentalista de meios e fins, o que faz com que ela perca sua razão primeira de existir. Para que a revelação do agente da ação ocorra é necessário existir um espaço que lhe proporcione tal epifania.

Este “quem” da ação é o indivíduo, capaz de discernir entre o certo e o errado, entre o bem e o mal, pela faculdade do juízo, que se constitui como um efeito liberado pela faculdade de pensamento, que ao expurgar o indivíduo de suas opiniões não examinadas, faz com que ele possa ajuizar, de maneira imparcial, um dado problema e, assim, possa agir de maneira a não visar nenhuma ação normativa ou instrumental.

Para alcançar tal êxito na ação realizada é preciso, fundamentalmente, que haja espaços públicos que iluminem a aparição do “quem” da ação. Porém, diante do colapso da esfera pública na contemporaneidade, levado a seus limites extremos pelos regimes totalitários, surgem os seguintes questionamentos, os quais estão pautando as análises de nossa pesquisa: Como levar a cabo tal empreitada? Como tornar manifesto a ligação entre pensamento e juízo se não há um *locus* competente para tanto?

Como dissemos anteriormente, nossa aposta argumentativa de que há implicação política na faculdade de pensamento, não de maneira indireta, mas de maneira direta, apóia-se no fato de que, tendo em vista a autonomia das atividades espirituais, a relação entre o pensamento e a política não se restringe ao efeito liberador produzido pelo diálogo silencioso do dois-em-um sobre a faculdade do juízo.

que a moda do dia prescreve para uma dada sociedade aparece como um tipo de ação política (ARENDR. *A vida do espírito*, p. 144).

Desse modo, em nosso entendimento, devido a esta autonomia das faculdades espirituais, acima exposta, e diante do esfacelamento da esfera pública, que se constitui naquilo que Arendt, a exemplo de Jaspers, denomina de “situação limite”,³¹³ a relação entre a faculdade de pensamento e as ações políticas se realiza de maneira específica. Assim, na perspectiva da “situação limite”, a relação entre pensamento e política encontra-se no fato de que a primeira, dada a sua característica de destruição das opiniões não examinadas, faz com que o indivíduo, atônito diante da ausência de significado das regras e preceitos ora em vigor, “resista” em face ao que a moda do dia prescreve para uma dada sociedade.

O que pretendemos demonstrar é que, como adverte Hannah Arendt “os princípios pelas quais agimos dependem, em ‘última instância’, da vida do espírito”³¹⁴ e, nesse sentido, da atividade de pensar. Essa “última instância” se caracteriza como sendo as “situações limites”, nas quais estão inseridas as sociedades contemporâneas, com o total esfacelamento da esfera pública, ou seja, de um local propício para que haja a ação conjunto de homens entorno de um objetivo comum. Nessas “situações limites”, aqueles que se engajam no diálogo sem som do dois-em-um – pensar – ao se recusarem a aderir a regras de conduta não examinadas, fazem com que esta postura seja um tipo de ação, uma “resistência” diante de situações destituídas de significação. Este tipo de ação torna-se mais explícita quando nos voltamos para a postura do povo dinamarquês durante o Terceiro Reich, que se configura como uma história que, segundo Hannah Arendt, “deve ser recomendada a todos os estudantes em ciências políticas que queiram avaliar a força da ação não violenta e da resistência passiva quando o adversário dispõe de meios violentos e muito mais poderosos”.³¹⁵

Arendt elogia de maneira enfática a postura do povo dinamarquês durante a Segunda Guerra Mundial, demonstrando que esta (a postura dinamarquesa) deve ser compreendida como uma não ação que, diante do advento do regime totalitário – uma “situação limite” –

³¹³ A esse respeito ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 144.

³¹⁴ Idem, p. 56.

torna-se um tipo de ação política. De que maneira esta não ação do povo dinamarquês influenciou, como um “exemplo”, a outros para que desenvolvessem a mesma postura, será analisado com mais detalhe no próximo passo de nossa pesquisa. Por hora, gostaríamos de salientar o seguinte ponto: diante da impossibilidade de se agir de maneira conjunta, pelo fato de não haver uma esfera propícia a tal empreitada e, assim, não podendo o pensar manifestar-se no mundo das aparências por intermédio do juízo, que discrimina o certo do errado, direcionando as ações humanas no espaço plural, é preciso pensar uma outra forma de se contrapor aos horrores cometidos pelo Terceiro Reich. Essa outra forma de se contrapor aos horrores totalitários também deve servir como uma bússola a direcionar os homens das sociedades contemporâneas, as quais Arendt, de maneira correta, denomina de “prototalitárias”,³¹⁶ para que encontrem uma via alternativa que lhes proporcionem sair do transe de nosso tempo, que se tornou mais agudo com o fim dos regimes totalitários. Fim que trouxe consigo a certeza de que os elementos constituidores dos “tempos sombrios” continuam a ser uma ameaça enraizada no âmago de nossa existência.

Em outras palavras, o que acontece quando não se pode agir numa esfera pública é a supressão da manifestação da condição humana da vivência plural em ações e palavras; é a supressão de se poder cuidar do mundo visando o bem comum; é a supressão da espontaneidade e autonomia humana em detrimento de se ter a vida humana guiada pela “mão invisível do destino”, que direciona e governa o agir humano de uma esfera distante do mesmo, como se os homens tivessem nascidos com um destino previamente traçado, que não pode ser mudado por nenhuma ação. Diante deste quadro, é preciso haver uma possibilidade de se contra-

³¹⁵ ARENDT. *Eichmann em Jerusalém*, p. 199.

³¹⁶ A esse respeito, evidencia Odílio Aguiar nesses termos: “Partimos da convicção de que Arendt estava correta quando afirmou que as sociedades contemporâneas possuem uma tendência prototalitária. Disse ela no final de *Origens do totalitarismo*: ‘Pode ser que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado’” (ODÍLIO, *A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política*. In: _____. DUARTE (Org). *A banalização da violência: a atualização do pensamento de Hannah Arendt*, p. 247).

por a este legado político que os regimes totalitários deixaram para as gerações vindouras, mesmo que esta contraposição, a princípio e em “situações limites”, seja uma não ação.

Antes de prosseguirmos com a análise que estamos realizando, entendemos que é importante salientar que a “resistência” sob a qual estamos lançando luz, com o intuito de compreender como se dá a implicação política da faculdade de pensamento, dista enormemente daquilo que Arendt denomina de “desobediência civil”.³¹⁷ Assim, o que Hannah Arendt chama de “desobediência civil” é uma espécie de resistência levada a cabo por um grupo de pessoas entorno de um objetivo comum, mas nunca por indivíduos isolados.³¹⁸ Essa desobediência ocorre perante situações nas quais as leis em vigor levam à prática de injustiça e de opressão. Diante de tal quadro, segundo a perspectiva arendtiana, deveria tornar-se legítimo poder desobedecer a tais leis com o propósito ou de aboli-las ou de aperfeiçoá-las. Essa “desobediência civil” é levada a cabo por uma minoria com identidade de interesses, cuja consciência individual pode, no máximo, fazer com que cada indivíduo em particular venha a aderir a tal manifestação, mas nunca sua consciência isolada fará com que as coisas mudem, caso ele não venha a aderir a essa identidade de interesses.³¹⁹

Nessa perspectiva argumentativa, torna-se manifesto o fato de que na “desobediência civil” o que está em jogo é a epifania da figura do “bom cidadão”, para o qual a preocupação

³¹⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *Crises da República*, p. 49 ss.

³¹⁸ Segundo Arendt, deve-se diferenciar a consciência individual ou atos individuais que se manifestam por preceitos ou imperativos morais, da ação coletiva realizada por uma minoria contrária a política de um governo. Assim, “Argumentos levantados em prol da consciência individual ou de atos individuais, ou seja, os imperativos morais e os apelos à ‘mais alta lei’, seja ela secular ou transcendente, são inadequados quando aplicados à desobediência civil; neste nível será não somente ‘difícil’, mas impossível ‘impedir a desobediência civil de ser uma filosofia subjetiva... intensa e exclusivamente pessoal, de modo que qualquer indivíduo, por qualquer razão, possa contestar’ (...) A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudança já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas” (ARENDT. *Crises da República*, p. 55, 56 e 68).

³¹⁹ Para Júlia Kristeva “A dimensão pública da desobediência civil demonstra que ela nunca é um ato isolado de um indivíduo, mas sempre uma ação de grupo. Assim, a consciência subjetiva pode levar um indivíduo a unir-se a um grupo, mas é na ação conjunta, e não na consciência individual, que reside o poder da desobediência civil” (KRISTEVA. *O gênio feminino*, p. 232). Nessa mesma perspectiva, segundo Sylvie, “Na desobediência civil o que se tem, de fato, é um grupo reunido em torno de um interesse comum ou de uma decisão comum, cuja eficácia para as modificações desejadas depende do número e da força de convicção das *opiniões* dessa minoria, a

com o mundo é mais urgente e importante do que a preocupação com sua alma, ou seja, seu eu individual.

Como dissemos acima, a partir do exemplo de Sócrates, “que preferia estar em desacordo com o mundo inteiro do que consigo mesmo”, o cuidado com a alma parece estar situado em uma posição de descaso em relação ao cuidado com o mundo. Contudo, esta assertiva não é verdadeira, pois esta preocupação não está em rota de colisão com a preocupação com a política. Há momentos em que a manifestação do “bom cidadão” torna-se inviável e, assim, a manifestação do “bom homem” é a única imagem capaz de iluminar e dissipar as trevas que encobrem uma dada sociedade em “situações limites”.³²⁰

Queremos, mais uma vez, enfatizar aquilo que para nós constituem-se como palavras-chaves para a compreensão de nossa hipótese de pesquisa, ou seja, as “situações limites”. É tão somente diante delas que a implicação política da faculdade de pensamento ganha uma nova roupagem, que dista daquela que comumente os intérpretes, acertadamente, dão à atividade de pensar. Em outras palavras, somente diante de “situações limites”, nas quais o “bom cidadão” está privado de um lugar específico que possa iluminar sua existência e, consequentemente, suas palavras e ações que, para serem políticas devem estar destituídas de qualquer tipo de interesse particular, mas que somente visem o cuidar do mundo, é que a implicação política do pensamento funda-se a partir da paralisia inerente ao parar-para-pensar que, em nossos termos, constitui-se como sendo a “resistência”. Assim, a implicação política do pensamento caminha em outra direção tão somente em “situações limites”, pois fora delas, sua implicação política encontra-se no fato de que ao purgar o indivíduo de suas opiniões não examinadas, a atividade de pensar liberando-o para que, desinteressadamente, distingue o que é “bom” e o que é “ruim” para uma dada comunidade e, assim, possa agir visando somente à preservação e o cuidado com o mundo.

partir de um acordo comum” (SYLVIE. *O cuidado com o mundo*: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos, p. 77).

É somente em “situações limites” que a harmonia dos parceiros do diálogo silencioso do eu consigo mesmo tem, diretamente, algum tipo de implicação política. Como nos adverte Hannah Arendt,³²¹ é somente em situações nas quais, devido à apatia e torpor que paira sobre os membros de uma dada sociedade, os indivíduos que a compõem deixam-se levar por aquilo que os outros dizem e fazem impensadamente, aqueles que pensam são forçados a aparecer e, assim, tornar manifesto o porquê de sua recusa em participar de tais ações. E essa recusa, esse porquê de se abster em participar de ações destituídas de significação, segundo Arendt, nessas “situações limites”, aparece como a única forma de agir diante da completa impossibilidade de haver ações verdadeiramente políticas. Essa não adesão brota da vontade comum dos homens pela conservação do mundo.³²²

Dissemos que nessas situações há uma completa impossibilidade de existirem ações políticas, pelo fato de que estas, necessariamente, precisam, para florescerem, de um espaço público, o qual os regimes totalitários cuidaram, meticulosamente, para que fossem extintos, na medida em que procuraram tirar dos homens qualquer tipo de iniciativa política ou liberdade de pensamento através do terror e da ideologia.³²³ É somente diante de tal perspectiva que o efeito atordoante provocado pelo pensamento pode fazer com que os indivíduos que ousaram pensar por contra própria,³²⁴ recusem-se a aderir ao que a moda do dia prescreve.

³²⁰ A esse respeito, ver ARENDT. *Crises da República*, p. 61.

³²¹ Sobre isso, ver ARENDT. *A vida do espírito*, p. 144.

³²² Segundo Villa, “Bearing this in mind, it must be said that the conclusion of ‘Thinking and Moral Considerations’ restores the familiar balance of Arendt’s thought by limiting the political importance of thinking’s negativity to those ‘rare moments when the chips are down’, when acting in public with others has become either impossible or suicidal. Thinking’s ability to slow people down, to withdraw them from the world of action, is politically significant *only* when ‘everybody is swept away unthinkingly by what everybody else believes in’” (VILLA. *Arendt and Socrates*, p. 250).

³²³ A esse respeito, ver o capítulo II na presente dissertação, em seu quarto item. Também, nessa mesma perspectiva, salienta Odílio Aguiar: “O sucesso do totalitarismo tinha como condição a eliminação dos homens como seres políticos e espirituais, como capazes de agir espontaneamente e de pensar autonomamente” (ODÍLIO, *A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política*. In: _____. DUARTE (Org). *A banalização da violência: a atualização do pensamento de Hannah Arendt*, p. 252).

³²⁴ Segundo Vallée, “Existe uma única defesa contra o totalitarismo: saber desobedecer, ousar pensar pela própria cabeça, nunca desistir de si” (VALLÉEE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 14).

É nessa franja conceitual ora inaugurada que esta frase de Hannah Arendt ganha sentido: “Não há pensamentos perigosos; o próprio pensamento é perigoso”.³²⁵ O pensar é sempre uma atividade que afronta o mundo,³²⁶ ou seja, que questiona as regras vigentes. Nesse sentido, diante da ausência de porquês de uma dada situação, o máximo que uma pessoa que se mantém em constante interação consigo mesmo, no diálogo do dois-em-um, pode esperar de si é que o “bom homem”, aquele com quem escolhi viver em harmoniosa companhia, surja. Esse aparecimento do “bom homem” estará em flagrante embate em face de um mundo dilacerado e impossibilitado de que em seu seio venha a surgir qualquer tipo de ação conjunta que vise salvar e preservar o mundo.

Nessa perspectiva, o “bom homem” é aquele que, em presença das “situações limites”, recusa-se a aderir a regras e padrões que para ele são destituídas de significação e, por isso, ele aparece a si mesmo com um bom companheiro, um amigo, alguém que não se contradiziu e manteve sua consciência intacta. Assim, a incapacidade de se manter um diálogo consigo mesmo aparece como um risco sempre presente a liquidar qualquer tipo de esperança em salvar a si mesmo, bem como ao mundo. É nesse sentido que salienta Vallée: “a falsa relação consigo mesmo elimina a esperança de uma conversão e, portanto, a possibilidade de uma salvação”³²⁷ para si e para o mundo.

Para Hannah Arendt, como acima apontamos, a “resistência” é uma forma não violenta de se colocar em uma posição contrária a situação em que, para alguns, não há nenhum porquê em aderir a mesma. Para nossa autora, são resistentes aqueles que conseguem manter sua consciência intacta e, assim, opor-se a regimes políticos ou nada fazer, em uma espécie de ação silenciosa,³²⁸ na qual a principal preocupação é em não se contradizer, manter-se coe-

³²⁵ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 132.

³²⁶ Segundo Laure Adler: “Pensar é viver. Viver é pensar. Não há pensamento sem risco. Não há pensamento que não seja um afrontamento com o mundo” (ADLER. *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 50).

³²⁷ VALLÉE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 33.

³²⁸ Segundo Laure Adler, “Para Arendt, foram resistentes os que mantiveram (...) e conservaram a sua consciência. Eles puderam se opor ao regime ou nada fazer, como os da chamada resistência interna, que ‘nem santos nem heróis, [...] mantiveram total silêncio’” (ADLER. *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 447).

rente com aquilo que se acredita que é o melhor para si e para os outros. Essa recusa em compactuar com regras de conduta ou com um regime político não se preocupa com o número de pessoas que concordarão com esta atitude, pois o mais importante, em “situações limites”, é manter-se em paz consigo mesmo e com o mundo.

O que estamos procurando enfatizar é que a diferença substancial entre a “desobediência civil” e a “resistência” está no fato de que a primeira só se torna real quando um grupo de pessoas, mesmo que seja uma minoria, se engaja em torno de um interesse comum e luta em prol do mesmo. Nesse sentido, a “desobediência civil” caracteriza-se em estabelecer um espaço que possibilite aos seus componentes, em conjunto, resistirem a uma legislação injusta ou a um governo opressor.³²⁹ Para tanto, é necessário que exista a possibilidade de se instaurar, mesmo que de forma mínima, os espaços públicos de convivência, para que os homens possam aparecer uns aos outros pela palavra e pela ação e, assim, colocar seus pontos de vistas para serem apreciados e, através de um consenso, poder “desobedecer”, fazer resistência ao que está acontecendo ao redor. Contudo, a possibilidade de se criar um espaço público e plural, no qual a epifania do falar e do agir possa ser uma realidade tangível, torna-se quase nula em “situações limites”.

Pelo que dissemos ao longo dessa pesquisa, ao descrevermos as características principais da faculdade de pensamento e, assim, demonstrar que esta se dá no estar só do ego pensante que, ao cindir-se em dois, traz à sua presença o que quer que seja a fim de significá-los, apontamos que esta faculdade não possui alcance político, pois, como ressaltamos o pensar não nos dota com nenhuma regra para que possamos agir na esfera pública.

³²⁹ A cerca do papel da “desobediência civil” no pensamento arendtiano salienta Odílio Aguiar nesses termos: “Em Arendt, a política é a forma e o *locus* apropriado da resistência. Resistir, mais do que reagir, assumir um lugar passivo diante das forças da destruição, é fundar. A reação é o lugar da impotência e da violência, a fundação é o lugar da potência, da criatividade e liberdade humana” (ODILIO. *A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política*. In: _____. DUARTE (Org). *A banalização da violência: a atualização do pensamento de Hannah Arendt*, p. 252).

Nesse sentido, fica evidenciada a existência de um paradoxo em nosso estudo, o qual se constitui da seguinte maneira. Sendo nossa intenção comprovar que a faculdade de pensamento possui implicação política, não em forma de um efeito colateral – ao liberar a faculdade do juízo e assim, manifestar-se no mundo plural –, mas diretamente, ao fazer com que os indivíduos “resistam” ao que a moda do dia prescreve para uma dada sociedade, como dizer que esta é uma implicação política, já que a política se realiza não por um homem que resiste, mas por homens que agem em conjunto?

Para sair de tal impasse, podemos dizer que nossa aposta se encontra alicerçada no fato de que, dada à imprevisibilidade do grau de alcance e de influência de uma ação realizada, seja por um homem ou por um grupo, a “resistência”, uma não ação realizada, a princípio, por um único indivíduo, inspiraria os demais a não aderirem a um regime político, através da força do “exemplo”, que motiva e infunde os homens a estarem em conformidade consigo mesmos.

É justamente em torno da questão da motivação plural através dos “exemplos” de “resistência” que irão girar as reflexões do próximo passo de nossa pesquisa, o qual possui um papel decisivo para que possamos comprovar que nossa hipótese de trabalho possui alguma plausibilidade, ou seja, de que há implicação política da faculdade de pensamento, não em forma de um efeito colateral, mas de forma direta, através dos “exemplos” de “resistência”.

3.4.1. A Motivação Plural: “Os Exemplos”

No limiar de nossas análises acerca da implicação política da faculdade de pensamento, realizamos uma descrição dos elementos constitutivos do dois-em-um – pensamento –, os quais, em nosso entendimento, possibilitariam uma melhor compreensão da hipótese por nós

formulada. Assim, uma das questões-chaves é aquela que diz respeito ao modo como a faculdade de pensamento se manifesta no mundo das aparências. A importância do *modus operandi*, a partir do qual o pensar pode manifestar-se no mundo plural, caracteriza-se da seguinte maneira. Tendo em vista a invisibilidade de tal faculdade, esta necessita de um “veículo” que proporcione a transposição do abismo entre o mundo do puro intelecto, o qual se localiza o ego pensante com o propósito de examinar e questionar tudo o que se passa na vida humana,³³⁰ e o mundo da pluralidade, no qual se realizam as ações humanas. Este veículo, como vimos,³³¹ é a linguagem metafórica, que realiza uma transferência daquilo que se passa na vida do espírito para o plano da visibilidade.

Nessa perspectiva, para podermos alcançar o objetivo por nós traçado nessa pesquisa, ou seja, de lançar luz na possibilidade de existir implicação política da faculdade de pensamento, de forma direta, devemos dizer que a linguagem metafórica, que manifesta o pensamento na esfera pública,³³² em “situações limites” reveste-se da roupagem adverbial que exprime negação: o “não”. Assim, o “não” exprimiria uma recusa em aderir ao que os outros estão fazendo sem se importar se há algum tipo de significado no conteúdo do princípio de ação que os impulsiona a tal empreitada.

Nesse passo de nossa pesquisa, devemos procurar compreender como essa negação em agir, como esse dizer “não” diante de “situações limites”, constitui-se no último elemento teórico que resta para que possamos alcançar nosso objetivo, ou seja, entender como se realiza a implicação política da faculdade de pensamento.

Diante desta conceituação, nos deparamos, como apontamos no final do momento anterior de nossa pesquisa, com o seguinte impasse: mesmo em “situações limites”, nas quais o

³³⁰ Sobre isso, ver ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 168.

³³¹ A esse respeito, ver o Capítulo I, da presente dissertação, mas precisamente o sub-capítulo 1.1.4, intitulado *Linguagem Metafórica*.

³³² A esse respeito, salienta Young-Bruehl: “Uma das questões-chave sobre esse processo do pensamento auto-referente era como ele se relacionava com o seu modo próprio de manifestação no mundo, a linguagem” (YOUNG-BRUEHL. *Por Amor ao mundo*, p. 392).

sujeito imerso em pensamento diz “não” e manifesta sua recusa em aderir ao que os outros estão fazendo impensadamente, torna-se inconteste o fato de que esta recusa diz respeito ao eu individual, e nunca à pluralidade humana, que segundo Arendt, “é a lei da Terra”. Isto se torna evidente à medida que passamos a entender a seguinte assertiva: mesmo tendo em vista o fato de que o pensar antecipa, em sua atividade, a presença da pluralidade de homens,³³³ a faculdade de pensamento, vista exclusivamente por este prisma, não possui capacidade alguma de alcançar e motivar o “três”, mas fica restrita ao dois-em-um, não conseguindo ir além de sua atividade dialógica na qual estão envolvidos apenas “eu” e “eu mesmo”. Em outras palavras, a faculdade de pensamento opera na estreita relação do eu consigo mesmo, na qual, apesar de embrionariamente estar presente, em sua atividade, a pluralidade humana, pois no jogo de perguntas e respostas antecipam-se as possíveis perspectivas alheias, o ego pensante está apenas na companhia do seu próprio eu cindindo em dois.³³⁴

Dessa forma, faz-se necessário, para que nossa hipótese seja admissível, encontrar, dentro da argumentação formulada por Hannah Arendt acerca da faculdade de pensamento, uma forma para que o pensar possa alcançar o nós, mesmo que esse alcance só se faça sentir em “situações limites”.

Para tanto, gostaríamos de transcrever um trecho de *Entre o passado e o futuro*, no qual Arendt nos fornece uma chave-conceitual que nos proporciona compreender como se dá a implicação política da faculdade de pensamento, em “situações limites”. Assim, no diz Hannah Arendt:

³³³ "Le fait de parler-avec-soi-même n'est pas encore penser, mais c'est l'aspect politique de toute pensée le fait que la pluralité se manifeste dans la pensée" (ARENDR. *Journal de pensée*, p. 675).

³³⁴ Sobre o limite do alcance da atividade de pensar, nos diz Hannah Arendt: “Notre pluralité em tant que créatures se manifeste lorsque nous sommes seuls sous la forme nécessairement dialogique de toute pensée, donc du fait que nous ne sommes effectivement seuls et seulement Un que dans l'angoisse confinée de l'abandon, où nous sommes dans la solitude mais avec nous-mêmes dans la scission et l'équivocité. Il est clair que du sein de cette pensée, de l'être-uniquement-avec-nous-mêmes n'advient jamais la trois. Nous ne pouvons jamais engendrer la trois à partir de nous-mêmes, mais seulement le deux. La série des nombres, dans la mesure où elle se poursuit vers une infinité réelle et véritable, commence par conséquent aussi avec le trois” (Arendt. *Journal de pensée*, p.243). Em outro texto, salienta Arendt sobre o mesmo tema: “A principal distinção, em termos políticos, entre Pensamento e Ação reside no fato de que, quando estou pensando, estou apenas com o meu próprio eu

(...) Sócrates decidiu empenhar sua vida por sua verdade – dar um exemplo, não quando compareceu ao tribunal de Atenas, mas ao recusar-se a fugir à sentença de morte. Esse ensinamento pelo exemplo é, com efeito, a única forma de “persuasão” de que a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção; ao mesmo tempo, a verdade filosófica só pode se tornar “prática” e inspirar a ação sem violar as regras do âmbito político quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo.³³⁵

A única forma de “persuasão” de que a verdade filosófica [os produtos da faculdade de pensamento] é capaz, constitui-se em um fruto oriundo da necessária harmonia do ego pensante consigo mesmo para a ativação do pensar. Este fruto pode vir a se estragar, antes mesmo de ser colhido, caso não haja uma harmonia interna. Assim, ao contradizer a mim mesmo, apareço aos demais como um ser cambaleante, que não possui “verdade” alguma, pois não consigo alcançar, ao término da atividade de pensar, nenhum posicionamento acerca de um problema questionado pela faculdade de pensamento e, assim, não consigo decidir sobre nada, porque as perguntas que faço a mim mesmo não encontram nenhuma resposta, pois tento manter um diálogo com alguém que aparece a mim mesmo como um adversário, levando ao fato de não haver possibilidade de emissão de alguma “opinião do espírito”.³³⁶

No sentido acima exposto, gostaríamos de salientar que, ao se tornar “prática”, a atividade de pensar não possui somente implicação política, mas também implicação moral, de acordo com as análises arendtianas expostas em diversos textos.³³⁷ Esta implicação moral do pensamento foi por nós salientada, brevemente, na nota 278 deste estudo. Esta nota, bem como o argumento que se segue adiante, tem o propósito de salientar que nossa intenção na presente pesquisa é tão somente analisar a implicação política da faculdade de pensamento, e não

ou com o eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir” (ARENDDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 171).

³³⁵ ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 306 e 307.

³³⁶ Acerca do discurso que o espírito trava consigo mesmo, diz Arendt: “Parece-me que isto não passa de *dialegesthai*, falar de alguma coisa até esclarecê-la, com a ressalva de que o espírito faz as perguntas a si mesmo e as responde, dizendo-se sim ou não. Assim ele chega ao limite em que as coisas devem ser decididas, quando os dois falam igual e já não estão mais incertos, o que, então, estabelecemos como a opinião do espírito” (ARENDDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 156).

³³⁷ A respeito da moral em Arendt e como esta não se confunde com o tema da política no pensamento de nossa autora, ver ARENDT. *Pensamento e considerações morais*. In: _____. *A dignidade da política*, p. 154; *Algumas questões de filosofia moral*. In: _____. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 226 e *Verdade e Política*. In: _____. *Entre o passado e o futuro*, p. 282.

a implicação moral da faculdade de pensamento, o que extrapolaria o âmbito de reflexão deste estudo, haja vista que os temas da moral e da política, apesar de serem recorrentes no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt, não se confundem, tão pouco se subsumem um no outro, como ocorro em muitos autores clássicos, como Platão, Aristóteles, Kant...

Retomando o fio condutor que direciona nossa pesquisa, podemos dizer, como vimos anteriormente, que o fato de poder me contradizer pode levar a um desprezo de si mesmo, pois quem gostaria de viver com um assassino ou um ladrão? ³³⁸ Passar a vida com um assassino ou um ladrão significa ter que silenciar-se diante das experiências vividas, uma vez que não há com quem partilhar um fato ocorrido, na medida em que não se possui um parceiro para que se possa pensar o já ocorrido. ³³⁹ Porém, a mentira pode salvar o indivíduo da interação silenciosa do eu consigo mesmo, pois, com essa postura, não compareço diante de mim mesmo para por em xeque meus atos, o que faz com que minha ação seja esquecida logo após tê-la cometido. ³⁴⁰ Mas, quando dirigimos a esse indivíduo, que se abdica de viver consigo mesmo, a mesma frase impositiva da esfinge: “Conhece a ti mesmo”, esta se encontra destituída de qualquer tipo de significação.

Nessa perspectiva, este indivíduo que, ao manter-se longe de qualquer tipo de interação consigo mesmo impede que haja a cisão do ego pensante e, assim, elimina as possibilidades de ativação da faculdade de pensamento e o conseqüente mergulho em um processo de perguntas e respostas que, ao final, produz uma espécie de opinião acerca do que quer que seja, não perguntaria, como Dmítri K. a Starov em *Os irmãos Karamazov* de Dostoievski, “O

³³⁸ Segundo Hannah Arendt, a pergunta “Com quem desejamos passar a vida?” é respondida da seguinte maneira: “(...) essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes” (ARENDDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 212).

³³⁹ “O medo de perder a si mesmo é legítimo, pois é o medo de já não ser capaz de falar consigo mesmo. E não apenas a dor e a tristeza, mas também a alegria e a felicidade, e todas as outras emoções, seriam inteiramente insuportáveis se tivessem de permanecer mudas, inarticuladas” (ARENDDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 161).

³⁴⁰ Contra essa possibilidade de perda de memória das ações realizadas e, assim, retirar do pensamento seu alimento, pois o pensamento traz à sua presença o que estava armazenado na memória com o propósito de significá-lo, nos diz Arendt, “Pensar e lembrar, dissemos, é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chagamos como estranhos” (ARENDDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 166).

que devo fazer para ganhar a salvação?”, ao que Starov responde: “Acima de tudo, nunca minta para si mesmo”.³⁴¹

O que estamos dizendo é que, mesmo que haja uma harmonia dos parceiros do diálogo, a qual leva à ativação do pensar, a faculdade de pensamento não possui capacidade de alcançar a pluralidade humana e, visto por esse ângulo, o pensamento não nos dota com princípios para a ação. É nessa linha argumentativa que Eugênia Sales saliente que “Arendt conclui ‘O Pensar’ reafirmando a idéia de que esta atividade ‘não nos leva a agir’, conforme está na epígrafe”.³⁴² Porém, se nos voltarmos diretamente para essa mesma epígrafe, veremos que existe uma frase que merece destaque, e que nos ajudará no alcance de nossos objetivos na presente pesquisa. A epígrafe é de Heidegger, na qual o autor diz que:

O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
O pensamento não resolve os enigmas do universo.
O pensamento não nos dota *diretamente* com o poder de agir.³⁴³

É a última sentença da epígrafe acima mencionada que gostaríamos de enfatizar. Aliás, nossa intenção é pincelar a palavra destacada nesta última sentença, ou seja, *diretamente*. De fato, o pensamento não dota o homem, *diretamente*, com o poder de agir, pois como vimos, a atividade de pensar destrói, em sua busca por significado, todo tipo de regra de conduta ou preceito de ação, fazendo com que o homem fique destituído de qualquer direcionamento que possa encaminhá-lo em seu agir com outros homens. Mas, *indiretamente*, o pensar nos dota com o poder de agir, pois, em última instância, ou seja, em “situações limites”, é das faculdades espirituais que nascem os princípios das ações humanas, fomentando a conduta que manterei com meus pares, como veremos com mais detalhes logo adiante.³⁴⁴

³⁴¹ DOSTOIEVSKI, apud ARENDT. ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 127.

³⁴² WAGNER. *Hannah Arendt: Ética & Política*, p. 220.

³⁴³ HEIDEGGER apud ARENDT. ARENDT. *A vida do espírito*, p. 03 (grifos nosso).

³⁴⁴ A esse respeito, diz Arendt: “Start with: Thinking as understood by the philosophers – Jaspers as well Heidegger – as a mode of action. Thinking understood by everybody else: as a means to acquire cognition and them

O dotamento que o pensamento realiza de maneira *indireta* ao homem, fazendo com que ele “haja”, é a possibilidade de dizer “não”, de se abster a agir em momentos em que todos estão deixando-se levar pelo o que a moda do dia prescreve para uma dada sociedade, criando uma espécie de conceito de virtude, que não poderia ser forjado caso vivêssemos com um patife e, assim, contradisséssemos, pois quem gostaria de compartilhar o mundo com um patife? ³⁴⁵ Recusar-se a compactuar com ações que para o indivíduo não possui o mínimo de significação e, assim, não carrega em si o porquê que fará com que ele venha a aderir a tal empreitada, funciona, em “situações limites” – nas quais a possibilidade de agir em conjunta foi minada em sua base pela supressão do espaço público – como um “exemplo” que merece ser seguido, mesmo que não seja essa a intenção prioritária daquele que se recusou a agir. ³⁴⁶

in the modern age, to acquire mastery not over things but processes. Against these positions: 1) Thinking is not acting; to say, thinking too is a way to act is either to speak metaphorically or to say thought, the result of thinking, can be used in action, or action is determined by thought – the idea seizes the masses, etc. But this does not mean they are the same. 2) Thinking = flute playing. Even if we knew we would like to think. Quote Galilei, Lessing –. Porém, para Arendt, apesar do fato do pensar ser diferente do agir, nossa autora salienta que “Le penser sur [Denken-über] est toujours déjà pratique, il n’est que l’autre côté de l’action” (ARENDT. *Journal de pensée*, p. 935 e 305). Em outro momento, nossa autora diz que “(...) é realmente verdade que a minha conduta com os outros vai depender da minha conduta comigo mesma. Só que não está envolvido aí nenhum conteúdo específico, nenhum dever e obrigação especial, nada senão a pura capacidade de pensamento e lembrança, ou a sua perda” (ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 161).

³⁴⁵ “Kant mencionou certa vez que poderia haver uma dificuldade. ‘Depois de ter passado a vida entre patifes sem conhecer outra pessoa’, disse, ‘ninguém poderia ter um conceito de virtude’. Mas com isso ele não queria dizer mais do que o fato de a mente humana se guiar por exemplos nessas questões” (ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 125).

³⁴⁶ Parece haver uma aproximação entre os “exemplos” do juízo e os do pensamento, como fica evidenciado nas palavras de Arendt: “La pensée politique et le jugement sont exemplaires (Kant) parce que l’action est exemplaire. La responsabilité consiste pour l’essentiel à savoir qu’on donne un exemple, que d’autres vous ‘suivront’, c’est ainsi qu’on change le monde” (ARENDT. *Journal de pensée*, p. 839). Apesar de não se constituir como objetivo deste estudo diferenciar os conceitos que são utilizados ora para descrever o *modus operandis* do juízo ora para descrever *modus operandis* do pensamento, gostaríamos de salientar que, em nosso entendimento, o que distancia o “exemplo”, tal como empregado para explicar a faculdade de julgar, do “exemplo” utilizado para descrever uma característica do pensamento, se encontra na seguinte questão: o “exemplo” constitui-se como um veículo indispensável à faculdade de julgar, pois sem eles tal faculdade não alcançaria o entendimento dos demais indivíduos judicantes; contudo, o mesmo não pode ser dito em relação à faculdade de pensamento. Os “exemplos” adquirem importância efetiva para o pensar em “situações limites” e, se estes “exemplos” se tornarão práticos, ou seja, se conseguirão atingir o “nós”, é uma questão que não possui resposta, devido à imprevisibilidade de uma ação, o que demonstra que a implicação política da faculdade de pensamento, vista por esse ângulo, não possui nenhuma necessidade de se efetivar. Assim, os “exemplos”, vistos da perspectiva do juízo, necessitam ser efetivados, pois, do contrário, a faculdade de julgamento não alcançará seu objetivo; porém, o mesmo não se pode dizer em relação aos “exemplos” quando utilizados no campo de atuação do pensamento.

É nessa perspectiva que o fato ocorrido na Dinamarca na Segunda Guerra Mundial ³⁴⁷ pode ser compreendido, segundo Arendt, como uma história *sui generis*. ³⁴⁸ Para nossa autora, é notório o fato de que não havia na Dinamarca um movimento fascista ou nazista e, portanto, não existiam nesse país colaboradores com a causa totalitária. Contudo, a Dinamarca e sua “resistência” tornaram-se um “exemplo” de ação não violenta à medida que os dinamarqueses contestaram, sem nenhum tipo de ação previamente articulada entre os homens, a política nazista. Para Arendt, e esse é o ponto em que gostaríamos de frisar, “a resistência dinamarquesa é baseada em princípios”, ³⁴⁹ e, como vimos acima, “os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito”. ³⁵⁰ Assim, em “última instância”, ou seja, em uma “situação limite”, esses princípios são oriundos da vida do espírito e, portanto, também da faculdade de pensamento. Nesse sentido, à medida que não há mais em que pautar as ações humanas, tal como ocorrido no período do Terceiro Reich, pelo simples fato de eles mesmos constituírem-se como uma novidade sem precedentes na história da humanidade, fazendo com que os homens passassem a pensar “sem corrimão” e, portanto, buscassem novos padrões para suas ações e compreensões, o pensamento aparece como uma faculdade que dota o homem com o poder de agir. Mas é importante salientar que esse poder de agir deve ser revisto e restabelecido constantemente, pelo fato de que temos que nos posicionar diferentemente cada vez que somos confrontados com o mesmo problema ou com problemas diversos, pois o pensar é como a teia de Penélope: desfaz toda manhã o que tinha acabado de tecer na noite anterior, ou seja, provê sempre com novos significados aquilo que está diante de nosso espírito.

³⁴⁷ Segundo Vallée: “Que a consciência no sentido socrático do termo pode ter uma eficácia política, é o que mostra esse acontecimento exemplar, esse ‘milagre’ que foi a história da Dinamarca durante o Terceiro Reich (...)” (VALLÉE. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, p. 119).

³⁴⁸ Sobre isso, ver ARENDT. *Eichmann em Jerusalém*, p. 189 ss.

³⁴⁹ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 194.

³⁵⁰ Idem, p. 56.

O que procuramos demonstrar com nossas análises nesta pesquisa é que Arendt, em seus escritos, mostrou-se preocupada em refletir acerca de “como” o pensamento pode e necessita se recolher do mundo sem ignorá-lo e, assim, manter uma postura “ativa” diante do mesmo.³⁵¹ E este “como” aparece na forma da “resistência”, pois, segundo Young-Bruehl, “o mundo só pode ir em frente por meio daqueles que se opõem a ele”, daqueles que ao dizer “não” para uma dada situação, estão dando um “sim” para o cuidado com o mundo.³⁵² É nessa perspectiva argumentativa que Sócrates, o “exemplo” de pensador, compreendia que o melhor que poderia acontecer aos cidadãos atenienses era dar-lhes a possibilidade de poderem deixar de ser um e se dividirem em dois,³⁵³ no diálogo silencioso do eu consigo mesmo. Para Sócrates, com essa postura os indivíduos poderiam questionar o porquê de um dado acontecimento e, talvez, recusar em aderir ao mesmo, tornando sua recusa uma espécie de “exemplo” a ser seguido por aqueles que pretendem, de alguma forma, preservar um espaço que seja, de fato, habitado pela pluralidade humana.

Devemos ressaltar, seguindo de perto as reflexões de Eugênia Sales, que a própria biografia de Hannah Arendt deve ser compreendida como um “exemplo de resistência”. Hannah Arendt, apensar de nunca ter se filiado a um partido político e raramente ter se engajado em algum tipo de movimento contrário a algum regime político, pelo simples fato dela ter se recusado a agir, pura e simplesmente por não concordar com o que a moda do dia prescrevia para a sua geração, fez de si um modelo de pensadora não-profissional. E esse modelo foi construído por Arendt pela interação que ela mantinha constantemente consigo mesma – atividade de pensar –, mas que procurava, constantemente, não aviltar o mundo dos afazeres humanos.³⁵⁴

³⁵¹ Sobre isso, ver Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*, p. 384.

³⁵² Young-Bruehl. *Por amor ao mundo*, p. 411.

³⁵³ Sobre isso, ver, ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 169.

³⁵⁴ Segundo Eugênia Sales, “É necessário levar em conta que Arendt era pensadora de seu próprio tempo. Os problemas que colocava sob reflexão eram aqueles que estavam em debate e/ou surgiam no horizonte político. Ela mesma era um exemplo de pensadora não-profissional por não fazer da atividade de pensar ocupação única.

O que procuramos demonstrar com as reflexões desta pesquisa é que em “situações limites”, quando a possibilidade de julgar, de agir e de falar em conjunto perderam suas possibilidades de existência, dado o aniquilamento da esfera pública; quando a preocupação maior de uma época é com a sobrevivência da espécie humana, ou seja, em manter a vida em seu sentido biológico intacta, aqueles que se recusam a “agir”, levando somente em consideração, aparentemente, o cuidado com seu eu individual e, conseqüentemente com a harmonia interna do ego pensante, aparecem como um “exemplo” a ser seguido, na medida em que esse “exemplo” funciona como um motivador plural.

Em outras palavras, como acima expusemos pelas análises realizadas entorno da faculdade de pensamento, evidencia-se que esta faculdade não possui a capacidade de alcançar o “nós”. Todavia, dada à imprevisibilidade de uma ação, ou em nossos termos, de uma “não ação”, e da teia de relações que perpassa a existência humana, qual será o impacto que uma não adesão, por parte de um único indivíduo, pode ter na vida de uma sociedade, é algo que a capacidade humana de antever o futuro, não pode antecipar. Talvez essa recusa impeça mortes em escala maior, como ocorrido na Dinamarca, ou talvez sirva como “exemplo” de amor à livre discussão, como a recusa de Sócrates em fugir, preferindo ser morto por cicuta, ou talvez não tenha nenhuma implicação na esfera das ações humanas.

Mas, da mesma forma como a faculdade de pensamento é sempre uma potência que pode ser atualizada e não um processo que deve necessariamente ser colocado em marcha, os “exemplos de resistência” em “situações limites” podem vir a ter implicações políticas, quando “as cartas estão jogadas na mesa”.³⁵⁵ A recusa em agir diante daquilo que está acontecendo e que nossa perplexidade nos diz somente que isto nunca deveria ter ocorrido, é realizada por pessoas “normais”, não por pensadores profissionais, ou seja, por indivíduos que preferiram manter-se em paz com sua consciência do que pactuar com algo desprovido de significa-

Atenta aos acontecimentos e teorias surgidas em sua própria época, afastava-se das discussões e dos problemas contemporâneos o tempo suficiente para refletir sobre eles” (SALES. *Hannah Arendt: Ética e Política*, p. 240).

do. Se a sua recusa em agir viria a influenciar a conduta de outros, somente a imprevisibilidade da ação pode responder.

O certo é que em circunstâncias tais como as “situações limites”, o máximo que se pode esperar de um “homem de bem”, um sujeito portador de uma imagem particular, é a sua “resistência” muda diante do horror sem precedentes, “resistência” esta que aparece em lugares públicos como a única opção a ser tomada. É nessa perspectiva que a fala final de Hannah Arendt, em seu discurso pronunciado por ocasião de sua premiação em Copenhague do Prêmio Sonning, no ano de 1975, soa com uma plausibilidade inquestionável, pois, como ela mesma nos diz, citando o poema de W. A. Auden:

Rostos particulares em lugares públicos
São mais sóbrios e mais simpáticos
Do que rostos públicos em lugares particulares.³⁵⁶

³⁵⁵ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 145.

³⁵⁶ Young-Bruehl apud ARENDT. *Por amor ao mundo*, p. 402.

CONCLUSÃO

Ao término de nossa pesquisa, a exemplo de Hannah Arendt no final do Volume I de *A vida do espírito*, gostaríamos de alertar ao leitor que não temos nenhuma pretensão, nesse momento, de empreender uma conclusão de caráter definitivo acerca do tema por nós tratado. Tal pretensão pareceria uma ambição desmedida, diante da amplitude, da complexidade e da profundidade dos textos de Arendt sobre esse tema, bem como da vasta bibliografia daqueles que se debruçam, há anos, sobre os escritos arendtianos.

Nossa pretensão se pautou, única e exclusivamente, na crença de que nossa pesquisa pudesse servir como uma rota alternativa para àqueles que se colocam na tarefa de refletir acerca da faculdade de pensamento e de sua possível implicação política. Estamos cientes de que as análises que realizamos nesse estudo estão longe de esgotar o tema. Outras vias existem e devem ser percorridas, com a intenção de lançar luz e tentar compreender o que Hannah Arendt nos deixou em forma de obras filosóficas-políticas, que tratam de diversos temas, entre eles, da atividade de pensar e de sua relação com as ações políticas.

Quando principiamos nossa pesquisa, no âmbito do primeiro capítulo, realizando uma análise entorno de algumas das características da primordial faculdade espiritual – o pensamento –, nosso escopo foi tão somente o de procurar compreender qual era o lugar de pertencimento da atividade de pensar dentro do conjunto das obras de Hannah Arendt. É nessa perspectiva que era de suma importância iniciar nossas reflexões, tendo como fio condutor a fenomenologização que Arendt realizou no que tange à vida do espírito e, assim, percorrer, juntamente com ela, os caminhos que a levaram a realizar uma desmontagem das falácias metafísicas que, em nosso entendimento, tinha tão somente como finalidade fazer entender que “ser e aparência coincidem”.

Dizer que “ser e aparência coincidem” remete à questão de que o âmbito que sempre foi valorizado nos escritos de Hannah Arendt é o terreno da visibilidade: palco no qual ocorrem as ações humanas em concerto. É nesse *locus* que o “quem” da ação realizada é revelado; é nele que julgamentos; que ações e palavras podem ser avaliados; é nele que a recusa em aderir ao que homens fazem, sem se importarem se aquilo que estão colocando em marcha possui algum sentido para eles, ganha status de “exemplo” a ser seguido por todos aqueles que queiram viver em paz com suas consciências e, assim, tornar manifesto o “bom homem” que habita em seu interior.

Podemos dizer que a assertiva que aponta para o fato de que “ser e aparência coincidem” configura-se como o alicerce a partir do qual a faculdade de pensamento é compreendida. Analisar a atividade de pensar pela ótica da fenomenologia significa que Hannah Arendt esteve, o todo o tempo, preocupada em trazer o pensar para o terreno da visibilidade e, assim, fazer com que aqueles que estivessem absorvidos pelo diálogo sem som do eu consigo mesmo não viessem a ignorar ou aviltar o mundo dos afazeres humanos e, portanto, não se esquecessem que os eventos que o pensamento questiona e busca significação são oriundos da vida vivida: tudo o que se passa na existência humana.

Não é com o afã de encontrar naturezas nobres, homens capazes, dispostos e aptos a se enveredarem pelas sendas da atividade de pensar, que Arendt se empenhou em pensar o pensamento. Mas ao contrário, foi com o propósito de refletir sobre a possibilidade sempre presente, em todos, de poderem pensar o significado de suas vidas e, assim, não aderirem, a partir de algum tipo de “resistência”, ao que uma dada época coloca para os seus indivíduos, que nossa autora fez de sua vida uma constante atividade voltada a refletir sobre os acontecimentos que marcaram profundamente sua geração.

Nessa perspectiva, ao percorrermos as trilhas das análises arendtianas acerca da atividade de pensar, compreendemos que é preciso um espírito sempre aberto às manifestações do

ser, ou seja, da vida em seu sentido concreto, para que a partir dessa complexa e exaustiva atividade, que procura reconciliar-se com a realidade – pensar – possamos estar sempre alertas contra os perigos de uma nova epifania totalitária.

A necessidade de estarmos sempre alertas contra o perigo de um ressurgimento dos regimes totalitários se encontra na razão de que os germes para tanto não foram de todo extintos. Em outras palavras, “os homens”, essa “cifra” sem identidade, composta de um número gigantesco de pessoas anônimas, que compõem nossas cidades e, conseqüentemente, nossas sociedades de massa, é compreendido como supérfluo, cuja dizimação pode trazer “benefícios” em um mundo cuja “roda da fortuna” continua a girar e aqueles que não têm a capacidade para acompanhá-la devem ser expurgados, como um “tumor maligno” ou um “inseto pernicioso”, pois eles impedem o pleno funcionamento das burocracias modernas. Assim, como nos adverte Hannah Arendt: “As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”.³⁵⁷

Para que o fenômeno totalitário, diante do qual o espírito humano não possui parâmetros para compreendê-lo e julgá-lo, possa ser superado, faz-se necessário que cada indivíduo resgate as características que lhe são peculiares, ou seja, rompa com o amálgama que o prende e o atomiza. Nesse sentido, as tiranias, os despotismos, as ditaduras e, em nossos termos, os regimes totalitarismos fracassam onde há instituições livres, que garantam e motivem a plena ativação da faculdade de pensamento. A possibilidade de poder pensar por conta própria e, assim, poder formular perspectivas diversas em relação aos eventos que são percebidos por uma multidão de indivíduos é a melhor barreira que os homens podem construir contra o avanço de regimes de cunho totalitário.

Nesse âmbito de análise, percebemos que o fracasso do totalitarismo somente poderá ser consumado, a partir de atividades de cunho livre, tal como a faculdade de pensamento, que

se colocam contrárias à uniformização da sociedade, pois onde quer que haja a constante atividade de pensar, a mais livre das atividades humanas, haverá o escarnecimento de toda tentativa do totalitarismo se sobrepujar ao homem enquanto ser aberto ao novo. E este estar constantemente aberto ao novo significa poder dizer “não”, “resistir” e, portanto, negar-se a agir em concerto, ou seja, em atuar juntamente com aqueles que irreflexivamente aderem a um regime político, sem se preocuparem com o significado do conteúdo normativo que impulsiona seus adeptos à ação planejada.

Refletir a relação entre a faculdade de pensamento e a política para além do efeito liberador produzido pela atividade de pensar sobre a faculdade de julgar constituiu o cerne principal de nossa pesquisa. Dentro deste quadro teórico, nos deparamos com a possibilidade de pensar a relação entre a filosofia e a política para além do prisma adotado pela tradição do pensamento filosófico-político, que constantemente subsumia uma esfera da vida humana uma na outra.

Juntamente com Hannah Arendt, procuramos, em nossos estudos, encontrar uma maneira de refletir sobre a relação do invisível com o visível, que não levasse em consideração a subjugação de uma pela outra. Nessa perspectiva, quando nos deparamos com a possibilidade de pensar o vínculo da faculdade de pensamento com o mundo plural a partir do fenômeno da “resistência”, percebemos que mais um passo pode ser dado na direção de se pensar a relação entre filosofia e política.

Em nosso entendimento, estudar o conceito de mundo no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt e como esta autora conseguiu ir além de seu mestre Heidegger diante dessa perspectiva, assinala uma possibilidade de reconciliar pensamento e ação. Assim, demonstrar que o mundo, definido filosoficamente como espaço do encontro da pluralidade, o qual é antecipado pela cisão do ego pensante na atividade do pensar, constitui-se como um

³⁵⁷ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 511.

passo para a superação do hiato entre filosofia e política, pois faz com que ambas as perspectivas visem à vida a partir do prisma da pluralidade que é a Lei da terra.

O passo que leva em consideração a perspectiva de mundo a partir da visão do ego pensante cindido em dois, que antecipa, em sua atividade, a certeza de que a “pluralidade é Lei da Terra” constitui-se como um desdobramento da pesquisa que ora estamos finalizando, que poderá ser desenvolvido em um momento oportuno.

Nas nossas reflexões pautamo-nos por tentar compreender a implicação política da faculdade de pensamento por um viés diverso daquele que comumente se toma quando se procura analisar este tema do pensamento de Hannah Arendt. Antes, porém, que possamos, provisoriamente, suspender as nossas cogitações entorno da atividade de pensar e de sua relação com a política, gostaríamos de chamar a atenção de nosso leitor para um ponto que, em nosso entendimento, é crucial ressaltar nesse momento de nossas reflexões.

Em várias obras consagradas a analisar o pensamento filosófico-político de Hannah Arendt, têm-se o hábito de se referir à nossa autora como alguém que esteve, ao longo de seu percurso intelectual, “entre” a filosofia e a política. Gostaríamos de salientar, apoiados pela explicação contida no Dicionário Aurélio, que a palavra “entre” tem, como uma de suas denotações, a “relação de lugar ou de estado no espaço que *separa duas pessoas ou coisas*”.³⁵⁸ Nessa perspectiva, dizer que a palavra “entre” aponta para algo que *separa duas pessoas ou coisas* significa que devemos substituí-la por outra, caso a usemos para se referir ao pensamento de Hannah Arendt. Em outras palavras, deveríamos substituir a palavra “entre” por outra que traduza, com mais exatidão, o que foi a vida intelectual de nossa autora que, ao contrário que a palavra “entre” sugere, não procurou separar a filosofia da política. Assim, em nosso entendimento, vislumbra-se que a atividade de Hannah Arendt esteve voltada para “aconchegar” filosofia e política, lembrando que a palavra “aconchegar” é uma das denotações

³⁵⁸ Dicionário Aurélio – Século XXI, versão eletrônica (grifos nossos).

da palavra “unir”, que em termos arendtianos significa harmonizar duas atividades humanas que aparentemente são díspares.

A partir das análises expostas ao longo do corpo de nosso trabalho, podemos dizer que não se constituiu como objetivo de Hannah Arendt transpor, na acepção da palavra, o abismo que por século divorciou a filosofia da política. Em nossa opinião, para realizar a transposição de tal abismo seria necessário uma personalidade intelectual que estivesse imbuída de trazer para o plano da *vida activa* seus pensamentos e, assim, estivesse engajada em ações políticas, inspiradas por aquilo que pensa, o que seria uma contradição, diante do que apresentamos sobre as características da faculdade de pensamento. Mas possuímos subsídios suficientes para crer que não era esse o posicionamento de Hannah Arendt. Acreditamos que o melhor que se pode dizer com referência à atitude de nossa autora é que foi seu propósito pensar a relação entre filosofia e política a partir de uma perspectiva que suprimisse o embate que por séculos caracterizou a relação entre a *vida contemplativa* e a *vida activa*. E, na perspectiva arendtiana, o que se pode fazer para alcançar tal objetivo é pensar a política dentro dos parâmetros que resgatem a verdadeira dignidade da política, ou seja, um parâmetro que leve em consideração, acima de tudo, a assertiva que, para nós, pode ser considerada a marca indistinta do pensamento arendtiano, o fato de que “a pluralidade é a lei da Terra” e, assim, “não o homem, mas os homens é que habitam a Terra”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I- Fontes primárias:

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 7. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.
- ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Wolkman. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDT, Hannah. *Journal de Pensee (1950-1973)*. (2 Vol.). Paris: Seuil, 2005.
- ARENDT, Hannah. *La crise de la culture: huit exercices de pensée politique*. Paris: Gallimard, 1972.
- ARENDT, Hannah. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Coletânea organizada por Ronald Beiner. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

ARENDDT, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDDT, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

II- Fontes complementares:

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, éditeurs, 2006.

ABREU, Maria Aparecida Azevedo. A política e seus limites: *Cult*, ano IX, nº. 99, p. 60.

ABREU, Maria Aparecida Azevedo. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ASSY, Bethânia. Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt. *Kriterion*, vol.45, nº. 110, p.294-320, Dec 2004.

BANHABIB, Seyla. Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 539-567, summer 2002.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue. *Political Theory*, v. 18, nº. 2, p. 238-254, May 1990.

- BERNSTEIN, Richard J. Judging and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, n°. 208, p. 155-172, février 1999.
- BICKFORD, Susan. *In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance*. Feminist Interpretations of Hannah Arendt. Edited by Bonnie Honig. The Pennsylvania State University Press, 1995.
- BIGNOTTO & MORAES, Eduardo Jardim (Org.). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- BROSSAT, Alain. *L'épreuve du désastre: le XX siècle et les camps*. Paris: A. Michel, 1996, p.43-138.
- CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. *Hannah Arendt, la 'banalite du mal' comme mal politique*. Paris; Montreal: L'Harmattan, 1998.
- CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: University Press, 1992.
- CANOVAN, Margareth. Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, n°. 208, p. 173-191, février 1999.
- CANOVAN, Margareth. The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism. *Social Research*, v. 69, n°. 2, p. 403-423, Summer 2002.
- CANTISTA, Maria José. O Político e o Filósofo no Pensamento de Hannah Arendt. *Revista da Faculdade de Letras*, v. 15-16, p.41-57, 1998.
- CARVALHO, Maria Helena Soares Dulci de. *A dissolução do espaço público no pensamento político de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 (Dissertação de mestrado em Filosofia Social Política).

- CHAUMONT, J.-M. *La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt. Hannah Arendt et la Modernité. Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 87-109, 1992.
- CIARAMELLI, F. *La responsabilité de juger. Hannah Arendt et la Modernité. Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 61-72, 1992.
- CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt – Coleção Passo-a-Passos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- CORREIA, Adriano (org). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e Alguns de seus contemporâneos*. Tradução Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- D'ALLONES, Myrian Revault. *Hannah Arendt et la question du mal politique*. Paris: L'Harmattan, 1998, p. 19-67.
- D'ARCAIS, Pablo Flores. *Hannah Arendt: Existencia y libertad*. Traducción de César Cansino. Prólogo y revisión de la traducción por Agapito Maestre. Editora tecnos.
- DISCH, Lisa J. *More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. Political Theory*, v. 21, n°. 4, p. 665-694, November 1993.
- DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana*. São Paulo: Relume Dumará, 1993.
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUARTE, LOPREATO & BREPOHL Marion (Org). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

- DULCI, Maria Helena. *A dissolução do espaço público no pensamento político de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 (Dissertação de mestrado em Ciência Política).
- ESSER, Helena dos Reis. Democracia: soberania e poder. *Fragmentos de Cultura*, v.13, 2003.
- FLYNN, Bernard. The Concept of the Political. Hannah Arendt et la Modernité. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 111-123, 1992.
- GRUNENBERG, Antonia. Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: The Question of Ethics in Democratic Politics. *Social Research*, v. 69, n° 2, p. 359-381, summer 2002.
- HONIG, B. Arendt, Politics, and the Self: III. Arendt, Identity, and Difference. *Political Theory*, v. 16, n° 1, p. 77-98, February 1988.
- ISAAC, Jeffrey C. Hannah Arendt on Human Rights and the Limits of Exposure, or Why Noam Chomsky Is Wrong about the Meaning of Kosovo. *Social Research*, v. 69, n° 2, p. 505-539, summer 2002.
- ISAAC, Jeffrey C. Situating Hannah Arendt on Action and Politics. *Political Theory*, v. 21, n° 3, p. 534-540, August 1993.
- KABET, George. Ideology and Storytelling. *Social Research*, v. 69, n° 2, p. 321-359, summer 2002.
- KARIEL, Henry S. The Feminist Subject Spinning in the Postmodern Project. *Political Theory*, v. 18, n° 2, p. 255-272, May 1990.
- KOHN. *Arendt's Concept and Description of Totalitarianism*; *Social Research*, v. 69, n° 2, p. 621-656, summer 2002.
- KOHN. *Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind*, I. *Reprinted from Political Theory*, v. 10, n° 2, p. 147-178, 1982.
- KOYRE, Alexandre. *Reflexiones sur le mensonge*. Paris, Editions Allia, 1998.
- KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*. 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, 1988.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LEBRUN, Gerard. Hannah Arendt: Um Testemunho Socrático. São Paulo: Brasiliense, *Passeios ao Léu*. 1983, p. 60-66.
- LEFORT, Claude. Thinking with and against Hannah Arendt. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 447-461, summer 2002.
- LEGROS, R. Hannah Arendt et le Retour au Monde de la Vie. Hannah Arendt et la Modernité. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 125-142, 1992.
- LEVIN, Martin. *On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: a note*. *Political Theory*, v. 7, nº. 4, p. 521-531, November 1979.
- MAIA, Alexandre. A dicotomia pública X privado com o advento do estado social: uma análise crítica à obra de Hannah Arendt. *Revista da OAB – Seccional de Pernambuco*. Recife: OAB – TS Serviços Gráficos, 2000, pp. 05-25.
- MARINHO, Ney. A psicanálise entre o passado e o futuro: notas sobre o “pensar” em Hannah Arendt e W. R. Bion. SBPRJ (mimeo).
- MAY, Derwent. *Hannah Arendt: uma biografia*. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial: Livros Técnicos e Científicos, 1988.
- MCCARTHY, Thomas. Pratical Discourse and the Relation Between Morality and Politics. *Revue Internationale de Philosophie*, 4/1995, nº. 194, p. 461-481, février 1994.
- NARCY, Michel; TASSIN, Etienne. *Les catégories de l'universel: Simone Weil et Hannah Arendt*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 89-101.
- NASCIMENTO, Mariângela M. *A questão da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 1994(Dissertação de mestrado em Ciência Política).

- NYE, Andrea. *Philosophia: the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994, p. 133-223.
- OLIVEIRA, José Luiz. *A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado). UFMG, Departamento de Filosofia – 2001.
- OLIVEIRA, José Luiz. *A Fundação do Corpo Político no Pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado). UFMG, Departamento de Filosofia – 2007.
- ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PEETERS. R. La Vie de l'Esprit n'est pas Contemplative. Hannah Arendt et le Démantèlement de la 'Vita Contemplativa'. Hannah Arendt et la Modernite. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 9-26, 1992.
- ROVIELLO, Anne-Marie; WEYEMBERGH-BOUSSART, Monique. *Hannah Arendt et la modernite*. Paris, 1992.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède*. Hannah Arendt et la Modernite. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 143-155, 1992.
- SAVARINO, Lucca. *Politica ed estetica: Saggio su Hannah Arendt*. Cuaderni di Ermeneutica Filosofica. Torino: Silvio Zamorani editore, 1997, p. 9-108.
- SOARES, Luiz Eduardo. Hannah Arendt e sua receita para tempos sombrios. *Cult*, ano 9, nº. 99, p. 58.
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- TALES, Edson Luís de Almeida. A causa de nossa ação. *Discussão Filosofia*, ano 2, nº. 7, p. 34, março 2007.
- TELLES, Vera Silva. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: *Tempo Social*. V 02, nº1, 1990, p 60.

- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992.
- TAMINIAUX, Jacques. *Le paradoxe de l'appartenance et du retrait*. In M. Abensour e.a. (Ed.). *Ontologie et Politique*, Paris, Tierce, 1989, p. 87.
- TAMINIAUX, Jacques. *Performativité et Grécomanie?* *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, n° 208, p. 191-207, février 1999.
- TAMINIAUX, Jacques. *The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism*. *Social Research*, v. 69, n° 2, p. 423-447, summer 2002.
- TASSIN, Étienne. *Le Trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Editora Payot, 1992.
- VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- VILLA, Dana R. *Arendt and Socrates*. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, n° 208, p. 241-256, février 1999.
- VILLA, Dana R. *The Philosopher Versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates*. *Political Theory*, v. 26, n° 2, p. 147-172, February 1998.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. São Paulo: Ateliê, 2006.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê, 2000.
- WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.
- WEYEMBERGH, Maurice. *L'âge moderne et le monde moderne*. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 157-1173, 1992.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. On the Origins of a New Totalitarianism. *Social Research*, v. 69, n.º. 2, p. 567-579, summer 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Reflections on Hannah Arendt's. The Life of the Mind. *Reprinted from Political Theory*, v. 10, n.º. 2, p. 277-305, 1982.

YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Mulheres de palavra*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 13-63.

III- Outros:

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *De Interpretatione*. Oxford: Clarendonian press, 1949,1989 (Ed. L. Minio-Paluello)

BIGNOTTO, Newton. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*, edição de 1973, publicada sob direção da “École Biblique de Jerusalem”. São Paulo: Editora Paulinas, 1986.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, N., PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 1986.

CLAUS, Marta. *Versos num mundo reverso*. Rio de Janeiro: Litteris Ed. : KroArt, 2002.

DICIONÁRIO AURÉLIO – SÉCULO XXI. Edição eletrônica.

HEIDEGGER, Martin. *¿Que Significa Pensar?* Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Apresentação e Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva.

JASPERS, Karl; MANHEIM, Ralph; ARENDT, Hannah. *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: the paradigmatic individuals*. San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.

JASPERS, Karl. *Filosofia de la Existencia*. Madrid: Gredos, 1968.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Bandur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MARX, Karl. *Do Capital*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Trad. Gonzaque Truc. São Paulo: Nova Cultura, 1997 (1º vol.).

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra* – Um livro para todos e ninguém. Trad.

Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

OLIVEIRA, Malfredo, AGUIAR, Odílio Alves e SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Sil-

va (Org). *Filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFP, 1973 (9º vol.).

RAMOS, Graciliano. *Insônia*. 10ª ed. São Paulo, Martins: 1927.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: Universidade of Chicago, 1953.

TOCQUEVILLE. *A democracia na América*. Trad. João Miguel Pinto de Albuquerque. São

Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1969.

WOFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Chistina Ferreira Stummer e Lygia

Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.