

O ESPECTADOR DESINTERESSADO

em *A VIDA DO ESPÍRITO*

de HANNAH ARENDT

Lilian Maria de Campos Araújo

Lilian Maria de Campos Araújo

[FCRA2] Comentário:

O ESPECTADOR DESINTERESSADO
em *A VIDA DO ESPÍRITO*
de HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Social e Política

Orientador: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2004

Araújo, Lilian Maria de Campos

O espectador desinteressado em “A Vida do Espírito” de
Hannah Arendt [manuscrito] / Lilian Maria de Campos Araújo. – 2004.
117 f., enc.

Orientador: Francisco Javier Herrero Botin.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia.

Bibliografia: f. 114-117

Dedico esse trabalho a meu pai, Amilton, por ele ter-me ensinado, com seu exemplo de vida, o valor do esforço e da persistência.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar, aqui, o meu reconhecimento e gratidão aos que contribuíram para tornar menos árdua a tarefa acadêmica a que me propus:

O meu orientador, professor **Francisco Javier Herrero Botin**, que conduziu meu trabalho com rigor intelectual, paciência e gentileza.

Ao **IFAC/ UFOP** e ao departamento de **Pós-graduação da FAFICH/ UFMG**, onde fui tão bem recebida pelos professores e técnico-administrativos.

Em especial, aos professores **Olímpio José Pimenta Neto** e **Romero Alves Freitas**, pela atenção e interesse dispensados aos meus projetos acadêmicos.

À profa. **Mariza Macedo Rosa**, pela revisão do texto e sugestões.

Aos parentes e amigos que contribuíram, cada a um a seu modo, para que esse trabalho fosse realizado.

A **César, Marcella e Giuliano César**, esposo e filhos, por terem compreendido a importância de que se revestem os estudos, para a minha vida.

“Em *The Life of de Mind*, o espectador é o paradigma através do qual Arendt realiza a conversão da filosofia no filosofar, do pensamento na compreensão, visando com isso a iluminar a possibilidade de uma atividade mental livre de qualquer determinismo”.

Odílio Alves Aguiar

RESUMO

A Vida do Espírito é um livro que se destaca no conjunto da obra de Hannah Arendt pela discussão filosófica das faculdades da razão: o pensar, o querer e o julgar; da possibilidade de reconciliação do homem como um ser pensante e sensato, em relação ao mundo. Qual o estatuto do conceito de *espectador* em Arendt? A figura do *espectador* ocupa uma posição crucial, porque é ele que “tem a chave do significado dos negócios humanos”. Além disso, em Arendt, a discussão de uma filosofia política só é possível porque existem espectadores. Por se detectar nessa figura uma chave para a leitura e interpretação dos textos da autora é que se desenvolveu a presente investigação, “pescando” (como pérolas) elementos presentes na filosofia tradicional, discutida por Arendt, e formando essa figura específica, o “espectador desinteressado”. Esse homem/espectador permanece com sua atenção voltada “para o mundo” e consegue, ainda assim, internamente, manter sua dignidade, sabendo-se livre para agir ou não agir.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 CAPÍTULO UM: O ESPECTADOR E O PENSAR	25
2.1 As posições de: Pitágoras, Platão, Lucrecio e Sócrates	28
2.2 O “ <i>espectador arendtiano</i> ” e os <i>hommes de lettres</i>	44
3 CAPÍTULO DOIS: O ESPECTADOR E O JULGAR	50
3.1 Conceitos-chave do juízo político	56
3.1.1 Comunicabilidade	56
3.1.2 Imparcialidade	58
3.1.3 Metáfora	61
3.1.4 <i>Sensus communis</i>	63
3.2 A solução kantiana: a imaginação	66
3.3 Espectador e a Revolução Francesa	69
3.4 Kant e o “cidadão do mundo”; Arendt e o “espectador do mundo”	74
4 CAPÍTULO TRÊS: O ESPECTADOR E O QUERER	81
4.1 O espectador e o espaço público	88
4.1.1 Na antiguidade: as posições de Platão, Aristóteles e Cícero	90
4.1.2 Na modernidade	101
5 CONCLUSÃO	106
6 REFERÊNCIAS	113

LISTA DE ABREVIATURAS

Para as citações das obras de Hannah Arendt utilizadas neste trabalho, adotamos o seguinte padrão:

VE:	<i>A Vida do Espírito</i>
LFPK:	<i>Lições sobre a Filosofia Política de Kant</i>
CH:	<i>A Condição Humana</i>
CR:	<i>Crises da República</i>
DP:	<i>A Dignidade da Política</i>
EPF:	<i>Entre o Passado e o Futuro</i>
HTS:	<i>Homens em Tempos Sombrios</i>
QP:	<i>O que é Política?</i>
OT:	<i>Origens do Totalitarismo</i>
SR:	<i>Sobre a Revolução</i>

1 INTRODUÇÃO

Visto ser o campo da investigação filosófica muito amplo, é necessário que procedamos a escolhas; e, se Filosofia é espanto, admiração, inquietude, devemos buscar aqueles que reproduziram, em nosso íntimo, essas sensações. Daí advêm as opções que, a nosso ver, serão as mais acertadas.

E é especificamente dos textos *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar* e de as *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, da filósofa contemporânea Hannah Arendt, que buscamos retirar os elementos fundamentais, que estão definidos com grande amplitude — tais como pensamento, vontade, juízo, senso comum, razão, intelecto — e examinando as passagens mais expressivas, para investigar uma figura muito pouco estudada na filosofia política, a saber, o espectador, e delimitar sua função e importância nas obras acima citadas; nos textos de Arendt, o espectador ocupa uma posição crucial, porque é quem “tem a chave do significado dos negócios humanos”.

Arendt, filósofa contemporânea (1906-1975), tornou-se conhecida no meio acadêmico após a publicação de *As Origens do Totalitarismo*, em 1951. Seus estudos expressam a sua preocupação com tudo que atinge o “espaço público”, e isso envolve basicamente a cultura, a educação, a história e a política.

Por “amor ao mundo”, Arendt abandonou a posição de “espectador imóvel”, recolhido no “mundo das idéias”, postura adotada por tantos filósofos de sua geração. Em entrevista concedida a Günter Gaus, em 1964, Arendt recusou um lugar no círculo dos filósofos, observando: “há muito tempo despedi-me definitivamente da filosofia. [...] estudei filosofia, mas isso não significa por si mesmo que continue sendo filósofa”(DP:123).

Essa preocupação com a política, com a história e com o comportamento político é consequência de um quadro complexo em que Arendt esteve envolvida, qual seja, as duas grandes guerras mundiais; a perseguição aos judeus (Arendt foi obrigada a buscar exílio, por

ser judia); a condição de apátrida, por muitos anos e a posterior cidadania americana. Os textos de Arendt são o resultado de um esforço empreendido pela autora para *compreender* (palavra-chave nesta investigação) esse “espaço público”. A autora não se deixa fixar em conceitos; defende sempre a busca do *significado*, daquilo que “não se deixou cristalizar”. No texto *Compreensão e Política*, publicado originalmente em *Partisan Review* 20/4 em julho-agosto /1953, Arendt considera que

“compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”(DP:39).

Se para Arendt a compreensão assume prioridade, cabe aqui, investigar como tal compreensão esta associada à figura do “espectador desinteressado”, ressaltando que nos últimos textos essa figura é privilegiada pela autora. Para Odílio Aguiar, em *A Vida do Espírito*, [o espectador] “é o paradigma através do qual Arendt realiza a conversão da filosofia no filosofar, do pensamento na compreensão, visando com isso a iluminar a possibilidade de uma atividade mental livre de qualquer determinismo”¹.

Essa questão do espectador, em Arendt, poderia parecer elementar, ou até superficial, quando comparada a temas de relevância para o mundo contemporâneo como, por exemplo, a discussão sobre regimes totalitários e a questão judaica. Tanto é assim que muitos comentaristas apontam o totalitarismo como um fator que levaria à incapacidade de pensamento e, conseqüentemente, à incapacidade de o indivíduo exercitar a faculdade do juízo. No regime totalitário, o terror

“arruína todas as relações entre os homens, também a auto-compulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia, pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar” (OT:526).

¹ AGUIAR. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, Cláudio. (Org.) *Transpondo o Abismo*, p.94

Entretanto, em pequena observação registrada em carta a Mary McCarthy (20.09.1963), após a publicação de um texto polêmico, *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt escreve: “lendo o livro com atenção, dá para ver que Eichmann foi muito menos influenciado pela ideologia do que pressupus no livro sobre totalitarismo. *Posso ter superestimado o impacto da ideologia no indivíduo*”² (destaque nosso). Essa afirmação se explica porque o caso Eichmann ensinara-lhe que o indivíduo pode não-pensar, sem estar submetido a constrangimentos externos, o que também impossibilita o exercício do juízo.

Escrever a respeito do espectador, em *A Vida do Espírito*, implica, num primeiro momento, em estabelecer algumas considerações importantes, sem as quais a discussão sobre a figura do “espectador desinteressado” torna-se, no mínimo, desprovida de sentido e de mérito. *A Vida do Espírito* é o último texto de Arendt, autora de outros textos que foram, e ainda são, bem mais discutidos e analisados, destacando-se *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*.

Por ser um texto inconcluso, devido à morte da autora, falta para *A Vida do Espírito* o aperfeiçoamento, o detalhamento de algumas partes. Em vista dessas deficiências, a leitura deste exigiria uma apreciação prévia de outros textos de Arendt e, ainda assim, o leitor, ao final de *A Vida do Espírito*, talvez não tenha parâmetros suficientes para responder à questão primeira, qual seja, das causas que levaram Arendt a escrevê-lo.

A dissertação que ora é apresentada opta por trilhar, junto com Arendt, essa obra específica, em busca da delimitação de um termo-chave da sua filosofia, o espectador. Se se segue o percurso desenvolvido em *A Vida do Espírito*, a investigação sobre o espectador padecerá de dificuldades semelhantes as que Arendt enfrentou, e o leitor deste nosso trabalho também terá a impressão de que leu algo ainda inconcluso, por também não conseguir captar o

² ARENDT. *Entre amigas*, p.154

porquê da importância da discussão sobre o espectador, num universo tão mais amplo que é apresentado em *A Vida do Espírito*.

Alguns pensadores podem apresentar ao público uma vasta obra, mas, as discussões efetuadas giram, via de regra, em torno de pontos nevrálgicos, sugeridos ainda nos textos da fase inicial de sua carreira acadêmica. Arendt, com certeza, está entre esses pensadores.

É imprescindível, inicialmente, contextualizar filosoficamente a importância da figura do espectador, metáfora esta que permeia *A Vida do Espírito* e as *Lições*, e é a resposta a uma investigação empreendida por Arendt, e que pôde ser desenvolvida no artigo *O que é a filosofia da Existenz?*, publicado originalmente na Revista *Partisan Review*, em 1946.

Arendt se dispõe, no texto acima citado, a uma análise histórica da denominada “filosofia da *Existenz*” (não confundindo com o Existencialismo, movimento literário francês), apontando os filósofos que a desenvolveram. Husserl é tido como o filósofo que conseguiu desvincular a filosofia moderna com relação ao historicismo hegeliano (não se discute, aqui, o mérito do progresso inevitável ou do declínio), e considerar o Homem como novamente tema da filosofia. A especulação filosófica, o puro pensamento é questionado por filósofos interessados “nas próprias coisas” (Husserl), em “situações-limite (Jaspers). Diante daquilo que é experimentado, o Homem não pode permanecer na esfera do pensamento. O pensar se daria a partir das coisas, da Realidade (mesmo com todas as dificuldades enfrentadas pelo homem, na modernidade). Essa “filosofia positiva”, do “Sim para a vida ou para a realidade humana do homem como tal”(DP:26), tem seu auge em Nietzsche e Jaspers, os quais fizeram desse “sim” o ponto de onde desenvolveram suas filosofias.

Em Heidegger, por sua vez, *existenz* equivale ao Ser do Homem e “essa apreensão de sua própria *Existenz* é o próprio ato de filosofar”, mas isso só ocorreria excepcionalmente, sob a forma de contemplação. Arendt critica esse afastamento do mundo, desse Eu cuja característica essencial é “seu absoluto egoísmo, sua separação radical de todos os seus pares”.

Essa concepção de *Existenz*, de Heidegger, é modificada por Jaspers (em escritos publicados posteriormente a *Ser e Tempo*), buscando **“dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os “resultados” filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam seu caráter de resultados”**(DP:33) (destaque nosso). A investigação de Arendt alcança, aqui, o ponto nevrálgico para seus texts posteriores: como converter, seguindo Jaspers, a “filosofia no filosofar”?

A filosofia, pela tradição ocidental, seria a *theoria*. A conversão da filosofia no filosofar, proposta por Jaspers, implica em ação, ou seja, filosofia da ação, postura ativa de espectador, o qual volta sua atenção, seu interesse para questões que estão ao seu redor. Em Arendt, “espectador do mundo” equipara-se ao “cidadão do mundo”: a filosofia (*theoria*), convertida no filosofar, está voltada para o mundo. Com a postura de “espectador do mundo”, o homem supera a tensão estabelecida pela filosofia ocidental em relação a *polis*; dito de outra forma, o espectador pode ser considerado como a “solução” para esse conflito.

Mas isto não está explícito em *A Vida do Espírito*. Arendt critica a filosofia tradicional, estabelece comparações e, por fim, aponta Sócrates como alguém que conseguiu “filosofar”. Tudo isso amplia a dificuldade de sustentar, em nosso trabalho, a importância da metáfora do espectador para a filosofia arendtiana.

Em *O que é a filosofia da Existenz?*, Arendt já destacava que “tanto em Jaspers como em Sócrates não existe o filósofo, que (desde Aristóteles) levou uma *Existenz* separada dos outros homens”(DP:34). Jaspers aponta que a comunicabilidade é fundamental para que o homem não tenha uma vida isolada dos outros homens. Para ele, “a verdade é aquilo que pode ser comunicado” (no que Arendt concorda, não se levando em consideração a discussão sobre verdades científicas ou assertivas lógicas). Mas essa comunicação deve ocorrer de modo tal que esses resultados não pretendam validade universal, que “percam seu caráter de resultados”.

Arendt permanece, portanto, desde seus primeiros textos, com essa interrogação quanto aos “caminhos” oferecidos aos resultados filosóficos. Em carta de 1957, enviada a Jaspers, Arendt comenta que está procedendo à releitura da *Crítica do Juízo*, de Kant, com uma “fascinação crescente”, e que este livro “nunca repercutira para mim de um modo tão poderoso como agora, que eu li o seu capítulo (JASPERS, *Die grossen Philosophen*) sobre Kant”³. A exigência da comunicabilidade, em Kant, o gosto como fenômeno básico do juízo, o “modo do pensamento alargado”: esses resultados filosóficos, obtidos pelo homem, poderiam ser comunicados sob a forma de juízos, de opiniões válidas.

Em 1970, Arendt apresenta o ensaio *Pensamento e considerações morais*, — reaproveitado na redação das *Gifford Lectures*, que viriam a constituir a base dissertativa de *A Vida do Espírito* —, preocupada, ainda, com os “caminhos”, com o liame entre filosofia e política, entre pensamento e juízo. Ainda em 1970, em disciplina ministrada com o título *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt observa que não se pode falar de observador, no singular, pois “os espectadores existem apenas no plural”. À figura do espectador, presente na atividade do filosofar, é acrescida a exigência da comunicabilidade desses resultados filosóficos, sob a forma de juízos (de Jaspers) e a exigência da pluralidade (de Kant).

Em *A Vida do Espírito*, muitos caminhos da filosofia tradicional são percorridos e depois abandonados. Pode-se inferir, disso, que se Arendt não vê caminhos, nem por isso deixa de apresentar “soluções”. As filosofias, enquanto doutrinas, não seriam impostas ao homem, para que este se torne o filósofo. Filosofar é possível a qualquer um, desde que haja uma disposição para isto e, fundamentalmente, a postura de espectador. Além disso, para estabelecer a realidade daquilo sobre o qual esse homem/ espectador refletiu, é imprescindível a presença de outros homens/ espectadores.

³ ARENDT. Correspondence with Karl Jaspers, p.20, citado em DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p.358

Procedendo a essa contextualização filosófica da figura do espectador, tem-se, em *A Vida do Espírito*, mesmo com todas as dificuldades encontradas pelo leitor, pistas filosóficas que levam à delimitação dessa figura, numa espécie de “coroamento de um traçado reflexivo que se delineou no pensamento de Arendt”⁴.

As reflexões sobre as três atividades básicas do espírito — pensar, querer e julgar — foram lentamente delineadas por Hannah Arendt, a partir de questionamentos surgidos sobre o julgamento de Adolfo Eichmann, por crimes de deportação de judeus e outros povos para os campos de extermínio e após o término do livro *A Condição Humana*, em 1958. Uma mudança significativa no percurso do pensamento arendtiano pode ser detectada com a morte de Karl Jaspers, em 1969 e de Henrich Blücher, em 1970. Os últimos textos de Arendt discutem, com insistência, questões filosóficas fundamentais, mas com um enfoque eminentemente político, que privilegia o espaço público, o “mundo”.

No texto *Filosofia e Filosofia Política em Hannah Arendt*, Eduardo J. Moraes conclui que “é no espectador que Hannah Arendt está interessada para considerar o tema de uma filosofia política”, uma vez que “o agente que possibilita a reconciliação [do pensamento e da experiência] é o espectador que julga os acontecimentos políticos”.⁵ Essa ênfase dada por Arendt na metáfora do homem como “espectador desinteressado”, nos textos posteriores ao caso Eichmann, poderia configurar-se como uma alternativa à questão apresentada da ausência de pensamento no indivíduo? Ter consciência da posição de espectador é importante quando regimes totalitários impedem a elaboração de um “espaço público”?

Todo o esforço da autora é convertido para a elaboração da trilogia *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*, sendo que o terceiro volume, do *Julgar*, não foi concretizado

⁴ AGUIAR. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt, in: CORREIA (org.) *Transpondo o abismo*, p.94

⁵ MORAES. Filosofia e Filosofia Política, Revista *Perspectivas*, p.118

devido à morte da autora, tendo permanecido sob a forma de anotações de aulas. A primeira parte, *O Pensar*, tem uma seqüência fluida, coordenada; a segunda parte, *O Querer*, merece aperfeiçoamento em alguns pontos, embora não causam prejuízos ao texto; e a terceira parte, *O Julgar*, que não foi redigida formalmente, e que é importante para esta investigação, conta o texto *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (notas de curso ministrado por Arendt), como uma versão “provisória”. Nesse texto, a autora enfatiza que o juízo — objeto de estudo das *Lições* — é uma capacidade distinta, mas não isolada das outras atividades. Apesar de o último volume não ter sido escrito, em várias passagens dos volumes *O Pensar* e *O Querer* destacam-se trechos os quais tratam do juízo e suas possibilidades de conexão com as outras faculdades.

Estas três atividades espirituais são analisadas em *A Vida do Espírito*, segundo um “aparato conceitual forjado pela tradição filosófica ocidental”⁶, o qual não foi abandonado pela autora, apesar de sua recusa em aceitar o título de “filósofa”. A influência de Karl Jaspers sobre Arendt pode ser exemplificada, quando Jaspers assevera que:

“O filosofar é uma realidade que se cumpre em uma vida individual em cada caso; o homem, pensando como possível “existência”, é filósofo.(..) O indivíduo, ainda que é origem em cada caso, não está no começo, mas sim que pertence a uma tradição filosófica, a um mundo de pensamentos, no qual a princípio se encontra com recém chegado. A existência empírica da filosofia é, portanto, em primeiro lugar, obra de homens individuais, como algo que deve ter para eles um caráter necessário por sua situação na existência”.⁷

Filosofar pressupõe atividade, atividade da faculdade de pensar e *A Vida do Espírito*, no primeiro volume, o *Pensar*, percorre caminhos da filosofia ocidental, para Arendt concluir, ao final, que pensar não leva a nenhum resultado que possa ser rotulado como “verdade universal”, regras para todos os homens.

⁶ DUARTE. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt, in: ARENDT. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p.110

⁷ JASPERS. *Filosofia*, p.301.

Mas pensar implica, na sua essência, em “re-pensar”, partindo da experiência e, para isso, o homem coloca-se como espectador, aproximando-se das “coisas”, do mundo que lhe é apresentado, a fim de observá-lo. Num momento seguinte, o espectador afasta-se desse mundo para refletir sobre o que captou. A postura de espectador é condição para o filosofar; em outras palavras, o homem, como espectador, está em plena atividade filosófica, refletindo sobre o que vê.

Os homens são obrigados a conviver com outros homens na esfera pública, mas ainda assim a “autonomia dos espíritos humanos” (VE:163) é preservada no indivíduo e isso é fundamental para que o homem possa soffrear o mal. Arendt adverte, em *Da Revolução* (escrito no mesmo período de *Eichmann em Jerusalém*), que “opinião e julgamento, incluídos entre as faculdades da razão, (...) as mais importantes do ponto de vista político, haviam sido quase totalmente negligenciadas pelas tradições do pensamento político e filosófico”(SR:183); E é justamente em *A Vida do Espírito* que Arendt tenta delimitar essas faculdades, fundamentando-as filosoficamente, sendo pertinente utilizar trechos de outros de seus textos, principalmente de *Da Revolução*⁸, os quais podem esclarecer pontos importantes e até incompletos de *A Vida do Espírito*.

Arendt procurou, sistematicamente, compreender as faculdades da razão, destacando a autonomia das mesmas, sem hierarquizá-las. As três atividades espirituais — pensar, querer e julgar — são independentes, mas há uma conexão entre as mesmas. Como exemplo, pode-se citar: quando os homens agem sem pensar, baseando-se apenas em hábitos, obediência às regras de conduta, ou seja, como indivíduos “normais”, eles cometem crimes acreditando que a obediência, nesse caso, seria uma virtude. Por sua vez, o exercício do pensamento, por si mesmo, não leva à ação. Mas a pura contemplação é incompatível com a natureza humana; os

⁸ Arendt intitula o último capítulo de *O Querer (Vida do Espírito)* como “*O abismo da liberdade e a novus ordo seclorum*”, o qual corresponde, na essência, ao capítulo cinco – “*Novus ordo seclorum*”, em *Da revolução*

homens que optam por viver no isolamento não desenvolvem a sua “humanidade”, porque esta só é obtida no convívio com os outros homens, através de atos e palavras.

O universo arendtiano é composto por alguns temas recorrentes, tais como a ruptura com a tradição filosófica; a distinção entre razão e intelecto, verdade e significado; as falácias metafísicas. A autora analisa a oposição entre o mundo supra-sensível e o mundo das aparências, buscando a superação da falácia metafísica da dicotomia entre estes mundos e conclui que, se os homens estão no mundo e são do mundo, se *Ser* e *aparecer* coincidem, essas atividades espirituais serão exercidas no mundo das aparências, onde “as coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas” (VE:18). , sendo que “toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores” (VE:19).

Os homens usam seus cinco sentidos e captam o mesmo objeto; cada objeto singular é captado em determinado contexto e dotado de um significado específico; os homens, embora vendo o objeto de perspectivas diferentes, concordam acerca da identidade deste objeto singular (VE:40). São os homens que, como espectadores, captam as aparências, concordam sobre o que vêem, o que leva a um “sexto sentido”, sentido interno, o “senso comum” que garante a realidade daquilo que foi captado.

A definição de “mundo”, em Arendt, refere-se ao público, sendo que

“o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele.. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. (..) Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum (..)” (CH:62).

Em Arendt, o espaço foi demarcado — o mundo das aparências, esfera da “aparência”, mundo comum, esfera pública: todos estes termos se inter cruzam e apresentam, como

condição de possibilidade, o posicionamento do homem como espectador. Mais do que isso, de uma pluralidade de espectadores.

Esse espaço das aparências, espaço público por excelência, criado pelos espectadores, é destinado aos atores, para homens que podiam, então, “mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram” (CH:51). Nesse sentido, o termo “espaço público” é condizente com a proposta da autora em investir na reflexão e na ação imprevista, na possibilidade do “novo”.⁹

A exemplo do pensamento de Jaspers, o qual afirma que “todo homem entra no trato político, que não é a forma das ações estatais, mas sim também situação para toda existência empírica humana”¹⁰, para Arendt o indivíduo só consegue realizar-se plenamente em contato com um mundo “já dado”, condição de toda a existência humana. O ponto essencial, aqui, é perceber que Arendt não quis discutir o indivíduo *qua* indivíduo, o que a levaria a uma discussão da razão prática. Para Arendt, ninguém pode ser chamado livre ou feliz sem participar e ter uma parte no poder público, sendo que os termos — *expressão, discussão e decisão* — são, num sentido positivo, as atividades da liberdade. Mesmo se não é possível definir com precisão qual seria sua última palavra sobre o assunto, é possível argumentar no sentido de que o texto *A Vida do Espírito* poderia ser lido como *A Vida do Espírito Público*.

Mais do que isso, como bem detectou Elizabeth Yong-Bruehl, cujas palavras resumem este trabalho, “filosoficamente, Arendt lutava por uma compreensão de como o espírito pode se recolher do mundo sem ignorá-lo ou aviltá-lo”¹¹. Confirma-se, assim, a opção deste trabalho pela investigação da posição do “espectador desinteressado”, metáfora apropriada

⁹ Arendt critica o fato de que o uso do conceito de sociedade implica na exclusão da ação. Ao invés da ação, “a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’”(CH:50). Arendt conclui que o “público” é absorvido pelo “social”, numa sociedade submetida pela economia. Essa posição tem recebido críticas, sendo considerada uma posição utópica adotada por Arendt, quando esta tenta recuperar uma situação já vivida na antiguidade, mas que, na modernidade, já não é uma alternativa viável.

¹⁰ JASPERS. *Filosofia*, p.507

para o homem que chega a um mundo “já dado” e só pode viver no sentido de “existir”, plenamente, junto a outros homens, mas que deve manter sua capacidade de filosofar, “refletir sobre o que vê”. Vale dizer: se a Filosofia “é para poucos”, filosofar, em Arendt, é tarefa possível a cada um que chega ao mundo.

XXXXXXXXXXXXXXXX

O trabalho compõe-se de três capítulos, ao longo dos quais são investigadas as três atividades espirituais, *O Pensar, O Querer e O Julgar*, que constituem o livro *A Vida do Espírito*.

No primeiro capítulo, *O Espectador e o Pensar*, discute-se o papel do espectador na filosofia tradicional, acompanhando Hannah Arendt em seu levantamento histórico no âmbito filosófico. Mesmo em Arendt, a figura do espectador sofre uma reviravolta, afastando-se do conceito tradicional, meramente “contemplativo”, aproximando-se de um pensamento “desinteressado”.

O “espectador desinteressado” que permeia *A Vida do Espírito* não busca conceitos, verdades, mas a compreensão deste mundo. A tarefa que se impõe é a seguinte: extrair, desse percurso, as características que Arendt considera como relevantes para formação da figura do espectador. É um processo semelhante à técnica de desmontagem descrita por Arendt, técnica essa que deve ser cuidadosa o suficiente para “não destruir o ‘rico e estranho’, o ‘coral’ e as ‘pérolas’ que provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos” (VE:160).

¹¹ YONG-BRUEHL. *Por Amor ao Mundo*, p.384

Cabe, ainda, nesse capítulo, uma discussão relacionada à figura do espectador, e que está conectada com o Juízo. Arendt, em *Da Revolução*, enfatiza o papel dos *hommes de lettres* e o papel dos *cidadãos comuns* no âmbito político, e a responsabilidade dos mesmos pela manutenção desse espaço público. Seguindo a metodologia adotada por Arendt em seus textos, é interessante, nesta investigação, a discussão de possíveis exemplos, os quais fornecem subsídios para uma argumentação consistente, o que oferece a vantagem de não se acatar, obrigatoriamente, a associação usualmente efetuada pelos comentaristas a respeito de um “espectador–historiador”, a qual afastaria, em princípio, a atuação do homem comum.

No segundo capítulo, *O Espectador e o Julgar*, investiga-se a relação entre o espectador e a faculdade do juízo, utilizando como referência principal o texto *As Lições*. Arendt, ao analisar o conflito entre Filosofia e Política (ator e espectador; poder e autoridade), encontra no *juízo reflexionante kantiano* uma solução que supere essa tensão. Discute-se, ainda, alguns conceitos-chave que compõem o juízo político (reflexionante) e contribuem para a delimitação do “espectador judicante”.

É preciso, também, buscar alternativas para as dificuldades relativas a um juízo que cuida do singular, que parte da experiência e que pretende, ainda assim, ter validade. Nessa possibilidade de se alcançar um ponto de vista que desconsidera os interesses próprios, de ter como referência os outros espectadores, é que se tem a consolidação do “espectador desinteressado”.

Em Arendt, filosofia deve estar voltada para o mundo e os atores exigem espectadores que avalizem suas ações. Questiona-se: qual a importância do espectador em um mundo que perdeu o contato com a tradição?

No terceiro capítulo, *O Espectador e o Querer*, discute-se o papel do espectador na filosofia tradicional, acompanhando Hannah Arendt em seu levantamento histórico da Vontade, mas a investigação aqui efetuada concentra-se na relação entre o espectador e a autoridade, “delimitando” ou “construindo” o espaço público, espaço esse privilegiado para que os homens possam agir. E, ainda, como Arendt esperou solucionar o conflito entre poder e autoridade, devido à inversão ocorrida, na modernidade, entre contemplação e ação?

No início de *O Querer*, Arendt alerta e reafirma que esta discussão é prejudicada pelo fato de que “toda filosofia da Vontade é concebida e articulada não por homens de ação, mas por filósofos, “pensadores profissionais” de Kant”(VE:332). A própria autora admite que “os homens de ação estariam talvez em melhor posição para aprender a lidar com os problemas da Vontade do que os pensadores”(VE:191).

A investigação encaminha-se para a seguinte questão: qual a relação entre a Vontade e o espectador arendtiano? Posto que esse espectador não penetra no âmbito da ação e se é nesse espaço que se dá a manifestação da Vontade, qual a intenção de Arendt quando se dedica a este tema — o *Querer*?

Em síntese, o “espectador desinteressado”, figura arendtiana — comum no pensamento e no juízo, e com ligações profundas com a vontade —, constitui um ponto-chave da conexão entre Filosofia e Política. É, pois, a figura do “espectador desinteressado” em *A Vida do Espírito*, o objetivo principal desta investigação.

CAPÍTULO UM: O ESPECTADOR E O PENSAR

“Essa falta de clareza e de precisão conceitual no que respeita às realidades e experiências existentes tem sido a maldição da filosofia ocidental desde que, após a morte de Péricles (*), os homens de ação e os homens de pensamento tomaram rumos diferentes, e o pensamento iniciou a sua total emancipação da realidade, especialmente dos fatos e das experiências políticas”.

(ARENDETT. *Da Revolução*, p.177)¹²

¹² Tradução modificada em DUARTE (2000) – nas notas (p.247), “isto é, desde a morte de Sócrates”

2 O ESPECTADOR E O PENSAR

Neste capítulo, é investigado o primeiro volume da trilogia *A Vida do Espírito*, *O Pensar*, em que Arendt formula vários questionamentos: “o que nos faz pensar?”; “onde estamos quando pensamos?”; e, mais importante, ainda: “e quando pensa, o homem está só?”. Essas indagações são o ponto de partida para um levantamento sobre *O Pensar* na tradição filosófica ocidental. Nesse capítulo sobre o espectador, nos moldes arendtianos, era imprescindível que se destacasse o contexto no qual o espectador aparece, em diversos filósofos, mas, sobretudo, salvar os “fragmentos”, sob a forma de características que possam delimitar o conceito filosófico de “espectador desinteressado”. Nesse esforço, a autora elege a figura de Sócrates, como “exemplo de pensador não-profissional”, preocupado apenas em despertar os cidadãos “para o pensamento e a investigação, uma atividade sem a qual, a seu ver, a vida não valia a pena e nem sequer era totalmente vivida”. (VE:130).

A questão subjacente ao texto *O Pensar* é: aonde Arendt quer chegar? A discussão sobre o exercício da faculdade do pensamento e o acesso à verdade perpassa todo *O Pensar* (como se Arendt tivesse sob seus olhos o julgamento de Eichmann¹³). O que importa destacar na atividade do pensamento é a exigência do recuo em relação ao mundo, em que o homem interrompe suas atividades rotineiras e move-se para fora do mundo das aparências, como espectador (*theatai*).

A contemplação, na tradição filosófica, implica em afastamento, mas associa-o à “beatitude”, ao “homem livre das preocupações mundanas”, à “revelação da verdade”. Arendt assume uma postura que contradiz a filosofia dos “pensadores profissionais”. Para a autora,

¹³ Na introdução de *A Vida do Espírito*, Arendt pondera que só após o julgamento de Eichmann (ver *A Banalidade do Mal*), tenha começado a refletir sobre a questão do pensamento e do juízo.

pensar, implica em afastamento, afastamento esse necessário à atividade do pensamento e que condiz com a frase de Catão, utilizada por Arendt: “nunca ele [o homem] está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo” (CH:338), indicando que o afastamento é condição necessária à atividade do pensamento. De acordo com Julia Kristeva, em seu estudo sobre Arendt, “se [Arendt] ambiciona preservar o céu da filosofia, não é para deixá-lo obscurecer-se em um solipsismo inominável, precioso, se não potencialmente tirânico; mas para insuflar o diálogo do pensamento no próprio espaço político, onde o pensamento se desenrola em capacidade de discernir o bem do mal”¹⁴. A atividade do pensar, mesmo não apresentando resultados certos e verificáveis e não impelindo o homem à ação, possibilita ao homem julgar o mundo ao seu redor.

Ao abordar a faculdade do pensamento, Arendt afirma, na página inicial de *O Pensar*, que “nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador” (VE:17). Para Odílio Aguiar, “a posição do espectador é fundamental par Arendt porque as aparências não falam por si mesmas, não há em Arendt uma positividade das aparências. O espectador é justamente a figura e a condição para que elas manifestem o sentido latente de que são portadoras”¹⁵. O fato de haver (sempre) a necessidade de espectadores que “garantam a realidade objetiva do sujeito que aparece”, espectadores que fazem parte do mundo que já está constituído quando o homem aqui chega, aponta para pólos opostos, o mundo das idéias e o mundo das aparências, onde se tem, respectivamente, num extremo, a figura do espectador “tradicional”, aquele que se afasta do mundo o suficiente para contemplá-lo, e chegar “às verdades auto-evidentes”; no outro extremo, a figura do espectador arendtiano, como aquela “testemunha”, tão desprezada pela tradição filosófica, e que está relacionada com “as verdades factuais”, com a relatividade dos negócios humanos, enfim, com a “opinião”, a *doxa*.

¹⁴ KRISTEVA. *O gênio feminino*, p.143

¹⁵ AGUIAR. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, Cláudio. (Org.) *Transpondo o abismo*, p.98

É significativo que Arendt discuta com profundidade a origem do que rotula de “falácias metafísicas”, como, por exemplo, a teoria dos dois mundos, e defenda, em seguir, que *ser e aparecer* são coincidentes, mas, por outro lado, não rotule a figura do espectador como também uma falácia. Pelo contrário, a autora insiste na importância do espectador, mas observa a perda de *status* que esse sofreu, até tornar-se figura descartável. Essas afirmações a respeito da figura do espectador só podem ser justificadas, acompanhando-se a autora, em seu levantamento histórico sobre *O Pensar*.

Compreender essa figura em Arendt é, também, tentar romper — como a autora o fez, em outros textos, a respeito da ação, do trabalho, da liberdade —, com aquilo que está sedimentado pela tradição, fazendo dessa investigação uma análise renovada, que possa “iluminar” velhas questões.

2.1 As posições de: Pitágoras, Platão, Lucrecio e Sócrates

Ao tratar especificamente da figura do espectador, Arendt considera que “historicamente esse tipo de retirada do agir é a mais antiga condição postulada para a vida do espírito. Em sua forma original, funda-se na descoberta de que, somente o *espectador*, nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que seja se ofereça como espetáculo” (VE:72). É importante observar que, em termos de *status*, o espectador apresentará uma superioridade em relação ao ator, e, além disso, a filosofia grega tem o espectador como uma figura imprescindível, por estar este intrinsecamente ligado ao modo de vida contemplativo, mais valorizado pelos gregos.

Neste fragmento de parábola atribuída a Pitágoras, tem-se a definição básica do espectador, com sua localização e função:

“A vida é ... como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*], assim também na vida os homens servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade” (VE:72).¹⁶

Destacam-se, no texto, os seguintes pontos:

O espectador pitagórico, tido como o “melhor”, é aquele que se posiciona fora da competição e observa o espetáculo que é apresentado, podendo, assim, captar todo o jogo e compreender seu significado, o que não é possibilitado ao ator. Esse afastamento do “jogo do mundo” é também a condição necessária para o juízo, visto que o espectador pitagórico não se interessa pela fama ou pelo lucro. Nesse sentido, há um prazer desinteressado e imparcial, mas que depende dos outros espectadores, que também “comparecem ao festival”.

A relação vida/festival indica que o espectador aprecia o espetáculo e permanece ligado ao mundo das aparências. Na parábola pitagórica, se os atores buscam fama ou lucro, os filósofos buscam a verdade. A analogia entre espectador e filósofo e a conseqüente relação com a verdade tem desdobramentos que distorcem o propósito original da parábola citada.¹⁷

Observando a afirmação: “os filósofos [saem] à caça da verdade”, detecta-se uma distorção da finalidade do espectador/filósofo, porque o espectador pitagórico não almeja a verdade, mas sim a compreensão do todo, o significado do espetáculo. Ao captar o

¹⁶ Citado por Arendt, VIII 8, segue tradução de Kirk e Raven, frag.278

¹⁷ Arendt discutiu, baseando-se em Leibniz, a diferenciação entre “verdades factuais” e “verdades racionais”, sendo que “verdades racionais” ou matemáticas são auto-evidentes, *necessárias* e com uma força de coerção universal, enquanto que “verdades de fato” apresentam-se como *contingentes*, dispondo de uma força coercitiva limitada àqueles que testemunham o evento, não alcançando aqueles que “não tendo sido testemunhas, têm que confiar no testemunho de outros em que se pode ou não acreditar” (VE:46). A oposição entre necessidade e contingência, para Arendt, não é procedente, e ela defende que “o oposto da necessidade não é a contingência ou acidente, mas liberdade” (VE:47). Essa liberdade está estritamente vinculada ao conceito de “espaço público” enquanto espaço em que o homem aparece, no discurso ou na ação. Por sua vez, a distinção entre “verdades racionais” e “verdades factuais” também não tem fundamento, considerando que “o intelecto, o órgão do conhecimento e da cognição, ainda pertence a esse mundo” (VE:47), mundo das aparências, da aplicação dos sentidos. Por sua vez, se no pensamento arendtiano, “a verdade é tudo aquilo que somos compelidos a admitir pela natureza dos nossos sentidos ou do nosso cérebro” (VE:48), é porque o “conceito” de verdade, nessa autora, implica em que as verdades científicas são verdades factuais.

significado, pode o espectador expressar sua posição, ajuizar, aprovando ou desaprovando o espetáculo. Daí a observação de Arendt a respeito do juízo, o qual não se presta a analisar o Bem ou o Mal, mas o certo e o errado, o belo e o feio.

A distinção entre verdade e significado indica que, se os filósofos se posicionam como espectadores, conforme analogia efetuada pela parábola, não deveriam esperar, como decorrência disso, a aquisição da verdade, do Bem, mas a apreensão do *significado*, do “todo”. Essa distorção é explicada por Arendt, quando se leva em conta que a razão é uma “condição *a priori* do intelecto e da cognição; e porque razão e significado estão assim conectados — apesar da completa diferença de disposição e propósito — é que os filósofos sentiram-se sempre tentados a aceitar o critério da verdade — tão válido para a ciência e para vida cotidiana — como igualmente aplicável ao âmbito bastante extraordinário em que se movem.” (VE:48). E esse “âmbito extraordinário” nada mais é que o afastamento requerido pela atividade do pensamento, mas sempre levando em conta que o homem continua pertencendo ao mundo, havendo uma estreita conexão entre verdade e significado, conhecimento e pensamento.¹⁸ Arendt defende que a razão deve ser ampliada sob a forma de narrativa, além dos limites da razão raciocinante; ultrapassar esse limite não pode implicar, entretanto, em rotular esse esforço como “irracionalismo”.

As implicações dessa analogia entre o espectador e o filósofo e a aproximação entre verdade e significado podem ser confirmadas nos textos de Platão. Antes disso, é importante

¹⁸ Arendt dedica, em *A Vida do Espírito*, um tópico denominado “Ciência e senso comum; a distinção de Kant entre intelecto e razão, verdade e conhecimento”, para discutir as diferenças entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*); a autora reconhece que “uma linha clara de demarcação entre essas duas modalidades inteiramente distintas não pode ser encontrada na história da filosofia” (VE:45), salientando, ainda, que Kant não insiste em que “as idéias da razão pura realizam apenas ensaios, não provam nem exibem nada”, temendo ele que “suas idéias possam se transformar em ‘coisas-pensamento vazias’ (*leere Gedankendinge*)” (VE:50). Mesmo assim, para Arendt, caberia ao intelecto a apreensão de percepções, daquilo que é dado aos sentidos, tendo a verdade como critério e a conseqüente acumulação de conhecimentos. A razão (pensar), por sua vez, buscaria compreender o significado daquilo que foi apreendido pelos sentidos: “essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe — sua existência é sempre tomada como certa — *mas o que significa* para ela, ser” (VE:45)

ressaltar que Arendt utilizou a parábola pitagórica para discutir o papel do espectador em termos de juízo. A autora observa que, historicamente falando, sua interpretação foi bastante inadequada (VE:99) (esse é um exemplo do processo de desmontagem do passado, com recuperação de fragmentos, defendido por Arendt). O que prevalece na parábola é a “supremacia do *theorein* (do contemplar) sobre o fazer”. Isso porque

“o participante absorvido em coisas específicas e pressionado por afazeres urgentes não pode ver como todas as coisas particulares do mundo e como todos os feitos particulares ajustam-se uns aos outros e produzem uma harmonia que não é, ela mesma, dada à percepção sensorial. Esse invisível no visível permaneceria para sempre oculto se não houvesse um espectador para cuidar dele, admirá-lo, endireitar as histórias e pô-las em palavras” (VE:101-2).

O “invisível no visível” (Arendt segue Merleau-Pointy) refere-se à busca do sentido nas aparências, daquilo que é visto pelo “espectador desinteressado”, imparcial, mas o qual só poderá ser encontrado no mundo. “Endireitar as histórias e pô-las em palavras” corresponde ao exposto anteriormente, da razão ampliada sob a forma de narrativa: contemplar é condição para “contar a história” e essa busca de uma imortalidade que esteja vinculada à posteridade, à lembrança dos feitos dos homens, é uma característica da Grécia pré-filosófica. O cidadão luta pela imortalidade, no espaço público, na *bios politikos*.

Essa busca pela imortalidade foi substituída, em Platão, pela aproximação das coisas eternas, a qual poderia ser efetuada pelo espírito (*nous*)¹⁹. O termo *nous* corresponde ao Ser (pensar) e “usando o *nous*, e retirando-se espiritualmente de todas as coisas perecíveis, o homem assimila-se ao divino” (VE:104). Do fato de o filósofo colocar-se “fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens” (CH:29), ou seja, da contemplação no sentido tradicional, é que resultou a idéia de que o filósofo estava numa posição superior à daqueles que disputavam a imortalidade no espaço público. Conseqüência disso foi a idéia de que *vita contemplativa* era superior à *vita activa*.

¹⁹ Arendt chama a atenção para as más traduções de *nous* e *theoria* por “conhecimento”, ou seja, o que sempre alcança um fim e o que sempre produz um resultado final. (VE:94)

O espectador pitagórico posicionava-se de forma a ter a visão completa do jogo; em Platão, observa-se o distanciamento dos assuntos mundanos, devido à sua contingência, isso porque “o conhecimento puro diz respeito às coisas que ‘são sempre as mesmas, sem mudança nem mistura, ou, pelo menos, as que mais se aproximam delas’”²⁰. Essa contemplação do eterno, efetuada pelo filósofo platônico, não era discursiva, e o segundo movimento consistiria, justamente, na tentativa de traduzir o que foi visto, sob a forma de palavras — tradução da visão do filósofo em palavras, *aletheuein*, no sentido estrito do filósofo (VE:105). A linguagem é utilizada por ser o “único meio pelo qual é possível tornar manifestas as atividades espirituais não só para o mundo exterior como também para o próprio eu espiritual” (VE:79).

O espírito (*nous*), que também é o Ser (pensar), busca o significado, através da contemplação (visão). Mas essa “tradução” daquilo que foi contemplado, em forma de palavras (*aletheuein*) causa confusão, porque, enquanto o critério da visão (contemplação) consiste “na qualidade da eternidade do objeto visto”, o critério da fala é a verdade (VE:105). Arendt sustenta que “o critério para a faculdade da visão não é a “verdade”, como sugere o verbo *aletheuein*, derivado do termo homérico *alethes* (verídico)” (VE:105). Para tanto, a autora se dispõe a analisar conceitos que ficaram desgastados, confundidos, prejudicados por más traduções, desvirtuados, ao longo do tempo (exemplos disso foram expostos anteriormente: “verdades racionais” e “verdades factuais”; necessidade e contingência; significado e verdade; imortalidade e necessidade). Arendt defende a narrativa, a possibilidade de contar histórias, captando o significado de um evento — e para tal o espectador é figura fundamental —, como mecanismo de recuperação do “mundo”, da humanidade.

Na concepção arendtiana, o espectador/filósofo não tem como finalidade a busca da imortalidade através da contemplação e relacionada à *athanatizein* – atividade imortalizante

²⁰ *Philebus*, 59b,c – citado em VE:106

—, citada por Aristóteles, sob influência platônica (VE:108). A autora insiste que, em Platão, a verdadeira marca do filósofo é o espanto. No *Teeteto*, do autor citado, há a seguinte passagem:

“Pois essa é a principal paixão (*pathos*) do filósofo: espantar-se (*thaumazein*). Não há outro começo ou princípio (*arche*) da filosofia senão esse. Penso que não era mau genealogista aquele [ou seja, Hesíodo] que fez de Íris [o arco-íris, um mensageiro dos deuses] filha de *Thaumas* [aquele que espanta]”²¹. A palavra *thaumazein*, usada para designar espanto, “aparece regularmente em Homero e é derivada de um dos muitos verbos gregos que designam “ver” no sentido de “olhar para”: *theastai*” (VE:108). A autora ressalta que a mesma raiz, *theastai*, é encontrada na parábola pitagórica sobre os espectadores. Apesar de Platão não especificar “a que se dirige o espanto admirativo”, este leva o filósofo “a pensar em palavras; a experiência do espanto diante do invisível manifesto nas aparências foi apropriada pela fala [Íris é derivado do verbo dizer (*eirein*)] que, ao mesmo tempo, é forte o suficiente para dissipar os erros e as ilusões a que os nossos órgãos para o visível — olhos e ouvidos — estão sujeitos quando o pensamento não vem em seu socorro” (VE:109). A partir dessas reflexões, é possível salientar a função básica do espectador: “espantar-se”, concentrar a atenção em determinado ponto, em uma situação e extrair-lhe o significado, o qual não corresponde, necessariamente, a uma verdade universal (dita “auto-evidente”), mas a uma verdade, enquanto juízo, julgamento.

Se a linguagem é componente essencial do homem, como se estabeleceu a diferença hierárquica entre os filósofos e os homens comuns (a multidão)? Não seria apenas pelo fato de que os filósofos espantam-se, enquanto que a multidão “vive como o gado”, que somente aos filósofos caberia a apreensão da verdade. Essa questão está concatenada ao ponto principal, à

²¹ *Teeteto*, 155d, citado em VE:108

dificuldade em definir o espectador platônico à semelhança do espectador pitagórico, apesar de “espantar-se” e “olhar para” tenham a mesma raiz da palavra “espectador”.

Arendt afirma, baseada em textos de Platão, que o espectador platônico é, por definição, um “estrangeiro” (a *bios xenikos*, a “vida de um estrangeiro” descrita por Aristóteles²²). E o é, não por medo da perseguição da multidão, como está expresso no final da parábola da Caverna, em que Platão conclui, talvez inspirado no julgamento de Sócrates, “que tivesse a multidão uma única chance, poria suas mãos sobre os poucos [os filósofos] e os mataria” (VE:63). O filósofo, por medo do riso da multidão, afasta-se em busca de uma posição privilegiada, supostamente superior, sem contato com os assuntos mundanos. A multidão escarnece “das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade daquilo de que ele se ocupa” (VE:64).

Quais as implicações decorrentes do posicionamento do espectador platônico como um estrangeiro, que privilegia a *vita contemplativa*, em detrimento da *vida activa*? A contemplação filosófica empreendida pelo espectador platônico permite-lhe afastar-se do mundo das aparências, onde tudo é contingente, e dedicar-se àquilo que possui eternidade, em que a verdade apresenta caráter imperioso, coercivo e necessário. Mas, tal como foi descrito na parábola da Caverna, quando o espectador/filósofo retorna à caverna, a verdade obtida pela contemplação das idéias eternas torna-se mais uma opinião no meio da multidão. Platão teme o riso da multidão, porque está consciente de que o filósofo perde o sentido de realidade quando está absorto em seus pensamentos, uma vez que “todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos” (VE:60). Platão se dedica, pois, a analisar o espaço público e concebe a figura do filósofo-rei, com capacidade para governar a *polis*, devido aos seus conhecimentos. Como consequência, a isonomia (igualdade) da *polis* grega é substituída por uma concepção hierárquica que

distingue entre os que sabem (e por isso governam) e os que não sabem (por isso são governados).

Até aqui, podem se destacar as seguintes alterações a respeito do conceito de espectador, nesse levantamento histórico focado no “pensar”:

- a pluralidade pitagórica foi convertida no isolamento platônico;
- a busca do significado do “jogo do mundo” transformou-se em apreensão da “verdade”, seguida de acumulação de conhecimentos, como consequência da expressão dessa verdade através das palavras;
- os juízos do espectador pitagórico, movidos por um prazer desinteressado (e tendo como premissa a pluralidade), não são mais aceitos pela tradição filosófica. A *doxa* (opinião) é associada à multidão. O que prevalece, para a tradição, são as verdades dita imutáveis, que orientam a conduta humana.

Configura-se, aqui, o que Arendt descreve como os “rumos diferentes” tomados pelos homens de pensamento e os homens de ação. O filósofo, como figura paradigmática do conhecimento da verdade, é hierarquicamente superior ao homem político, ou seja, “o pensamento passou a dominar a ação, prescrevendo-lhe princípios e regras da ação derivados das experiências do pensamento”.²³

Arendt discute em *O Pensar* “os pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega”, a influência do pensamento de Platão (“A resposta de Platão e seus ecos”), as modificações efetuadas pelos filósofos romanos (“A resposta romana”). De forma similar, a investigação volta-se para a filosofia romana, em busca de informações que estejam relacionadas ao conceito de espectador e que possam alterar o que a tradição filosófica grega legou, ou seja, o privilégio que o espectador confere à *vita contemplativa* e o desinteresse pela Política.

²² *Política*, 1324 a16, citado em VE:42

²³ DUARTE. *Pensamento à sombra da ruptura*, p.200

Para os romanos, o modo de *vita contemplativa* ainda é o mais indicado ao filósofo, mas não mais como decorrência daquele “espanto admirativo diante do espetáculo em meio a que o homem nasceu” e o qual almeja a verdade, mas, agora, como forma de escapar de “um mundo cuja hostilidade é arrasadora, onde o medo predomina” (VE:122). A filosofia, em Cícero, “é invocada para compensar as frustrações da política e, de uma maneira geral, da própria vida” (VE:121); e ainda “era uma ocupação própria de homens bem educados que se haviam retirado da vida pública e não tinham nada de mais importante com que se preocupar” (VE:120). Arendt chama a atenção para essa profunda distinção entre as filosofias grega e romana, distinção esta que foi desconsiderada pelos manuais de história da filosofia (VE:123).

Lucrécio (I a.C) assim descreve a posição do espectador/filósofo: “que prazer, quando, sobre o mar aberto, os ventos revolvem as águas, contemplar da costa o penoso trabalho de outrem! Não porque as aflições de alguém sejam em si mesmas fontes de prazer; mas considerar que estás livres de tais males sem dúvida é um prazer !!”²⁴.

Nesse contexto, desaparece a posição hierarquicamente privilegiada do espectador grego, como aquele que tem acesso às verdades imutáveis. O espectador romano, assolado pelo medo e “pela miséria dos assuntos mundanos e de suas mudanças imutáveis” (VE:106), descrito por Lucrécio, se apresenta como alguém que observa por curiosidade, a partir de um “porto seguro”. Não precisaria nem ter visto o naufrágio, pois o mais importante é a segurança advinda desse isolamento em relação ao mundo. Em vez do *thaumazein* (espanto platônico), o espectador/filósofo romano adotará a atitude contrária, o “*nil admirari*, não surpreender-se com nada, nada admirar”²⁵. A filosofia romana desfere, pois, o último golpe no conceito de espectador (originariamente pitagórico). De acordo com Arendt,

“o que se perdeu não foi apenas o privilégio que o espectador tinha de julgar (como encontramos em Kant) nem o contraste fundamental entre pensar e fazer, mas a percepção ainda mais fundamental de que tudo aquilo que aparece está lá para ser visto, a percepção de

²⁴ Lucrécio, *De Rerum Natura*, livro II, citado em VE:107

²⁵ Cícero, *Tusculanae Disputationes*, III, xiv 30, citado em VE:115

que o conceito mesmo de aparência exige um espectador, o que tornava a visão e a contemplação atividades de o estatuto mais elevado” (VE:107, grifo nosso).

O espectador/filósofo romano, na medida em que seu objetivo principal é colocar-se em segurança, acaba por promover uma suspensão da realidade, “esse desvincular-se da realidade, tratando-a como nada mais do que uma ‘impressão’” (VE:119). Se no espectador platônico não há mais a concepção de juízo, — devido ao isolamento e à busca de verdades imutáveis —, no espectador romano não há mais a necessidade de preocupar-se em “olhar para”, colocando-se como espectador, porque “o espírito carregou para dentro de si as aparências. E sua ‘consciência’ tornou-se um substituto completo para o mundo exterior, apresentado como impressão ou imagem” (VE:118).

Mas esse afastamento adotado pelo filósofo romano sofreu alterações, com o decorrer do tempo. Refugiar-se em si mesmo, “porto seguro”, contra os males, transformou-se, na modernidade, em desconfiança em relação ao mundo: o homem evita os outros, evita o “espaço público”. A questão é: de que forma obter a humanidade se, para tal, é necessário o contato com os outros homens? Mais do que isso, a desconfiança do homem volta-se para ele próprio, para os seus sentidos que não seriam aptos a captar a realidade (lembrando que a realidade deve ser compartilhada com os outros homens, o sexto sentido) e que a razão não consegue apropriar-se da “verdade” (lembrando que a verdade, quando expressa sob a forma de palavras, adquire estatuto de *doxa*, de opinião, e, portanto, torna-se relativizada).

Isto leva a uma conclusão preliminar, simplista, de que, de acordo com o que foi transmitido pela tradição filosófica, não seria mais possível precisar o conceito de espectador. O espectador arendtiano é resultado do esforço da autora em não permanecer na contemplação, mas, ao mesmo tempo, situar-se de tal modo a ainda manter a “visão do todo”, de captar o significado dos eventos. Arendt, para tentar responder à pergunta “o que nos faz pensar?”, recua em seu percurso filosófico e contrapõe sua análise sobre *O Pensar* à uma

discussão sobre Sócrates, não o Sócrates histórico, porta-voz de teorias e doutrinas platônicas (VE:127), mas o que aparece em textos como o diálogo *Hípias Maior*, considerados pela autora como “inteiramente socráticos”. (Na tradição filosófica, o que prevalece é a afirmação contida no *Timeu*. O diálogo *Hípias Maior* é contestado como obra de Platão, mas Arendt insiste em que esse texto “pode, ainda assim, oferecer um testemunho autêntico sobre Sócrates, mesmo que não tenha sido escrito por Platão” (VE:141)).

Sócrates é tido pela autora como exemplo de pensador não profissional, por ter conseguido ficar “à vontade nas duas esferas [do pensar e do agir] e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele” (VE:126), ou seja, há sempre o recomeço da tarefa, uma reflexão, um “ir-e-voltar” que se permite modificar, impedindo a cristalização em uma posição definida (tanto é assim que Arendt observa que o amor é o único assunto sobre o qual Sócrates se diz conhecedor) (VE:134). Isso implica que, ao contrário do que a tradição filosófica quer reafirmar, a apreensão da verdade não se faz em um mundo em repouso. Há um esforço socrático em compreender o mundo em que se vive, mundo este marcado pelo movimento, ao mesmo tempo em que o *eu* torna-se vigilante quanto aos próprios pensamentos.

Sócrates seria o representante máximo da fusão entre filosofia e política, porque manifestava seu pensamento no diálogo público. O fracasso dele em fazer valer a sua inocência, através do discurso e que repercutiu nos textos de Platão e Aristóteles — baluartes da tradição filosófica ocidental — teria sido o ponto nevrálgico da ruptura entre Filosofia e Política. As conseqüências disso estão expressas nos textos filosóficos: enfatizam a subordinação da *doxa* (opinião) à verdade; subordinação da política à filosofia; política como meio para atingir o bem comum; enfim, a “perda da dignidade” da política. Para Platão, o desprezo pela *doxa* estende-se à figura do espectador pitagórico, porque este não abandona as

opiniões incertas. Platão não aceita, talvez influenciado pelo fracasso socrático, que o homem esteja exposto à opinião alheia, e que o “que interessa essencialmente ao ator é a *doxa*, uma palavra que significa tanto fama quanto opinião” (VE:73).

Entretanto, Sócrates afirmava preferir entrar em desacordo com a multidão que ele, sendo um, viesse a entrar em desacordo consigo mesmo e a contradizer-se²⁶. Essa possibilidade de interação com os outros, presente em Pitágoras, é admitida por Sócrates, mas este dá prioridade à pluralidade interna em caso de conflito com o âmbito externo. No diálogo — o *Hípias Maior*, Sócrates diz a Hípias que era este ditosamente afortunado, enquanto que Sócrates era

“aguardado em casa por um sujeito muito irritante que vive a interrogá-lo. (...) Quando Hípias volta para casa ele permanece um, pois embora viva só, não busca fazer-se companhia. Não é certamente, que ele perca a consciência, só que ele não costuma exercitá-la. Quando Sócrates vai para casa, ele não está solitário, está *junto a si mesmo*” (VE:141).

Assim, para Arendt, a figura do espectador, aquele que se afasta do espetáculo para poder contemplá-lo em todos os detalhes, descobrindo, aí, o seu significado, implica em uma retirada do agir, mas não implica em uma quietude própria à atividade do pensamento. A quietude exigida do espectador platônico, “virtude” filosófica dos clássicos antigos, e que está vinculada à auto-suficiência, naquele que “é eternamente [...] solitário, em razão de sua excelência, sempre capaz de estar junto a si mesmo, não precisando de mais ninguém, amigo ou conhecido, e bastando a si mesmo”²⁷, não está em desacordo com o espectador socrático. Sócrates também reconhece que o fundamental ocorre no âmbito interno e, nesse sentido, o filósofo basta-se a si mesmo. Platão, por sua vez, nega a pluralidade externa. Na análise de Arendt, “o único critério de pensamento socrático é a conformidade, o ser consistente consigo mesmo”(VE:139). Esse critério não foi mantido por Platão que, de acordo com o que já foi visto neste trabalho, temia o riso da multidão (e talvez temesse também as conseqüências de

²⁶ *Górgias*, 482c, citado em VE:136

²⁷ PLATÃO, *Timeu*, citado em VE:73

um confronto) e elegeu a verdade como critério para o pensamento. Mas Platão, ao afirmar que não precisa de “amigo ou conhecido”, se opõe ao que Sócrates teria dito sobre “o sujeito irritante que o espera em casa”.

Arendt considera que o “sujeito irritante” com o qual Sócrates convive, não seria o que se entendeu, posteriormente, como consciência moral (*conscience*) — outrora a voz de Deus e convertida no “tu deves” kantiano, sempre presente. Pelo contrário, a consciência socrática está ausente, não lhe diz o que fazer e só aparece quando ele “volta para casa”, ou seja, repensa, reflete, torna-se dois-em-um, encontra o “outro indivíduo”.

Para Arendt, faz-se necessário a recuperação da dignidade da política, inserindo-a numa dimensão socrática²⁸; em vista disso, pode-se argumentar que a reabilitação da figura do espectador está estreitamente ligada ao reerguimento da Política.

Na tentativa de delimitar o conceito de espectador no volume *O Pensar*, esta pesquisa deveria ser interrompida logo após a discussão da figura de Sócrates, que poderia ser considerado um “ideal arendtiano” e, acompanhando o percurso efetuado por Arendt, passar para uma abordagem no âmbito temporal, no capítulo “onde estamos quando pensamos”, extraíndo, daí, a localização desse espectador. Entretanto, identifica-se uma lacuna nesta investigação como se, após Lucrecio, Arendt perdesse, de forma implícita, o interesse pelas mudanças ocorridas no conceito do espectador, na tradição filosófica, voltando toda sua atenção para Sócrates.

Foi preciso, para concluir esse percurso histórico até à modernidade, recorrer a outro ponto de *A Vida do Espírito*, no volume *O Querer*, quando Arendt analisa “a solução de

²⁸ Gérard Lebrun, no artigo “Hannah Arendt: um testamento socrático” discute o volume *O Pensar*, e questiona: para que serviria o exercício do pensamento e especificamente, em Sócrates? Lebrun conclui que “esta reabilitação do socratismo constitui o centro do livro. É em função dela que a autora delimita o conceito de ‘pensamento’ de que necessita para a sua demonstração, e que também nos propõe um circuito insólito através da

Hegel: a filosofia da História”, relacionando a Revolução Francesa com o surgimento de uma filosofia que se ocupa dos assuntos humanos: “a Revolução Francesa provara que ‘a verdade em sua forma viva podia mostrar-se nos assuntos do mundo’”²⁹. Esse trecho dá margem a uma possível reabilitação da figura do espectador pitagórico, interessado no “jogo do mundo”. Arendt, discutindo esse mesmo ponto (Revolução Francesa e Hegel) no texto *Da Revolução*, destaca que “o Absoluto dos filósofos revelara-se no domínio dos assuntos humanos, isto é, precisamente naquele domínio (..) que os filósofos haviam unanimemente excluído como fonte ou origem de padrões absolutos”(SR:41).

O espectador hegeliano, interessado no processo histórico, busca neste uma verdade válida para todos os homens. A História significa um meio de revelação da verdade, verdade essa que se revela a si mesma, em decorrência do movimento histórico dialético e, ao mesmo tempo, necessário. Mas Hegel, como filósofo, para proceder a esse deslocamento da Metafísica para uma Filosofia da História, postou-se “ele mesmo no exterior de todos os sistemas e crenças do passado com reclamos de autoridade”(EPF:55), ou seja, é ainda uma filosofia essencialmente contemplativa. Hegel foi o predecessor de Kierkegaard, Marx e Nietzsche, os quais se situam no fim da tradição filosófica.

A partir dessa ruptura da tradição, a ação substitui a contemplação, e a verdade não pode mais ser sustentada teoricamente “quando a Ciência se tornou ativa e fez para conhecer”(EPF:67). O historiador moderno, analisando o processo histórico, interessa-se pelo significado “objetivo”, “independente dos alvos e da consciência dos atores, e é propenso a menosprezar o que efetivamente aconteceu” (EPF:124). É, pois, diante dessa crise filosófica, agravada na contemporaneidade, que justificadamente Arendt volta sua atenção para Sócrates, um homem que discutia, criticava e que não era considerado um contemplativo, mas um

história da filosofia”. (LEBRUN. *Passeios ao Léu*, p.62). Não se pode concordar com Gérard Lebrun, quando este resume *O Pensar*, de uma forma simplista, como uma “reabilitação do socratismo”.

²⁹ HEGEL. *Filosofia da História*, citado em VE:221

homem que exercia um tipo de racionalidade semelhante à ação, que poderia ser definida como uma *racionalidade prática*.³⁰

E a questão temporal, a saber: onde se localiza o espectador arendtiano, se, quando pensamos, “não estamos em lugar nenhum”?

No último tópico de *O Pensar*, “a lacuna entre o passado e futuro: o *nunc stans*”, Arendt narra uma parábola de Kafka, intitulada “Ele”, que descreve a sensação temporal do ego pensante (VE:153), em que o tempo (passado e futuro) é “o maior inimigo do ego pensante, porque o tempo (..) regular e implacavelmente interrompe a quietude imóvel na qual o espírito está ativo, sem nada fazer” (VE:156). Na parábola, “Ele” sonha com um momento de desatenção dos dois antagonistas para “que “ele” pulasse para fora da linha de batalha e, graças a sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si”³¹.

Na investigação ora efetuada a respeito do espectador, este se afasta do “jogo do mundo”, em busca do significado. Isso coincide com a parábola de Kafka. Também “ele” sonha “com um momento de desatenção”(VE:156), para tornar-se um espectador/ árbitro tipicamente pitagórico.

Na tradição filosófica, o ponto de vista do espectador é tal que, “para aquele que observa, o tempo passa da maneira como habitualmente o pensamos, como uma sucessão de ‘agoras’, em que uma coisa sempre sucede a outra” (VE:154). Arendt defende que “ele” deve permanecer posicionado entre o passado e o futuro. Mas “ele”, na parábola de Kafka, então é ator? É o homem que luta contra forças contrárias?

³⁰ BERTI. *Aristóteles no século XX*, p.245

³¹ *Gesammelte Schriften*, v.5, citado em VE:153

A explicação da autora é que “sem ‘ele’ não haveria nenhuma diferença entre passado e futuro, mas apenas uma eterna mudança. Ou então essas forças bateriam de frente e se aniquilariam mutuamente” (VE:156). A presença do homem produz um desvio nessas forças (passado e futuro), formando um ângulo e, da ação das duas forças produz “uma terceira força, a diagonal resultante cuja origem seria o ponto em que as duas forças se encontram e sobre o qual elas agem” (VE:157). Essa região de calma, esse intervalo entre o passado e o futuro é justamente o presente, onde se localizaria o ego pensante (a autora alerta que usa metáforas, sem validade quando aplicadas ao tempo histórico e biográfico). Por isso, o homem não tem que pular para fora da linha de batalha, como descrito por Kafka. E Arendt conclui: “nessa lacuna entre o passado e o futuro, encontramos nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro”.

À pergunta anterior, “se ‘ele’ é ator”, a resposta é negativa. “Ele”, tal qual Arendt propôs, é o homem que consegue situar-se na posição de observador, de “espectador desinteressado”; “é apenas porque ‘ele’ pensa e, portanto, deixa de ser levado pela continuidade da vida cotidiana em um mundo de aparências” (VE:155), e porque alcança uma região onde podemos refletir e numa “posição de descobrir o significado e assumir o lugar do árbitro”(VE:158). O homem, enquanto indivíduo, é uma força combativa, capaz de alterar o fluxo temporal, ou seja, não é um sujeito passivo. Mas é só quando ele “se torna consciente de estar inserido entre um passado infinito e um futuro infinito” (VE:158), quando recua em relação ao cotidiano, isto é, se posiciona naquela “região de calma”, assumindo a posição de espectador em relação ao mundo, às aparências, é que exerce a faculdade do pensar, o que implica no estabelecimento de um diálogo de “eu e eu mesmo”, um diálogo com um espectador interno.

2.2 O “espectador arendtiano” e os *hommes de lettres*

Uma das dificuldades na interpretação de *A Vida do Espírito* é, justamente, ao longo da discussão efetuada pela autora a respeito das faculdades humanas, principalmente em *O Pensar*, delimitar a figura do espectador e estabelecer a sua importância “real”, no mundo, na existência empírica. Tem-se, ao final da investigação, a sensação de se estar lidando com uma figura que carece de realidade (talvez, como conseqüência de sensações semelhantes a respeito de outras investigações efetuadas, alguns críticos, como Stuart Hampshire, tenham rotulado *A Vida do Espírito* como “brumas metafísicas”). Contudo, Arendt não escreve *A Vida do Espírito* apenas para demonstrar sua capacidade filosófica, como outros também insinuaram.

Em vista disso é que os exemplos oferecem subsídios para uma argumentação consistente e, além disso, apresentam a vantagem de não encaminhar a investigação, obrigatoriamente, para a associação usualmente efetuada pelos comentadores, a respeito de um “espectador–historiador”. Arendt, em *Da Revolução*, enfatiza o papel dos *hommes de lettres* e o papel dos *cidadãos comuns* no âmbito político. A autora assim descreve os *hommes de lettres*, considerados teóricos pré-revolucionários e predecessores dos filósofos do Iluminismo e dos revolucionários profissionais:

“Eles se educaram e cultivaram suas mentes numa reclusão pela qual optaram livremente, colocando-se, portanto, a uma distância calculada, tanto do social como do político — dos quais de qualquer sorte, haviam sido excluídos —, a fim de observá-los numa perspectiva apropriada. (...) Eles se voltaram para o estudo de autores gregos e romanos (...). Foi essa pesquisa sobre a liberdade política, e não a busca da verdade, que os levou de volta à Antigüidade”. (SR:98-99)

Os *hommes de lettres* se ressentiam da obscuridade, uma conseqüência do regime tirânico, absolutista. Um conceito que se destaca é que esses homens possuíam *espírito público*, e que sua felicidade só poderia constituir-se numa *felicidade pública*, e não em bem-

estar pessoal. Há uma preocupação da autora em delimitar as faculdades da razão presentes nesses homens — os *hommes de lettres* e os cidadãos dos conselhos — os quais são responsáveis pela manutenção desse “espaço público”.

Os exemplos recorrentes em *Da Revolução* são Montaigne e Montesquieu. Nesse sentido, é pertinente uma rápida explanação sobre a figura de Montaigne (1533-1592) e de seu texto *Os Ensaíos*, escrito ao longo de 20 anos (1572-1592), o qual revela um Montaigne que se auto-intitula “filósofo por acaso”, buscando a compreensão de um mundo tumultuado por descobertas científicas, pela descrença nas questões religiosas e a mudança de paradigmas. Um Montaigne que se entrega à reflexão, em um “ir-e-voltar”, permitindo-se uma não-cristalização em uma posição definida, porque o eu torna-se vigilante quanto aos próprios pensamentos.

Ao final de sua vida, Montaigne adquire uma compreensão de que o mundo em que vive, ao contrário do que na filosofia antiga transparece, não é repouso, mas é, intrinsecamente, movimento. E se os *Ensaíos* são compostos por temas diversos, com centenas de exemplos, e se esses não têm validade universal, nem por isso Montaigne os desconsidera. Pode-se dizer, usando um termo de Arendt, que há *validade exemplar*: os exemplos apresentam-se como fragmentos, num mundo heterogêneo, contingente, sendo que o exemplo, na “sua própria particularidade, revela a generalidade que, de outra forma, não poderia ser definida” (VE:381). Não se trata de ir do particular para o geral, de buscar “o sentido da história”, mas de refletir sobre aquele particular, captando-lhe o sentido, sendo que:

“um evento pertence ao passado, marca um fim, na medida em que elementos com sua origem no passado são agrupados em sua súbita cristalização; mas um evento pertence ao futuro, marca um começo, na medida em que esta cristalização nunca pode ser deduzida de seus próprios elementos, mas é causada invariavelmente por algum fator que jaz no âmbito da liberdade humana”.³²

³² ARENDT. *Essays in Understanding*, p.326, cit. por DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p.37

Para Montaigne, a **verdade absoluta** pertence a Deus, sendo que “apenas as coisas que nos vêm do céu têm direito e autoridade de convicção, apenas elas têm a marca da verdade”³³. Nessa busca rigorosa da verdade, algumas afirmações obtidas em pontos diferentes dos *Ensaio*s podem causar confusão, como, por exemplo, “é, pois, no momento mesmo que o contemplo [o objeto] que devo terminar a descrição. (...) Daí acontecer-me, não raro, cair em contradição, embora (...) não deixe de ser autêntico”³⁴. Aqui, é o ponto de vista do espectador situado, sujeito às dificuldades advindas da observação do objeto. Onde, portanto, a verdade?

Mais importante, em Montaigne, é a exigência de veracidade entre aquilo que lhe povoa o íntimo e o que comunica aos leitores, ou seja, a coincidência entre o privado e o público. Montaigne pondera que “essa liberdade [do privado e do público] suscetível de se apresentar com duas caras, uma nas palavras e outra nos fatos, será talvez permitido a quem fale de certos assuntos, não a quem trate de si mesmo como o faço”³⁵. Dessa forma, pode-se concluir que não há busca da verdade absoluta, mas há uma busca de uma verdade em que se pode confiar, qual seja, a que respeita o “princípio da não-contradição”, proveniente do homem que consegue alcançar a concordância entre o privado e o público, entre aquilo que pensa e o que expressa em ações e palavras. (em Sócrates, isso corresponde à consistência consigo mesmo).

Parece configurada, em Montaigne, uma “*ética consciente*”, em que a busca da igualdade “consigo mesmo” (interna ou a identidade do dois-em-um socrática) está vinculada à busca de iguais, de homens de bem, que possuam bom senso, que não permitem que a consciência pare de funcionar, que conservam a independência interna, que constroem uma identidade mas não se isolam do mundo.

³³ MONTAIGNE. *Ensaio*s, II, I, p. 346

³⁴ Idem, *Ensaio*s, III, II, p.153

³⁵ Ibidem, *Ensaio*s, III, IX, p.283

Para evitar mal-entendidos, importa reafirmar que esta investigação estendeu-se até a figura de Montaigne, por ver nele um “paradigma” arendtiano. Em várias passagens, em *Da Revolução*, Arendt faz referência a Montaigne como um homem que se colocava numa situação privilegiada, com vasta cultura, adquirida, principalmente, junto aos textos antigos, e ainda, liberto da necessidade material, uma condição essencial para aqueles que ansiavam pela liberdade pública³⁶.

As reflexões efetuadas por Arendt sobre a atividade do pensamento são, conforme ela o afirma, historicamente representativas e oferecidas por filósofos profissionais (VE:125), com exceção de Sólon, sendo que este antecede o pensamento de Sócrates. Com relação à modernidade, a análise de Hegel sobre um movimento histórico dialético (revolução e contra-revolução) e, ao mesmo tempo, necessário, e que resultará na liberdade, é uma tese defendida por outros filósofos/ historiadores. Arendt conclui que “o historiador, contemplando retrospectivamente o processo histórico, habituou-se tanto a descobrir um significado ‘objetivo’, independente dos alvos e da consciência dos atores, que ele é propenso a menosprezar o que efetivamente ocorre, em sua busca para discernir alguma tendência objetiva”(EPF:124).

Talvez, por isso, a ênfase de Arendt na recuperação da figura do *homme de lettres*, “incorporado” no historiador contemporâneo, o *storyteller*, o qual não se deixaria enganar pela necessidade histórica e encontra a liberdade onde ela realmente está: no espaço público, na ação humana, a qual é capaz de romper com uma seqüência de causas anteriores, escapando do determinismo absoluto.

³⁶ Esses *hommes de lettres* foram os predecessores dos intelectuais do Iluminismo e dos revolucionários profissionais. Mas é importante frisar que, no final do século XVIII, outras questões estavam “em jogo”: a miséria do povo francês inspirou a piedade dos intelectuais, que se desviaram da busca da liberdade pública e se concentraram, numa etapa anterior, na “libertação” da necessidade. A felicidade pública passou a ser a garantia

XXXXXXXXXXXXXX

O conceito de “espectador arendtiano” pode ser preliminarmente delimitado, tendo em vista aquilo que já foi destacado neste estudo. Esse espectador reúne as seguintes qualidades, presentes no “espectador pitagórico”, qual seja, está junto com outros espectadores, “na praça pública”; não busca respostas, mas o significado das opiniões alheias, daquilo que está no mundo das aparências.

O espectador arendtiano apresenta, também, qualidades especificamente socráticas, como a constatação de uma pluralidade — mais do que uma característica do mundo das aparências, onde tudo que aparece presume a presença do espectador — interna, oriunda da cisão autocontemplativa que ocorre quando o homem está em atividade do pensamento, quando o homem “está a sós consigo mesmo” e estabelece uma “*dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde” (VE: 139). Em Pitágoras não há menção a essa pluralidade interna; em Platão a ênfase é no filósofo que se retira para o mundo das idéias, e se afasta da multidão; em Lucrecio as qualidades do espectador nem são mencionadas, porque o que está em questão é a segurança do filósofo. É a partir da constatação de uma pluralidade socrática, interna, que se recupera o conceito e a função do espectador, dentro da Filosofia Política, discutida por Arendt.

O espectador arendtiano possui características que o distinguem da figura estabelecida pelos “filósofos profissionais”, o que lhe confere dignidade (que havia sido usurpada em Lucrecio). Além disso, estabelece-se a função intrínseca do espectador, qual seja, a de

do bem-estar pessoal e a proteção individual em relação ao poder do Estado. As revoluções que se seguiram à Revolução Francesa mostram revolucionários interessados em chegar ao poder, alavancados pela miséria social.

observar, de captar o significado (que havia sido substituída pela busca da verdade, em Platão).

Até esse ponto da investigação, o espectador foi discutido apenas com relação à atividade do pensamento. Entretanto, Arendt se propôs a discutir três faculdades, distintas, mas inter-relacionadas. Isso implica que a figura do espectador carece de características que estão presentes nas faculdades do Juízo e da Vontade.

Cabe, assim, no segundo capítulo deste trabalho, a discussão sobre a faculdade do juízo e das qualidades exigidas para que o espectador arendtiano possa exercer tal juízo de forma “desinteressada”, o que equivale a dizer, com Arendt, o espectador possa “pensar de maneira política, isto é julgar”.

CAPÍTULO DOIS: O ESPECTADOR E O JULGAR

[..] os espectadores de Kant existem no plural, e é esta a razão pela qual ele pôde chegar a uma filosofia política. (VE:74-74)

3 O ESPECTADOR E O JULGAR

Os resultados do pensamento não têm como fim apontar as “máximas” para a ação. O pensar, para Arendt, não leva a lugar nenhum; o pensamento ocupa-se com generalidades, sendo que o resultado dessas reflexões pode levar à destruição de valores e teorias; busca o esvaziamento de pré-conceitos, e é uma etapa que antecede o exercício do Juízo. O filósofo por excelência da tradição ocidental não consegue efetuar esse “jogo” de distanciamento e aproximação em relação aos eventos do mundo, não conectando o pensamento ao juízo. No exercício do juízo, o homem ocupa-se de objetos singulares, daquilo que é particular, das coisas que estão ao alcance das mãos (VE:145).

Conforme destacado anteriormente, a terceira parte de *A Vida do Espírito*, intitulada *O Julgar*, não foi redigida formalmente, mas conta com a versão provisória o texto *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Nesse texto, a autora enfatiza que o juízo — objeto de estudo das *Lições* — é uma capacidade distinta, mas não isolada das outras atividades. Arendt observa que não se pode falar de observador, no singular, pois “os espectadores existem apenas no plural”. Portanto, à figura do espectador, presente na atividade do pensar, é acrescida a exigência da comunicabilidade desses resultados filosóficos (de Jaspers) e a pluralidade (de Kant).

Arendt defende que o homem pode filosofar, em um movimento que desloca os interesses próprios (numa espécie de “descentralização do filósofo”) em direção a um interesse pelo mundo. De acordo com a filosofia da *Existenz*, as coisas constituem o marco inicial para a reflexão filosófica. Mas esse mundo, do espaço das aparências e que se confunde com a esfera pública, só surge porque há “perspectivas” dos espectadores. Arendt assevera que “se só restar um povo na face da terra e se esse povo chegar ao ponto em que todos vêm e entendem tudo *da mesma perspectiva* e vivem entre si em plena unanimidade, então o mundo terá chegado ao fim, no sentido histórico-político”(QP:109). (destaque nosso)

A pluralidade de espectadores, portanto, é condição para formação do mundo, mas, o aspecto “quantitativo” não é suficiente para a manutenção do mundo, enquanto esfera política. Há exigência de *diferentes* perspectivas, de “ângulos” diferentes a serem captados do mesmo objeto, por parte desses espectadores. Em Arendt, essa exigência está associada à “delimitação de um âmbito da existência que no sentido específico seria humano”(QP:172).

A influência kantiana sobre o pensamento de Arendt é inquestionável. Leitora de Kant desde os 15 anos de idade, encontra em seus textos inúmeras respostas para questões filosóficas e, também, para questões políticas. Arendt alega a impossibilidade de se discutir uma filosofia política, em Kant, utilizando a *Crítica da Razão Pura* — que trata dos limites do entendimento — e a *Crítica da Razão Prática*, a qual trata do indivíduo *qua* indivíduo e do dever-ser. Daí a razão pela qual, nesta investigação em torno do juízo, recorre-se por diversas vezes à *Crítica do Juízo*, de Kant, fonte da qual Arendt retira elementos para *As Lições*. A *Terceira Crítica*, de Kant, é um dos primeiros textos filosóficos que privilegia a singularidade.

De acordo com E. Lyra, “o que seduz Arendt é a possibilidade de, através do juízo de gosto kantiano, resgatar uma ligação do pensamento à condição humana da pluralidade”.³⁷

A formulação de juízos, de leis, de estórias, depende da figura do espectador. Entretanto, exige-se a presença de mais de um espectador, porque quem julga de forma política toma como referência o outro. Assim, para se pensar na figura do espectador, é imprescindível que se leve em conta o que Arendt denomina como “paradoxal pluralidade de seres singulares” (CH:189). Como bem a autora o assinala, apesar de os homens estarem presentes no mundo, esses homens ocupam lugares diferentes e vêem o mesmo objeto de diferentes formas:

“É este o significado da vida pública, em comparação com o qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo (...). mas esse “mundo” familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores”.(CH:67)

Em *As Lições*, baseando-se em textos kantianos, Arendt trata detalhadamente desse ponto (o espetáculo, os atores e espectadores), enfatizando a importância do observador: “mesmo que os atores não se cansem dela [drama que se transforma em farsa] — pois são tolos [todos os atores são tolos?] —, o espectador cansa-se, pois cada ato singular será suficiente para ele, se dele puder razoavelmente concluir que o jogo sem fim será o de uma eterna mesmice”³⁸. O conteúdo dessa citação é retomado em *A Vida do Espírito*. Aqui, Arendt faz referência àquilo que é legado pela tradição e que foi considerado por Kant, de forma implícita, como “verdades”, as quais seriam aceitas por novas gerações. Arendt questiona: e as novas audiências? e a faculdade de julgar?

“mas mesmo Kant, mais consciente da pluralidade humana do que qualquer outro filósofo, pôde esquecer, convenientemente, que se o espetáculo fosse sempre o mesmo, e, portanto, fosse cansativo, as audiências mudariam de geração para geração;

³⁷ LYRA. Arendt e Heidegger: pensamento e juízo, p.99, in: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões*.

³⁸ KANT. *Theory and Practice*, parte III, p. 88, citado por ARENDT, em LFPK:67

e que seria pouco provável que uma nova audiência chegasse às mesmas conclusões legadas pela tradição sobre o que teria a dizer uma peça imutável” (VE:75).

O *Juízo* está situado justamente na dimensão temporal do presente, espaço onde o homem reflete sobre o passado e pondera a respeito do futuro. Ainda aqui, é pelo modo como o homem se volta para o passado, que se tem possibilidade do exercício da faculdade do juízo, tal como Arendt destaca em seus textos. O espectador é uma figura importante na discussão arendtiana, porque é como espectador que o homem se dirige ao passado em busca dos tais “fragmentos” que “iluminam” o presente, e é como espectador que o homem estabelece leis/relações que vão delimitar as ações futuras.

XXXXXXXXXX

Os juízos morais são necessários e válidos, mesmo quando não comunicados. O exercício do Juízo — não de proposições cognitivas ou científicas, porque estas não são, propriamente, juízos —, possibilita ao homem “sentir-se em casa” no mundo.

Kant distinguiu dois usos da faculdade de Julgar, no texto das 1ª e 2ª Introduções: *determinante* e *reflexionante*. Na distinção efetuada por Kant dos usos da faculdade de julgar, o juízo *determinante* é descrito como a “faculdade de pensar o particular como contido no universal”, e se o universal já é dado “então o juízo que subsume o particular sob ele é determinante” (Crítica do Juízo, §IV). No juízo *reflexionante*, por outro lado, “só particular é dado e o universal tem de ser encontrado sobre ele”. Arendt afirma que os juízos reflexionantes “derivam” a regra do particular, quando se está diante de uma situação não experimentada.

A autora teve uma preocupação em definir, com precisão, aquilo que nortearia seus textos a respeito do juízo, a saber:

“A palavra julgar tem, em nosso uso idiomático, dois significados distintos um do outro por completo, que sempre confundimos quando falamos. Ela significa, por um lado, o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá.(..)”.

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

Arendt faz uma apropriação da *Crítica do Juízo*, com forte conotação política, por

entender que a essência da Política é julgar as aparências e não as intenções. Nisso, a Política apresenta analogia com a questão do Belo, o qual julga as aparências. O que, em princípio, é subjetivo (faz parte do sujeito), obtém objetividade, porque “aparece”, mostra-se para os outros. As ditas “essências” só conseguem ser captadas quando expressas, quando “aparecem” no espaço público, mesmo que o resultado desse “aparecer” apresente semblâncias³⁹, devido a perspectivas que não foram captadas. O juízo reflexionante, que está relacionado ao belo, deve estar associado à experiência; ser válido e validado na presença dos outros. Aquilo que o sujeito sente em relação ao objeto é singular; mas a estrutura da experiência é universal.

Não há um conceito de Juízo que possa ser “congelado”, visto que este se ocupa da singularidade. Para Kant, o Juízo, por tratar do particular — isso é belo, isso é feio — não está condicionado a um imperativo categórico. As máximas para a ação não anulam o juízo estético reflexionante. Para Arendt (analisando Kant), o fato do homem agir seguindo um “dever-ser” não impede que ele tenha e mantinha em mente seu juízo, porque, sem esse, os homens não seriam mais do que tolos idealistas (ver LFPK:70). O homem/ espectador não pergunta “o que devo fazer”, e é como espectador que o homem tem o direito de julgar.

3.1 Conceitos-chave do juízo político:

³⁹ Em *A vida do espírito*, os tradutores advertem que “na tradução de *semblance* por ‘semblância’, a despeito da inconveniência do neologismo, a intenção foi justamente a de aproveitar o despojamento semântico do termo. A

Na atividade do pensar, o espectador arendtiano apresenta como características o afastamento em relação ao cotidiano, mas também a atenção voltada para este mundo. Se para o exercício do pensar o espectador é considerado no singular, aqui, no juízo arendtiano, isto já não é mais condição suficiente. Na atividade do juízo, há exigência de pluralidade interna, mas, também, da pluralidade externa. Porém, a pluralidade externa, o aspecto quantitativo, ou seja, apenas a presença de outros espectadores, não é suficiente para estabelecer opiniões válidas no espaço público.

Para compreender a função e importância da figura do espectador arendtiano, deve-se investigá-lo na sua correlação com alguns conceitos-chave do juízo político, a saber: a comunicabilidade, a imparcialidade, o uso da metáfora e o *sensus communis*.

3.1.1 Comunicabilidade

Na Crítica do Juízo, §40, Kant define o gosto como a “faculdade de julgar a priori a comunicabilidade de sentimentos que se ligam a uma dada representação”. Numa etapa anterior, no exercício do pensamento, exige-se uma boa comunicabilidade interna, a concordância com o outro, “que o aguarda em casa”. Para Arendt, Sócrates compreendera que “o autor e o espectador, o que realiza o ato e aquele para quem o ato deve manifestar-se para que se torne real (...) eram uma mesma pessoa”, de sorte que a identidade de cada um seria construída “não numa unicidade, mas num constante deslocamento de um duplo eu”(SR:81).

A comunicabilidade é uma necessidade humana, essencial na formulação do juízo, e junto com a publicidade constituem os elementos da “sociabilidade”. Tem-se aqui,

importância e a positividade do conceito inviabilizaram a utilização de soluções tradicionais, tais como ‘ilusão’ ou ‘erro perceptivo’ que se revelariam definitivamente inapropriadas”.

espectadores que proporcionam ao indivíduo o senso de realidade, “senso comum”, sendo que todos os membros da comunidade, mesmo percebendo um objeto sob diferentes perspectivas, concordam sobre sua identidade. Como consequência dessa “comunidade de homens” e do senso comum (com o qual o homem estabelece o senso de realidade), é que se tem a possibilidade de comunicabilidade dessas reflexões sob a forma de juízos. Em princípio, as reflexões são ‘particulares’, ‘subjéctivas’, ‘internas’. Elas só adquirem sentido quando comunicadas aos outros, “aparecendo” no espaço público, configurando-se como uma “verdade”, ao resistir aos testes efetuados por essa “comunidade de homens a quem se possa endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos” (LFPK:54).

Quando o indivíduo exerce a faculdade do pensar, isso ocorre em isolamento, havendo uma necessidade do homem nesse distanciamento em relação às coisas mundanas. Na tradição filosófica, o filósofo coloca-se como espectador em busca da verdade, da essência. A faculdade do pensamento, nos moldes tradicionais, produziria um “prazer em si”, aquilo que encontraria gozo na própria atividade.

Arendt concorda com Kant que a impossibilidade de manifestação pública dessas reflexões acaba por inviabilizar o exercício do pensar. Os interesses particulares limitam, restringem a atividade de reflexão. O pensador político, nos moldes arendtianos, está voltado para o mundo e reflete “sobre o particular considerando-o em sua particularidade”. O homem poderia comparar o resultado de sua reflexão com os possíveis juízos de outros homens, posicionados, também, na condição de espectadores. Isso não acarreta a generalização de um conceito, mas implica em superação de limitações, de idiosincrasias.

O termo “mentalidade alargada”, de Kant, indica que o homem consegue ampliar seu horizonte de reflexão, mover-se para um “espaço potencialmente público” (LFPK:57) — semelhante àquele que, no âmbito externo, será constituído a partir da comunicabilidade desses juízos. O homem que “sai em visita”, ou seja, que considera os outros possíveis juízos

(não se trata de juízos reais), consegue ultrapassar condições subjetivas e privadas: é cidadão do mundo, espectador do mundo.

Em concordância com Jaspers e a Filosofia da *Existenz*, Arendt buscava caminhos em que os “resultados” filosóficos poderiam ser comunicados, mantendo as características de opiniões, juízos. O homem deve estar disposto a “prestar contas”, explicar como chegou ao resultado final de suas reflexões. Isso é possível desde que o homem esteja disposto a considerar o ponto de vista dos outros, alcançando a imparcialidade.

3.1.2 Imparcialidade

A imparcialidade é, pois, obtida “por meio da consideração do ponto de vista dos outros” (LFPK:36). Arendt, em seu texto *Preconceito e Juízo* destaca que, no dia-a-dia, seria impossível ao homem exercer, a cada acontecimento, a faculdade do Juízo, como se cada momento se revestisse da aura do “algo novo”, que devesse ser analisado. Para essas situações cotidianas é que se presta o pré-conceito, o qual, na sua origem, já indica não tratar de um juízo definitivo, mas uma idéia compartilhada por uma sociedade, num determinado contexto e sem identificação com ninguém em particular. Os pré-conceitos são fundamentais para que o homem se conduza com alguma segurança e mais determinação.

Em se tratando de Política, de espaço público, em princípio os homens se relacionam entre si, num movimento contínuo de dissolução e reestruturação de pré-conceitos. Mas a armadilha contida no uso de idéias prévias é que esse movimento pode pender para as extremidades; melhor dizendo, quanto mais livre de pré-conceitos, menos apto está o homem para viver em sociedade devido à exigência constante de um estado de alerta em relação às coisas; por outro lado, se os pré-conceitos adquirem *status* de algo definitivo, tornando-se “preconceitos” a ponto de cristalizarem-se numa estrutura “rígida” como as ideologias, substituindo os juízos e alastrando-se pelo espaço público, isto sim, é perigoso para a Política.

A imparcialidade, o desinteresse kantiano, não é resultado de um olhar mais elevado, de um “ponto de vista arquimediano” (conforme descrito por Arendt, em *O Pensar*). Como se obtêm a imparcialidade? Absorvendo os juízos, as opiniões emitidas por outros espectadores? Não. Retirar as próprias idiossincrasias não significa abandonar a própria opinião. Por outro lado, o homem, ao absorver opiniões alheias, incorporando-as à sua própria opinião, nada mais empreende do que acumular “maneiras particulares” de ver o mundo, afastando-se cada vez mais da possibilidade de emitir a sua própria opinião.

Para Arendt, “o pensamento político baseia-se, em essência, na capacidade de formação de opinião”(QP:30), e não em preconceitos. A opinião emitida é o reflexo daquele que a emite, e não apenas o resultado de uma análise lógica a respeito de determinado objeto ou fato (daí a importância do juízo reflexionante, e não do juízo determinante). Um juízo enunciado como, por exemplo, “a casa é bela”, nada afirma sobre o objeto, mas sobre o sujeito que enuncia. Em Kant, poder-se-ia dizer que a universalidade se desloca para o sujeito. E se o homem permanece apegado a uma maneira particular de ver o mundo, de forma idiossincrática, isso o impede de ultrapassar o âmbito da percepção sensorial, de atingir a “universalidade”, a qual traduz-se em imparcialidade.

É o indivíduo, ao posicionar-se como “espectador desinteressado”, que poderá obter o “máximo possível” de universalidade, tornar-se imparcial. Tem-se um ponto de vista geral a partir do momento que há uma vontade direcionada no sentido de retirar-se as idiossincrasias, num movimento consciente que “alarga as fronteiras”, originariamente estabelecidas por preconceitos ou uma “reflexão primeira”, tentando “substituir os preconceitos por juízos”(QP:84). Isso implica numa postura ativa: o homem/espectador “sai em visita”, metáfora adequada para indicar um movimento, um exercício efetuado pela razão humana.

O espectador arendtiano é um sujeito crítico, aberto ao mundo, e que volta ao passado em busca de subsídios, mas que não fica preso a idéias preconceituosas, pois o “perigo do

preconceito reside no fato de estar sempre ancorado no passado (..) e, por causa disso não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente como o juízo”(QP:30-31). O deslocamento em direção ao outro demonstra um “interesse desinteressado”: esse homem apresenta um interesse, uma atenção direcionada para o contexto mundano, para as “coisas da vida”; é desinteressado na medida em que supera os seus próprios interesses, não visando ganhos quaisquer, mas no prazer que há no exercício do Juízo, em escolher aquilo que merece estar ao seu redor.

O homem que busca a imparcialidade é um sujeito crítico, posicionado entre o passado e o futuro, num “agora intemporal” (metáfora usada por Arendt), o qual não constitui um “ponto arquimediano”. Há uma comparação com os pontos de vista dos outros, desconsiderando-se os interesses próprios, superando o egoísmo, deixando de ser auto-centrado. O uso da metáfora é fundamental, porque amplia os recursos de que o homem deve lançar mão para conseguir expressar seu pensamento e torná-lo público. A metáfora constitui o caminho filosófico, a “ponte sobre o abismo” entre o *Pensar* e o *Julgar*.

3.1.3 Metáfora

Em *A Vida do Espírito*, Arendt afirma que “a metáfora fornece ao pensamento ‘abstrato’ e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de “estabelecer a realidade de nossos conceitos” [Kant, CJ:§59], como que desfazendo a retirada do mundo, pré-condição para as atividades do espírito” (VE:80). Arendt se apropria da idéia de “símbolo” kantiano, transferindo a função deste para a metáfora. Kant enfatiza a importância dos símbolos, os quais contêm

“apresentações indiretas do conceito. (...) [fazem isto] mediante uma analogia (para a qual nos servimos também de intuições empíricas), na qual a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: primeiro de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo”⁴⁰.

A metáfora deve ser vista não apenas como figura de linguagem em que se empregam ‘analogias’, mas, também, porque marca *relações* de coisas anteriormente não apreendidas, conferindo “realidade” à sua apreensão. Em outras palavras, a função real da metáfora é “a volta ao mundo sensível que ela proporciona ao espírito com a finalidade de iluminar suas experiências não-sensíveis e para as quais não há palavras em qualquer língua” (VE:82). Para expressar aquilo que foi contemplado, o filósofo faz uso, principalmente, de metáforas, as quais se encarregam de destacar a similaridade de relações entre o pensamento e as experiências do mundo das aparências.

Bernardo Oliveira pondera que “ninguém pode transmitir a outro, de modo conceitual e discursivo, o porquê de julgar belo algum objeto, seja uma obra de arte ou um aspecto da natureza”. Em seguida enfatiza:

“o juízo é então válido para qualquer um, sem que ele possa ser de fato transmitido e comunicado enquanto o que ele de fato é, como sentimento de prazer, pois prazer não se transmite, se compreendemos o sentido de transmissão na mesma direção de quando falamos em transmissão conceitual”⁴¹.

Pode-se concordar que o prazer, enquanto sentimento, não é comunicável sob a forma de conceito. Mas o Juízo torna-se comunicável, quando se consegue estabelecer uma relação entre o prazer proporcionado por um juízo e uma metáfora apropriada, através de analogias, “de relações perfeitas entre dessemelhantes”, e que podem ser expressas através do discurso.

Aqueles que ajuízam sobre o belo têm como fundamentos o desinteresse, a imparcialidade e um senso comunitário. São, por assim dizer, espectadores, mas não dotados

⁴⁰ KANT. *Crítica do juízo*, § 59. Arendt discute o §59 da *Crítica do Juízo* e observa que “seria interessante examinar a noção kantiana de “analogia” nos antigos escritos de *Opus Postumum*; é notável como cedo ocorreu a Kant que o pensamento metafórico — isto é, o pensamento por analogias — poderia livrar o pensamento especulativo de sua peculiar irrealidade.” (VE:73, nota 74).

de originalidade, no sentido kantiano. Nesse, caso, só o gênio possui a originalidade para “encontrar idéias para um conceito dado e, por outro lado, de encontrar a expressão pela qual a disposição subjetiva do ânimo daí resultante, enquanto acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada a outros”⁴².

Arendt busca explicação sobre a relação entre o gênio e o gosto, nos textos de Kant: “O espírito — o único que inspira o gênio (..) consiste em expressar o ‘elemento *inefável* no estado do espírito’ (grifo nosso) que certas representações despertam em todos os homens, mas para as quais não temos palavras; seríamos, portanto, incapazes de comunicá-las aos outros sem a ajuda do gênio”(LFPK:80). Nessa relação, o gênio é subordinado ao gosto, ao Juízo. Entretanto, o gênio tem a capacidade de atuar como “ponte”, de expressar pensamentos que serão apreciados pelos juízos dos espectadores.

Nessa distinção entre o homem de gênio e o homem de gosto, é óbvio que não se quer afirmar que a metáfora é exclusividade do gênio. Qual, então, o papel do gênio?

O que ocorre é que o uso de metáforas, por parte do “homem de gosto”, não chega ao máximo de “apreensão do inefável” que o gênio consegue alcançar (e nisso reside a importância do gênio). O “homem de gosto”, na posição de espectador, pode apreciar aquilo que o gênio produz e, junto com os outros espectadores, aprovar ou desaprovar o desempenho do gênio. Para Arendt,

“o poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, têm a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele. E nós que, na maioria, não somos nem poetas nem historiadores estamos familiarizados com a natureza desse processo, a partir de nossa própria experiência de vida, pois também nós temos a necessidade de rememorar os acontecimentos significativos em nossas vidas, relatando-os a nós mesmos e a outros”(HTS:28).

A permanência e a estabilidade obtida pelos juízos emitidos pelos poetas e historiadores indicam que os homens comuns, enquanto espectadores, concordam com tais

⁴¹ OLIVEIRA. *O juízo de gosto e a descoberta do outro*, in: *Belo, sublime e Kant*, p.113-114

juízos. É da concordância dos espectadores que surge a legitimidade das ações daqueles que estão no espaço público, concordância que pode ser compreendida politicamente como consentimento, o que confere estabilidade ao espaço público.

3.1.4 *Sensus communis*

Distintamente do “senso comum” (senso de realidade), o “*sensus communis*”, de acordo com Arendt, seria um “senso comum no seu sentido propriamente kantiano” (LFPK:93). O gosto vem a ser, então, o *sensus communis*, onde o termo *senso* designa “o efeito de uma reflexão sobre o espírito” (LFPK:92), ou simplesmente, *senso* entendido como Juízo. Após o resultado da reflexão (compreendido como aquilo que “agrada ou desagrada” o indivíduo), há um movimento subsequente, onde o indivíduo, na posição de espectador, avalia se os outros espectadores estarão de acordo com aquilo que será anunciado ou feito, aprovando, ou não, aquilo que agradou ou desagradou num primeiro momento. Esses “outros” constituem, em Kant, a “razão coletiva da espécie humana”.

O *sensus communis* (senso comunitário) é sentido que exige, do homem, a postura de espectador, visto que, entre suas máximas estariam, segundo Arendt, o colocar-se em pensamento no lugar dos outros — a mentalidade alargada; estar de acordo consigo mesmo — o princípio socrático do “dois-em-um”; e o exercício da faculdade do pensamento. É a constatação de que o indivíduo possui consciência das diferenças presentes em juízos alheios e que, mais do que isso, o indivíduo se mostra sensível, receptivo às essas diferenças.

Arendt abre espaço para que os homens resgatem sua autonomia através da reflexão manifestada sob a forma de opiniões, opiniões estas que guardam a marca da veracidade e

⁴² KANT. *Crítica do Juízo*, §49

possuem “dignidade”. São os homens os historiadores, não no sentido usual, mas narradores de estórias, pois

“aquele que diz o que é — *légei tá eóna* — sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível. (...) Na medida em que o contador da verdade dos fatos é também um contador de estórias, ele efetiva aquela “reconciliação com a realidade”.(EPF:323)

Mas, como ser espectador em um mundo que perdeu o contato com a tradição? Vera Telles ressalta que é a palavra contada, comunicada que “funda uma tradição que não é, portanto, simplesmente a continuidade do passado no presente, mas a criação — sempre instável na medida mesma em que depende da contingência da convivência humana (...)”⁴³. Para Arendt, os juízos emitidos pelos homens e convertidos em estórias, apresentam raízes no passado, mas não são oriundos de uma tradição composta por dogmas, por “verdades” estabelecidas. Essa nova modalidade de tradição apresenta possibilidades de modificações, porque as gerações mudam, as situações mudam.

Por outro lado, essa nova tradição confere uma certa estabilidade ao espaço público. De que forma?

Pela validade limitada, geral, exemplar. De acordo com a apropriação efetuada por Arendt, dos textos de Kant⁴⁴, é possível a utilização dos exemplos, os quais, embora respeitados em sua particularidade, “revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida”(LFPK:98). É essa a solução apresentada por Arendt para o conflito entre o aumento

⁴³ TELLES. Política e espaço público, in: _____. *Direitos Sociais: afinal, de que se trata?*, p.52

⁴⁴ André Duarte aponta para a divergência entre o termo utilizado por Kant, validade universal, e o termo que Arendt usa, validade geral, e Duarte considera que: “buscando extrair as implicações políticas dos conceitos da “Análítica do Belo, Hannah Arendt interpreta-os em um registro alheio às advertências, pressupostos e exigências da filosofia transcendental kantiana, o que se exemplifica já em sua interpretação do conceito de *allgemein* como instância de alcance “geral”, e não “universal”; quando designa o juízo reflexionante como uma “atividade persuasiva, desrespeitando a recusa kantiana da “persuasão e eloquência”, enunciada, no §53; bem como quando acentua a ênfase no papel da comunicação intersubjetiva na configuração dos juízos estéticos. Estabelecem-se, assim, claras zonas de conflito e tensão com o universo do kantismo, o que não significa que essas torsões semânticas deliberadas seja o resultado de uma instrumentalização ingênua dos conceitos da “Análítica do belo”, como se, ao explorar-lhes a dimensão política, Arendt exigisse a verificabilidade efetiva, empírica, dos procedimentos do espírito aí discutidos”. DUARTE. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt, in: LFPK:125

do poder (que está relacionado aos atores, à ação) e a perda da autoridade⁴⁵. Revault d'Allones esclarece que “a ‘generalidade’ é a marca ou o sinal de um afastamento reivindicado por Arendt, de modo positivo, em relação a toda a tradição, que opôs a infalibilidade da verdade racional ao caráter originariamente decaído de toda opinião”⁴⁶. A possibilidade de comunicação entre os homens necessita de tais “esquemas”, revestidos sob a forma de “exemplos”.

3.2 A solução kantiana: a imaginação

Se a pluralidade é condição externa para o exercício do Juízo, no âmbito interno, exige-se a faculdade da *Imaginação*. A reapresentação desse objeto, na mente, é um passo preparatório para a reflexão e posterior juízo. Para Arendt, “o papel da imaginação para as nossas faculdades cognitivas é talvez a maior descoberta de Kant na *Crítica da Razão Pura*” (LFPK:102). Essa questão da Imaginação foi desenvolvida sob a forma de seminário (New School for Social Research, 1970), sendo esse tópico importante na reflexão arendtiana, o qual foi também discutido dentro de um contexto mais amplo, nas *Lições sobre a filosofia política de Kant* (anotações de suas aulas).

Assim, os objetos, que estão no mundo sensível (das aparências), são captados pelos cinco sentidos, principalmente por aqueles considerados “objetivos” — visão, audição e tato, já que os outros dois, gosto e olfato, são considerados muito subjetivos, únicos. Os primeiros podem ser “compartilhados” pelos homens, e disso surgir um consenso, melhor ainda, uma aceitação de tais objetos. O homem é obrigado a aceitar como “verdade” aquilo que é captado

⁴⁵ Destaque-se que, no texto *A crise da autoridade ao mundo invertido*, Nádía Souki observa que a autoridade é um conceito histórico que não desapareceu, e que “hoje é mais uma ausência, um vácuo na vida política, talvez decorrente da perda da capacidade de pensar e de julgar”. SOUKI, Nádía. *A crise da autoridade ao mundo invertido*, in: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, p.128

pelos sentidos “objetivos”. Entretanto, a faculdade do pensamento é livre, não se satisfazendo com os objetos que lhe são apresentados. Isso implica em “abandonar” o mundo das aparências (onde há intersubjetividade, pluralidade e comunicabilidade) e migrar para o mundo dos invisíveis — o pensamento —, em busca do significado. O avanço das civilizações, cultural e cientificamente, depende dessa capacidade do homem em buscar significado, respostas para as questões que lhe são apresentadas, algumas delas supostamente irrespondíveis. Enfim, de exercer a faculdade de pensar.

É nessa retirada do mundo das aparências que a faculdade da Imaginação é fundamental. E se Kant define a imaginação como a “faculdade de apresentar na intuição um objeto que não está presente”⁴⁷, isso é reiterado por Arendt quando ela afirma que “é só na lembrança retrospectiva, quando a impressão não mais nos pressiona, que as coisas que vimos tornam-se totalmente próximas, como se então revelassem pela primeira vez o seu sentido, pois não estão mais presentes”(HTS:227).

A matéria prima (objeto sensível), a qual está no mundo das aparências e é captada pelos sentidos, sofre, em seguida, a desensorialização, com formação de uma imagem interna. A imaginação prepara esse material do mundo das aparências, retirando as particularidades, convertendo esses objetos em objetos-de-pensamento, para serem utilizados na reflexão. Isso porque “aquilo que geralmente chamamos de ‘pensar’, embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência” (VE:60).

Se a investigação segue as definições kantianas, conclui-se que a reprodução efetuada pela imaginação retira as particularidades daquele objeto que foi apreendido, num certo espaço e num certo tempo. As duas operações — apreensão e reprodução — são designadas

⁴⁶ REVAULT D’ ALLONES. *Revolution et Histoire chez Merleau-Ponty et Hannah Arendt*, citado por DUARTE. *Pensamento à sombra da ruptura*, p.359

⁴⁷ KANT. *Crítica da Razão Pura*, B151

por Kant como um ato da imaginação.⁴⁸ A imaginação tem as operações de apreensão e reprodução como etapas que antecedem o que Kant denomina como “esquema”, dando o exemplo do esquema ‘cachorro’, o qual se aplica a todos os cachorros do mundo sensível:

“o conceito ‘cachorro’ significa uma regra de acordo com a qual minha imaginação pode delinear a figura de um quadrúpede de forma geral [mas assim que a figura é delineada no papel trata-se novamente de um animal particular!], sem limitar-se a nenhuma figura determinada singular, dada na experiência, ou a qualquer imagem possível que eu possa representar *in concreto*”.⁴⁹

Segundo Deleuze, “o esquema não consiste em uma imagem, mas em relações espaço-temporais, que encarnam ou realizam relações propriamente conceituais. O esquema da imaginação é a condição sob a qual o entendimento legislador formula juízos com os seus conceitos, juízos que servirão de princípios a todo conhecimento do diverso”.⁵⁰

A discussão sobre a imaginação foi desenvolvida por Kant na *Crítica da razão pura* e retomada na *Crítica do juízo*. Nela, o entendimento ainda fornece leis, mas está a serviço da faculdade da Imaginação e não esta a serviço daquele⁵¹. Como apontado anteriormente, Kant distinguiu dois usos da faculdade de Julgar (no texto das 1ª e 2ª Introduções): 1. determinante (mais próprio à 1ª *Crítica*); 2. reflexionante (3ª *Crítica*). Provavelmente, a noção de imaginação que interessa a Hannah Arendt também não é a da *Crítica da Razão Pura*, mas sim a da 3ª *Crítica*, ou seja, não sendo o juízo de gosto determinante (para o qual a imaginação deve produzir um esquema), mas, reflexionante; e a operação não será mais “esquemática”, mas, talvez como Arendt interpreta, trata de transformar o objeto em pensamento. Arendt destaca, nas *Lições*,

que “a importância do esquema para nossos propósitos é que sensibilidade [intuição] e entendimento [conceitos] encontram-se, ao produzi-lo, por meio da imaginação.(..) Na *Crítica do Juízo* encontramos uma analogia com o “esquema”: o *exemplo*. Kant confere aos exemplos o mesmo papel, no juízo, que o das intuições chamadas esquemas para a experiência e para o conhecimento”. (LFPK:106).

⁴⁸ DELEUZE. *Para ler Kant*, p.29

⁴⁹ KANT. *Crítica da razão pura*, B180, citado por ARENDT, in:LFPK:104

⁵⁰ DELEUZE. *Para ler Kant*, p.32

⁵¹ KANT. *Crítica do juízo*, §22.

A imaginação kantiana, rigorosamente falando, formula esquemas para a experiência e para o entendimento. Por analogia, Arendt, pode dizer que a imaginação lança mão de exemplos a serem utilizados no juízo estético. O caso particular (o exemplo), embora respeitado em sua particularidade, “revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida”(LFPK:98). Para Arendt, o exemplo “contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral. Por exemplo: como estamos aptos a julgar, a avaliar um ato corajoso? Quando julgamos, dizemos espontaneamente, sem derivar de quaisquer regras gerais: ‘Este homem é corajoso’. Se fossemos gregos, teríamos, ‘nas profundezas de nosso espírito’, o exemplo de Aquiles. Novamente, a imaginação é necessária: devemos ter Aquiles presente mesmo se ele certamente está ausente”(LFPK:107).

O resultado do acordo entre a imaginação — que é livre quando reflete a forma do objeto — e o entendimento, com seus conceitos indeterminados, constitui o juízo. Esse juízo é comunicável aos outros e não é decorrência de um conceito determinado⁵².

3.3 O espectador e a Revolução Francesa

Recapitulando, o *Pensar* não habilita o homem à ação. O exercício do *Juízo* também não significa nada quanto aos princípios da ação, princípios estes calcados no dever-ser. Em princípio, a ação não se dá por máximas, mas por princípios categóricos. Por outro lado, os atores não têm autonomia, pois esperam a aprovação dos espectadores. As ações humanas, as palavras enunciadas em público são julgadas pelos homens/ espectadores, ou seja, por aqueles que se dispõem à atividade do filosofar. A importância do Juízo, enquanto atividade, está associada à formação do mundo, do espaço público.

⁵² Para Kant, “aquele que julga com gosto (...) pode imputar a qualquer outro a conformidade a fins subjetiva, isto é, a sua complacência no objeto, e admitir o seu sentimento como universalmente comunicável e na verdade sem mediação de conceitos”. KANT. *Crítica do Juízo*, § 39.

As características necessárias ao homem/ espectador para o exercício da atividade do Juízo são discutidas ao longo de *As Lições*, de forma assistemática. Conforme visto acima, a validade dos juízos é uma “validade exemplar”. Os juízos transformam-se em exemplos, como ocorreu com relação à Revolução Francesa.

O termo “revolução”, considerado por Arendt, implica em “algo novo”, intrinsecamente relacionado à liberdade, e que muda o rumo da História. Essa noção de “algo novo” não estaria presente na Grécia: apesar da presença de atores e espectadores como componentes básicos nos acontecimentos, estavam os espectadores gregos conformados a contemplar um “espetáculo, natural ou histórico, que era essencialmente sempre o mesmo”(SR:23).

Em princípio, o significado original da palavra “revolução” está associado a uma restauração da ordem das coisas, e seria uma consequência de um movimento giratório cíclico, à semelhança dos astros com trajetória determinada. O que Arendt observa é que na Revolução Francesa, “talvez pela primeira vez, a ênfase deslocou-se inteiramente do determinismo de um movimento giratório cíclico para a sua irresistibilidade”(SR:38). O “algo novo” envolve a elaboração de leis (*lex*) que ampliam, por assim dizer, o espaço público, rompendo com aquilo que estava estabelecido anteriormente. O poder dominante não consegue, pois, resistir à esse movimento que tem origem na ação humana.

Destaque-se, no entanto, que no decorrer da Revolução Francesa esse movimento desencadeado pela ação humana tenha cedido espaço para se pensar em um movimento entendido em termos de “necessidade histórica”. O conceito de “necessidade histórica” é produto da reflexão de filósofos, colocados na posição de espectadores, captando os eventos políticos, as experiências, buscando a compreensão, o significado. Entretanto, ao refletirem sobre esses eventos, os filósofos mantiveram-se na perspectiva contemplativa, teórica, em

busca de uma verdade, a qual seria revelada na História, e que ultrapassaria os limites do cidadão, estendendo-se ao homem *qua* homem.

Essa concepção filosófica que persegue verdades as quais sustentariam “direitos universais” não tem fundamento, visto que os direitos independentes de um corpo político só podem ser requeridos por homens que estejam na situação de apátridas. Aqueles outros homens, pertencentes a uma nação, ou seja, com status de cidadão, estariam subordinados a um governo regido por uma Constituição, com limites estabelecidos e aceitos por todos.

A equiparação equivocada entre direitos universais — do homem *qua* homem — com os direitos do cidadão, e que ocorreu na Revolução Francesa é consequência do posicionamento do filósofo como espectador contemplativo. Não foi mantida a proposição básica a respeito da Revolução Francesa, a saber, que era este um evento particular e que somente mantendo a característica de particularidade é que não haveria desvios quanto à sua interpretação.

Os filósofos (com inspiração nitidamente hegeliana), concluíram pela necessidade histórica, que libera o homem do movimento cíclico, mas que possui a pretensão de encontrar sentido num movimento retilíneo, temporal. Para Arendt, a necessidade invadiu o domínio público, espaço este destinado à ação dos homens livres, tendo a Revolução Francesa optado pela libertação da miséria, da opressão, enfatizando o aspecto social, em detrimento do exercício da liberdade. Todavia, a autora reconhece e reafirma que “sem a Revolução Francesa, pode-se duvidar que a Filosofia jamais tivesse tentado se ocupar com o domínio dos assuntos humanos”(SR:42). Esse deslocamento da liberdade em necessidade não retira o mérito da função do espectador como aquele que capta o significado dos eventos, que almeja a compreensão do todo.

Há uma validade exemplar na Revolução Francesa, pela questão do “algo novo”, da ação humana que interrompe a História. Isso tem uma validade geral, mas que não significa

validade generalizada, universal. As conseqüências, os resultados não podem ser generalizados, a ponto de outros revolucionários admitirem ser necessária a repetição de eventos semelhantes àqueles ocorridos na Revolução Francesa.

Se observadas as críticas efetuadas por Arendt sobre a Revolução Francesa, pouco restará que sustente a argumentação da importância desse evento. Entretanto, após verificar a influência “negativa” de Hegel para a discussão política — necessidade histórica; surgimento de uma Filosofia da História ao invés de uma Filosofia da Política; o movimento dialético: revolução e contra-revolução, entre outros — principalmente para as gerações revolucionárias vindouras, Arendt vai afirmar que “a *opinião foi descoberta* tanto pela Revolução Francesa como pela Revolução Americana” (destaque nosso)(SR:182). A opinião apresenta como fundamento o princípio da publicidade, e isso possibilita a troca e o confronto de opiniões. E quem emite opiniões? Indivíduos que estejam posicionados como espectadores. Em que diferem da concepção hegeliana? Estão atentos aos eventos, refletem sobre isso, mas não buscam verdades universais. Emitem suas opiniões, e o que está em questão é a aprovação, ou desaprovação, por parte dos outros espectadores.

Analisando os textos políticos de Kant, Arendt destaca o grande interesse com que ele acompanhava o desenrolar da Revolução Francesa, mostrando-se impressionado com a preocupação desinteressada daqueles que observavam os acontecimentos. Kant condenava o apoio dos cidadãos à Revolução Francesa, defendendo que a rebelião nunca é legítima, mesmo que seja bem sucedida e um nova Constituição estabelecida (ver LFPK:62). Aos “atores”, aos cidadãos em áreas territorialmente delimitadas não são permitidas ações que não sejam conforme àquilo que é esperado em uma sociedade, a qual tem regras e leis a serem obedecidas. Por outro lado, Kant entusiasmou-se com o resultados da Revolução Francesa, isto sob o ponto de vista do “espectador judicante”.

E o conflito entre o ator engajado e o espectador judicante, entre a política e a moralidade? O que parece contraditório, num primeiro momento, desfaz-se quando considerada a perspectiva apropriada. Na filosofia moral kantiana, a solução para esse conflito está na aplicação um único princípio que avalize as duas situações, o *princípio da publicidade*. Kant pondera que, na perspectiva dos atores, o povo não poderia divulgar seus propósitos de rebelião, no que seria ele reprimido pelo governo, o qual se oporia a esse projeto, ou seja, trata-se de algo que não pode ser “publicamente conhecido”. Por sua vez, na perspectiva dos espectadores, eles podem comunicar entre si, expondo suas opiniões, ou seja, tornando-as “publicamente conhecidas”, buscando a aprovação uns dos outros. Portanto, “moralidade, aqui, é a coincidência entre o privado e o público”(LFPK:64).

Que fim teve o espectador? Está relacionado com a moralidade, com a coincidência entre o público e o privado? A máxima da moralidade, o “tu deves”, é aplicado ao espectador, mas associada àquilo que o homem, como espectador, pode fazer, nos limites do dever. Em Kant, o dever imposto é o de “influenciar a posteridade de tal modo que se faça um progresso constante” (LFPK:66). Não é um dever inacessível, o qual deixaria o homem sem forças para realizá-lo. A influência é possível através de um posicionamento que reflita essa coincidência entre o público e o privado.

O que se tem aqui é a recuperação do princípio socrático da consistência, ressaltando que, em caso de divergência com a multidão, prevalece a máxima socrática de “não entrar em desacordo consigo mesmo”, da manutenção da regra da coerência. O homem, como espectador, no singular — como discutido no capítulo “o espectador e o pensar”, tem o princípio da consistência como uma de suas características intrínsecas. Não há uma conformidade à lei moral, porque a conformidade implica na anulação da vontade e é justamente esta faculdade que impele o homem a aparecer no espaço público, tal como o homem é. Mas e quando o homem aparece, expressando sua opinião, o que acontece?

A opinião inscreve-se como uma “verdade de cada um”, e isso significa que essa “verdade” está associada à experiência, limitada por uma série de fatores, temporais, territoriais. Ainda assim, possui validade, contém princípios aceitos pela “comunidade de homens”. Para que a opinião supere o estigma imposto pela filosofia platônica, como aquilo que não reflete a verdade, faz-se preciso que o homem, o qual em princípio é investigado, analisado no singular, sendo “um” espectador, venha a ser considerado na pluralidade, juntamente com “outros” espectadores. A “validade geral” é obtida nesse movimento realizado pela faculdade do Juízo, e em que os fundamentos do juízo são acionados: captando os eventos, partindo da experiência; recapitulando-os através da faculdade da imaginação, que os dessensorializa; alcançando um “ponto de vista geral”, após ter retirado as idiossincrasias, a particularidades; comunicando-os aos outros homens.

Kant chega à conclusão de que esse evento era um sinal do avanço do gênero humano, contendo uma promessa de melhores condições para as gerações futuras, isso porque os que ali estavam compreenderam a importância de se levar o outro em consideração. Arendt destaca que, entre os gregos, o evento é julgado na sua individualidade, na sua particularidade, descontextualizado, sendo que a “história também pode conter regras válidas para as gerações futuras, mas permanece uma história única” (LFPK:73); em Kant, a esse juízo efetuado pelos espectadores é associada à idéia de um progresso interminável da natureza. O homem, enquanto indivíduo, não conseguiria alcançar o sentido da História, mas esses exemplos, como a Revolução Francesa, seriam sinais do avanço da humanidade. Arendt, recusa a concepção hegeliana de que a História “atue como último juiz”, e além disso considera que, mais importante do que a idéia de progresso infinito é a possibilidade de o homem, exercendo a atividade do Juízo, refletir sobre os eventos, escolher aquilo que merece fazer parte deste mundo, e que sejam dignos de delimitar o espaço público.

3.3 Kant e o “cidadão do mundo”; Arendt e o “espectador do mundo”

Ao exercer a faculdade do pensamento, o homem é totalmente livre. No exercício do Juízo, o indivíduo avança da singularidade em direção à pluralidade, passa considerar os outros, movimentando-se num espaço público teórico, pois é ainda no âmbito da reflexão que o juízo é exercido. Aplicando-se o princípio da comunicabilidade, este resultado da reflexão converte-se em opinião a ser emitida nesse espaço público; se não enunciado, o juízo não atinge o *status* de verdade, isso porque “no âmbito ‘existencial’, verdade e comunicação são a mesma coisa” (HTS:78).

A sociedade é composta por determinado número de indivíduos e as regras que limitam esse espaço são provenientes de opiniões emitidas por aqueles que estão nesse espaço, no caso, os “homens de gosto”⁵³. Por sua vez, o Estado é responsável pela manutenção do espaço público, através da elaboração e publicação de leis⁵⁴. A lei, segundo Arendt, apresenta como característica o fato de ter sido planejada para conferir estabilidade. A lei não tem validade universal, mas uma validade limitada, territorial e etnicamente (CR:72). O mais importante nesse contexto é quando Arendt enfatiza que “a lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extra-legal”(CR:73). Pode-se deduzir disso que a sociedade é anterior ao Estado (sendo

⁵³ Arendt defende o modelo grego da polis, do espaço público por excelência e coloca-se contra essa *sociedade* invadida pela economia, que devora a liberdade da polis. Essa posição de Arendt sofreu inúmeros ataques, o que não tira o mérito da autora em desenvolver um projeto de liberdade política. Julia Kristeva chama a atenção para o fato de que essas liberdades pré-políticas – liberdades associativas e da liberdade civil – fazem parte do “desmantelamento da metafísica”, para o qual Arendt contribuiu. Ver KRISTEVA, J. *O gênio feminino*, p.150

⁵⁴ Arendt destaca os termos *lei, poder e autoridade*, sendo a primeira (*lex*) a relação subsistente entre entidades diferentes. MONTESQUIEU, *Espírito das Leis*, XI,4, citado por ARENDT, *Da revolução*, ver nota 19, cap.4. Quanto ao poder, sua existência se manifesta quando os homens se unem com o propósito de ação, sendo a vinculação e promessa, pacto e associação os meios através dos quais o poder se mantém vivo. Já as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro. Quanto à *autoridade*, Arendt observa que esse domínio não possui “nem força, nem vontade, mas simplesmente o critério do julgamento”. JEFFERSON, T. *O Federalista*, citado em ARENDT, H. *Da Revolução*, p.60

as leis, em grande parte, reflexo do que acontece na sociedade) e, no outro extremo, a sociedade precisa sobreviver quando “as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder”⁵⁵.

Complementando a discussão sobre a Revolução Francesa, destaque-se que outro sinal de avanço, observado por Kant, foi o fato de que os espectadores que acompanhavam o evento aprovaram a elaboração de uma Constituição com maior equilíbrio entre os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. A Constituição, configurada como “fundamento da liberdade”, foi criada para gerir as relações entre os homens; é a expressão da lei, do poder e da autoridade, termos que correspondem aos poderes legislativo, executivo e judiciário. A Constituição do Estado apresenta um sistema interno denominado “sistema de freios e contrapesos”, em que os poderes, apesar de independentes entre si, têm sua harmonia garantida pelo controle exercido pelos demais poderes, sem, no entanto, ocorrer interferência nas competências (isto foi exposto, com detalhes, em *Da Revolução*), e esse mecanismo acaba por gerar mais poder. São poderes autônomos, mas não independentes uns dos outros.

Aquele que participa desse espaço, na qualidade de cidadão, deve respeitar as leis. Limitar-se às leis do próprio país, sem considerar os outros países implicar em não ter “mentalidade alargada”. Como ser, pois, “cidadão do mundo”? Absorvendo as outras leis? E quando as leis de outros países estão em franca contradição com as do país de origem deste cidadão?

Isso acarretaria perda de identificação, de identidade. Vê-se que a discussão sobre o que significa ser “cidadão do mundo” é semelhante à discussão efetuada sobre a aquisição de um dos requisitos para o exercício do Juízo, qual seja, a imparcialidade. Para Arendt, “o

⁵⁵ Nas páginas finais do ensaio *Desobediência Civil*, publicado em 1970, Arendt cita Wilson Carey McWilliams, concordando quando ele diz que “quando fracassam as instituições, a sociedade política depende dos homens, e os homens são frágeis juncos propensos a aquiescer — se não a sucumbir — à iniquidade”. ARENDT, *Crises da República*, p.90

nacional de cada país só pode entrar nessa história mundial da humanidade se permanecer e aderir obstinadamente ao que ele é” (HTS:82). Não há uma perda das próprias leis, mas sim um movimento consciente em direção à compreensão dos outros cidadãos de países diversos, ou seja, mantendo ainda o respeito às leis do próprio país, consegue o cidadão entender as leis alheias e respeitá-las. Isso porque as leis particulares (que não são idiossincráticas – maneiras particulares de ver o mundo) constituem uma *aparição* de uma lei mais ampla a ser observada por todos os homens que admitam estar inseridos em sociedade. Há princípios que são subjacentes à formação do espaço público, sendo que “o elo entre os homens, subjetivamente é a ‘vontade de comunicação ilimitada’ e, objetivamente, o fato da compreensibilidade universal” (HTS:82).

A Constituição, composta por leis, garante a liberdade. Fazendo um raciocínio a contra-senso, o que pode ocorrer nos casos em que a legalidade é distorcida, como o foi no regime do Totalitarismo? Como ficam os referenciais para os indivíduos: conseguem eles manter sua postura de cidadãos diante de atrocidades cometidas em nome da lei e da ordem, ou se rebelam expressando o descontentamento em guerras e revoluções?

Indaga-se, também: O que pode ocorrer nas situações-limite, em que os “contadores de histórias”, os historiadores, os intelectuais têm dificuldade para expressar as próprias idéias, seja por consequência da pressão de regimes totalitaristas ou, até mesmo, por aderirem a tais regimes?⁵⁶.

Isso implica em que o homem comum, diante da falência do Estado e da ausência dos *homme de lettres*, de historiadores, tenha algumas possibilidades: continua a pautar-se por leis enganosas, concordando com a situação vigente, sem questionar (ver *Eichmann em Jerusalém*); promove revoluções e guerras onde os revezes fazem parte de um processo

⁵⁶ Segundo LAFER, “não há nem filia nem justiça no totalitarismo e é por essa razão que H.Arendt, preocupada em resgatar, diante da ruptura, as condições de possibilidade da dignidade do juízo, recorre a Kant como

histórico (“necessidade hegeliana”); ou se vê obrigado a “aparecer” no espaço público, emitindo seus juízos, e criando condições para que o espaço público seja recuperado. Arendt avalia que, em situações-limite, “aqueles que pensam são forçados a mostrar-se” e o fazem através do juízo como “isto é belo”, “isto é errado”, “isto é certo”. Nesse ponto, ao escolher a última possibilidade, está-se diante de um “espectador arendtiano”.

Isso se considerado que não pode haver interesse em ajuizar sobre as questões que só dizem respeito ao indivíduo e esse prazer que o homem sente é consequência do juízo emitido sobre o mundo⁵⁷. Arendt toma Karl Jaspers como exemplo de um homem que não se curvou diante de situações-limite, pois, para ele, “a responsabilidade [por suas opiniões] não é um peso e não tem nenhuma relação com os imperativos categóricos. Antes flui naturalmente de um prazer inato em tornar manifesto, em clarear o escuro, em iluminar as sombras”(HTS:70). Não se posiciona como espectador no sentido daquele que contempla (numa distinção clássica entre teoria e prática), mas daquele que está presente para compreender, alcançar o sentido, e expô-lo para os outros espectadores.

Para a autora, o “gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente ‘desinteressado’, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados”(EPF:277). Se no gosto, a apreciação do mundo tem prioridade, isso também ocorre na Política. Escrevendo a respeito de Lessing, Arendt esclarece que “o prazer, que é basicamente a consciência intensificada da realidade, surge de uma abertura apaixonada do mundo e do amor por ele” (HTS:16).

De acordo com Arendt, “quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do

caminho heurístico para pensar o particular, quando é impossível, na linha aristotélica, alcançar um juízo prático baseado na razoabilidade da prudência. *Reconstrução dos direitos humanos*, p.287

⁵⁷ Para Lafer, “para Arendt, a defesa da intimidade também se coloca como necessidade para a defesa da esfera pública, que se vê afetada quando o íntimo, cuja transparência deve ficar adstrita ao reservado, invade o público,

mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um *espectador do mundo*” (LFPK:97, destaque nosso), o que equivale a dizer que, aqui também, aplica-se os princípios da comunicabilidade e da humanidade. Isso pode ocorrer quando o homem, confiando no princípio de humanidade, princípio este que estaria presente em todos os homens, usa sua liberdade incondicional, resgatando sua autonomia individual e emitindo juízos: daí pode restabelecer constituições “internas”. O que vem a ser isso? À semelhança da Constituição do Estado, o indivíduo possui faculdades (poderes): o pensamento estabelece as leis; ao *Juízo* cabe a análise imparcial das leis e ações, para que a estabilidade da Constituição “interna”, ou ainda, a autoridade possa ser preservada; e a *Vontade* atua como força que une as outras faculdades, direcionando a atenção do homem/espectador para o mundo e colocando as demais faculdades em movimento. Essas faculdades são controladas entre si pela figura do espectador. É nessa posição de espectador e respeitando o princípio da não-contradição, construindo novas relações (*lex*), redefinindo o espaço público, que o homem tem condições de garantir o equilíbrio individual e, em “situações-limite”, o equilíbrio coletivo.

Em Kant, “esse processo de conscientização individual e político é o caminho indispensável para o desenvolvimento da moralidade”⁵⁸. Para Arendt, “não importa quão próxima ou distante possa estar a realização da humanidade, só se pode ser um cidadão do mundo dentro da estrutura das categorias kantianas” (HTS:84). Por analogia, pode-se inferir que só se pode ser “espectador do mundo” observando os itens relacionados ao juízo político e mantendo um “olhar arendtiano”, voltado para este mundo.

Em Arendt, há essa conscientização individual, respeitando o princípio da não-contradição, em busca da imparcialidade, exercitando-se a “mentalidade alargada”. Isso tudo leva a uma ética “negativa”: a conscientização possibilita ao indivíduo a não agir de forma a

pois esta invasão banaliza o público e compromete o juízo”. LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*, p.271

⁵⁸ XAVIER HERRERO. Teoria da História em Kant, revista *Síntese*, vol.VIII, p.32

contribuir para com a disseminação do mal. O indivíduo consciente, quando incluso na sociedade, é ator e espectador: politicamente, é um ator/cidadão, voltado para o mundo e, ao mesmo tempo, mantendo um distanciamento em relação a este mundo, como “espectador arendtiano”.

A desconfiança em relação à política (que para Arendt é de origem platônica, sob a influência do julgamento de Sócrates), materializa-se sob a forma de preconceitos que impedem os homens de compreenderem a importância do espaço público como espaço destinado à aparição. À semelhança da faculdade do pensar, a faculdade do Juízo é uma possibilidade, e pode ou não ser exercida pelo homem. Reitere-se que aquilo que o homem pensa só adquire realidade quando “aparece”, torna-se público. Espectadores preconceituosos que vão ao extremo de produzir ideologias, em nada acrescentam ao espaço público se este, por definição, é formado pelos juízos emitidos, pelas relações estabelecidas entre os espectadores que não perdem de vista os fatos, a realidade, o mundo.

Todas essas discussões envolvendo o espectador em *A Vida do Espírito* podem ser resumidas no seguinte movimento: o indivíduo no singular; o indivíduo inserido na sociedade, o que significa que ele agora deva ser considerado na pluralidade (mas sem perder a sua identidade, a singularidade, sendo a “pluralidade humana a paradoxal pluralidade de seres singulares”); e por fim, o indivíduo em relação ao mundo, agindo de acordo com uma idéia, e não da realidade, de que todos os homens possuem o princípio da humanidade.

O interesse de Arendt, por assim dizer, diz respeito à *vida do espírito público*, a qual se apresenta intrinsecamente condicionada a esses *espectadores do mundo*. Entretanto, o espectador não penetra no âmbito da ação, no mundo, e é nesse espaço que se dá a manifestação da Vontade. No terceiro capítulo, *O Espectador e o Querere*, a investigação encaminha-se para responder a essas questões: qual a relação do espectador com a Vontade? E ainda: sendo a Vontade uma faculdade autônoma, em que medida o ator está vinculado, ou

depende, do “outro”? Em outras palavras, o ator depende de espectadores para a delimitação do espaço público?

CAPÍTULO TRÊS: O ESPECTADOR E O QUERER

“Preciso querer porque *não* sei. O Ser que é inacessível ao conhecimento pode ser revelado somente à minha volição. Não-saber é a raiz de ter que querer”.

(Jaspers, citado em VE:203)

4 O ESPECTADOR E O QUERER

Em seu último livro, *A Vida do Espírito*, Arendt cuida de discutir as faculdades que estão presentes em cada indivíduo. A obra é permeada por essa ânsia da autora em resgatar a reflexão e em discutir os fundamentos e características do Juízo. Arendt insiste em não querer discutir o indivíduo *qua* indivíduo (o que a levaria a uma discussão da razão prática); o foco principal da autora é o espaço público, o mundo: o termo “vida”, desconsiderando-se o seu aspecto biológico (*zoe*), só faz sentido quando discutido enquanto “existência”, do homem entre outros homens.

Recapitulando, na faculdade do pensar há uma pluralidade interna (o “dois-em-um”) e um movimento em direção à harmonização (princípio da consistência socrática), numa concordância entre aquilo que *aparece* no espaço público e aquilo que se é, ou seja, *ser* e *aparecer* deve coincidir.

Na faculdade do juízo, há uma pluralidade externa teórica, relacionada à possíveis opiniões dos outros espectadores, e um movimento em direção à ampliação daquilo que se pensa (o critério da “mentalidade alargada”), com retirada das particularidades. Isso porque o homem não pode isolar-se dos outros homens, resumindo-se a ser espectador de si mesmo. Ao exercer o juízo, o homem leva em conta outras perspectivas do mesmo objeto ou fato. É a consideração pela “verdade” do outro, até atingir-se a imparcialidade. A superação do

egoísmo do indivíduo caracteriza, em Arendt, uma dimensão ética negativa. A possibilidade de manutenção do espaço público se dá através de elaboração de juízos que, se forem proferidos podem vir a se tornar leis entre os homens.

A Vontade é uma faculdade voltada para o futuro e, ao contrário do pensamento que lida com generalidades, a Vontade, como o Juízo, também lida com particulares e só se acalma após a transformação, o fazer, em um fim fora do agente — o homem. No segundo volume, *O Querer* (A Vontade), Arendt faz uma exposição extensa e instigante dessa faculdade espiritual. Sem desviar a investigação da figura do espectador, questiona-se: qual a intenção da autora, ao escrever *O Querer*?

Em Jaspers, há uma explicação possível para a discussão efetuada por Arendt:

Frente à totalidade do mundo, a vontade é impotente. (..) não vê a totalidade mas sim vê perspectivas na totalidade, e tampouco na eternidade mas sim no tempo. (..) O conhecimento intelectual é, em princípio, ilimitado; a vontade como tal, sempre é limitada. No perímetro de seu possível campo de ação o homem encontra seus fins. *Frente à infinita contemplação a vontade como limitação perde valor. Porém a atitude contemplativa pode induzir-nos a que nos esqueçamos de nós mesmos.*⁵⁹ (destaque nosso)

Jaspers reconhece o campo ilimitado do pensamento, o qual busca o significado, “destrói conceitos”, afasta o homem de suas atividades rotineiras. No indivíduo, é a Vontade que direciona a percepção, chamando a *atenção* do espírito, posicionado como espectador (*theatai* – “olhar para”). Essa figura, o espectador, é crucial.

A Vontade é limitada; entretanto, o homem só capta o “sentido da vida” (sentido que é expresso sob a forma de histórias, de acordo com Arendt) em contato com outros homens, na existência empírica. Diante disso, é impossível discutir somente as faculdades do pensamento e do juízo, sob o risco de “esquecermos de nós mesmos”, enquanto existência empírica. Isso porque, apesar de não abranger a totalidade, é através do exercício do querer, “concretizado”

⁵⁹ JASPERS. *Filosofia*, p.17

em palavras e ações, que o homem se dá a conhecer aos outros homens. A pluralidade, os *espectadores*, é fundamental.

O pensamento tem uma liberdade controlada pelo princípio da não-contradição, “embora o espírito que pensa e o que quer seja sempre o mesmo”(VE:190). Por sua vez, o exercício da Vontade é livre: “sabemos que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos”(VE:206), mas a vontade desperta uma contra-vontade, resistente o suficiente para levar o homem a deixar de realizar um ato ou limitar a sua ação. E se no diálogo socrático há o *dois-em-um*, a “dualidade do eu comigo mesmo”, também o ego volitivo fica dividido, o que poderia ser caracterizado, neste caso, como um relacionamento antagônico.

Esse conflito entre duas vontades ocorre no mesmo espírito — uma competição entre iguais. Não há, aqui, a figura do espectador, como ocorre no ego pensante. Pelo contrário, são dois atores que podem “querer ou não-querer o objeto apresentado pela razão ou pelo desejo” (VE:283). Essa tensão entre querer e não querer, que resulta de uma atividade pura do ego volitivo, é quebrada pela ação, que se subordina a uma dessas proposições.

O volume *O Querer* reflete o esforço empreendido pela autora para investigar e “delimitar” o que a tradição filosófica afirmou sobre a Vontade. A história da Vontade, segundo Arendt, pode ser datada, e o volume *O Querer* traz um levantamento da literatura pós-clássica e pré-moderna sobre o tema, desde a *Epístola de São Paulo aos romanos* até o questionamento de Duns Scotus a posição de São Tomás de Aquino. Para Julia Kristeva, “o *querer* poderia ter-se intitulado ‘Sobre o gênio do cristianismo e sua poética’”⁶⁰. Entretanto, talvez como reflexo das discussões prolongadas e, na maior parte, estéreis, com os críticos da sua obra, ocorridas em função do texto “*Eichmann em Jerusalém*”, Arendt tenha-se estendido muito, tentando explicitar as variantes da Vontade em diversos filósofos. Isso permite apreciar

⁶⁰ KRISTEVA. *O gênio feminino: Hannah Arendt*, p.183. Julia Kristeva define bem a impressão que o volume *O Querer* oferece aos leitores: “*O Querer* terá sido uma versão do *pensamento* no sentido arendtiano do termo: não o estabelecimento de uma verdade sobre a vontade, mas a manutenção do *dois-em-um* socrático”, p.197.

sua erudição, através de um retorno às suas raízes filosóficas, mas que dificulta esta investigação sobre o espectador.

Uma questão a que Arendt tentou responder, ao escrever *O Querer* foi se “os homens de ação não estariam talvez em melhor posição para aprender a lidar com os problemas da Vontade do que os pensadores” (VE:191). A Vontade privilegia o futuro e, mesmo reconhecendo que o futuro é limitado pela morte, é fundamental para os homens de ação, para os homens da revolução essa capacidade de começar, de iniciar uma série nova, facultada pela Vontade. A autora alerta e reafirma que essa discussão é prejudicada pelo fato de que “toda filosofia da Vontade é concebida e articulada não por homens de ação, mas por filósofos, os “pensadores profissionais” de Kant”(VE:332). Cabe investigar a possível relação do espectador com a Vontade, de acordo com aquilo que Arendt defende no que se refere a essa faculdade, pois o interesse desta investigação, reafirma-se, é a possibilidade de um “espectador arendtiano”, e não de um espectador tradicional.

Observe-se que, para exercer a faculdade do Juízo há exigência do outro, da pluralidade externa, mas o homem move-se num espaço “potencialmente público”. Pelo exercício da faculdade da Vontade, há exigência da pluralidade externa, mas o homem “aparece” nesse espaço público. É por meio destas “aparições” e como consequência da manifestação de sua singularidade, da sua própria opinião, que o homem adquire uma identidade específica. Isso caracteriza os homens/atores, os quais possuem a capacidade de iniciativa e que rompem, assim, o determinismo. Entretanto, esses homens vivem em comunidades políticas e se submetem a governos estabelecidos por leis.

As leis, de certa forma, tolhem esta “vontade livre”, mas sem sufocá-la. A discussão que ora interessa é: em que medida o homem/ator depende dos homens/espectadores para a delimitação do espaço de atuação, do espaço público?

Nas páginas finais de *O Querer*, Arendt resume a sua discussão efetuada a respeito da Vontade:

“Aos pensadores profissionais, filósofos ou cientistas, não lhes “aprouve a liberdade” e seu caráter inelutavelmente aleatório; não estiveram dispostos a pagar o preço da contingência pelo dom questionável da espontaneidade, pela capacidade de fazer o que se poderia também deixar de ter feito. Deixemos, portanto, esses pensadores profissionais de lado e concentremos nossa atenção nos homens de ação (...). Em termos conceituais, passamos da noção de liberdade filosófica para a de liberdade política”. (VE:335)

Qual é, pois, a distinção, que Arendt faz questão de frisar, entre liberdade filosófica (presente na “vontade livre”) e liberdade política? A liberdade filosófica é interna, é individual, capaz de transcender fronteiras em busca, até, da vida futura situada após a morte. O homem, nesse caso, pode proceder a escolhas que, teoricamente, podem ou não “auxiliá-lo” a ter melhor “vida futura”, cabendo, aqui, a tradução filosófica de liberdade por livre-arbítrio.

Na análise sobre Duns Scotus, no capítulo três de *O Querer*, Arendt oferece indícios importantes do percurso a ser seguido sobre o tema em debate, até chegar à questão da liberdade política: o preço da liberdade é ser livre frente a cada objeto⁶¹, o que “consiste em afirmar ou negar ou odiar livremente o que quer que lhe apareça” (VE:287), estando acima de pressões externas. Uma “vontade livre” não é, entretanto, onipotente: só pode atuar sobre algo previamente percebido pelo intelecto, ou seja, conhecido (VE:280). À semelhança da discussão efetuada sobre a importância da faculdade da imaginação (em que o resultado do acordo entre a imaginação e o entendimento constitui o Juízo, sendo que a imaginação não fica subordinada ao intelecto), há, também uma ligação entre Vontade e o intelecto, mas destacando-se a não subordinação desta faculdade aos desejos ou ao intelecto, ou seja, há autonomia da Vontade.

⁶¹ Em Jaspers, há uma “definição” do que seria a liberdade proposta por Arendt:

“Não tem sentido perguntar se eu sou livre na volição de minha volição. (...) A liberdade não se pode apresentar como conhecida cientificamente, ainda que alguns motivos da vontade e finalidades podem chegar a ser objetivos. (...) As liberdades objetivas tem sentido e conteúdo pela liberdade originária; porém são ilusórias quando não estão preenchidas por esta. As liberdades psicológica e sociológica que nunca são liberdade mesmo, não são, sem embargo, indiferentes, (...) pois são condições para que se manifeste a liberdade na existência

A autora conclui que essa vontade está associada, pois, ao que Duns Scotus⁶² define como contingência: “algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que é *causada contingentemente*” (VE:289) Não é o resultado, contingente ou não, que interessa a Scotus, mas o fato de que a contingência reside na causa: se o homem é o único ser capaz de atos volitivos, a contingência é uma característica humana.

Isso porque, após a manifestação dessa liberdade, o resultado pode tornar-se causa de algo “necessário”, determinante, mas o que interessa a Arendt, no que concorda com Duns Scotus, é a “liberdade originária”, a qual, apesar da fragilidade das ações, permite o *nascimento dos indivíduos*, no sentido de que, a cada ação, há um novo começo; é a Vontade, que se lança em direção ao futuro, desafiando “a crença na necessidade” (VE:333).

Arendt se recusa a discussões relacionadas com problemas morais⁶³ e idéias cristãs sobre salvação, inferno ou castigos. Para ela, esse mundo das aparências, contingente é ainda, o mundo que foi “dado” ao homem por ocasião de seu nascimento, o que significa que “somos condenados a ser livres porque nascemos” (VE:348). A discussão envolvendo a liberdade filosófica, a liberdade de “eu-quero”, é abandonada; a autora opta, pois, pela liberdade política, na busca de um fundamento não subjetivo para sua discussão.

A liberdade política é a liberdade do cidadão, daquele que está inserido em comunidades políticas “produzidas e preservadas por leis; e tais *leis, feitas pelos homens*, podem variar muito e podem dar forma a inúmeros tipos de governo, todos eles, de uma maneira ou de outra, *tolhendo a vontade livre de seus cidadãos*” (VE:335; destaque nosso). A vontade do cidadão, como sinônimo de liberdade política, é uma vontade limitada por leis, e

empírica se quero realizar-me no mundo e não ser meramente possibilidade e interioridade”. JASPERS. *Filosofia*, p. 22-23

⁶² Wolter, op. Cit., p.55, citado por ARENDT

⁶³ Arendt concorda com Kant, que “homens maus podem ser bons cidadãos”.

Arendt concorda com Montesquieu⁶⁴ quando este define liberdade política como o que “só pode consistir no poder fazer aquilo que devemos querer e em não sermos forçados a fazer o que não devemos querer” (VE:335).

4.1 O espectador e o espaço público

As características exigidas da figura do espectador já foram discutidas anteriormente, no capítulo sobre o juízo, a saber: a imparcialidade, a consideração pelos outros e a superação do interesse pessoal no julgamento. Esse espectador não penetra no âmbito da ação e Arendt tem plena consciência do posicionamento mais adequado ao espectador para um julgamento “imparcial” do espetáculo. Para Arendt, “é sempre dessa fonte, dessa força externa, que transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua “autoridade” — isto é, sua legitimidade — e em relação à qual seu poder pode ser confirmado” (EPF:134).

Celso Lafer assim define o espaço público: “não é território, na acepção geográfica de localização e delimitação, mas, antes de mais nada, um conceito jurídico e político”⁶⁵. É importante frisar o acréscimo efetuado por Arendt quanto ao conceito de “espaço público”, usando o termo *jurídico*, o qual diz respeito a um espaço regulado por leis. Em se tratando do âmbito político, quando os homens se unem com o propósito da ação surge, daí, o *poder*; em outras palavras, os homens que vivem no espaço político, enquanto agentes e detentores do poder, não são os responsáveis pela elaboração das leis. Somente quando o homem se coloca como espectador é que as leis surgem, seja como “ordens” ou como “relações”, dependendo do momento histórico-filosófico. São os espectadores que legitimam, pois, o poder político.

⁶⁴ MONTESQUIEU, *Espírito das Leis*, Livro XI, cap. 3

⁶⁵ LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos*, p.219

Esse poder é limitado, e ao mesmo tempo confirmado, pela *autoridade* dos governos, expressa sob a forma de leis.

Em suma, espectadores, atores, espaço público, poder, leis, autoridade: conceitos que se inter-relacionam, que interagem para a manutenção do mundo.

À semelhança do primeiro capítulo deste trabalho, foram detectadas diferenças filosófico-históricas quando se analisa essa relação entre o espectador e a *autoridade*. A investigação buscou, assim, mapear como o espectador/legislador traçou os limites desse espaço público ao longo da história. A estratégia adotada neste trabalho apresenta um deslocamento em relação ao que foi apresentado por Arendt no volume *O Querer*, em que a discussão da autora ficou centrada na faculdade da Vontade, mas presume-se ser essa uma estratégia confiável, visto que a autora conclui o volume *O Querer*, com uma “sinopse” do ensaio *Que é autoridade?*, com referência explícita à figura do legislador.

Arendt não defende uma “vontade livre”; pelo contrário, somente uma “vontade limitada por leis” faz sentido no âmbito político. Assim, cabe ao espectador/legislador a delimitação desta “modalidade” de vontade. Isso implica numa discussão sobre a figura do espectador, em relação à Vontade, mas de forma indireta, em sua perspectiva externa, dado que o espectador está relacionado com a delimitação do espaço público, para que ocorra, nesse âmbito, a manifestação da Vontade, ou seja, da “liberdade política”.

4.1.1 Na antigüidade: as posições de Platão, Aristóteles e Cícero

As leis gregas foram elaboradas por legisladores, os quais estavam posicionados fora do espaço público, como espectadores/artífices. Na tradição política ocidental, observa-se a influência da filosofia platônica na aceitação tácita de que a “fonte da autoridade, que legitima

o exercício do poder, dever estar além da esfera do poder”. É ainda o legislador/espectador, aquele que não participa da ação, o mais “competente para lidar com assuntos humanos” (EPF:151), atuando mais como um estadista, do que como filósofo.

Platão preocupa-se em ressaltar a importância do filósofo/legislador/ espectador, responsável pela demarcação do espaço político e a superioridade da *vita contemplativa/ bios theoretikós* e a *vita activa/ bios politikós*. As idéias concebidas pelo filósofo, em estado de “contemplação”, “atividade mais digna de todas”, se transformam em normas a serem aplicadas na esfera pública (como Platão descreve no mito da Caverna). Utilizando uma analogia com a vida prática, Platão considera que normas seriam reprodução das idéias — e “tornam-se os padrões constantes e “absolutos” para o comportamento e juízo moral e político”—, assim como os objetos são reproduzidos por imitação de uma forma visualizada interiormente pelo artífice.

Arendt discute o papel desempenhado pela morte de Sócrates, no pensamento de Platão e a descrença deste em relação à persuasão como guia entre os homens. Isso levou Platão a “buscar algo que se prestasse a compelir os homens sem o uso de meios externos de violência” (EPF:147), cabendo às leis esse papel de substituto da persuasão. A preocupação platônica a respeito da obediência voluntária é parcialmente solucionada através de mitos envolvendo vida futura, punições e recompensas, o que evita o uso de violência externa para aqueles que não se deixam convencer pela razão (por verdades auto-evidentes).

A aplicabilidade das idéias ao âmbito político transformou-as em leis, mas Platão, que definia o filósofo como “amante da beleza”, nos primeiros livros da *República*, passa a repudiar o belo, a partir do sexto livro, introduzindo, aí, a “idéia do bem como idéia suprema” (EPF:153).

Mas por que Platão substitui o critério da beleza pelo critério do bem? Enquanto associadas à beleza, as idéias não interferem nos assuntos humanos, apenas iluminam as

questões, permitindo aos homens fazerem suas escolhas. Mas Platão, ameaçado em sua posição de filósofo/espectador, diante da multidão, consegue reverter a situação a seu favor: caberia ao filósofo/espectador, transfigurado em legislador, a demarcação do espaço público através de leis que são obedecidas pelos homens. Isso porque, em Platão, tanto os filósofos quanto “aqueles que habitam a caverna dos problemas humanos” (EPF:155) querem ver (mesmo que esses últimos sejam iludidos por sombras), verdades auto-evidentes, idéias transfiguradas em leis.

Eduardo J. Moraes, analisando a relação entre Filosofia e Política em Arendt, destaca que a autora complementa a leitura de Heidegger sobre o Mito da Caverna, sendo que o filósofo “recorre ao saber que obteve em contato com as idéias e atribui a ele a função de fornecer parâmetros para a organização da vida entre os homens”. Nesse momento, o filósofo “não é mais apenas filósofo, mas pretende também ser rei, isto é, governar”.⁶⁶ Arendt encerra a discussão sobre o mito da Caverna afirmando que “o interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devam adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior ao seu âmbito” (EPF:156-157), ou seja, mesmo retirando-se para o “mundo das idéias”, ao voltar, o filósofo deve adequar-se ao “mundo da caverna”. Para a autora, filósofos e homens “comuns”, nos textos platônicos, concordam em se sujeitarem às leis externas, cabendo ao filósofo a primazia da elaboração das leis, situando-se este último fora do âmbito da ação, como espectador privilegiado.

Com relação à filosofia platônica envolvendo a questão do critério da beleza convertido em critério do bem, destaque-se que é Arendt que recupera a idéia do belo como inerente ao espaço político e relacionado à ação, o que pode ser observado na citação atribuída a Dante, citado em *A Condição Humana*, em que “todo agente, na medida em que age, sente

prazer em agir; como tudo o que existe deseja sua própria existência, e como, na ação, a existência do agente é, de certo é, de certo modo, intensificada, resulta necessariamente o prazer” (CH:188). O prazer que o agente sente ao agir é captado pelo espectador/filósofo, e o critério de aprovação/desaprovação com relação ao feito do agente corresponderia à apreciação do belo/feio.

Em Aristóteles, apesar da manutenção da dicotomia entre pensamento e ação (*bios theoretikós* e *bios politikós*), a vida pública é designada como a “vida boa”, porque é esta a vida onde se manifesta o princípio da igualdade entre os homens que se liberaram das atividades domésticas: “a necessidade deve ser controlada antes que a ‘boa vida’ política possa se iniciar” (EPF:159). A hierarquia está intrinsecamente ligada à autoridade, mas Aristóteles só estabelece a distinção entre governantes e governados pelos critérios da educação, da idade e da “natureza”, havendo uma superioridade do perito sobre o leigo (EPF:157). Arendt, leitora atenta do filósofo referido, ressalta que “é óbvio que a noção de governo [distinção entre governantes e governados] na *polis* estava, para Aristóteles, tão longe de ser convincente que ele, um dos mais coerentes e menos autocontraditórios dentre os grandes pensadores, não se sentiu particularmente limitado por seu próprio argumento” (EPF:157)⁶⁷. O princípio da igualdade, respeitado entre os cidadãos, surge somente após o controle das necessidades, na vida privada, o que pode implicar em “dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado” (EPF:159), como pré-condições para o âmbito público.

⁶⁶ MORAES. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, p.38

⁶⁷ Aristóteles foi descrito por Bárbara Cassin como um filósofo “em luta com, às voltas com, tomado na ou pela língua, a língua grega(..) e que nem deixou de constatar as aporias e tentar filosoficamente — isto é, afinando ou forjando conceitos —, dar-lhes remédio”. CASSIN. *Aristóteles e o logos*, p.12-15.

Em *Ética a Nicômaco*, a ação ética se dá quando o indivíduo é a causa da ação e também responsável por ela⁶⁸. O agente tem de estar consciente no momento em que atua, sendo a responsabilidade e a intencionalidade características desse processo. Observa-se que essas ações passam, então, pelo crivo de um legislador, o qual estabelece as “fronteiras”, os limites para a ação do indivíduo. Dessa forma, o legislador aristotélico é também convocado para estabelecer as leis da *polis*⁶⁹. Para Arendt, a finalidade da *polis* “seria estabelecer e manter um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta”(EPF:201); a autora reitera que o “local de origem (da liberdade) jamais está situado no interior do homem. (...) ela era para o pensamento grego enraizada, ligada a uma posição e limitada espacialmente, e as fronteiras do espaço da liberdade coincidiam com os muros da cidade, da *polis*”.

O conceito aristotélico de *proiarsis* apresenta dois sentidos principais que estão presentes nos textos das *Éticas*, seja designando essa escolha intencional que visa a um fim, seja designando uma escolha que surge da deliberação sobre os meios. Escolher está, pois, vinculado aos meios para alcançar um fim relacionado ao útil e ao belo; só se pode escolher sobre coisas possíveis e que estejam situadas no campo da contingência ou acidente, *kata symbebekos*; vale dizer, no mundo sublunar, do *mais das vezes*; as coisas necessárias não são

⁶⁸ Em *A Vida do Espírito*, Arendt destaca que “Gilson aponta o fato notório de ‘que Aristóteles não fala de liberdade nem de vontade livre ... o próprio termo falta’... A lacuna fica um tanto difícil de identificar, pois é claro que a língua grega conhece a diferença entre atos intencionais e não intencionais, entre o voluntário (*hekon*) e o involuntário (*akon*)” (VE:198). Mas o “homem livre” aristotélico é um ser que deve seguir a “reta” razão, tendo sido o fim último estabelecido de antemão.

⁶⁹ Comentando a questão da “liberdade segundo Hannah Arendt”, G. Lebrun critica a autora quando esta relaciona a liberdade “como forma de ação que se dá na pluralidade do espaço público da palavra e da ação, como fruto da criatividade original de cada ser humano”, concluindo: “não consigo imaginar a cena nem o cenário deste “mundo público” ideal. De onde provém, pois, esta minha miopia?”(LEBRUN, *Passesios ao Léu*, p.57). É compreensível que G. Lebrun (e outros comentadores) considere que Arendt menospreza as questões econômicas, resumindo-as como pertencentes à “esfera das necessidades”. Na modernidade, é inviável separar o político do econômico, entendendo que essa estratégia não expressaria a realidade humana. Por outro lado, é evidente que Arendt privilegia o âmbito político, em detrimento da questão econômica. Mas o que se destaca da obra de Arendt é o seu envolvimento com o âmbito político, no sentido de buscar um espaço onde o homem, utilizando as suas faculdades do pensar-querer-julgar, “materializadas” sob a forma de ação (de palavras e atos) e julgadas por outros homens, possa adquirir sua “humanidade”, algo que mais nenhum outro ser vivo é capaz de alcançar.

objetos de escolha⁷⁰. Além disso, uma boa deliberação é condição básica para completar a virtude ética, mas isso já designa outra faculdade a ser discutida adiante, a *phronesis*. Arendt associa *proiaretis* com *liberum arbitrium* — tradução correspondente em latim; e a autora defende, ainda, que *proiaretis*, em certa medida, seria precursora da Vontade. Arendt afirma em *A Vida do Espírito*, baseando-se, de forma explícita, nas *Éticas* de Aristóteles, que:

“o espaço deixado para a Liberdade é bastante pequeno. Deliberamos somente sobre os *meios* para alcançar um fim que tomamos como certo, que não podemos escolher. Ninguém escolhe felicidade ou saúde como seu objetivo, embora possamos pensar sobre essas duas coisas; os fins são inerentes à natureza humana e são os mesmos para todos. (...) *proiaretis* é o árbitro entre as diversas possibilidades” (VE:232).

O conceito da *proiaretis* é ainda objeto de controvérsia entre outros comentadores, mas esta investigação não pode se deter nessa situação dúbia, sob o risco de perder as referências de Aristóteles, nesta discussão sobre a figura do espectador. Quaisquer que sejam as divergências entre os comentadores, o contexto grego pressupõe um homem portador de *logos* e de apetites, mas isso não implica um confronto entre esses elementos. O espaço da “liberdade” tornou-se mais restrito porque o homem escolhe os meios e não tem acesso aos fins últimos, mas é ele, ainda, o “homem” livre aristotélico.

Para Aristóteles, portando, o homem é responsável pelos seus atos. Entretanto, apenas a teoria, segundo Aristóteles, não é suficiente para tornar um homem com um bom caráter: a prática é exigida, na ética, e deve seguir exemplos advindos de homens justos e temperantes.⁷¹ Assim, após um primeiro momento teórico, com um amplo espaço da “liberdade”, há uma transposição para um segundo momento, o do mundo concreto, da *polis*, em que o espaço da “liberdade” fica limitado. Arendt detecta a ocorrência, pela primeira vez na história da filosofia, de um *eu-querer*, ou seja, um “agente que consente”, senhor de “suas ações do princípio ao fim”, mesmo que esse *eu-querer* concorde com o *eu-possa* (daí as suas

⁷⁰ Para Aristóteles, “delibera-se a respeito das coisas que comumente acontecem de certo modo, mas cujo resultado é obscuro, e daquelas em que este é indeterminado”. *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112b 7-10.

observações sobre a *proiarsis* como precursora da Vontade e sobre o “espaço limitado da liberdade”).

Isso porque, ou os fins estão dados — como é o caso da *proiarsis* — ou as ações geram hábitos e estes, por sua vez, passam a influenciar as escolhas. O conceito de “liberdade” está intrinsecamente ligado à ação, mas, no contexto aristotélico, isso não pode ser desvinculado da escolha e dos hábitos. (A liberdade individual só adquire um aparato conceitual na filosofia de Agostinho). Nessa medida, a liberdade política, na Antigüidade, tem uma precedência em relação à liberdade individual. Para Arendt,

“parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível (...). Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo”(EPF:194).

Aristóteles observa que, do homem possuidor da liberdade individual “resulta a pretensão de ser governado por homem algum”⁷², tendo afirmado, no livro V, que “isto é mau, pois viver de conformidade com preceitos constitucionais não é escravidão, mas salvação”⁷³. Mesmo que o homem, em princípio, possa “viver como quer”, e se torne um homem intemperante, por não ter recebido boa educação e bons hábitos, *a coerção pelas leis o transforma num homem moderado*, e é a isso que Aristóteles se refere quando afirma que a Constituição política pode vir a ser a salvação do indivíduo. *O cidadão é o homem livre que fará parte da polis*.

Alguns conceitos elaborados por Aristóteles foram mantidos por Arendt, e é na *phronesis*, na “prudência” antiga que Arendt concentra sua atenção (e “aposta suas fichas”, quando o homem não mais tiver uma fonte de autoridade externa). A discussão sobre a *phronesis*, nesta investigação, é pertinente, na medida em que

⁷¹ Ibidem, II, 4, 1105b 7-10.

⁷² *Política*, VI, 1, 1317b 13ss.

“o parâmetro para a específica aptidão política situa-se na *phronesis*, aquela compreensão (..) não significa outra coisa que ganhar e ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista, dos quais o estado de coisas pode ser visto e a partir dos quais pode ser julgado. (..)No sentido da *polis*, o homem político, em sua excelência peculiar, era ao mesmo tempo, o mais livre, porque tinha a maior liberdade de movimento em virtude de sua compreensão”.(QP:101-102)

As qualidades morais, fundamentais para o bem-viver individual, devem estar associadas à experiência proporcionada pela *vita activa*, a vida na *polis*, para que ocorra o desenvolvimento da “sabedoria prática”, a *phronesis*. Para Aristóteles, a *phronesis* “versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação”⁷⁴.

A *phronesis*, como guia da virtude ética, está relacionada à *proiaretis*, ambas situadas num mundo contingente, em que o acaso, os hábitos e o *logos* delimitam o espaço da liberdade do “homem livre” aristotélico. Aristóteles acrescenta que “o bem pessoal de cada um talvez não possa existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo”.⁷⁵ Portanto, o verdadeiro bem, em Aristóteles, está vinculado, em última análise, à *polis*. Pode-se inferir, disso, que o espaço da liberdade coincide com o espaço da *polis*. Esse espaço da *polis* é delimitado por leis; o espectador/legislador é responsável, ao formular as leis, por estruturar o espaço da *polis* grega, os “muros da cidade”, além de reprimir as ações dos indivíduos.

Dessa forma, é na *polis* que, embora cercado por leis estabelecidas por espectadores/legisladores, os quais estão fora do âmbito da ação, o homem “comum” poderá mostrar todo o seu virtuosismo; como homem prudente que se constitui, torna-se livre na prática e, nesse sentido, sua ação não é apenas livre, mas inventiva e original, exemplar para outros homens; é, pois, “senhor de suas ações”. Acrescentemos, ainda, a observação de Enrico Berti, a respeito da *phronesis*:

“Como modelo de *phronimos* (quem possui a *phronesis*), isto é, de “sábio” ou “prudente”, Aristóteles indica Péricles (1140 b 8), o grande líder político que governara Atenas,

⁷³Ibidem, V, 7, 1310 a25ss.

⁷⁴ *Ética a Nicômaco*, VI, 7, 1141b 6.

⁷⁵ Apesar de uma opinião comum de que *phronesis* estaria ligada à ação individual, à virtude de deliberar bem, o texto é claro ao referir-se às espécies que compõem a *phronesis*: economia doméstica, legislação e política. *Ética a Nicômaco*, VI, 8, 1142 a7-10.

certamente não um filósofo de profissão; enquanto como filósofo prático, com o qual discutir de igual para igual, talvez para dissentir, Aristóteles indica Sócrates (13, 1144 b 18,28), certamente não um líder político, nem nunca governador de sua cidade: também daí resulta a diferença por ele estabelecida entre a *phronesis* e a filosofia prática”⁷⁶.

Arendt concorda, pois, com Aristóteles, no que diz respeito aos exemplos máximos da Antigüidade, relacionados à filosofia e à política: Péricles e Sócrates. Esses homens não se esquivaram do espaço público, mas compreenderam que a reflexão, os diálogos interno e externo, o respeito aos limites estabelecidos entre os homens através das leis, enfim, o colocar-se como espectador através do exercício da prudência (*phronesis*): são estes os referenciais para o homem, em sua existência empírica.

Em suma, conhecimento (saber) e experiência; filosofia voltada para o mundo; *phronesis*, filosofia em ação: termos que são correlatos da filosofia da *Existenz*, à qual Arendt se filia.

A questão que ora se investiga, qual seja, a relação entre o espectador e a Vontade, conduz à discussão sobre o conceito e a importância da *fundação* para a formação do espaço público romano. Arendt destaca que a diferença fundamental entre os gregos e os romanos é que os primeiros extraíam seus exemplos, suas leis, de instâncias anteriores e exteriores à esfera política. Coube, aos romanos, buscarem os limites da esfera política em experiências especificamente políticas na *fundação*⁷⁷. Para Arendt, “no âmago da política romana (..) encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras”(EPF:162). A fundação, ou melhor, os fundamentos de uma sociedade, são fornecidos por homens que se destacaram por seus feitos, suas ações.

⁷⁶ BERTI. *As razões de Aristóteles*, p.146

⁷⁷ “não há diferença mais radical entre Grécia e Roma que a de suas respectivas atitudes em relação ao território e à lei.” ARENDT. *A Condição Humana*, nota 21, p.207

Somente em situações onde os homens buscam algo “novo”, para romper a continuidade da História, é que eles se voltam para a experiência romana, para guia-los no estabelecimento de uma República, isto é, “de um governo de ‘leis’ e não de homens”(VE:343). De acordo com Arendt, “para Cícero, assim como para os gregos, de quem ele derivou sua filosofia, os fundadores não eram deuses, mas homens divinos, e a grandeza de seus feitos deveria estabelecer uma lei que se tornasse a fonte de autoridade” (VE:342). . No ensaio *Que é Autoridade?*, Arendt analisa esse conceito, procedendo a uma análise histórica, abrangendo sua origem, ápice e posterior diluição: o termo “autoridade” é de origem romana, e “a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (EPF:163).

Os fundadores, através de seus feitos, de sua capacidade criativa e criadora, estabelecem leis, mas estas leis, na realidade, funcionam como *protoleis*, a partir dos quais surge o direito positivo “e não o faz no sentido do direito natural no qual todos os homens são identificados, com um voto da consciência da natureza, por assim dizer, como bons e maus; não no sentido de mandamentos proferidos de fora para todos os homens do mesmo modo, mas no sentido do acordo entre contraentes” (QP:113). Arendt reitera que “[a lei seria] um padrão imutável em relação ao qual todas as leis e decretos positivos aprovados pelos homens poderiam ser avaliados e do qual obtinham sua legitimidade” (VE:342).

É importante destacar que a autoridade, em Roma, estava concentrada nos anciãos, os quais compunham uma instituição política, o Senado (Arendt compara o Senado a uma espécie de ramo do Judiciário do governo de Montesquieu). A autora observa que “o caráter autoritário do ‘acrécimo’ dos anciãos repousa em sua natureza de mero conselho, prescindindo, seja da forma de ordem, seja de coerção externa, para fazer-se escutado” (EPF:165). Os romanos tinham como essencial o respeito para com aqueles que acumularam experiências, histórias, que possuíam o legado da memória, que recorriam ao passado para

iluminar as ações do presente. A autoridade também era exercida pelos patriarcas (*patres*), os quais “a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados, chamados pelos romanos de *maiores*” (EPF:164).

Ao contrário do legislador/espectador grego, esses homens — os anciãos e os patriarcas — faziam parte do espaço público, mas posicionavam-se situadamente, de forma neutra, como espectadores, para avaliar as ações realizadas pelos outros homens. Tais ações adquiriam, pois, validade política e legal se estivessem relacionadas aos “fundamentos” e respaldadas, também, pelos detentores de autoridade. Em outras palavras, quando os homens se unem com o propósito de ação, isso lhes confere poder, mas a autoridade reside nos espectadores, naqueles que observam e ajuizam sobre as ações.

Se há exigência de atores e, ao mesmo tempo, se os feitos desses atores, após avaliados por outros homens, transformam-se em “leis” que conformam o espaço público, os homens que vivem no espaço público não são apenas atores, mas *atores-espectadores*. Essa possibilidade de avaliação dos próprios feitos perante outros homens (“pluralidade externa”), só pode ocorrer porque esses homens, enquanto atores, se permitiram “aparecer”, e isso é condição essencial para a constituição da identidade específica do indivíduo e da configuração da *phronesis*, da prudência com a qual o homem deve se conduzir no espaço público.

Em termos filosóficos, a Vontade, partícipe das ações, lança os homens em direção ao futuro, mas tais ações são confirmadas pelo passado; em termos políticos, a manutenção do espaço público está intrinsecamente relacionada ao equilíbrio entre *poder* (homens/atores) e *autoridade* (homens/espectadores), compondo a tríade *agir-refletir-legitimar*.

O que deve ser destacado é que, nas páginas finais do volume *O Querer*, Arendt, de uma forma crítica, observa que os homens de ação, ao buscarem um paradigma, voltaram-se para a Antigüidade e não se rebelaram “quando descobriram que a resposta final e certamente

mais profunda dos romanos — a ‘prudência antiga’ — era que a salvação sempre vem do passado” (VE:347).

Entretanto, é em Cícero, também, que se constata a descrença em relação à manutenção do espaço público, da *res publica*. Mesmo defendendo a fundação e manutenção das comunidades políticas, Cícero descreve, no *Sonho de Cipião*, algo que está em contradição com o que sustenta teoricamente, mas que sinaliza uma constante filosófica da Antigüidade tardia: a *relativização* dos acontecimentos humanos, quando comparados a questões mais importantes, como a sobrevivência e, sobretudo, a morte. No relato de Cícero, as ações deveriam ser vistas da “perspectiva correta: do alto do céu” e “pensar significa seguir uma seqüência de raciocínio que eleva aquele que pensa a um ponto de vista exterior ao mundo das aparências e à sua própria vida”(VE:121).

Conforme discutido no capítulo O espectador e o pensar, no espectador romano da antigüidade tardia não há mais a necessidade de preocupar-se com um “olhar para”, colocando-se como espectador, visto que o “espírito carregou para dentro de si as aparências”. Essa descrição trata do rompimento da ligação primordial do espectador-ator estabelecida dentro de um espaço público; em outras palavras, do rompimento da filosofia com a política, do *agir-refletir-legitimar*. Isto interfere diretamente na tentativa desta investigação em apontar a relação do espectador com o espaço público e o estabelecimento das leis, as quais delimitam tal espaço.

4.1.2 Na modernidade

Uma observação de Arendt resume essa questão do espectador em relação à modernidade: “o único fato de que podemos estar seguros é de que a coincidência da inversão de posições entre a ação e a contemplação com a inversão precedente entre a vida e o mundo veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno” (CH:333). Arendt ressalta, ainda, que houve a inversão hierárquica entre *vita contemplativa* e *vita activa*, não se tratando, porém, segundo a autora, de estabelecer qual delas tem supremacia, pois cada uma tem suas características particulares.

Dos eventos que caracterizam o surgimento da modernidade — a exploração marítima, a Reforma e a invenção do telescópio —, Arendt destaca que o mais importante deles foi o telescópio inventado por Galileu, usado “de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana com a ‘certeza da percepção sensorial’” (CH:272). Isso trouxe duas conseqüências contrárias: o homem constatou que os órgãos sensoriais poderiam traí-lo; por outro lado, o homem passou a “pensar em termos de universo enquanto permanecia com os pés neste planeta (..) e de empregar as leis cósmicas como princípios guias da ação da Terra” (CH:276).

Nessa inversão entre contemplação e ação, “o que era teoria virou hipótese e o sucesso da hipótese virou verdade” (CH:291); perde-se, então, os conceitos de autoridades grego e romano. A contemplação perde sua superioridade sobre a ação: somente quando a ação — sob a forma de pesquisa, investigação, experiências concretas — consegue confirmar a hipótese é que se teria a “verdade”; não mais as “verdades auto-evidentes”, mas, agora, “verdades” científicas. Ao final da análise histórica efetuada por Arendt sobre a “autoridade”, constata-se

o esvaziamento do conceito de “autoridade”, devido à supremacia das “verdades científicas”, o que é agravado pela crescente substituição da ação pela conduta.

Portanto, na modernidade, há uma descrença na vida futura, estritamente vinculada e agravada pela descrença do homem com relação à autoridade:

“[a autoridade] não se restabeleceu em lugar nenhum, quer por meio de revoluções ou pelos meios ainda menos promissores da restauração (...). Pois viver em uma esfera política sem autoridade nem consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de conduta tradicionais e portanto auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana”. (EPF:186-7)

Importa, aqui, destacar o seguinte: a verdade buscada através da contemplação efetuada pelo espectador tradicional, e que configura a autoridade grega, não será aceita pela modernidade. A conclusão de Arendt é que as leis produzidas por aqueles que se colocam como espectadores/legisladores, num enfoque platônico/aristotélico, não são “defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político” (CH:204), o que caracteriza um desequilíbrio entre poder e autoridade. Uma leitura apressada poderia ainda sugerir que os homens estão fadados a viver num mundo sem autoridade, sem religião, restando apenas o poder que emana dos outros homens, resultado do agir e que tem como princípio a liberdade política, a “vontade” (a “vontade livre”, filosófica, não coaduna com o espaço público, visto que ela confere um poder tal ao indivíduo, que pode levá-lo, inclusive, a aniquilar a si mesmo).

Para Eduardo Lyra, “é, portanto, a própria vocação da ação para não se deixar conter, junto com o problema da sua preservação, que vai levar a autora [Arendt] na direção da questão do juízo e da comunicabilidade”⁷⁸. Se o poder político é limitado, ou ainda, se a liberdade é limitada, cabe aos homens, em sua pluralidade, o restabelecimento de limites para o espaço público.

⁷⁸ LYRA. Arendt e Heidegger: pensamento e juízo, in *H. Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, p.106

De certa forma, a figura do espectador, estando intrinsecamente associada à do filósofo, irá “incorporar” aquilo que a tradição definiu como “filósofo”; e a decadência da figura do espectador, na tradição filosófica, está relacionada à ascensão da figura do ator, na modernidade. Arendt descreve uma situação complexa: o homem perde a confiança na vida futura, mas, ao invés de voltar-se para o contato com os outros homens, esse indivíduo volta-se para si mesmo. Esse movimento provoca a “perda” do mundo, do espaço entre os homens, acarreta, em última análise, a perda da “vida”, em seu aspecto existencial. O homem “moderno” restringe-se a utilizar o cérebro para prever conseqüências e, em termos de vida social, esse homem está preocupado com o “fazer”, o “fabricar”. A ação, típica da antigüidade, será amplamente substituída pela conduta, na modernidade. Isso não significa, todavia, que o homem tenha perdido a capacidade de agir. Como exemplo, os cientistas ainda agem, mas, segundo Arendt, esses indivíduos não interferem no âmbito político, porque a sua ação “não tem o caráter revelador da ação nem a capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica — caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte do sentido que ilumina a existência humana” (CH:337).

Nas páginas finais de *A Condição Humana*, Arendt expressa sua preocupação em relação à modernidade: “(..) as respectivas experiências de mundanidade escapam cada vez mais à experiência humana comum” (CH:337), ou seja, o homem permanece capaz de agir, de pensar, de contar histórias, mas isso tem-se tornado cada vez menos freqüente e a recuperação desse “espaço público” envolve, portanto, a discussão dessas faculdades do homem, do *pensar-querer-julgar*.

O “espectador” é o responsável pela delimitação do espaço público, através das leis, nas suas variações histórico-filosóficas já apresentadas, quais sejam: individualmente, como espectador platônico/aristotélico, de fora da polis; na pluralidade, como os anciãos e patriarcas, espectadores romanos, no espaço da polis. Por fim, no que se refere à modernidade,

essa autoridade sob a forma de leis emitidas por espectadores, e necessária para o estabelecimento de limites, ficou desacreditada, restando o poder dos homens, através de suas ações. Uma alternativa para essa situação instável, de desequilíbrio, seria a que Arendt defende: uma autoridade sem o apoio da tradição (o “pensar sem corrimão”), mas calcada na presença de espectadores os quais possam ajuizar e “contar histórias”.

A vontade do cidadão é limitada por leis, e em princípio esta vontade poderia estar enfraquecida, dependente dos outros, de espectadores. Apesar disso, enquanto faculdade, a Vontade possui, ainda, autonomia, é livre de pressões externas no que diz respeito à possibilidade de iniciar “algo novo”, mesmo que isto, num momento subsequente, se torne “necessário”.

Resumindo, quais as qualidades ou características que completam o “espectador arendtiano”, quando investigada a faculdade da Vontade? Ainda, onde a importância dessa figura?

As faculdades do pensar, do querer e do julgar possuem autonomia, mas não são isoladas, não são comunicáveis umas com as outras (aplicação do princípio da comunicabilidade, fundamental para a filosofia de Kant e Jaspers). O homem, postado na dimensão temporal do presente, vai ao passado, à memória, reflete (exerce a faculdade do Pensar), volta ao presente e exerce o Juízo. Através do exercício da Vontade, o homem delibera, com liberdade, afirmando, negando, agindo, tomando iniciativas, numa perspectiva mais voltada para o futuro. Posteriormente ao exercício da vontade, segue-se a reflexão sobre as ações e palavras através dos quais o homem fez sua *aparição* no mundo.

Vê-se que não é um movimento linear; pelo contrário, percebe-se uma circularidade. Pelo que foi discutido acima, pode-se afirmar ser a faculdade do pensamento que dispara esse “movimento”? Arendt afirma que não. É a Vontade que reúne as outras faculdades. E

respondendo à indagação sobre a relação entre o espectador e a vontade: é também a Vontade que direciona a percepção; uma das funções da Vontade é a *atenção*, sendo que “um objeto é visto somente quando concentramos nosso espírito na percepção” (VE:260). E é na condição de espectador (*theathai* – “olhar para”) que o homem se posiciona para fixar o sentido na coisa vista.

Na faculdade do querer, destaca-se a pluralidade externa em sua extensão prática, de consideração pelo mundo, pela realidade. O homem só adquire *existência* quando *aparece* no espaço público. A vida biológica (*zôe*) é compartilhada com os outros animais, mas só o homem, diante de uma pluralidade de possibilidades internas, pode escolher entre “agir ou não agir”, “aparecer ou não aparecer”. Cabe ao homem a deliberação por uma dessas proposições, de inserção ou não no mundo, numa dimensão ética positiva.

Segundo Jaspers, o “peso da Realidade” faz com que, ao deparar-se com ele, “a *Existenz* insira-se nele [no mundo] e pertença a ele na única maneira pela qual o Homem pode pertencer a ele: escolhendo-o”(DP:36). Isso significa que, se o filósofo quer ser “um homem entre outros homens”, ele, numa primeira instância, diante do “peso da Realidade”, *escolhe o mundo*. A partir daí, passa a escolher os objetos e os fatos para os quais voltará sua atenção e posterior reflexão. Finalmente, além de “espectador desinteressado”, o filósofo torna-se, no sentido rigoroso da palavra, “espectador do mundo”.

CONCLUSÃO

“Mas, não é a partir da observação sem preconceito da realidade que pode advir a possibilidade de transformá-la?

Até esse momento os homens interpretaram o mundo, dizia Marx, agora é preciso transformá-lo. Mas como transformar o mundo sem antes compreendê-lo?”

(BOBBIO. *O Tempo da Memória*, p.150)

5 CONCLUSÃO

Hannah Arendt preocupou-se com a conversão da filosofia no “filosofar”, filosofia enquanto atividade. Para a autora, ao filósofo, um homem como qualquer outro, cabe “refletir sobre o que vê” (VE:124). Filosofar é, em outras palavras, colocar-se como espectador e exercer a faculdade de pensar baseando-se na experiência, ou, dito de outra forma, não permanecer na contemplação defendida pela filosofia tradicional. Sua investigação está intrinsecamente relacionada ao termo “vida”, com todas as implicações relacionadas ao mundo, devendo ser analisada em todas as suas possibilidades: vida individual, vida da espécie, “existência”.

A “vida”, para Arendt, só é plena de sentido quando o homem exerce seu pensamento, diferenciando-se dos outros animais, pois adquire *humanidade*. A vida biológica (*zôe*) é compartilhada com os outros animais, mas só o homem, diante de uma pluralidade de possibilidades internas, pode escolher entre “agir ou não agir”, “aparecer ou não aparecer”. Mais do que isso, o homem só adquire *existência* quando *aparece* no espaço público e expressa seu pensamento sob a forma de juízos.

Em sua busca de subsídios para a recuperação da autonomia do indivíduo diante da crise na modernidade — crise de valores, de idéias, de sistemas, de governos —, a autora

alerta, em *Origens do Totalitarismo*, para o perigo da solidão organizada, como princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Contrapondo-se a essa crise, Arendt defende “cada homem”, “cada novo nascimento” o qual garante novo começo (OT:531). Conclui-se disso que, em face das situações que desafiam o homem moderno, o último recurso para a compreensão do mundo está no próprio homem, enquanto “indivíduo”. Daí, a pertinência da elaboração de *A Vida do Espírito*.

A *Vida do Espírito* (incluindo *As Lições*) constitui a etapa final da investigação da autora, discutindo as faculdades da razão presentes neste homem, pertencente a uma tradição, mas que precisa exercer a sua capacidade de reflexão⁷⁹, como condição necessária para ser reconhecido como portador de “humanidade”. Mas, para alcançar a humanidade, é preciso estar em contato com outros homens.

A figura do espectador perpassa a discussão sobre o *Pensar*, o *Querer* e o *Julgar*. Se as aparências não falam por si mesmas, isso implica que é preciso “testemunhas”. A conclusão de Arendt é que a tradição perdeu “a percepção de que o conceito mesmo de aparência exige um espectador, o que tornava a visão e a contemplação atividades de o estatuto mais elevado” (VE:107). Essa busca de sentido nas aparências, para Arendt, deve superar a razão raciocinante, se tornar razão sob a forma de narrativa, de juízos, de julgamentos.

Na exposição efetuada por Arendt em *O Pensar*, ressalte-se que, pelo fato da figura do “espectador” estar intrinsecamente associada à do filósofo, a primeira irá “incorporar” aquilo que a tradição definiu como “filósofo”. Depois de Platão, o espectador/ filósofo é hierarquicamente superior ao homem político. A decadência da figura do espectador, na tradição filosófica, estará, também, relacionada à ascensão da figura do ator, na modernidade.

⁷⁹ O apelo de Arendt, em *A Condição Humana*, prenuncia essa preocupação: “a irreflexão — a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias — parece ser uma das principais características do nosso tempo” (CH:13).

A atividade do pensar pode ser exercida ou não. Quando exercida, é como se o homem se retirasse do mundo das aparências, tornando-se “espectador”. Em *O Pensar*, o conceito de “espectador”, objeto deste trabalho, pôde ser parcialmente delimitado, levando-se em conta que ele reúne as qualidades, discutidas no “espectador pitagórico”, quais sejam, está junto com outros espectadores, “na praça pública”; não busca respostas, mas o significado das opiniões alheias, daquilo que está no mundo das aparências. A função intrínseca do espectador é a de observar: não há “verdade absoluta” a ser captada por esse espectador, mas a *doxa*, definida como uma “verdade sem contradição interna”.

Por outro lado, o espectador arendtiano apresenta qualidades especificamente socráticas, como a constatação de uma pluralidade *interna*, um “diálogo entre amigos” que alcance a conformidade, a consistência, resultando daí “o aparecer para si como aparece para os outros”. A consistência é mantida entre o “eu” que observa, o “eu” que ajuiza, o “eu” que comunica, o “eu” que se re-analisa, que re-flete, desde que mantido o princípio da não-contradição⁸⁰. Em Pitágoras não há menção a essa pluralidade interna; em Platão a ênfase é no filósofo que se retira para o mundo das idéias: porque sabe que perde o sentido da realidade quando está pensando, o filósofo afasta-se da multidão, temendo o escárnio. Em Lucrecio as qualidades do espectador nem são mencionadas, porque o que está em questão é a segurança do filósofo. Detectou-se, ainda, uma exigência da pluralidade externa, relacionada ao estabelecimento de um senso de realidade e caracterizada como um componente essencial ao juízo. Mais que isso, como foi discutido com relação a Montaigne, essa pluralidade externa tem como “ideal” uma busca de “iguais”, de homens de bem, com bom senso, que não permitam que a consciência pare de funcionar.

⁸⁰ Arendt afirma que “para Sócrates, o principal critério para o homem que diz sua própria *doxa* com verdade é ‘que ele esteja de acordo consigo mesmo’ — que ele não se contradiga e não diga coisas contraditórias”(DP:101).

O objetivo deste trabalho foi recuperar a dignidade dessa figura, “pescando” (como pérolas) elementos presentes na filosofia tradicional, discutida por Arendt, e formando essa figura específica, o “espectador arendtiano”. Esse homem/espectador permanece com sua atenção voltada “para o mundo” e consegue, ainda assim, internamente, manter sua dignidade, sabendo-se livre para agir ou não agir.

Mas, em Arendt, pensar não é agir e o homem não deve agir sem levar em consideração os outros homens, o mundo. O Juízo está vinculado à pluralidade, aos espectadores.⁸¹ Na concepção da filosofia da *Existenz*, o homem sente-se livre ou feliz no espaço público, agindo e participando das decisões; somente atuando e julgando, na companhia de outros homens, é que o indivíduo pode “sentir-se em casa”, ou seja, deixar de se sentir um estrangeiro.

O princípio da publicidade (da comunicabilidade) é que possibilita o exercício da faculdade do Juízo. Ao considerar as possíveis opiniões dos outros homens, através da “mentalidade alargada”, cada espectador tem condições de julgar com maior imparcialidade. O que seria apenas o exercício da faculdade do gosto como algo idiossincrático, particular, torna-se partilhável. É pela aprovação ou desaprovação, por parte dos outros espectadores, que se chega ao juízo desinteressado.

O “desinteresse” (que não pode ser confundido com “neutralidade”) é a marca do homem que se propõe a ajuizar. É esse “interesse no desinteresse” que move o espectador arendtiano. É um “olhar político”, perspicaz, baseado na prudência aristotélica (*phronesis*), e que, quanto mais se aproxima do mundo, dele se distancia, por já terem sido retiradas as particularidades, as idiossincrasias.

⁸¹ O que preocupa Arendt é que os indivíduos têm usado, cada vez mais, da liberdade do espaço público para se esquivarem a esse mesmo espaço, o que não prejudica o indivíduo, mas afeta a dimensão desse espaço público, essencial para a convivência entre os homens. Isto significa que, a cada homem que se recolhe, o mundo, por assim dizer, se reduz, se torna mais limitado.

A validade dos juízos é uma “validade exemplar”, obtida a partir de eventos, como ocorreu com relação à Revolução Francesa, a qual não perde seu caráter singular, mas possui princípios gerais a serem respeitados pelos outros homens. Os eventos ocorrem, os homens “aparecem” através de suas ações e os espectadores julgam, dando estabilidade a essa singularidade, à individualidade, característica exclusivamente humana.

E a faculdade da Vontade? Qual sua relação com a figura do espectador em Arendt? Para ela, “abolir as cercas da lei entre os homens (..) significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade viva” (OT:518). Somente quando o homem se coloca como espectador é que as leis surgem, seja como “ordens” ou como “relações”, dependendo do momento histórico-filosófico. São os espectadores que legitimam, pois, o poder político. A Vontade do cidadão, sinônimo de liberdade política, está vinculada às leis, as quais são necessárias para o estabelecimento de limites; por conseguinte, está vinculada aos espectadores.

Na *polis*, essa “autoridade” advinda da “validade geral” dos exemplos é a solução apresentada por Arendt para o conflito entre o aumento do poder (que está relacionado aos atores, à ação) e a perda da autoridade (sob a forma de leis positivas) na modernidade⁸². E quando o homem não mais tiver uma fonte de autoridade externa, é na “prudência antiga”, na *phronesis* aristotélica que Arendt coloca suas expectativas para a manutenção do espaço público: espectadores “prudentes”, conscientes de sua posição, da responsabilidade que lhes cabe em relação ao mundo.

E qual a importância da faculdade da Vontade, entre as faculdades da razão? É a Vontade que direciona a percepção, chamando a *atenção* do espírito, posicionado como

⁸² Destaque-se que, no texto *A crise da autoridade ao mundo invertido*, Nádia Souki observa que a autoridade é um conceito histórico que não desapareceu, e que “hoje é mais uma ausência, um vácuo na vida política, talvez decorrente da perda da capacidade de pensar e de julgar”. SOUKI. *A crise da autoridade ao mundo invertido*, in: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, p.128

espectador (*theatai* – “olhar para”). Se o filósofo quer ser “um homem entre outros homens”, ele, numa primeira instância, diante do “peso da Realidade”, *escolhe o mundo*. A partir daí, passa a escolher os objetos e os fatos para os quais voltará sua atenção e posterior reflexão. É, portanto, a Vontade que reúne as faculdades do pensamento e do juízo.

No âmbito político, para o exercício da Vontade como fundamento da ação, faz-se necessário uma pluralidade externa em sua dimensão prática, de consideração pelo mundo, do espaço público. Dessa forma, além de “espectador desinteressado”, o filósofo torna-se, no sentido rigoroso da palavra, *espectador do mundo*.

Conforme visto, todas essas discussões envolvendo o espectador em *A Vida do Espírito* podem ser resumidas no seguinte movimento: o indivíduo no singular; o indivíduo inserido na sociedade, o que significa que ele agora deva ser considerado na pluralidade (mas sem perder a sua identidade, a singularidade, sendo a “pluralidade humana a paradoxal pluralidade de seres singulares”); e por fim, o indivíduo em relação ao mundo, agindo de acordo com uma idéia, e não da realidade, de que todos os homens possuem o princípio da humanidade.

As faculdades do pensar, do querer e do julgar possuem autonomia, mas não são isoladas, não são comunicáveis umas com as outras (aplicação do princípio da comunicabilidade, fundamental para a filosofia de Kant e Jaspers). Essas faculdades, quando associadas à consciência do homem no seu posicionamento de espectador, possibilitam-lhe voltar sua atenção para o mundo, julgar os acontecimentos, aprovando-os ou desaprovando-os, e expressar esses juízos. Como espectador arendtiano, esse homem está numa posição de onde apreende *perspectivas*, nunca a totalidade.

Por se detectar na figura do espectador uma chave para a leitura e interpretação dos textos de Arendt é que se desenvolveu a presente investigação, concordando que essa figura

constitui-se numa espécie de “coroamento de um traçado reflexivo que se delineou no pensamento de Arendt”⁸³. O que move a autora é essa busca da *compreensão* de si mesma, dos homens, dos eventos, do mundo. Isso exige um certo distanciamento, um olhar crítico, mas amoroso; amor pelos homens, amor pelo mundo.

Em *A Vida do Espírito*, Arendt procede a uma reflexão filosófica, portando-se como uma espectadora de sua “vida do espírito”. A autora poderia ter-se limitado a *pensar*. Mas a reflexão do filósofo só faz sentido, só adquire existência se isso for partilhado com outros homens, com espectadores. O foco da atenção de Arendt é *a vida do espírito* que se torna *público, vida que aparece* e que possa ser apreciada e *julgada*, vida que se apresenta intrinsecamente condicionada a esses *espectadores desinteressados, porém, conscientes*.

⁸³ AGUIAR. O espectador como metáfora do filosofar em Arendt, in: CORREIA (org.) *Transpondo o abismo*, p.94

6. REFERÊNCIAS

Obras de Hannah Arendt:

ARENDR, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. A. Abranches, C. A. de Almeida e H. Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *The life of de mind*. 2v. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978c.

_____. *Lecture on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

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

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB,

_____. *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do Mal*. Trad. S. O. Heinrich. São Paulo: Diagrama e Texto, 1983.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. D. Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *O que é Política?*. Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. *Entre amigas: a correspondência de H. Arendt e Mary McCarthy*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

Livros e artigos sobre Hannah Arendt

ADEODATO, João M. L. *O problema da legitimidade. no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Califórnia: Sage Publications, 1996.

BERSTEIN, R. Judging: the actor and the spectator. In: *Philosophical profiles. essays in a pragmatic mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

CORREIA, Adriano (org). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002

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

KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino: Hannah Arendt*, v. I. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *Pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988;

LEBRUN, Gérard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LYRA, Edgar. Arendt e Heidegger: pensamento e juízo. In: MORAES, E. J e BIGNOTTO, N. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MORAES, E. J e BIGNOTTO, N. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MORAES, Eduardo Jardim. Filosofia e filosofia política em Hannah Arendt. *Perspectivas*, São Paulo: Unesp, v.16, p.111-118, 1993.

NASCIMENTO, Mariângela Moreira. *A questão da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt*. 1994. 109 f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1994.

SOUKI, NÁDIA. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

_____. A crise da autoridade ao mundo invertido. In: MORAES, E. J e BIGNOTTO, N. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

TELLES, Vera. Política e espaço público na constituição do “mundo comum”: notas sobre o pensamento de H.Arendt. In: _____. *Direitos sociais. Afinal do que se trata?* Belo Horizonte: UFMG, 1999.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Outras obras consultadas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril, 1979.

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UNB, 1985.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1993.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Loyola, 1999.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

DELEUZE, G.. *Para ler Kant*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

DUMOUCHEL, Daniel. La découverte de la faculté de juger réfléchissante. *Kant-Studien* 85, p.419-442.

DUARTE, R.. (org.) *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

FRANÇA, Júnia Lessa. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 6ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HERRERO, Francisco. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Teoria da história em Kant. *Síntese*, Belo Horizonte: UFMG, vol.VIII, p.17-34, maio/agosto 1981.

JASPERS, Karl. *Filosofia*. Ed. Universidad de Porto Rico. Revista de Occidente, Madrid.

KANT, I.. *Crítica da faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

MONTESQUIEU, Charles. *Do espírito das leis*. Trad. Fernando H. Cardoso. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MONTAIGNE. *Ensaaios*. Trad. Rosemary C. Araújo. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. *Ensaaios*. Trad. Sérgio Miliet. In: *Os Pensadores*. 1ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

PERINE, M. "Phronesis: um conceito inoportuno?". *Kriterion*, nº 87, v.34, 1993.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998.