UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Roberta Crivorncica

**As narrativas da Vida do Espírito e
Educação em Hannah Arendt**

São Paulo
2017

Roberta Crivornica

**As narrativas da Vida do Espírito e
Educação em Hannah Arendt**

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutora em Educação.

Área de concentração: Filosofia da Educação

Orientador: Prof. Dr. José Sergio Fonseca de
Carvalho

São Paulo
2017

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

-
141	Crivorncica, Roberta
C936n	As narrativas da vida do espírito e educação em Hannah Arendt / Roberta Crivorncica; orientação José Sergio Fonseca de Carvalho. São Paulo: s.n., 2017.
152 p.
	Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.
	1. Narrativa 2. Educação 3. Filosofia 4. Ética 5. Amor 6. Hannah Arendt
Carvalho, José Sergio Fonseca de , orient.
-

Nome: CRIVORNCICA, Roberta

Título: As narrativas da vida do espírito e educação em Hannah Arendt

Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Doutor em educação

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

... o Homem é posto em um mundo de mudança e movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e terá um fim; sabe até mesmo que este começo é o começo do seu fim – ‘toda a nossa vida nada mais é do que uma corrida em direção à morte’. (Hannah Arendt. *A vida do espírito*, 1992, p.266)

... fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nasceram para morrer, mas para começar. (Hannah Arendt. *A condição humana*, 2010, p.258)

Ao Vitor Crivorncica

AGRADECIMENTOS

Agradeço em especial ao professor José Sérgio Fonseca de Carvalho, pela sua generosidade em me aceitar como sua orientanda, pelas conversas, pela orientação sólida, cuidadosa e paciente, e, por ter se tornado um exemplo.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter financiado meus estudos, permitindo com que eu me afastasse do trabalho docente e me dedicasse à pesquisa e à participação de eventos acadêmicos.

Agradeço à minha banca de qualificação composta pelo professor Carlos Eduardo de Oliveira e pela professora Vanessa Sievers de Almeida.

Agradeço aos membros do Grupo de Estudos sobre Educação e o Pensamento Contemporâneo (GEEPC - USP) pelas leituras, discussões e orientações do meu trabalho e pelo prazer em compartilhar as reflexões sobre educação e filosofia.

Agradeço à minha amiga Mariana Evangelista, pelas nossas conversas, apoio e dedicação pela revisão da tese.

Agradeço à minha irmã Fernanda, pelo incentivo, apoio técnico e afetivo.

Aos colegas e professores do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, que, contribuíram na minha formação acadêmica.

Agradeço aos professores e funcionários da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo pela acolhida e carinho.

RESUMO

CRIVORNICA, Roberta. **As narrativas da Vida do Espírito e Educação em Hannah Arendt**. 2017. 152 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

O escopo desta pesquisa de doutorado é examinar as narrativas que Hannah Arendt elabora em *A vida do espírito* (1992). A partir dessas narrativas, busca-se pensar e dar significado a cada atividade das faculdades do espírito e de compreender a relação de cada uma delas com o âmbito da política, do viver junto uns aos outros. Para tal análise, tem-se por fio condutor os eventos que a autora vivencia durante o totalitarismo, um acontecimento central no mundo e que desencadeia em Arendt o desejo de compreender e de se reconciliar com este mundo. Tal aspiração leva Arendt a se direcionar para as atividades do espírito, isto é, para as faculdades do pensar, do querer e do julgar; e também, da compreensão dessas faculdades em relação ao domínio público, o espaço da política e da pluralidade humana. Para compreender as três faculdades do espírito, a autora destaca da história da filosofia três filósofos – não profissionais – que se relacionaram com o mundo em que viveram, manifestando um cuidado com o mundo e com a pluralidade humana. Quer dizer, são três modelos que servem como exemplo do entrelaçamento para aquilo que Arendt investiga: a relação entre as faculdades do espírito e o âmbito da política. Por fim, esta pesquisa apresenta uma possibilidade de pensar a educação das faculdades do espírito para um cuidado do mundo. Isso quer dizer: uma educação que acolhe os recém-chegados no mundo e se responsabiliza por eles. Uma educação como tentativa de despertar o desejo de tais alunos de se relacionar neste mundo e de pertencer a ele. Visto que este é o local em que, futuramente, este novo chegante por nascimento será inserido e no qual a tríade das faculdades do espírito - pensar-querer-julgar - será fundamental para que seja possível a manutenção e preservação do mundo para as futuras gerações.

Palavras-chave: Narrativa; Educação; Filosofia; Ética; Amor; Hannah Arendt.

ABSTRACT

CRIVORNCICA, Roberta. **The narratives of the Life of the Mind and Education in Hannah Arendt**. 2017. 152 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

The aim of this doctoral research is to examine the narratives that Hannah Arendt sets out on *The Life of the Mind* (1992). From these narratives, we try to think and give meaning to each with perspective of politically living together with others. For this analysis, we have to thread the events that the author experiences during totalitarianism, a central event in the world and sets off on Arendt's desire to understand and be in harmony with this world. Such an aspiration lead Arendt to direct herself to the activities of the mind, in the same way, to the faculties of thinking, of will, and of judging; and also the understanding of these faculties in relation to the public domain, the space of politics and human plurality. For a deeper understanding and a greater perception of the three mind faculties, the author highlights from the history of philosophy, three philosophers – non-professionals For whom the world, they lived in, was related to. Equally important, is the theory of expressing care for the world and for human plurality. Consequently, there are three models served as an example of intertwining for what Arendt investigates: the relationship between the faculties of the mind and the scope of politics Accordingly, this research presents a possibility of thinking the education of mind faculties for a care of the world. This means: an education that welcomes newcomers to the world and takes responsibility for them. Education as an attempt to awaken the desire of such students to relate to and belong to this world. Since this is the place where, in the future, this new arrival by birth will be inserted and in which the triad of the faculties of the mind: think, will and judge; - will be essential if the world is to be maintained and preserved for future generations.

Keywords: Narrative; Education; Philosophy; Ethic; Love; Hannah Arendt.

Sumário

Introdução	12
As narrativas em Hannah Arendt	16
 Capítulo I - Sócrates: Aquele que viveu junto aos outros e junto a si mesmo	22
1. O pensar em Arendt	22
1.1.A relação entre o pensar e a conduta humana	28
1.2.Sócrates: um exemplo do pensar como atividade	35
1.3. <i>Apologia</i> de Sócrates	39
1.4.O método e a vida de Sócrates	42
1.5.Verdade e Opinião	46
1.5.1. Verdade, opinião e o julgamento de Sócrates	48
1.6. <i>Górgias</i> de Platão – o diálogo dois-em-um	53
1.7.Sócrates: modelo exemplar que viveu junto aos outros e junto a si mesmo	57
 Capítulo II – Agostinho: O primeiro filósofo da vontade	63
2. Arendt leitora de Agostinho	63
2.1. <i>Amor Mundi</i>	65
2.1.1. Medo da perda e a imortalidade	73
2.1.2. <i>Amor mundi</i> e durabilidade do mundo	75
2.2.A condição humana da natalidade	81
2.2.1. Natalidade e liberdade	82
2.3.Amor como vontade	87
2.3.1. A cisão da vontade	89
2.3.2. Três-em-um de Agostinho	90
2.3.3. Restauração da vontade – Fenomenologia do Amor	93
 Capítulo III – Kant, aquele que descobriu uma nova faculdade: o juízo	97
3. Faculdade do julgar em Arendt: uma apropriação da filosofia de Kant	97
3.1.O divórcio entre filosofia e política	100
3.2.Comunicação e publicidade	104
3.3.Imaginação	106
3.4.Senso Comum	109
3.5.Interesse desinteressado	112
3.6.A analogia do espetáculo e a <i>ágora</i> arendtiana	114

3.7.Exemplos	117
3.8.Juízo: uma relação com o mundo	120
3.9.Eichmann e a recusa em julgar	122
 Capítulo IV - Educação para o cuidado do mundo	128
4. Faculdades do espírito e educação	128
4.1.Educação em Arendt – uma responsabilidade pelo mundo	131
4.2.Educação e autoridade	133
5. Educação como um exercício das faculdades do espírito para o cuidado do mundo	135
 Referências	144

INTRODUÇÃO

Em *A vida do espírito* (1992), Hannah Arendt aborda a problemática a respeito do divórcio entre a filosofia e a política que ela já havia manifestado em seus ensaios anteriores, isto é, a separação entre a teoria e a prática, entre *vita contemplativa* e *vita activa*.

O divórcio entre *vita activa* e *vita contemplativa*, segundo Arendt, ocorreu quando a condenação de Sócrates levou Platão a abandonar a vida da pólis e se refugiar na *vita contemplativa*, abrindo um abismo que “desde então nunca mais se fechou, entre pensamento e ação” (ARENDT, 2013, p.46).

Esse divórcio resulta na distinção entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* – o qual considera que a *vita contemplativa* está ligada ao pensamento e a *vita activa*, à esfera pública da ação – e inaugura a uma tradição platônica de filósofos profissionais¹, os quais se retiram do mundo comum a fim de elaborar regras e teorias políticas como verdades absolutas.

Se Platão, e toda tradição platônica, separou a filosofia da política, Arendt tem por objetivo a reconciliação. Pois, para ela, o pensamento é uma atividade da *vita activa*, uma atividade que pode, até mesmo, superar todas as outras atividades. Conforme lemos no final de sua obra *A condição humana* (2010):

Quem quer que tenha alguma experiência nessa matéria saberá quão correto estava Catão quando disse: “*Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset*” – “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (ARENDT, 2010, p.406)²

Portanto, para a autora, o pensamento é pura atividade. Uma atividade que junto à ação torna-se “um dueto evidente em Hannah Arendt” (ASSY, 2001, p.138). Esse dueto em Arendt é tão evidente que para compreender a faculdade do pensar, como analisaremos no capítulo sobre Sócrates deste trabalho, ela destaca o filósofo, como uma abstração entre os filósofos, que permaneceu um homem entre os homens e fez de sua filosofia o seu modo de vida; isto é, fez do seu agir o seu pensar.

O dueto pensamento-ação, em Arendt, não se desvincula do domínio público, que é o espaço da política. Para ela, todo pensar é um re-pensar, é compreender as experiências e atribuir significado aos acontecimentos do mundo comum. O pensar em Arendt “é o modo

¹ Cf. ARENDT, 2004, p.235-6.

² Também encontramos a mesma citação em *A vida do espírito* (1992): “O velho Catão, com quem dei início a estas reflexões – ‘nunca estou menos só do que quando a sós comigo mesmo, nunca estou mais ativo do que quando nada faço’” (ARENDT, 1992, p.163).

humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos” (ARENDT, 2004, p.166).

Deitar raízes no mundo significa se relacionar com o mundo, um mundo que compartilhamos com os homens, tanto do passado como do presente e com aqueles que ainda virão. Esse mundo no qual deitamos raízes deve ser cuidado para ter certa durabilidade, para permanecer comum não só entre aqueles que o compartilham no presente, mas também aos novos que virão.

Entretanto, o cuidado com o mundo não é tarefa apenas da faculdade de pensar, que em seu dueto com a ação atribui significado e compreensão ao mundo comum. Em *A vida do espírito* (1992), Arendt analisa outras duas faculdades que juntas compõem uma tríade: pensar-querer-julgar, fundamentais para a manutenção e preservação do mundo comum.

Essa tríade das faculdades da vida do espírito – pensar–querer–julgar – aparece pela primeira vez na obra de Arendt em uma série de palestras proferidas entre 1965-66 e depois publicada na coletânea *Algumas questões de filosofia moral* (2004)³, na qual ela manifesta seu questionamento sobre a relação da conduta moral com a ação. Em grande parte dos textos desse livro, Arendt faz um exercício de compreensão sobre a relação das faculdades espirituais e o domínio público. Para tanto, ela inicia sua palestra citando algumas palavras de Winston Spencer Churchill:

Ele escreveu as seguintes palavras a cerca de trinta anos, quando as verdadeiras monstruosidades do século ainda eram desconhecidas: “Quase nada, material ou estabelecido, que a minha educação me levou a acreditar ser permanente e vital, perdurou. Todas as minhas certezas, ou as minhas certezas aprendidas, sobre o que era impossível, aconteceram” (ARENDT, 2004, p.113).

Essas palavras citadas por Arendt manifestam uma das preocupações centrais da autora: examinar como as regras de conduta que supostamente eram permanentes e vitais foram arbitrariamente mudadas durante o regime totalitário “sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo” (ARENDT, 2004, p.113).

Arendt em *Algumas questões de filosofia moral* (2004) faz uma longa investigação dessa questão sobre a relação da conduta moral com a ação, definindo a conduta moral da seguinte maneira:

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

³ Cf. KOHN, 1996, p. 154-5.

Embora Arendt não delimite a distinção da tríade das faculdades do espírito, o pensar já fica claro como que, na conduta moral, ele implica o relacionamento do homem consigo mesmo, acrescentando a ele outras duas faculdades: “isso deveria bastar [o pensar], não só para torná-lo capaz de distinguir o certo e o errado [o julgar], mas também para fazer o certo e evitar o errado [o querer]” (ARENDT, 2004, p.131).

Logo, podemos afirmar que na longa análise que Arendt faz em *Algumas questões de filosofia moral* (2004) ela conclui que tudo aquilo que concerne ao domínio público, que é o espaço da política e da pluralidade, somente o pensar não basta.

O foco da análise de Arendt passa a ser não apenas o relacionamento consigo mesmo – o pensar, mas também o relacionamento com os outros. Pois, o que ela busca compreender é a relação da conduta moral com a ação; visto que agir ocorre apenas no espaço da pluralidade humana⁴. Segundo Arendt, uma das distinções entre a faculdade do pensar e as outras duas faculdades do espírito está no ‘eu’: “no centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo” (ARENDT, 2004, p.220). Desse modo, na investigação sobre a relação das faculdades espirituais com o domínio público, ela acrescenta e analisa outras duas faculdades espirituais: o querer e o julgar.

Veremos ao longo deste trabalho que enquanto a faculdade do pensar é uma relação que se estabelece consigo mesmo, por meio do diálogo entre ‘eu’ e ‘eu mesmo’; a faculdade do querer é uma faculdade que tem suas consequências, em razão da ação que acontece no mundo comum, que é o espaço da pluralidade; e também, assim como acontece com a faculdade do julgar, possível apenas no domínio da política.

Em *A vida do espírito* (1992), Arendt retoma a tríade e as questões analisadas em *Algumas questões de filosofia moral* (2004). A experiência da autora ao assistir o julgamento de Eichmann desencadeou sua investigação, de forma sistemática, sobre as faculdades do espírito humano, assim como a relação dessas faculdades com o âmbito da política, como uma maneira de prevenir e evitar o fenômeno do mal. Como lemos:

Seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independente de resultados e conteúdo específico – estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele? (ARENDT 1992, 6-7).

⁴ Lemos em *A condição humana* (2010): “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso ...” (ARENDT, 2010, p.219).

Esta mesma questão nos é apresentada em *Responsabilidade e Julgamento* (2004), no texto *Pensamento e considerações morais*, da seguinte maneira:

[...] É possível praticar o mal – não só os pecados da omissão, mas os pecados da perpetração – na ausência, não meramente dos “motivos vis” (como diz a lei), mas de quaisquer motivos, qualquer estímulo particular de interesse ou volição? A maldade, não importa como a definamos, esse estar “determinado a ser vilão”, *não* é uma condição necessária para fazer o mal? A nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensamento? A incapacidade de pensar coincide com um fracasso desastroso do que comumente chamamos de consciência? A questão que se impunha era: será que a atividade de pensar como tal, o hábito de examinar e refletir sobre tudo o que vem a acontecer, sem levar em conta o conteúdo específico e totalmente independente dos resultados, será que essa atividade pode ser de tal natureza que “condiciona” os homens contra fazer o mal? (A própria palavra *cons-ciência*, de qualquer modo, aponta nessa direção, na medida em que significa “conhecer comigo mesma e por mim mesma”, um tipo de conhecimento que se realiza em todo processo de pensamento). (ARENDT 2004, 227-228)

Arendt nos apresenta o pensar, o querer e o julgar em *A vida do espírito* (1992) como três atividades espirituais básicas, autônomas, que não podem ser derivadas umas das outras⁵ e que se distinguem quanto a perspectivas temporais. Enquanto o querer e o julgar “dizem respeito às coisas que estão ausentes, seja porque ainda não existem, seja porque já não existem mais” (ARENDT, 1992, p.161) e lidam com particulares, a atividade do pensar “lida com os invisíveis em toda experiência e tende sempre a generalizar” (ARENDT, 1992, p.161).

Em *A vida do espírito* (1992), a distinção das faculdades em relação ao âmbito da política é delimitada: a faculdade do pensar estabelece uma harmonia consigo mesmo que é estabelecida em um diálogo de dois-em-um, no qual o protagonista é o ‘eu’. Um ‘eu’ que conversa consigo mesmo e estabelece limites para a ação; a faculdade da vontade é a manifestação de um, que se dá por meio da manifestação de si mesmo, junto aos outros, pela ação no espaço da pluralidade; a faculdade do julgar estabelece uma relação com os outros, por meio de uma comunidade de juízos.

Essas três faculdades do espírito, apresentadas por Arendt em *A vida do espírito* (1992) são objetos de investigação desta tese. Porém, sem percorrer o caminho que Hannah Arendt faz pela história da filosofia ao analisar cada uma dessas faculdades, destacamos três filósofos que ajudam tal autora a compreender a relação dessas com o âmbito da política. São eles: Sócrates como o modelo para a faculdade do pensar, Agostinho como a inspiração para a faculdade do querer e Kant como o filósofo que Arendt se apropria para compreender a faculdade do julgar.

Após a análise das narrativas que Arendt elabora em *A vida do espírito* (1992), que a levam compreender as faculdades do espírito em relação ao âmbito da política, finalizamos o

⁵ Cf. ARENDT, 1992, p.55.

presente trabalho com um exercício de pensamento. Desejamos refletir sobre as implicações da educação – aqui entendida como a inserção dos novos, recém-chegados a um mundo que já é velho – para as atividades do espírito, isto é, como a educação pode contribuir para a durabilidade do mundo comum, lugar em que as atividades do espírito têm a capacidade de se manifestar.

AS NARRATIVAS EM HANNAH ARENDT

O destaque aos três filósofos – Sócrates, Agostinho e Kant – para investigar as faculdades da vida do espírito é dado pela própria Arendt, entre as tantas análises que ela faz pela história da filosofia. Por meio de narrativas, a autora transforma personagens históricas em um modelo que desempenha a função que lhe é atribuída, isto é, desempenham a função de interlocutores para a compreensão das atividades das faculdades do espírito, um modo próprio pelo qual a autora se debruça para investigá-los.

Arendt manifesta uma compreensão das questões propostas em *A vida do espírito* (1992) – a relação das faculdades do espírito com o âmbito da política – narrando personagens que ela destaca da história da filosofia e que lhe auxiliam, como uma redenção⁶, na busca de compreensão das questões expostas sobre prevenir e evitar o fenômeno do mal.

A narrativa de Arendt em *A vida do espírito* (1992) tem como objetivo tornar presente aquilo que está ausente, como um modo de repensar cada faculdade do espírito e dar significado a elas. As narrativas não definem essas faculdades, não têm o objetivo de formular uma teoria com a característica de conter uma verdade absoluta. Na verdade, elas apenas sinalizam e indicam um caminho para serem compreendidas, ao nos oferecer exemplos de como podem estabelecer relações com o âmbito da política.

Como processo de compreensão, a narrativa é uma “atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com a realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo” (ARENDT, 1993a, p.39). Desse modo, afirmamos que as narrativas de Arendt em *A vida do espírito* (1992) são uma maneira da autora se reconciliar com o mundo e atribuir um significado aos acontecimentos que ela havia experienciado durante o totalitarismo, um acontecimento central de nosso mundo. Para ela, compreender significa que “não estaremos perdoando coisa alguma, mas, antes, reconciliando-

⁶ Sobre o poder da redenção das narrativas em Arendt conferir BENHABIB, Seyla. “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”. *Social Research*. Vol. 57, No. 1, *Philosophy and Politics II*, pp. 167-196, 1990.

nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis” (ARENDT, 1993a, p. 39).

Segundo Odílio Alves Aguiar, o totalitarismo

... provocou uma verdadeira ‘diáspora mental’, uma falência completa dos conceitos, doutrinas e verdades da tradição. Numa situação como a dos governos totalitários o passado não tem autoridade sobre o presente e os fundamentos tradicionais de compreensão foram estilhaçados. Em face dessa falência geral dos fios que viabilizavam a compreensão dos conceitos, Arendt vai entender que a única saída para quem persiste no exercício da compreensão do mundo, na sua caótica contingência, é tornar-se *storyteller*. Quando o pensamento e a realidade se apartam, segundo Arendt, contar “estórias” (*stories*) é o meio mais apropriado de remeter-nos à realidade que os nossos conceitos abstratos não são mais adequados para penetrar e iluminar. (AGUIAR, 2001, p. 216)

Arendt afirma em *A dignidade da política* (1993a) que conceitos, doutrinas e verdades do passado morrem “em nossas mãos tão logo tentamos” aplicá-los “de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos” (ARENDT, 1993a, p.41, excerto adaptado). Desse modo, para a autora, a originalidade do totalitarismo constitui a falência da tradição, “que claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral” (ARENDT, 1993a, p.41).

Se os acontecimentos do totalitarismo ruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral, estamos lidando com algo novo no mundo. Portanto, o sentido do acontecimento não se relaciona com algo que já foi dado no passado; então, o que resta é pensar sobre esses acontecimentos para atribuir um significado.

Entretanto, para Arendt o real significado de todo acontecimento “transcende qualquer número de causas passadas que possamos atribuir a ele [...], mas também que o próprio passado só vem a ser com o próprio acontecimento” (ARENDT, 1993a, p.49). Isso significa que somente quando o acontecimento tem seu início e seu final determinados é que podemos traçar sua história⁷, pois o acontecimento ilumina o próprio passado. Logo, o “labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma estória que pode ser contada, porque tem um começo e um fim” (ARENDT, 1993a, p.49).

Justamente, é nesse sentido que Arendt transforma-se em uma *storyteller*: narrando as experiências por meio de um exercício de pensamento, de algo que não podia ser compreendido por causas conhecidas do passado. Arendt não teve a pretensão de fazer uma mera descrição

⁷ Para Arendt “os problemas elementares da política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final. [...] Somente o início e o fim são, por assim dizer, puros ou sem modulações; e, o acorde fundamental, portanto, jamais atinge seus ouvintes com maior força e beleza do que ao enviar pela primeira vez seu som harmonizador ao mundo, e nunca de forma irritante e dissonante ao continuar a ser ouvido em um mundo cujo os sons – e pensamento – não pode mais harmonizar” (ARENDT, 2011a, p.44).

dos fatos ocorridos no regime totalitário, mas foi por meio de um exercício de pensamento, narrando os fatos para compreendê-los que a autora encontrou uma maneira de atribuir significado aos acontecimentos do mundo comum e, assim, poder entendê-los.

Para Arendt, ao contar histórias⁸ “o que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana” (ARENDT, 2010, p.228). A revelação para a autora se manifesta no mundo comum e consiste no fato de que ser e aparecer coincidem:

... somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo (ARENDT, 1992, p.19).

Desse modo, para Arendt, contar histórias é lidar, por meio de um exercício de pensamento, com aquilo que aparece no mundo comum para revelar seu pleno significado e tomar parte no jogo do mundo.

Arendt, na figura de uma *storyteller*, tem uma certa relevância para o juízo, como alguém que toma parte no jogo do mundo. Segundo Odílio Alves Aguiar “o pensamento entendido como juízo [...] abre a vereda para a compreensão dos caóticos acontecimentos mundanos” (AGUIAR, 2001, p.218).

Compreendendo os acontecimentos mundanos por meio das narrativas, Arendt, reconcilia política e filosofia; pois, o dueto pensamento-ação não se separa entre *vita contemplativa* e *vita activa*. Isto é, o pensamento não se desvincula do espaço da política, que é o espaço da ação.

Ao associar a faculdade do pensar com a ação, Arendt não tem a pretensão de formular uma verdade absoluta, mas sim um juízo: tomar parte do mundo por meio do re-pensar as experiências do mundo comum e constituir seu ponto de vista⁹. Como *storyteller* a autora “apresenta os dilemas e paradoxos e leva os outros a tomar posição por conta própria” (AGUIAR, 2001, p.220).

A base da narrativa em Arendt é, portanto, o repensar as experiências, unindo a filosofia e a política. Esse repensar se constitui pelo uso da imaginação, que permite trazer ao presente aquilo que já está ausente, para visitar a diversidade dos pontos de vista. Conforme nos aponta Walter Benjamin, “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores” (BENJAMIN, 1994, p.198), ou seja, recorrer a essa diversidade de pontos de

⁸ Escolhemos manter a grafia “histórias” para *stories*, visto que essa é a forma empregada nas referidas traduções aos textos de Hannah Arendt.

⁹ Como veremos – no capítulo sobre Kant desta tese – o juízo é a faculdade que leva em consideração a pluralidade dos pontos de vista sem a pretensão de excluir ou de substituir o próprio ponto de vista. Nesse sentido é a faculdade mais política entre as três faculdades.

vista para considerar a experiência de cada um é a fonte do narrador para reconstruir a própria experiência a fim de atribuir um significado a ela.

Desse modo, a narrativa em Arendt propicia a reconciliação entre “significação e aparência, generalidade e particularidade, filosofia e política, pensamento e contingência” (AGUIAR, 2001, p.221); pois, por meio da narrativa é possível tornar o invisível – aquilo que está no pensamento e tornou-se presente pela faculdade da imaginação – manifesto em um mundo de aparências, unindo a faculdade do pensar com o mundo comum.

Assim, implícito nas narrativas está a busca de significado e não necessariamente a busca pela verdade. Arendt afirma que as narrativas “emergem como diamantes preciosos faiscando num monte de pedras sem valor” (ARENDT, 2008, p.113). Isso significa que as narrativas emergem quando as teorias e regras absolutas não nos dão respostas para os acontecimentos do mundo comum; desse modo, as narrativas nos reconciliam com o mundo, tem um poder redentor.

Como diamantes preciosos, as narrativas, têm como auxílio a memória: uma capacidade humana que para os gregos soluciona o problema da mortalidade dos homens em um mundo onde tudo é imortal, exceto o próprio homem. Em outras palavras, para Arendt, a tragédia humana consiste nesse fato: a mortalidade como “marca distintiva da existência humana” (ARENDT, 2011a, p.71).

Enquanto as demais espécies animais se imortalizam pelo ciclo vital por meio da procriação de cada uma delas, a vida em sua dimensão *zoé*; o homem, enquanto expressão de uma vida individual, traçada pela *bios* – que o distingue dos demais homens, é mortal e tem “uma história de vida identificável do nascimento à morte” (ARENDT, 2011a, p.71).

A capacidade do homem de se tornar imortal está na capacidade de romper com o eterno ciclo vital – *zoé* – que iguala os homens enquanto seres da mesma espécie, por meio de feitos extraordinários¹⁰. Em outras palavras, a partir da ação e do discurso no mundo comum, que compõem e individualizam o homem enquanto um ser singular, manifestando o ‘quem’ de alguém, a *bios* – biografia – de um ser singular.

A ação e o discurso, segundo Arendt, respondem à pergunta “quem és?”, “essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos” (ARENDT,

¹⁰ Feitos extraordinários, em Arendt, correspondem ao milagre: “o novo sempre aparece na forma de milagre” (ARENDT, 2010, p.222). E ainda, correspondem à capacidade humana da natalidade, ou seja, ao novo nascimento, potencialmente presente em cada homem, que pode se efetivar por meio do discurso e da ação, distinguindo os homens, isto é, “do viver como um ser distinto e único entre iguais” (ARENDT 2010, 223). Iremos analisar a capacidade humana da natalidade nesta tese, especificamente no capítulo sobre Agostinho.

2010, p.223). A revelação do ‘quem’ de alguém, por meio da ação e do discurso, mostra uma identidade pessoal única, passível de prestar “louvor suficiente para assegurar-lhe evocação pela posteridade, fazendo assim sua glória brilhar através dos séculos” (ARENDT, 2011a, p.70).

Essa revelação do *quem* corresponde à capacidade humana da natalidade, isto é, de realizar seu nascimento no mundo comum, junto aos outros homens, revelando “a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso” (ARENDT, 2010, p.227). Essa revelação por meio da capacidade humana da natalidade estabelece um novo início no mundo comum, que emerge como uma singular *estória* de vida – *bios*. Essa singular *estória* de vida pode ser narrada.

Segundo Arendt, essas *estórias* que emergem da revelação do ‘quem’ de alguém podem “ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas” (ARENDT, 2010, p.230). Esses são formas dos mortais dotarem suas ações e discursos de alguma permanência e impedir sua perecibilidade: “então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens” (ARENDT, 2011a, p.72).

Entretanto, Arendt observa que “ninguém é autor ou produtor de sua própria *estória* de vida” (ARENDT, 2010, p. 230), isso significa dizer que as *estórias* resultam da ação e do discurso que revelam um agente no mundo comum, que é o espaço da política e, portanto, da pluralidade. Essa pluralidade incide na pluralidade de pontos de vista de tal *estória*, que não tem um único autor tangível, “as *estórias* reais, ao contrário das que inventamos, não têm autor” (ARENDT, 2010, p.231), e isso denota o caráter político da narrativa.

As narrativas reúnem e preservam, por meio da imaginação e da visita à pluralidade dos pontos de vista, a ação humana e a revelação do “quem” é seu herói. Para Arendt, as *estórias* reais são

o único meio pela qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o que ele é ou foi. Assim, embora saibamos muito menos a respeito de Sócrates, que jamais escreveu uma linha sequer nem deixou obra alguma atrás de si, que acerca de Platão ou Aristóteles, sabemos muito melhor e mais intimamente quem foi Sócrates, por conhecermos sua *estória*, do quem sobre quem foi Aristóteles, acerca de cujas opiniões estamos muito mais bem informados. (ARENDT, 2010, p.233)

A narrativa, portanto, reifica uma *estória* contada em diversas perspectivas, desvelando o “quem” alguém foi, sua essência viva, como se moveu no mundo e como afetou (ou foi afetado) pela ação e pelo discurso no mundo comum.

O caráter político das narrativas – de levar em conta as diversas perspectivas – torna possível destacar como *diamantes preciosos que faíscam entre pedras sem valor*, pois iluminam as experiências compartilhadas no mundo comum, atribuem um sentido aos acontecimentos.

É com esse caráter político e iluminador que Arendt destaca três exemplos da história da filosofia para compreender a relação das faculdades do espírito ao âmbito da política. Para tal tarefa, ela escolhe Sócrates, Agostinho e Kant, os quais fazem da filosofia uma atividade de pensar as experiências e os acontecimentos do mundo comum.

O destaque de Arendt para compreender a faculdade do pensar incidi na singular figura de Sócrates e seu modo de vida que se confunde com sua atividade filosófica; ou seja, ela recorre à ação e ao discurso do próprio filósofo, um homem que permaneceu entre os outros homens, questionando e inspecionando os outros em praça pública.

Para compreender a faculdade do querer, Arendt tem como inspiração Agostinho, que, a partir da perplexidade de sua experiência de conversão ao cristianismo fez de sua vida um exercício da filosofia, um repensar para compreender a experiência do mundo compartilhado.

A faculdade do julgar tem como destaque a apropriação que Arendt faz da filosofia de Kant, um filósofo que não se encaixa na categoria de filósofos profissionais. Ele levou em consideração a diversidade dos pontos de vista, tendo como princípio a comunicabilidade e publicidade, que dependem necessariamente dos plurais e do mundo compartilhado, tornando-se, desse modo, uma faculdade fundamentalmente política.

O presente trabalho tem, portanto, o objetivo de analisar cada uma dessas narrativas de Arendt para compreender a relação das faculdades do espírito ao âmbito da política. Assim como, busca pensar a educação das faculdades do espírito, como um exercício das atividades das faculdades do espírito no espaço escolar, a fim de para inserir os novos no mundo comum e que aspira permanência e durabilidade.

CAPÍTULO I

SÓCRATES: AQUELE QUE VIVEU JUNTO AOS OUTROS E JUNTO A SI MESMO

1. O pensar em Arendt

Nosso primeiro capítulo diz respeito à narrativa que Arendt faz de Sócrates como seu modelo exemplar para compreender a faculdade do pensar. Para tal compreensão Arendt inicia pela distinção que Kant faz entre conhecimento e pensamento.

No primeiro prefácio da *Crítica da Razão Pura*, de 1781, Kant afirma que a razão humana “num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KANT, 2001, A VII, p.29). Assim, embora para Kant todo nosso conhecimento derive da experiência¹¹, há certa perplexidade da razão diante de certos fenômenos sobre os quais, a própria razão

[...] ...cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir devem ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo, o poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica. (Kant, 2001, A VII – VIII, p.29)

Segundo Arendt, foi diante dessa perplexidade da razão em não atingir conhecimento sobre assuntos que eram destinados ao teatro das disputas infundáveis da metafísica, que Kant liberou o pensamento do conhecimento, distinguindo cada um de seus domínios em relação às suas características e seus produtos. Foi a partir dessa liberação do pensamento em relação ao conhecimento estabelecida por Kant que Arendt edificou seu conceito da faculdade humana do pensar.

Para a autora, a distinção estabelecida por Kant se dá no fato de que o conhecimento, que surge das perplexidades das experiências, é sempre satisfeito quando atinge sua finalidade, deixando atrás de si “um tesouro crescente de conhecimento que é retido e armazenado por toda civilização como parte integrante do seu mundo” (ARENDT, 1992, p.49).

¹¹ “[...] todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início”. (Kant, 2001, B1, p.62)

Já o pensamento nada deixa de concreto ou tangível, pois não se volta para a produção de uma obra - como uma teoria – voltada para um fim, na dupla acepção do termo: uma finalidade para qual se dirige – a explicação de um fenômeno, por exemplo – e um término, um momento em que se considera a obra terminada porque seu objetivo foi logrado, mesmo que parcial ou provisoriamente.

Assim, a faculdade¹² do pensamento, diferentemente da capacidade de produção de conhecimento, não deixa nada atrás de si, não acumula nada. Para Arendt

[...] ... o máximo que podemos esperar da atividade do pensamento é o que Kant finalmente atingiu, quando levou a cabo o intuito ‘de estender, embora apenas negativamente, nosso uso da razão para além dos limites do mundo dado sensorialmente, ou seja, eliminar os obstáculos com os quais a razão se embarça’.
(ARENDR, 1992, p.49)

Nesse sentido, a faculdade de pensar nos libera para tomar como objeto de reflexão o que transcende a possibilidade de análise dos dados empíricos; o que não se sujeita, por exemplo, à testabilidade sistemática da ciência.

Podemos compreender essa distinção entre pensamento e conhecimento pelos termos que Kant utiliza: *Verstand* e *Vernunft*. Na interpretação que Arendt faz de Kant, *Verstand* é o intelecto, responsável por produzir conhecimento e buscar a verdade, uma prerrogativa dos chamados eruditos, daqueles que dominam um campo específico do saber, seja ele qual for. Já o termo *Vernunft* é a razão que se refere à faculdade do pensar e a busca de significados, um impulso natural da vida humana, inerente a todos os homens.

Enquanto o intelecto – *Verstand* – é a produção de conhecimento, uma atividade restrita a certos grupos que detém técnicas e conhecimentos específicos; a razão - *Vernunft* - é a faculdade potencialmente presente de pensar em qualquer ser humano e que não deriva de nenhuma formação especializada.

Desse modo, em Arendt o pensamento como faculdade do espírito humano vai além dos limites do conhecimento e dos obstáculos com os quais a razão se embarça. Isto é, a faculdade do pensar abre espaço para a compreensão e a possibilidade de se atribuir um significado às experiências e fenômenos do mundo compartilhado. Trata-se, pois, de uma atividade facultada a todos que a ela se disponham.

Na interpretação que Arendt faz de Kant “só faz sentido falar de erro ou ilusão quando somente a verdade, e não o significado, é o critério último para as atividades espirituais do

¹² Há uma divergência em algumas traduções para o português do original de Arendt em inglês, que utiliza o termo *ability*. Optamos por traduzir do original inglês *ability to think* como faculdade do pensar (conferir ARENDT, 1978, p.29). Deste modo, o pensar é aqui utilizado como uma faculdade do espírito humano.

homem” (ARENDT, 1992, p.50). Portanto, as obscuridades e ilusões da razão humana, que “autorizam a concluir devem ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo, o poder descobrir” são uma exigência do domínio do conhecimento, não do pensamento.

A faculdade do pensar não possui uma finalidade – no sentido estrito de ser concebida como um *meio* para um *fim* que lhe é exterior – e não exige uma verdade, mas, possibilita a compreensão e a atribuição de um significado¹³ para as experiências e fenômenos que ocorrem no mundo compartilhado. Ela se distingue, pois, da produção do conhecimento que sempre busca uma verdade e se satisfaz atingindo um objetivo.

Enquanto prática humana o conhecimento tem como critério a verdade, e, “não é menos que uma atividade de construção de mundo do que a construção de casas” (ARENDT, 2004, p.230). Dessa maneira, o conhecimento é sedimentar, ele se acumula como tijolos e pavimentos em uma construção de casas. Já a faculdade do pensamento, não constrói nada e não estabelece padrões de verdade, como se tivesse “uma ‘aversão natural’ a aceitar os próprios resultados como ‘sólidos axiomas’” (ARENDT, 2004, p.234).

Com a aversão natural em aceitar sólidos axiomas, a faculdade de pensar não é uma faculdade estática, ou seja, está sempre em movimento. Por isso, essa faculdade, para Arendt, “nunca pode dar origem a uma visão definida do mundo que, uma vez assumida, seja imune a experiências posteriores no mundo, por se agarrar solidamente a uma perspectiva possível” (ARENDT, 1987, p.12).

Enquanto a verdade estabiliza, cessa a busca e todo movimento, a faculdade do pensar procura incessantemente um sentido para experiências e fenômenos do mundo, sentido esse que não está imune às experiências posteriores e aos pontos de vista alheios.

Arendt, portanto, tece seu conceito de ‘pensar’ a partir de sua interpretação da distinção entre pensamento e conhecimento feita por Kant. Porém, como é próprio da autora de *A vida do espírito* (1992), ela o ressignifica atribuindo-lhe um campo semântico próprio dentro de seu pensamento e de suas considerações sobre moral e política.

Para Arendt “somos o que os homens sempre foram – seres pensantes” (ARENDT, 1992, p.11). Assim, o pensamento é concebido como uma faculdade do espírito comum a todos os seres humanos, a faculdade realizada na experiência “tão comum em nossa vida cotidiana” (ARENDT, 1992, p.6).

¹³ O exercício de compreensão das experiências humanas é um tema recorrente em Hannah Arendt. Como assinala Mattucci “Examinar e Compreender” foi o título imaginado inicialmente por Arendt para a obra consagrada à análise do totalitarismo – *Origens do Totalitarismo* (2012). Cf. MATTUCCI, 2012, p.21.

Assim, para Arendt não são apenas as grandes questões metafísicas que põem em movimento o pensar, mas sobretudo as experiências da vida cotidiana, para as quais procuramos atribuir significação através da faculdade de pensar, a qual requer, mesmo que em uma aparente contradição, uma “retirada do mundo tal como ele nos aparece, em um movimento para trás em direção ao eu” (ARENDT, 1992, p.19). Essa retirada do mundo que a faculdade do pensar requer é o seu *modus operandi*, não possui um caráter de transcender o próprio mundo ou deixá-lo totalmente.

Para Arendt “embora nosso aparato espiritual possa retirar-se das aparências presentes, ele permanece atrelado a elas” (ARENDT, 1992, p.20). Dessa maneira, o *modus operandi* da faculdade do pensar é apenas aparentemente contraditório, é uma saída do mundo, sem jamais deixá-lo por completo. Essa aparente contradição é superada por Arendt pela frase corrente: “pare e pense” (ARENDT, 2004, p.170).

Realizamos essa faculdade “quando fechamos os olhos do corpo [...] para poder abrir os olhos do espírito” (ARENDT, 1992, p.19), quando nos subtraímos das atividades mundanas e nos recolhemos para um questionamento que se realiza no mundo interior ao nos relacionarmos com nosso *self*.

Há, portanto, uma dessensorialização e uma desespacialização que se faz presente no exercício da faculdade do pensar. O processo de pensamento transforma aquilo que foi percebido pelos sentidos – olhos do corpo – em representações – olhos do espírito. A representação é uma capacidade de tornar presente aquilo que está ausente, de modo que a faculdade do pensar em Arendt possui uma habilidade “de compreender o mundo visível para além dos eventos do cotidiano” (ASSY, 2015, p.59).

A faculdade do pensar em Arendt é um exercício que interrompe qualquer atividade, de modo que “no momento em que começamos a pensar em qualquer questão, paramos tudo o mais, e esse tudo o mais, seja lá o que for, interrompe o processo de pensar” (ARENDT, 2004, p.232).

Fisicamente, o corpo permanece no mundo das aparências, mas, o “eu”, mesmo que momentaneamente, encontra-se no mundo da própria interioridade, em uma espécie de diálogo silencioso. Esse momento é caracterizado por Arendt como o diálogo silencioso do pensamento, que acontece entre *eu* e *eu mesma*, mas não entre *dois eus*.

Tal diálogo silencioso realizado no espírito humano, por meio da faculdade do pensar, ocorre em um estar sozinho (*solitude*) e em companhia de si mesmo. Porém, não em solidão (*loneliness*), a qual Arendt distingue do estar sozinho, apontando que a solidão é quando não

estou acompanhado de ninguém, nem de mim mesmo; sendo, portanto, incapaz de estabelecer o diálogo silencioso do pensamento.

A faculdade do pensar implica, pois, um exercício do diálogo consigo mesmo que possibilita uma autocompreensão e que ocorre em um estar sozinho que se distancia do mundo, mas que permanece junto aos outros e junto a si mesmo.

Para que ocorra o exercício da faculdade do pensar, portanto, é preciso retirar-se do mundo e voltar-se para o espírito, para a interioridade do próprio ser. É esse processo de interiorização que possibilita ao homem o exercício do questionar e do buscar respostas para as experiências da vida cotidiana.

Nesse sentido o pensar é sempre um repensar. A faculdade do pensar tem a capacidade de tornar presente aos olhos do espírito aquilo que está ausente aos olhos do corpo. Por essa razão, lida com os invisíveis “com coisas que não estão presentes aos sentidos, embora possam ser – e frequentemente são – também objetos sensíveis, lembrados e reunidos no depósito da memória” (ARENDT, 1992, p.40-1).

A memória, enquanto capacidade receptiva, retém tudo aquilo que de outra forma “estaria condenado à ruína e ao esquecimento” (ARENDT, 1992, p.195), ela nos guia “através dos vastos domínios do passado” (ARENDT, 2011a, p.130), tornando presente para o espírito aquilo que está ausente fisicamente.

Desse modo, a faculdade do pensar em Arendt é um fluxo contínuo de encadeamento de dados, informações, experiências e rememoração, que nos possibilita compreender as experiências e os fenômenos da vida cotidiana. Para ela, essa busca por compreender “começa com o nascimento e termina com a morte” (ARENDT, 1993a, p.39). Ou seja,

[...] ... 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 (ARENDT, 1993a, p.39).

A faculdade do pensar é um processo que possibilita a compreensão da própria experiência. Enquanto elemento desencadeador da consciência, o pensar é, talvez, “primordialmente também um processo de autocompreensão” (ARENDT, 1993a, p.41), que acompanha “todos os meus atos e pensamentos e assegura a minha identidade, o simples ‘eu sou eu’” (ARENDT, 1992, p.118).

A autocompreensão concebida como decorrente do exercício da faculdade do pensar, leva Arendt a reiterar a afirmação socrática de que uma vida sem pensamento não é plenamente vivida. É por meio da faculdade do pensar, portanto, que a vida é colocada em exame, atribuindo, assim, um sentido ao viver que não se reduz à mera reprodução dos viventes.

Portanto, colocar a vida em exame por meio da faculdade do pensar possibilita a compreensão de si mesmo e a constituição de uma autoconsciência; essa, como veremos, configura-se na “qualidade pessoal de um indivíduo” (ARENDT, 2004, p.143). Nesse sentido, o exercício da faculdade do pensar pode ser considerado como uma forma de vida – um *bios* – e não meramente uma extensão da *zoe*, do ciclo vital ao qual todos organismos estão sujeitos¹⁴.

Assim, a faculdade de pensar, em Arendt, é desencadeada pelo impulso de examinar as experiências e os fenômenos de mundo que compartilhamos e pelo desejo de ir além do conhecimento dessas experiências, atribuindo significado a elas.

Por essa razão, com frequência, recorremos a essa faculdade quando estamos diante de “crises” que “dilacera(m) fachadas e oblitera(m) preconceitos” (ARENDT, 2011a, 223), levando-nos a examinar o que até então se apresentava como um campo de certezas. Para Arendt, a mera emergência de crises pode proporcionar a oportunidade para a reflexão e o julgamento, dando a oportunidade de explorar e investigar, em profundidade, as questões concernentes à crise, não as deixando apenas aos conhecimentos técnicos e científicos.

Na introdução da *Vida do Espírito* (1992), Arendt enuncia, a partir da definição de Martin Heidegger, algumas características sobre o pensamento, as quais ela toma como ponto de partida em sua investigação:

O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
O pensamento não resolve os enigmas do universo.
O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.
(HEIDEGGER apud ARENDT, 1992, p.4)

É com essas características da faculdade do pensar que Arendt faz sua investigação das faculdades humanas em *A Vida do Espírito* (1992). Ademais, a autora busca compreender e examinar as crises, os fenômenos, as experiências que acometeram o mundo moderno afim de investigar “tudo aquilo que foi posto a nu” (ARENDT, 2011a, p.223). Isso é, tudo aquilo que rompe com as certezas legadas pela tradição e que nos exige e nos instiga a um exame a ser levado a cabo pelos olhos do espírito.

¹⁴ Arendt distingue a *bios* como “a história de vida identificável do nascimento à morte” (ARENDT 2011a, 71) da *zoe* como a vida biológica, comum a todos os homens. Ou seja, a *bios* é a biografia, a história de vida individual de cada homem, enquanto a *zoe* é a vida biológica, o processo vital comum a todos os homens.

1.1. A relação entre o pensar e a conduta humana

Para Arendt, o nosso pensamento é desencadeado por experiências e fenômenos que ocorrem no mundo compartilhado. Foi desta maneira que Arendt teve seu pensamento despertado para a investigação da faculdade do pensar, graças a uma experiência particular: sua participação e seu envolvimento no julgamento de Adolf Eichmann.

A experiência de Arendt ao assistir o julgamento de Eichmann desencadeou de forma sistemática sua investigação sobre as faculdades do espírito humano, a saber: o pensar, o querer e o julgar. Nas obras que antecedem *Eichmann em Jerusalém* (1999), publicado em 1964, o esforço de compreensão de Arendt, ainda que fizesse referência às atividades de pensar, querer e julgar, vinculava-os ao âmbito da política, do viver junto uns aos outros. Após sua experiência no julgamento, ela passa a investigar as faculdades do espírito humano, como atividades que desenvolvemos na vida de cada um junto a si mesmo – a vida interior – e como essas refletem na exteriorização da singularidade no mundo compartilhado de cada ser.

Essa mudança nas preocupações teóricas de Arendt não significa que a autora tenha abandonado o mundo compartilhado como referência básica de suas investigações. Como assinala Bethânia Assy na introdução à edição brasileira de *Responsabilidade e Julgamento* (2004), após o julgamento de Eichmann, Arendt realoca em *A vida do espírito* (1992), “o pensar, o querer e o julgar no domínio da visibilidade cunhada sob a valorização do mundo da aparência, fundamental a uma ética da ação” (ASSY, 2004, p.37).

Ou seja, embora o julgamento de Eichmann desencadeie em Arendt seu desejo de compreender as faculdades do espírito humano, ela não abandona o âmbito público das atividades humanas; mas, relaciona as faculdades do pensar, do querer e do julgar ao âmbito da ação e da visibilidade junto aos outros, proporcionando uma conexão entre as faculdades do espírito e o espaço das aparências.

Essa centralidade da atividade do pensar nas reflexões de Arendt representa um marco no conjunto de suas obras. Marco que não implica a atualização da antiga dicotomia entre *vita activa* como aquelas atividades que são exercidas no mundo compartilhado e *vita contemplativa*, como aquelas exercidas em mera contemplação, na interioridade do espírito. Isso porque, para Arendt as faculdades do espírito são faculdades ativas que não se desvinculam inteiramente do mundo compartilhado, isto é, mantêm uma relação com a conduta e a singularidade de cada homem, que se revela na presença dos outros, por meio do discurso e da ação.

Foi, portanto, no julgamento de Eichmann e a partir da perplexidade diante da ausência de um ‘quem’ do agente que a questão do pensar e sua relação com a conduta humana torna-se central para Arendt. Para melhor compreensão dessa relação em Arendt, pretendemos apenas abordar alguns fatos que o circundaram e não descrever na íntegra o julgamento.

Adolf Eichmann foi capturado em 1960, na Argentina, devido às “investigações amadoras e de pura sorte” (LIPSTADT, 2011, p.12) dos agentes israelenses. Em seguida, foi levado secretamente ao recém-criado Estado de Israel, o qual enfrentava enormes dificuldades políticas devido à delicada posição histórica e geopolítica que ocupa. Foi, portanto, em um contexto politicamente conturbado que Israel vê no julgamento de Adolf Eichmann a oportunidade de afirmar seu Estado, julgando, pela primeira vez, um criminoso nazista.

Diante da confirmação de que Eichmann seria julgado em Israel, Arendt propôs ao editor do jornal *The New Yorker*, William Shawn, escrever um relatório completo do julgamento. Como nos aponta Bethania Assy, três motivos a levaram a se interessar pelo julgamento: saber quem era Eichmann em “carne e osso”; avaliar um novo tipo de crime e criminoso do ponto de vista jurídico e a capacidade das instituições de julgá-lo; e, compreender e avaliar a natureza do mal, motivo, que, segundo Arendt foi “a mais convincente motivação por trás da decisão de ir a Jerusalém” (Correspondência entre Grafton-Arendt, 19 set. 1963 *apud* ASSY, 2015, p.2).

O julgamento de Eichmann ocorreu em abril de 1961, em um teatro adaptado em Israel, com a capacidade para que um grande público pudesse assistir, tanto presencialmente como mundialmente, devido à grande cobertura midiática e à repercussão desse evento. Como em um espetáculo ou uma peça teatral, foi reservado um local para que o protagonista se apresentasse; no caso, uma cabine de vidro, à prova de balas¹⁵.

Tal espetáculo em que o protagonista se apresentava em uma cabine de vidro deixou Arendt perplexa. O aspecto que mais lhe chamou a atenção foi o fato de que a figura lá apresentada não parecia ser a de um “monstro”, mas a de um homem comum, ainda que capaz de cometer atos monstruosos. Sobre essa assimetria de um homem comum e a monstruosidade dos atos cometidos, lemos em Arendt:

Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava agora em julgamento – era bastante comum, banal e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto no seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*. (ARENDT, 1992, p.6)

¹⁵ Cf. CESARANI, 2005, p.253-4.

Foi a ausência de pensamento de Eichmann, – “uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de *parar* e pensar – que despertou meu interesse” (ARENDT, 1992, p.6). O depoimento de Eichmann em seu julgamento despertou o interesse de Arendt pela busca de compreensão dos possíveis nexos entre a faculdade de pensar e aquilo que lhe parecia ser um novo tipo de mal: um mal banal e não demoníaco.

O mal cometido por Eichmann era, para Arendt, atípico e surpreendente, já que parecia resultar da incapacidade de pensar acerca de si mesmo e de seus atos. Segundo Bethânia Assy, “Eichmann proporcionou para Arendt a possibilidade de uma expressão latente da ausência da atividade de pensar, própria à vida contemplativa, no espaço da ação e da pluralidade da vida ativa” (ASSY, 2001, p.138). Assim, Eichmann despertou o interesse de Arendt pela busca da compreensão da faculdade do pensamento, uma atividade do espírito humano, e sua relação com a pluralidade do mundo compartilhado.

Embora o conceito de mal já estivesse presente em suas obras anteriores a *Eichmann em Jerusalém*¹⁶, a maneira pela qual Arendt passa a utilizá-lo a partir do julgamento é nova, pois se opõe à toda tradição e formas de compreensão anteriormente pensadas e expressas sobre o mal.

Já em *Origens do Totalitarismo* (2012) Arendt trata da questão do mal, porém, definido os atos cometidos durante o período do totalitarismo como um “mal radical”. O mal radical para ela configurava-se como um mal político, com a pretensão de tornar os seres humanos em simples engrenagens de um sistema, sem valor em si, o que possibilitaria a superfluidade dos homens. Segundo Young-Bruehl:

Mesmo recusando-se a ver o objeto do totalitarismo sob uma perspectiva teológica, Arendt chegou perto de fazê-lo [...], quando falou sobre o “mal radical” ou o “mal absoluto” e discutiu o vazio conceitual da tradição ocidental em face desse mal. “O que é realmente o mal radical”, escreveu ela a Jaspers... “eu não sei, mas tem algo a ver com este fenômeno: a superfluidade dos homens como homens”. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p.236)

O conceito de mal radical elaborado por Arendt antes do julgamento de Eichmann têm origem kantiana e expressa uma livre escolha do agente entre cometer ou não cometer o mal. Nesse sentido, a escolha entre cometer - ou não - o mal reside na liberdade da vontade e expressa uma recusa à obediência à lei moral, uma exceção que o agente faz a si mesmo.

¹⁶ Como, por exemplo na resenha *Nightmare and Flight*, em que ela escreve em 1945 sobre o livro de Denis Rougemont, *The Devil's Share* (1944), na qual ela considera o mal como uma capacidade humana - “os nazistas eram homens como nós mesmos; o pesadelo é que eles mostraram e provaram para além de toda dúvida, aquilo que o homem é capaz” (ARENDT, 2005, p.134) - e busca compreender essa capacidade humana sem recorrer à ontologia, mas, recorre as questões de responsabilidade dos atos.

Durante o julgamento de Eichmann, Arendt se dá conta que está diante de um novo tipo de mal. A superficialidade do agente demonstrava que o mal cometido não era de origem demoníaca ou oriundo de volições pessoais, mas, parecia ter sua origem na ausência de pensamento.

Após o julgamento de Eichmann, Arendt passa a buscar uma formulação que expressasse melhor a espécie de mal com o qual ela havia se deparado. Ela passa a conceituar esse novo tipo de mal como “mal banal”, o que para Young-Bruhel fez com que Arendt se libertasse

[...] ... de um longo pesadelo; ela não tinha mais que viver com a ideia de que monstros e demônios haviam engendrado o assassinato de milhões, conseguindo explicá-lo de forma que parecia-lhe mais clara e verossímil. (YOUNG-BRUHEL, 1997, p.326).

O mal com o qual Arendt se deparou no julgamento de Eichmann era “inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual” (ARENDT, 1992, p.5). Ou seja, o mal exercido por Eichmann era um fenômeno que não se encaixava nas categorias estabelecidas na tradição literária, filosófica ou teológica, não era algo demoníaco ou monstruoso, não era uma ação consequente da inveja, motivado por fraqueza ou pelo ódio.

Esse novo tipo de mal constatado por Arendt ocorre como decorrência da recusa ao exercício da faculdade do pensar. Uma faculdade que para ela nos conduz à profundidade, no duplo sentido da relação do sujeito consigo mesmo e da lembrança como forma de deitar raízes no mundo. É em contraposição à essa potencial profundidade adquirida pelo pensar que Arendt irá denominar os atos cometidos por Eichmann como banais, ou seja, despojados de qualquer profundidade ou radicalidade.

Como constatado por André Duarte, denominar os atos de Eichmann como a ‘banalidade do mal’ não significava para Arendt que

[...] ... o mal cometido fosse irrisório, mas sugeria que, em sua dimensão política, o mal não se enraizava numa região mais profunda do ser, não tem um estatuto ontológico, pois não revela uma motivação diabólica [...]; o que aqui se revela é superficialidade impenetrável para um homem para o qual o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas. (DUARTE, 1993, p.134)

Arendt, portanto, ao se referir à ‘banalidade do mal’ cometido por Eichmann, aproxima esse conceito da superficialidade, de um fenômeno sem raízes na própria faculdade do pensamento daquele que havia executado os atos. O mal concebido como banal é ‘não radical’, isto é, não tem raízes,

[...] ... não tem profundidade, e que por esta mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele, visto que a razão, por definição, quer alcançar as raízes. O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos

ao mal em não nos deixando ser levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. (Correspondência entre ARENDT e Grafon, *apud* ASSY, 2001, p.138)

A banalidade do mal constatada por Arendt a partir do julgamento de Eichmann caracteriza a superficialidade do agente causada pela ausência de pensamento, pela incapacidade de reflexão. A partir dessa constatação ela busca compreender e atribuir uma significação a esse novo tipo de mal, tendo como ponto de partida a seguinte questão:

[...]... seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independente de resultados e conteúdo específico – estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele? (ARENDT, 1992, p.6-7)

O que Arendt busca, portanto, é conferir um significado, atribuir um sentido para a faculdade humana do pensar como forma de lidar com um novo tipo de mal, constatado durante o julgamento. A atividade de pensar poderia, nesse sentido, se constituir como uma prática capaz de promover se não o bem, pelo menos a abstenção de se praticar o mal.

Em *A vida do espírito* (1992) Arendt questiona em sua investigação se o hábito de examinar os fenômenos que ocorrem no mundo está dentre as condições que levam os homens a se absterem do mal, ou se esse hábito, de alguma maneira, condiciona o homem a se abster do mal.

O hábito de examinar é aqui considerado como uma prática, uma disposição para transcender espiritualmente os movimentos da vida cotidiana e estabelecer um relacionamento consigo mesmo por meio de um diálogo interno. Esse exercício cotidiano é fundamental para que o hábito de examinar através da faculdade do pensar possa ser enraizado.

Entendemos aqui como hábito de examinar uma espécie de disposição recorrente para o exame de si e das experiências cotidianas por meio da atividade do pensamento. O hábito é considerado por Arendt “uma espécie de natureza fabricada” (ARENDT, 1997, p.100) que possui uma certa utilidade objetiva no mundo, pelo meio do qual compomos nossa vida cotidiana em um “eterno ontem e [que] não possui futuro; seu amanhã é idêntico a hoje” (ARENDT, 1997, p.101). Desse modo, a faculdade do pensar como hábito é compreendida por Arendt de maneira muito próxima à *áskesis* socrática: “um exercício contínuo de reflexão, um constante reconciliar-se consigo mesmo (*coming to terms*) como um *modus vivendi*” (ASSY, 2015, p.101).

A busca em compreender a relação do pensar com a abstenção do mal não tem como objetivo a produção de uma doutrina que tenha o bem como resultado, como se este bem

pudesse ser ensinado ou aprendido. Arendt tem como objetivo compreender se o mero exercício da atividade de pensamento pode se tornar um hábito, e se, através desse hábito, o homem poderia ser condicionado a evitar ou se abster do mal.

O hábito de exercer a atividade de pensamento também tem uma certa consequência para a inspeção que Arendt faz sobre a relação do mal com a incapacidade de pensar. Pois, para ela o exercício de pensamento como um hábito, o qual pode ser praticado por qualquer um, também pode “ser desaprendido e esquecido quando as novas circunstâncias exigem uma mudança nos modos e padrões de comportamento” (ARENDT, 1992, p.6).

Arendt, em *Eichmann em Jerusalém* (1999), ao tratar da ausência do hábito do exercício da faculdade de pensar, mostra como essa falta de hábito pode ser preenchida pela adesão a conceitos e crenças novas e irrefletidas, ao destacar sua perplexidade acerca de como o mandamento ‘Não matarás’, passa a se tornar, no antissemitismo, um comando de voz na consciência: “- Matarás, apesar dos organizadores dos massacres saberem, muito bem, que assassinar é contra os desejos e inclinações normais da maioria das pessoas” (ARENDT, 1999, p.167).

Em *A vida do espírito* (1992) Arendt destaca que do mesmo modo que a faculdade de pensar está potencialmente presente em todos os homens, a inabilidade de pensar também é uma possibilidade sempre presente a todos. Assim, destaca: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (ARENDT, 1992, p.143).

Uma vida sem pensamento tende à adesão às mudanças dos modos e padrões de comportamento sem uma prévia inspeção do próprio espírito. A falta do hábito de pensar não cria valores, não confirma regras de conduta, mas pode condicionar as pessoas a se deixarem “levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem” (ARENDT, 1992, p.144). Para Arendt,

A ausência do pensamento, contudo, que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta perigos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. [...] Se aparecer alguém, não importa com que propósitos, que queira abolir os velhos “valores” ou virtudes, esse alguém encontrará um caminho aberto, desde que ofereça um novo código. Precisar-se-á de relativamente pouca força e nenhuma persuasão – isto é, de provas de que os novos valores são melhores do que os velhos – para impor o novo código.

[...] não seria mais difícil mudar os costumes e hábitos de um povo do que suas maneiras à mesa. E a facilidade com que tais mudanças ocorrem, sob certas

circunstâncias, sugere realmente de que todo mundo estava dormindo profundamente quando elas ocorreram. (ARENDT, 1992, p.133)

Do mesmo modo que a ausência de pensamento têm suas consequências, o exercício da faculdade de pensar também o tem. Para Arendt, o pensar tem é um componente depurador e destruidor capaz de abalar valores, teorias, doutrinas e até mesmo convicções. Mas, para ela, essa capacidade de destruir que o pensar possui, como um vento, pode ter “um efeito libertador” (ARENDT, 1992, p.144).

Esse efeito libertador consiste na recusa em aderir às mudanças de padrões e regras de comportamento sem um prévio exame, para Arendt

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu. (ARENDT, 1992, p.145)

Podemos afirmar que a metáfora do vento do pensamento, tal como exposta por Arendt, possui tanto um caráter político, como moral. O pensamento torna possível a compreensão e a significação daquilo “que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida em que tentamos [nos] reconciliar com o que fazemos e o que sofremos” (ARENDT, 1993a, p.40), tornando possível uma autoconsciência. Possui também um caráter político na medida em que com a adesão irrefletida às regras e novos padrões de conduta, o mal torna-se uma possibilidade real no mundo compartilhado.

No primeiro capítulo de *A vida do espírito* (1992), Arendt, não apenas descreve as características da atividade humana do pensar, mas, elabora uma narrativa daquele que seria um exemplo encarnado dessa atividade, nos apresenta um modelo que ilustra suas significações sobre essa faculdade. Modelo que para ela representa a “real atividade de pensar” (ARENDT, 1992, p.126), que não deixou nada escrito, nenhum corpo doutrinário, que não teve a pretensão de estabelecer verdades, que sempre permaneceu um homem entre os homens, circulando nas praças públicas de Atenas: Sócrates.

1.2.Sócrates: um exemplo do pensar como atividade

A narrativa acerca da figura de Sócrates, tomada como um exemplo da atividade de pensar em Arendt, tem sua fonte na análise de um incidente histórico: o julgamento e a condenação do filósofo; como narrado no diálogo de Platão *Apologia de Sócrates*¹⁷.

O julgamento e a condenação de Sócrates para Arendt representam na “história do pensamento político um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus¹⁸ na história da religião” (ARENDT, 2013, p.47) e, como tal, ensejam em Arendt um esforço de compreensão e significação desse fenômeno.

Para atribuir significação a este momento crítico da vida de Sócrates, Arendt destaca o modo de agir e o modo de pensar do filósofo, quem unificou em sua pessoa duas atividades humanas “aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir” (ARENDT, 1992, p.126).

Como ressalta André Duarte, para Arendt, a união entre o modo de agir e o modo de pensar de Sócrates é concebida “sob a forma da explicitação dos processos de pensamento no diálogo público” (DUARTE, 2000, p.352). Ou seja, Sócrates, tal como o descreve Arendt, atribui visibilidade ao *modus operandi* da faculdade do pensar, o qual assume um efeito ético-político no mundo das aparências.

Para narrar seu modelo exemplar, Arendt não faz uma estrita descrição histórica-biográfica de Sócrates. Ela faz uma narrativa de uma história (*story*), uma transformação de uma personagem histórica em um modelo, que deve “desempenhar a função que lhe designamos” (ARENDT, 1992, p.127). Para tal função, a figura de Sócrates em Arendt

[...]... não é uma abstração personificada com algum tipo alegórico a ela atribuído, mas foi escolhido dentre a multidão de seres vivos, no passado ou no presente, porque possuía uma significação representativa na realidade que apenas necessitava de alguma purificação para revelar seu pleno significado. (ARENDT, 2004, p.237)

Para revelar seu pleno significado, Arendt purifica e exalta aquilo que em Sócrates lhe interessa para a compreensão da atividade do pensar. Para Arendt, “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros” (ARENDT, 2010, p.220),

¹⁷ O recurso de recorrer aos diálogos de Platão não tem como objetivo fazer uma análise da *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão, mas, antes de tudo, recorrer a uma das obras de Platão em que Arendt se fundamenta para construir sua figura de Sócrates e responder as questões sobre o pensar.

¹⁸ A figura de Sócrates é diversas vezes comparada à de Jesus, entre algumas analogias encontra-se a influência histórica, o fato dos dois não terem deixado nada escrito, as testemunhas “oculares” que se dedicam a relatar seus atos e feitos e a fundação de escolas para difundir sua mensagem.

ela destaca precisamente algumas passagens dos diálogos socráticos de Platão em que Sócrates aparece *qua* homem perante os outros.

Para assim fazê-lo, Arendt retira Sócrates da multidão e o singulariza, ou seja, ao personificá-lo, ela acrescenta certas características que considera necessárias para expor a significação que lhe atribui. Isso fortalece o caráter de narrativa por meio da qual Arendt nos apresenta a figura de Sócrates: um personagem, que valoriza e purifica as palavras que dão sentido às ações, adquirindo, assim, um caráter exemplar.

Para a elaboração de seu modelo exemplar, Arendt purifica e revela aquilo que crê estar implícito nas palavras e nos atos de Sócrates, desvelando a singularidade de um “alguém” que lhe serve de guia para compreender a faculdade humana do pensar. Arendt faz essa purificação a partir de três fontes: Xenofonte, Aristóteles e, principalmente, Platão¹⁹.

O modelo exemplar de Sócrates estabelecido por Arendt não deve ser entendido como se a autora propugnasse uma ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação. O que ela destaca na figura representativa de Sócrates é a singular figura de alguém que ilumina suas considerações sobre a faculdade humana do pensar, narrando o modo de vida – *bios* – do filósofo que se confundia com sua própria atividade filosófica.

O personagem Sócrates é narrado em Arendt como alguém que circulava nas praças públicas de Atenas, dialogando com seus iguais e consigo mesmo, questionando e refutando (*elenchus*) as experiências e os usos da linguagem recorrentes na cidade, tornando possível a busca pela compreensão e pelo significado das experiências; e ainda, por fenômenos que diziam respeito a todos, sem qualquer pretensão de obter respostas definitivas para suas questões ou a certeza de um resultado positivo para sua busca.

Arendt narra a figura de Sócrates como aquele que explicitou os processos do pensamento por meio do diálogo público ao demonstrar as implicações práticas da faculdade do pensar no âmbito do viver junto, uns aos outros. O Sócrates de Arendt é narrado como um homem que sempre esteve entre os homens, que despertava o desejo de ir além do mero conhecimento sem estabelecer nenhuma verdade definitiva; mas, ainda assim, com a

¹⁹ Arendt não ignorava as embaraçosas questões factuais acerca de Sócrates histórico, como as dificuldades em se diferenciar as narrativas da figura de Sócrates de Aristófanes, Xenofonte, Platão e de Aristóteles. O que lhe interessa é a figura de Sócrates como um modelo que possui uma representatividade na realidade. (Cf. ARENDT, 2004, p.236-7 e ARENDT, 1992, p.126-7). Sobre o Sócrates histórico, ela chega a escrever em uma nota sobre os estudos de Gregory Vlastos, *The Paradox of Socrates* (1971), elogiando-o de como seus trabalhos contribuem para a compreensão do Sócrates histórico (Cf. ARENDT, 1992, p.127). Acrescenta-se que embora Arendt conhecesse a figura de Sócrates via Aristófanes, ela não o utiliza para suas referências sobre o filósofo.

capacidade de dilacerar os preconceitos e buscar compreensão e significação para as experiências do cotidiano dos cidadãos de Atenas.

Nas palavras de Danna Villa, o modo de agir junto aos outros que Arendt narra ao recorrer à figura de Sócrates mostra que sua atividade “consistia essencialmente em questionar e refutar, o que o tornava um cidadão-filósofo, isto é, ele viveu a vida junto aos cidadãos questionando e inspecionando o como viver” (VILLA, 2001, p.5). O modelo exemplar que Arendt estabelece de Sócrates o apresenta como um articulador das questões acerca do vínculo entre “consciência moral, política e viver junto aos outros” (VILLA, 2001, p.1).

Para Arendt, Sócrates fez descer a filosofia do céu à terra²⁰, pois ele dialogava com os cidadãos atenienses sobre as experiências e os fenômenos compartilhados. Seus diálogos lidavam “com conceitos muito simples e cotidianos, tais como surgem toda vez que as pessoas abrem a boca e começam a falar” (ARENDT, 1992, p.128).

O modo pelo qual o modelo exemplar de Sócrates é concebido por Arendt nos leva afirmar que ele realizava a inspeção do próprio espírito por meio da faculdade de pensar, constituindo uma autoconsciência e um cultivo de si mesmo, da cidade e dos outros.

Conforme a narrativa que Arendt constrói de seu modelo exemplar, Sócrates realizava o cultivo de si, da cidade e dos outros por meio do diálogo como recurso filosófico em que há um acordo dos interlocutores que é renovado a cada etapa da discussão.

O Sócrates de Arendt, portanto, não tinha a intenção de impor sua verdade ao outro, mas sim, ensinar a cultivar o hábito do exercício da faculdade do pensar sempre que as experiências e os fenômenos da vida cotidiana exigirem. Ele propõe aos olhos dos seus concidadãos uma revisão dos valores e dos conceitos para o cultivo de si, dos outros e da cidade.

Ao utilizar o diálogo como um recurso filosófico, isto é, como uma maneira de pensar, Sócrates não apenas aparecia para si mesmo no diálogo interno, como aparecia para os outros com os quais realizava o diálogo.

Considerando que para Arendt “ser e aparecer coincidem” (ARENDT, 1992, p.17), Sócrates aparecia aos outros da mesma maneira que aparecia para si mesmo no diálogo mental que tratava consigo. Nisso reside a especificidade que Arendt encontra para narrar seu Sócrates: a coincidência entre o modo de agir e o de pensar.

²⁰ CÍCERO, Disp., V, iv, p.10: “*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*”. Conferir também: MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p.153.

Para narrar Sócrates como um modelo exemplar que ilumina suas considerações sobre o pensar, Arendt utiliza quatro imagens metafóricas: o moscardo, a parteira, a arraia-elétrica e o vento.

A figura de um moscardo como imagem metafórica de Sócrates é utilizada por Arendt para representar aquele que desperta os cidadãos para o pensamento e para a investigação.

A segunda imagem metafórica utilizada por Arendt é a da parteira que traz à luz os pensamentos alheios, “decidindo se está lidando com uma gravidez real ou ilusória” (ARENDT, 1992, p.130) de modo que possa purgar os preconceitos.

A imagem metafórica da arraia-elétrica é utilizada por Arendt para narrar Sócrates como aquele que paralisa e permanece paralisado, recusando-se a desistir das perplexidades que são despertadas pelas experiências e pelos fenômenos do mundo.

Outra imagem metafórica que Arendt nos apresenta de Sócrates é a imagem do vento do pensamento, quando surge, sempre “tem a peculiaridade de varrer para longe todas as suas manifestações anteriores” (ARENDT, 1992, p.131). Desse modo, o modo de pensar e de agir de Sócrates representa o “efeito destrutivo e corrosivo [do pensar] sobre todos os critérios estabelecidos, valores, padrões para o bem e para o mal, em suma, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e ética” (ARENDT, 1992, p.131).

O vento do pensamento representa para Arendt a capacidade de “varrer” os preconceitos, os quais “[têm] sempre oculto dentro de si algo do passado” (ARENDT, 2013, p.153) e têm sua existência à margem da experiência, isto é, oblitera a experiência pessoal do presente evitando que ela seja inspecionada pelo pensamento, como uma evidência:

... os preconceitos nunca podem fornecer tal evidencia, mesmo para quem a eles está sujeito. Mas, precisamente por não estarem atados à experiência pessoal, eles podem contar com o pronto assentimento dos outros sem precisar de esforço para convencê-los. (ARENDT, 2013, p.152)

Para compreender este modo de agir que se confunde com o modo de pensar, unificando em uma única pessoa o pensar e o agir, recorremos a algumas considerações que inspiraram Arendt a partir da *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão.

1.3. *Apologia de Sócrates*

A *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão, é um dos quatro diálogos²¹ que retratam o processo contra Sócrates, no ano de 399 a.C. em Atenas. Nessa obra, Platão nos relata a defesa que Sócrates faz diante das acusações a ele imputadas e expõe as linhas mestras da filosofia socrática, fazendo uma “ilustração da vida que ele levou, vida que se confunde com o exercício da filosofia” (DORION, 2006, p.35).

Para Arendt, a defesa de Sócrates enfatiza que “seu comportamento tinha em vista o bem da cidade” (ARENDT, 1993a, p.92); visão que coincide com a de Platão, quando afirma por meio do discurso de Sócrates: “eu mesmo penso que ainda não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade do que meu serviço” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 30a).

A convicção de que o modo de vida de Sócrates seria um bem para a cidade deriva para Arendt do fato de que ele transmitia para os demais sua própria perplexidade e, “esta é, evidentemente, a expressão concisa do único modo como o pensamento pode ser ensinado” (ARENDT, 1992, p.129). Ou seja, como um bem para a cidade de Atenas, Sócrates inspirava os outros a pensarem as perplexidades dos assuntos da cidade, paralisava e ainda despertava o desejo de ir além do conhecimento pela atividade do pensar e pelo diálogo, seja com os outros ou consigo mesmo.

Sobre esse modo de vida de Sócrates, que se confunde com o exercício da filosofia como um bem para a cidade, encontramos na *Apologia de Sócrates*, de Platão, diversas passagens:

... conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 28e.)

Pois fiquem sabendo: se vocês me matarem por ser desse jeito que digo que sou, não prejudicarão a mim mais do que a vocês mesmos! (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 30c.)

Porque se vocês me matarem não vão encontrar facilmente outro desse jeito, simplesmente ligado à cidade – por ordem do deus – (ainda que seja algo um pouco risível de se dizer) – como a um alto e nobre cavalo, que por causa da altura é um pouco lerdo e precisa ser despertado por algum moscardo... Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade, desse jeito; eu que de despertá-los e reprová-los – um por um – não paro de modo algum, o dia inteiro por toda parte assediando-os. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 30e – 31a.)

Ficará claro, porém, que eu, ao longo de toda minha vida, em público (se algo realizei) fui assim, e em particular do mesmo jeito: nunca concordando com ninguém a respeito

²¹ Entre os diálogos que retratam a condenação e morte de Sócrates escritos por Platão temos: *Éutifron* – (2008) em que Sócrates, ainda livre toma conhecimento das acusações, *Apologia de Sócrates* (2008) – que retrata o processo no tribunal e a defesa de Sócrates e da filosofia socrática, *Críton* (2008) – diálogo em que o amigo visita Sócrates na prisão e *Fédon* (1991) – um diálogo sobre a imortalidade da alma, que relata os últimos instantes de vida de Sócrates.

de nada que fosse contra o justo, nem mesmo com nenhum desses que meus caluniadores dizem ter sido meus alunos. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 33a.)

As passagens selecionadas estabelecem a relação entre o modo de vida de Sócrates e seu exercício da filosofia e ilustram o *éthos*²² socrático. Essas características ressaltadas por Arendt o tornam singular e permitem a narrativa do modo de vida de Sócrates como aquele que ilumina suas considerações sobre a relação da faculdade do pensar com a conduta humana.

Arendt afirma que Sócrates “sentia a necessidade de verificar com seus semelhantes se suas perplexidades também eram por eles compartilhadas – e isso é totalmente diferente da propensão a encontrar soluções para enigmas e, então, demonstrá-las aos outros” (ARENDT, 1992, p.130). Sócrates tinha, portanto, uma atitude filosófica diante das questões práticas dos homens, as quais ele mesmo pertencia, estabelecendo uma relação entre “a experiência especificamente filosófica e a nossa experiência quando nos movemos entre os homens” (ARENDT, 2013, p.70). Nesse preciso sentido que suas palavras e ações representam não só a filosofia como a própria atividade de pensar, que é para Arendt a pré-condição filosófica para o exercício da filosofia.

Para que essa atitude filosófica se concretizasse, Sócrates manteve-se entre os homens, inspecionando a si mesmo e aos outros, despertando, reprovando e assediando os seus semelhantes com seu modo de filosofar que despertava, assediava e reprovava as opiniões sobre os assuntos das experiências humanas por meio do exercício do pensamento.

O modo de filosofar de Sócrates é denominado de maiêutica, ou *dialegesthai*²³, o qual consiste, para Arendt, em uma atividade política, “um dar-e-receber sobre uma base de estrita igualdade cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado de se ter chegado a esta ou àquela verdade geral” (ARENDT, 2013, p.57). Com esse modo de falar e de agir, Sócrates pretendia “tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades” (ARENDT, 2013, p.57).

No episódio do Oráculo de Delfos na *Apologia de Sócrates*, Platão escreve que Sócrates disse algo como “o que é isso que me trouxe tal nome [sábio]” (PLATÃO, *Apologia*, 20d). Nesse episódio, Sócrates narra quando seu amigo Querofonte consultou o oráculo perguntando

²² *Éthos* na definição de Aristóteles, na obra *Retórica* (2005) é a argumentação baseada no caráter do orador: “persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão do orador ser digno de fé” (ARISTÓTELES, 2005, 1356a).

²³ Arendt adota essa a nomeação de maiêutica, ou *dialegesthai*, explicando que “O que Platão chamou mais tarde de *dialegesthai* Sócrates chamava de maiêutica” (ARENDT, 2013, p.56).

a Pítia²⁴ se existia alguém mais sábio do que Sócrates, “retrucou então a Pítia que não havia ninguém mais sábio” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21a). Ao tomar conhecimento da resposta do oráculo, Sócrates entra em um estado de perplexidade, refletindo sobre o enigma; mas, não duvida da veracidade do oráculo, pois, afirmaria ele que não é lícito a um deus mentir. Trata-se, portanto, não de desafiar a verdade do oráculo e sim de buscar sua compreensão.

Para esclarecer o enigma do oráculo, Sócrates parte para uma inspeção e passa a examinar, por meio do diálogo, os homens que ele considerava sábios. Dentre eles, Sócrates examina um político, os poetas e os técnicos; constatando que talvez, fosse sim o mais sábio, porque aquilo que ele não sabia, ele também não pensava saber. Dessa inspeção e constatação surgem as calúnias contra Sócrates:

Foi precisamente por causa dessa **inspeção** [...] que surgiram muitos ódios contra mim, e assim tão duros e pesados, que a partir deles então muitas calúnias começaram a surgir – e fui chamado desse nome, de “sábio”... Pois os circunstantes toda vez pensam que eu mesmo sou sábio nas coisas a respeito das quais **refuto** alguém, mas corre-se o risco, varões, de na realidade o deus ser sábio, e com aquele oráculo afirmar isso: que a sabedoria humana pouco ou nada vale. Parece ainda que ele não fala aquilo de *Sócrates*, mas se serve do meu nome para **fazer de mim um modelo**, como se dissesse – “Entre vocês o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada”. Por isso, então, ainda agora **circulando, investigo e interrogo** em conformidade com o deus... (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23a-b, grifos nossos)

Segundo a narração de Sócrates do episódio de *Delfos*, escrita por Platão, foi sua postura de inspeção e sua propensão à refutação que o levaram ao tribunal.

Este método socrático narrado no episódio de Delfos nos mostra que diante da perplexidade da constatação do enigma do oráculo, Sócrates parte para uma investigação, inspecionando primeiro a si mesmo por meio do diálogo consigo mesmo que “não leva a lugar nenhum ou anda em círculos” (ARENDT, 2004, p.238), para depois inspecionar por meio da interrogação e da refutação os outros, de modo que:

... nenhum dos *logoi*, os argumentos, jamais fica parado; movem-se ao redor porque Sócrates, ao fazer as perguntas para as quais ele não sabe as respostas, coloca-os em movimento. E quando as afirmações perfazem o círculo completo é em geral Sócrates que, com prazer, propõe começar tudo de novo [...] (ARENDT, 2004, p.238).

O caráter de ‘mover-se em círculos’ do método socrático consiste, para Arendt, no assombro admirativo²⁵ que as experiências vividas junto aos outros nos causam. Porém, esse

²⁴ Delfos se localiza no monte Parnaso, onde se situava o oráculo do deus Apolo. O antigo nome de Delfos era Pito e a sacerdotisa que proferia as profecias era chamada de Pítia (Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 2008, nota 59).

²⁵ Sócrates, segundo narrado no episódio do oráculo de Delfos diz que “a muito custo me voltei para uma investigação” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21b), diante do assombro admirativo da resposta do oráculo de Delfos de que ele seria o mais sábio de todos, há em Sócrates um conflito interior, um choque causado pela verdade

espanto original que provoca o assombro admirativo não é resolvido por tais perguntas, não estabelece padrões teóricos para tais conceitos, mas, conduz a uma busca desejosa e desperta o pensamento para a investigação, “atividade sem a qual, a seu ver a vida não valia a pena e nem sequer era totalmente vivida” (ARENDT, 1992, p.130)²⁶.

1.4.O método e o modo de vida de Sócrates

A atitude filosófica de Sócrates se confunde com seu modo de vida, isso leva Arendt a ressaltar o caráter do filósofo como aquele que unificou o pensar e o agir - a filosofia como modo de pensar e de ser cidadão responsável junto aos outros, seus iguais. Como ilustração de tal caráter, analisaremos as metáforas presentes nos diálogos de Platão – e acima citadas – que são tomadas por Arendt em *A vida do espírito* (1992), a saber: moscardo, parteira, arraia-elétrica, assim como a metáfora do vento do pensamento, com inspiração em Heidegger.

Retomamos, então, a metáfora de um moscardo é utilizada na *Apologia de Sócrates* como a imagem de um alguém que desperta seus semelhantes para as perplexidades cotidianas, sem o qual os cidadãos atenienses iriam “continuar dormindo pelo resto da vida” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 31a). Trata-se, pois, de despertar e chamar a atenção dos outros para as questões relativas à vida pública, como a coragem, a justiça e a piedade.

A mesma metáfora é retomada por Arendt na elaboração de sua narrativa de Sócrates com o mesmo sentido que foi utilizada por Platão, caracterizando-o como aquele que ferroa os cidadãos, que os desperta “para o pensamento e para a investigação” (ARENDT, 1992, p.130), que suscita a desconfiança em relação aos preconceitos que cada um aceitou sem um exame prévio.

A metáfora do moscardo ilustra o despertar do pensamento diante de uma perplexidade a partir de uma experiência ou de um fenômeno que ocorre no mundo compartilhado. Como alguém que acorda espantado diante de algum assombro, a metáfora do moscardo representa o despertar do pensamento diante de um espanto e a tomada de consciência de conhecer algo por si mesmo.

do deus e sua verdade, o que leva a afirmação de que iria refutar ao próprio Deus, lemos adiante: “fui até um dos que parecem ser sábios, porque, se havia um lugar, era esse onde eu refutaria o adivinhado e mostraria ao oráculo – ‘este aqui é mais sábio do que eu, e você afirmava que era eu...’” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21b)

²⁶ “E se eu disser, por outro lado, que acontece também de ser esse o maior bem para o homem – fazer discursos todos os dias sobre a virtude e as demais coisas sobre as quais vocês me ouvem dialogar, inspecionando a mim mesmo e aos outros –, e que a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem [...]”. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 38a)

Essa metáfora representa o despertar para o exame de si mesmo e dos preconceitos que nos impedem de conhecer e de inspecionar a própria opinião – *doxa*. Conforme nos aponta Magalhães-Vilhena: “nada é um obstáculo mais imediato ao verdadeiro saber do que crer saber o que não se sabe. Conhecer o nosso estado interior, a extensão do nosso saber e do nosso poder, eis o primeiro momento” (MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p.188).

Após suscitar a desconfiança acerca daquilo que acreditamos saber sem ter feito um exame prévio, Sócrates passa a realizar um trabalho de parteira: incita seu interlocutor a trazer à luz seus próprios pensamentos acerca das questões centrais da vida em comum. A metáfora da parteira representa, assim, a abertura de si mesmo para o nascer da própria opinião.

Conforme afirma Arendt, relacionar a figura de Sócrates à de uma parteira na Grécia sugere que ele seria “estéril” – já que essa era uma atividade exclusiva daquelas que já não poderiam mais dar à luz a um novo alguém. Nesse sentido, Sócrates não teria verdade alguma a ser parida, mas, tal como uma parteira, procurava ajudar a cada um a trazer à luz suas opiniões, refletindo sobre assuntos que ele mesmo – Sócrates – dizia desconhecer a resposta.

Com a perícia de uma parteira Sócrates, trazia à luz os pensamentos com a possibilidade de “decidir se está lidando com uma gravidez real ou ilusória, da qual a genitora deve ser aliviada” (ARENDT, 1992, p.130). Desse modo, Sócrates purga seus interlocutores das generalidades aceitas de imediato e dos preconceitos que o impediam de pensar²⁷ a fim de levar cada interlocutor a formar seu próprio ponto de vista e sua própria opinião acerca das experiências de cada um.

A metáfora da arraia-elétrica, por outro lado, mostra-nos que diante da perplexidade da consciência da ignorância, o interlocutor de Sócrates permanece paralisado e paralisa os que com ele entram em contato. Porém, essa paralisia — é apenas aparente, pois “aquilo que do lado de fora é visto como paralisia [...] é sentido [internamente] como o mais alto grau de atividade e de vida” (ARENDT, 1992, p.130).

Essa aparente incoerência da metáfora da arraia-elétrica entre a paralisia na exterioridade do homem e na interioridade como o mais alto grau de atividade e de vida é traduzido na palavra grega *askholia* – inquietude – que para Arendt corresponde à expressão *vita activa*, “compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação” (ARENDT, 2010, p.17). Mas o que parenta ser a cessação

²⁷ Sobre o trabalho de parteira de Sócrates, Arendt assinala: “... praticamente nenhum dos interlocutores de Sócrates jamais produziu um pensamento que não fosse um falso feto, que Sócrates considerasse merecedor de vida” (ARENDT, 1992, p.130).

de qualquer movimento é apenas uma paralisia exterior, pois o pensar, diferentemente da pura contemplação, é também uma atividade, embora do espírito e não do corpo.

Com as metáforas que representam Sócrates como moscardo, parteira e arraia-elétrica, Arendt o considera como um alguém que não se enquadra nem na imagem de um sábio, que porta verdades filosóficas, nem na de um sofista que procura persuadir a uma multidão, mas como aquele que se ocupa em mostrar para cada cidadão ateniense que ninguém é sábio. Sócrates executa, pois, uma atividade cuja realização contínua “representa, segundo suas próprias palavras, o maior bem algum dia concedido à cidade”, já que o mero exercício do pensar poderia aperfeiçoar os cidadãos atenienses (ARENDT, 1992, p.131), desvinculando-os de uma multidão que aceita de forma coesa uma opinião majoritária. Assim, o que ele procura é dissolver as opiniões e os conhecimentos prévios para provocar a busca de cada um pela compreensão e construção da própria opinião.

As metáforas do moscardo, da parteira e da arraia elétrica para representar Sócrates exprimem, assim, imagens significativas para a compreensão da atividade do pensar para Arendt. Como metáforas sugerem

... alguma analogia objetiva, que tem como propósito enunciar verdades descobertas nos fenômenos com que nos defrontamos (...) [como metáforas] elas figuram, como componentes fundamentais, nas próprias afirmações teóricas. (SCHEFFLER, 1974, p.47)

As metáforas que representam Sócrates, portanto, figuram como componentes fundamentais nas afirmações teóricas de Arendt sobre a atividade do pensar. Essas possuem três características preponderantes: espanto, consciência de si e *doxa*.

A metáfora da arraia-elétrica é um componente fundamental para compreender a atividade do pensamento como um espanto; como uma atividade que suspende e paralisa a vida cotidiana, incitando a busca por uma ressignificação de conceitos e representações até então tidos como verdadeiros, particularmente acerca de temas centrais da vida comum, como justiça, coragem, felicidade e piedade. Essa busca de ressignificação incitada pelo espanto dissolve e reexamina doutrinas e regras aceitas, o que, para Arendt, pode ter um efeito atordoante, levando cada um a se sentir inseguro “sobre o que parecia acima de qualquer dúvida enquanto estávamos impensadamente engajados em fazer alguma coisa” (ARENDT, 1992, p.132).

A metáfora do moscardo, por sua vez, sugere a imagem do despertar, do súbito incômodo gerado pela presença de Sócrates como um indutor ao autoexame, cujo subproduto é a consciência de si; a qual, para Arendt, não se resume ao estado de alerta acerca de si e do presente, como também implica a busca pelo exame dos próprios atos e convicções. Essa

consciência de si como exame empreendido pela atividade do pensamento é, segundo Arendt, o que nos faz aparecer para nós mesmos, introduzindo o elemento da pluralidade em nossa própria singularidade. É por seu intermédio que nos constituímos como um “dois-em-um”, como um alguém que se relaciona não só com outros seres singulares, mas também consigo mesmo.

Segundo Bethania Assy, na “descrição da consciência baseada em Sócrates encontra-se o mais acabado retrato do self promovido por Arendt” (ASSY, 2015, p.69). Dessa forma, a metáfora do moscardo contribui para que Arendt empreenda um de seus questionamentos éticos centrais: “a incapacidade de pensar coincide com um fracasso desastroso do que comumente chamamos de consciência?” (ARENDT, 2004, p.228).

Outra metáfora à qual Arendt recorre é a que, tomada de Heidegger, compara o pensar ao “vento”; apesar de sua invisibilidade, se faz sentir por seus efeitos, inclusive destrutivos. É a partir dela que a atividade de Sócrates será comparada à varredura prévia do terreno para a construção da opinião própria. O vento é aqui utilizado para sugerir a capacidade que o pensar tem para destruir e varrer certezas não examinadas, limpando o pensamento dos preconceitos a fim de liberar o sujeito para edificar a própria opinião por meio do diálogo. É, pois, como se Sócrates dissesse:

[...] o vento do pensamento que agora provoquei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode dispor apenas de perplexidades, e o melhor que se pode fazer com elas é partilhá-las com os outros. (ARENDT, 1992, p.132)

Portanto, as metáforas utilizadas por Arendt sugerem a escolha de Sócrates como uma figura que incorpora uma imagem do pensar que faz da filosofia não a produção de uma doutrina, mas um modo de vida, cultivando o diálogo e permanecendo sempre um homem entre os homens. Esse modo de exercer a faculdade de pensar consistia em paralisar os cidadãos atenienses e despertar neles o desejo de descobrirem a verdade por si mesmos, desenvolvendo sua própria *doxa* – opinião – ; a qual, no momento em que é compartilhada com os outros homens, torna-se a formulação daquilo que ‘me parece’ – *dokei moi*. A *doxa* é distinta de uma verdade doutrinária com pretensões universais e, por isso, pressupõe, segundo Arendt, o fato político de que

... o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo [...] reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo (ARENDT, 1993a, p.97).

Assim, Sócrates, ao fazer perguntas sobre as quais ele não conhecia as respostas, colocava a si mesmo e aos cidadãos atenienses em movimento, possibilitando que a verdade da *doxa* de cada um fosse revelada para si mesmo e para os outros.

A busca desejosa por sabedoria e compreensão de Sócrates, que conduz e desperta o pensamento para a investigação de cada *doxa*, possui um efeito destrutivo e corrosivo, pois reexamina todas as doutrinas e regras aceitas. Por essa razão, Arendt encontra na narrativa da vida de Sócrates uma forma de expressar sua tese de que a compreensão – por meio do exercício de pensamento – é a maneira especificamente humana de estar vivo²⁸, uma capacidade humana que começa no nascimento e termina na morte²⁹.

1.5. Verdade e opinião

*Parecer – o parece-me, **dokei moi** – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. (ARENDT, 1992, p. 18-19, grifos nossos)*

A *doxa* – opinião – como a expressão daquilo que ‘me parece’ é, para Arendt, a certificação da própria existência. É por meio dela que se dá o reconhecimento e a percepção não só de um mundo comum, mas da singularidade daquele que a expressa, de um *quem* que enuncia sua percepção singular sobre um ponto de vista referente ao mundo. Assim, para ser reconhecida e percebida a *doxa* se dá no âmbito do mundo compartilhado, o que corresponde à auto-exposição que, em Arendt, é a qualidade de aparecer de cada um.

A *doxa* como expressão daquilo que ‘me parece’ é, portanto, a automanifestação de cada ser singular na pluralidade dos homens. É expressão da perspectiva do mundo de cada um que nele está engajado, ou seja, é a afirmação da existência de cada ser singular que se expõe e que ao mesmo tempo ganha visibilidade na pluralidade dos homens.

Para Arendt, ser e aparecer coincidem, portanto, a automanifestação, o aparecer de cada um manifestado na exposição de cada *doxa* coincide com o ser de cada um. Segundo Bethania

²⁸ Para Arendt, a palavra *doxa* relaciona-se ao domínio político, que é “a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros” (ARENDT, 1993, p.97).

²⁹ Visto que para Arendt “toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade” (ARENDT, 1993, p.39). É a atividade de pensar que cumpre com essa necessidade e estabelece uma nova relação com o mundo, como meio de ação.

Assy, a palavra ‘ser’ que Arendt utiliza segue o mesmo vocabulário hedeggeriano tomado da hermenêutica etimológica do vocabulário grego antigo: “Ser definido como aquilo que surge, o que se descortina à vista” (ASSY 2015, 30), deste modo, ao manifestar a *doxa*, o homem manifesta seu próprio ser – sua essência viva -, o ‘quem’ como singularidade que se manifesta em face dos outros.

A manifestação de cada *doxa* ocorre entre os homens, entre aqueles que são, e, por conseguinte, se manifestam em suas relações e opiniões acerca das “questões do mundo, das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos” (ARENDT, 2010, p.228). Esses interesses, por sua vez, constituem, para Arendt, “algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDT 2010, 228).

Para Arendt, destarte, “estar vivo significa ser possuído por um impulso de auto exposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um” (ARENDT, 1992, p.18). Para os que compartilham um mundo comum é por meio da manifestação da *doxa* que ocorre a auto exposição, marcada por um duplo movimento: o de ver cada um que se manifesta pela *doxa* e o de ser visto pelos outros por meio da manifestação da própria *doxa* no mundo que se interpõe entre os homens.

Desse modo, a realidade do ser – da essência viva – de cada um não é uma propriedade ontológica do sujeito ou do objeto, mas decorre da relação que emerge do fato de que uma pluralidade de agentes reconhecer algo como um objeto comum que se abres a diversas perspectivas singulares; e ainda, do fato de que o homem tem a potencialidade de se autoexpor por meio da própria *doxa*, manifestando ‘quem’ ele é.

Em contraposição ao ser – aparecer – de cada um por meio da manifestação da *doxa* que confere uma realidade ao agente encontra-se a incapacidade de manifestar o ‘quem’ daquele que se oculta. Para Arendt, isso decorre do fato de que

... não só as aparências nunca revelam espontaneamente o que se encontra por trás delas, mas também que, genericamente falando, elas não revelam apenas; elas também ocultam. (ARENDT, 1992, p.21)

Segundo Bethania Assy, o oculta-se por aparecer, isto é, o não revelar-se por meio da própria *doxa*, tem como ponto-chave o fato de que a ética em Arendt

... não pode ser enquadrada em termos do que significa ser uma boa pessoa, mas, sim, em termos do que significa *agir consistentemente* e de forma responsável, como alguém que pertence à humanidade e ao mundo comum. (ASSY, 2015, p.50, grifos da autora)

Desse modo, aquele que se oculta não manifesta sua verdadeira essência viva, não revela ‘quem’ ele é nesse mundo que se interpõe entre os homens.

A consistência entre a *doxa* e a ação, tal como se apresenta em Sócrates – em sua busca pela coerência entre seu modo de pensar e de agir – ganha uma significação exemplar em Arendt. Em Sócrates, a relação entre o ‘quem’ e sua visibilidade no mundo, encarna um padrão ético mundano porque centrado “na figura do cidadão, visível no mundo público” (ASSY, 2015, p.50).

A narrativa que Arendt faz acerca de Sócrates o representa como aquele que unificou em sua pessoa o pensar e o agir; ou seja, representa aquele que teve consistência entre a manifestação de sua *doxa* do ‘que’ ele era, com o seu próprio pensamento, como alguém que pertence à humanidade e ao mundo comum.

1.5.1. Verdade, opinião e o julgamento de Sócrates

A busca pessoal da verdade de cada *doxa* e do modo em que ela é revelada para cada homem como marca do modo socrático de pensamento e diálogo é, para Arendt, inseparável de seu fracasso ao se defender das acusações em seu julgamento. Isso porque a forma que se mostra fecunda no diálogo entre pessoas não parece ser eficaz para convencer multidões, cuja decisão se deve mais à força persuasiva da retórica do que ao exame pessoal e detido das próprias ideias. Na *Apologia de Sócrates* (2008), escrita por Platão, nos é revelada essa incapacidade de Sócrates em persuadir multidões em relação a sua inocência.

Já no início de sua defesa, Sócrates deixa claro que o discurso que vai pronunciar para se defender é do mesmo modo que ele está acostumado a proferir junto aos seus interlocutores que partilhavam das questões filosóficas propostas por ele:

[...] peço e solicito isso a vocês, varões atenienses: se vocês me ouvirem me defender com os mesmos **discursos que costume** proferir não só na ágora, junto às bancas (onde muitos de vocês têm me ouvido), mas também em outros lugares, não fiquem espantados nem façam tumulto por causa disso. Pois a situação é esta: subo agora, com setenta anos de idade, pela primeira vez ao tribunal; logo, a linguagem daqui me é estranha... (PLATÃO, 2008, 17d, grifos nossos)

O discurso proferido por Sócrates em sua defesa não foi um discurso de defesa jurídica, mas foi o discurso com o qual ele estava acostumado, em forma de diálogo, que tem o caráter de um exame compartilhado, que não tem por objetivo a coação e sim o comum acordo daqueles que partilham de determinada discussão.

A exemplo de um exame compartilhado de discurso, que tem como objetivo o comum acordo, lemos em *Críton*³⁰:

Devemos fazer um exame em conjunto, bom homem. E se você tiver alguma maneira de se contrapor ao meu discurso, contraponha-se [...]. (PLATÃO, 2008, 48d-e.)

Examine muito bem então se você compartilha isso comigo e assim também lhe parece, e se devemos principiar a tomar uma decisão por aí [...]. (PLATÃO, 2008, 49d.)

Arendt assinala que o argumento principal de Sócrates em sua defesa “fora o de que seu comportamento era do melhor interesse da cidade” (ARENDT, 2013, p.48). Ele argumenta, pois, que seu modo de vida – caminhar pelas ruas e praças de Atenas examinando conjuntamente as questões postas e compartilhando seu *lógos* com cada um e desafiando-os a examinar e compartilhar os seus sem a certeza de uma posse única da verdade – era do interesse da própria cidade. Isso porque a própria atividade do pensar poderia ter como efeito o aperfeiçoamento dos cidadãos, ainda que seu produto não fosse uma doutrina qualquer. Desse modo, para Arendt, a tragédia da morte de Sócrates “repousa em um mal-entendido: o que a *polis* não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio” (ARENDT, 1993a, p.94), pois era apenas um amante da sabedoria e, enquanto tal, a buscava sem dela ter posse e convidava a cada cidadão para fazer o mesmo.

Seu fracasso deriva, pois, da valorização que Sócrates dava a cada *doxa* compartilhada, sem a pretensão de ser um sábio e estabelecer uma única verdade à qual a cidade toda deveria se conformar. O Sócrates, de Arendt, considera que existem tantas opiniões diferentes – *logoi* – quanto o número de homens existentes, e, que essa pluralidade de opiniões – *logoi* – forma o mundo humano “já que os homens vivem juntos no modo de fala”³¹ (ARENDT, 1993, p.102). Logo, não há como atribuir uma única verdade sobre determinado assunto que diz respeito aos homens em sua pluralidade. O domínio da política – da *práxis* – não é, pois, o das verdades que exercem coerção sobre os espíritos, mas o da opinião que busca integridade e coerência.

A condenação de Sócrates, segundo Arendt, matou não apenas o filósofo. Ela acabou por eliminar seu modo próprio e pessoal de unir a filosofia e o espaço público, resultando na criação de um hiato entre filosofia e política, na medida em que a primeira abandona a segunda,

³⁰ Diálogo escrito por Platão que é estabelecido entre Críton e Sócrates. Críton visita Sócrates na prisão para tentar persuadir o amigo a fugir, Sócrates se recusa e profere um discurso sobre o dever e a justiça de modo a compartilhar opiniões e não persuadir seu interlocutor.

³¹ Na análise da figura de Sócrates como modelo exemplar em Arendt veremos que a faculdade da fala e a pluralidade humana se correspondem “não só no sentido que uso as palavras para comunicação com aqueles com quem estou no mundo, mas também no sentido – até mais relevante, de que ao falar comigo mesmo, vivo junto comigo mesmo” (ARENDT, 1993, p.101).

que pode passar a ser objeto de seus pensamentos, mas não mais de sua experiência. O filósofo passa a ser aquele que, isolado da praça e na companhia de seus discípulos e iguais, busca uma verdade que transcenda a fragilidade do mundo e dos negócios que os homens estabelecem entre si.

O discurso compartilhado, o examinar conjuntamente os assuntos da *pólis* perderam espaço para a o *sophos* “o homem que se ocupa das coisas eternas, não humanas e não políticas” (ARENDT, 2013, p.52) e deu início à nossa tradição de pensamento político, a qual tende

... a derivar o lado político da vida humana da necessidade que constrange o animal humano a viver em comum com os demais, ao invés de fundá-lo na capacidade de agir. E, em seguida, ela costuma retirar daí uma teoria que enuncia os elementos que permitem satisfazer do melhor modo as necessidades dessa infeliz condição, a condição humana da pluralidade, de tal forma que o filósofo ao menos não seja por ela perturbado (ARENDT, 1993a, p.74).

O hiato entre a filosofia e o espaço público, segundo Arendt, ocorreu precisamente por Sócrates “não se pretender um sábio” (ARENDT, 1993a, p.95) e sim agir como um cidadão que examina seus pontos de vista sem a pretensão de atingir uma verdade eterna e acima dos padrões mundanos da vida em comum. Foi a partir desse hiato que para ela

... Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos –, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos (ARENDT, 1993a, p.95).

O hiato entre a filosofia e o espaço público reside, para Arendt, entre a inexorável diversidade das opiniões – *doxai* – e a eterna verdade. Enquanto Sócrates assegurava-se da posição do outro no mundo por meio da exposição da *doxa* de cada um, Platão “concebeu sua tirania da verdade” (ARENDT, 1993a, p.95).

Segundo Arendt, “foi Platão o primeiro a usar as ideias para fins políticos, isto é, a introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos” (ARENDT, 1993a, p.92). Com isso, Platão afasta o lado político da vida humana, os assuntos humanos deixam de ser considerados no mundo comum através da exposição da *doxa* de cada um e passam a enunciar padrões absolutos.

Com o julgamento de Sócrates, a *pólis* que era segura para que seus cidadãos se empenhassem na experiência de imortalidade através da ação, se mostrou que não era segura para a imortalidade do filósofo e de seu modo de viver. Nas palavras de Arendt, a mesma *pólis* “que garantia a seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade, que, sem ela, eles jamais

poderiam esperar, era uma ameaça e um perigo para a imortalidade do filósofo” (ARENDT, 1993a, p.95).

O novo caminho que Platão segue para buscar alcançar uma verdade imortal é o da contemplação como forma de superar a diversidade inerente às opiniões. Com a escolha de Platão, a filosofia passa a ser a busca das essências eternas, algo que não pode ocorrer entre os homens³², pois situa-se para além deles e do mundo que compartilham.

Assim, a verdade pessoal, em Platão, destrói a própria *doxa* em favor da revelação de uma verdade que, por ser eterna, se impõe ao que lhe contempla. Em “Reflexões sobre Lessing”, Arendt afirma que a imposição de uma verdade não comporta a pluralidade, ou seja, a imposição de uma única verdade elimina a diversidade de opiniões e de pontos de vista sobre o mundo compartilhado. Ao eliminar os pontos de vista do mundo, este deixa de ser objeto de discussão, perde seu caráter de ser um mundo compartilhado entre a pluralidade dos homens, para Arendt, “o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso” (ARENDT, 1987, p.27).

A verdade eterna do filósofo anula a diversidade das opiniões, dos pontos de vista dos homens que compartilham o mundo, desse modo,

Toda verdade [...] é inumana no sentido literal da palavra; mas não porque possa levantar os homens uns contra os outros ou separá-los. Muito pelo contrário, é porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião, de modo que de muitas opiniões surgiria uma única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares. Se isso ocorresse, o mundo, que só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda sua diversidade, desapareceria totalmente. (ARENDT, 1987, p.32)

Logo, a imposição da verdade, elimina a opinião de cada homem singular, elimina o discurso entre os homens e a possibilidade de se estabelecer um mundo comum entre aqueles que partilham da mesma capacidade de discurso. A experiência da verdade, é, portanto, sem *logos*; isto é, sem a habilidade especificamente humana do discurso que se empenha na busca do significado e, que se aplica no âmbito dos assuntos humanos.

Para Arendt, ao ser traduzida em palavras, a verdade torna-se uma opinião entre opiniões; pois, por ser considerada como a contemplação do eterno, a verdade não pode ser

³² Arendt distingue imortalidade de eternidade. A imortalidade para ela é “a continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo” (ARENDT, 2010, p.21). Enquanto a eternidade ocorre “fora do domínio dos humanos e fora da pluralidade dos homens” (ARENDT, 2010, p.24).

traduzida em um *logos*; porque é conflitivo tentar traduzir essa verdade e sua experiência da contemplação do eterno em um discurso que se pode compartilhar. Nas palavras da autora:

Assim que o filósofo submetia à *polis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões. Perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discutí-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os mantes da sabedoria. (ARENDT, 1993, p.95)

Na tentativa de traduzir a experiência da contemplação da verdade em um *logos*, transpõe-se aquilo que pretende ser da ordem do eterno para algo que é temporal. A verdade perde a qualidade de eterna e transforma-se em uma opinião entre as diversas opiniões que compõem o domínio dos assuntos humanos. Em outras palavras, não há espaço para verdades eternas naquilo que diz respeito aos assuntos humanos. A pluralidade das opiniões não comporta a verdade.

Na *polis* não se encontra espaço para verdades absolutas e válida para todos. Nela, os assuntos humanos se mostram de modo diferente para cada homem, os quais expõem, de acordo com as diversas posições em que cada um ocupa, a sua *doxa*. Para Arendt,

A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e, portanto, não se relacionaria com a existência de cada homem, dela sendo independente, não pode existir para os mortais. O importante para os mortais é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros. (ARENDT, 1993, p.100)

Deste modo, a tarefa de Sócrates como um moscardo, metáfora que representa o despertar pela busca de compreensão, deve ser considerada como a visibilidade do ‘quem’ cada um é e a diversidade de seres singulares na pluralidade. Trata-se, pois, de uma escolha de como cada um deseja manifestar-se diante do outro, do como cada um quer manifestar sua opinião e da escolha do ‘quem’ se quer como companhia de si mesmo. Segundo Arendt, essa afirmação está contida em Sócrates, em “seu conselho muito citado: ‘Seja como você gostaria de aparecer para os outros’” (ARENDT, 1993a, p.102)³³.

Para melhor compreensão sobre a verdade do ‘quem’ como modo de manifestação de cada um na pluralidade, recorreremos ao diálogo platônico *Górgias* (2011), o qual ilustra a compreensão do modelo exemplar que Arendt elabora de Sócrates e que a auxilia em suas considerações sobre a relação da conduta humana e o pensar.

³³ Para Arendt, a manifestação da *doxa* e sua identificação com o ‘quem’ de cada um é da maior relevância na política. Considerando a *pólis* como o domínio público, a exposição da *doxa* possibilita a realidade de cada homem em sua singularidade, “porque não apenas *são* (como na privacidade da casa); também *aparecem*” (ARENDT, 1993a, p.102).

1.6. *Górgias* de Platão – Diálogo de dois-em-um

Nossa análise do diálogo platônico *Górgias* (2011) se vincula à leitura que Arendt faz para a busca de significação e compreensão da faculdade humana do pensar. Ademais, tem como objetivo revelar as significações que a autora se utiliza na construção da narrativa de Sócrates para a compreensão da relação do pensar com a conduta humana, e ainda, se o hábito de examinar os fenômenos que ocorrem no mundo está dentre as condições que levam os homens a se absterem do mal.

Para tal análise, Arendt toma as duas sentenças afirmativas de Sócrates, presentes no diálogo platônico *Górgias* (2011), que são citadas em *A vida do espírito* (1992):

É melhor sofrer o mal do que o cometer. (PLATÃO, 2011, 474b.)

Eu preferiria que a minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me. (PLATÃO, 2011, 482 b-c.)

Para Arendt, foi a experiência do pensamento e a busca pela sabedoria como um desejo - *eros socrático* - que levaram Sócrates a tais afirmações. Ela afirma que o pressuposto das afirmações de Sócrates em *Górgias* (2011) é a de um homem devotado ao exercício do pensamento, como se ele sentisse a necessidade de pensar e examinar tudo, movido por um desejo de busca pela sabedoria.

Esse pressuposto em Arendt tem como princípio a preocupação de Sócrates em viver de acordo consigo mesmo pelo fato de ‘ser um’, em contraposição a estar em desarmonia consigo mesmo, o que para Sócrates seria o maior mal da alma.

Verificamos assim, em *Górgias* (2011), que para Sócrates a não concordância consigo mesmo como maior mal da alma não é apenas cometer uma injustiça contra a lei, mas, contra a própria natureza do homem: “... não é somente pela lei que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la [...], mas também por natureza” (PLATÃO, 2011, 489d).

A análise que segue a essas duas afirmações em Arendt é sobre a unidade e a concordância de si para consigo mesmo. A concordância consigo mesmo requer, para Arendt, no mínimo, duas partes: “Mas nada do que é idêntico a si mesmo, [...] assim como A é idêntico a A, pode estar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo; no mínimo dois tons sempre são necessários para produzir um som harmonioso (ARENDT, 1992, p.137).

Os “dois tons” presentes na fala de Sócrates concernem a estar em acordo ou desacordo consigo mesmo na atividade do pensamento. Conforme Arendt, a contradição aqui é apenas

aparente, visto que o indivíduo aparece apenas como um aos outros, e, que o homem é pouco consciente de si enquanto aparece aos outros; porém, ao aparecer a si mesmo aparece como dois, através do exercício do diálogo de dois-em-um.

No exercício da atividade do pensar, segundo Arendt, ocorre uma atualização do diálogo de si consigo mesmo, no qual ocorre uma apropriação de si mesmo. Essa apropriação de si, através da atividade do pensamento, é, segundo Arendt, aquilo que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento.

Percebemos aqui que o princípio de não contradição do diálogo de si consigo mesmo é o princípio da consistência do indivíduo que, em um estar só, não é solidão³⁴, graças ao diálogo de dois-em-um, tem a si mesmo como parceiro e testemunha.

Arendt considera o diálogo socrático de dois-em-um a essência do pensamento, que consiste em uma estrutura mental da atividade do pensar na qual a unidade do indivíduo se desdobra. Esse desdobramento da unidade do indivíduo o remete para uma consciência de si mesmo e se recompõe toda vez que ele é ‘chamado de volta ao mundo’ das aparências, como “se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade” (ARENDT, 1992, p.139).

A consciência de si atualizada pelo diálogo dois-em-um ocorre na medida em que o indivíduo é aquele que pergunta e responde a si mesmo, que inspeciona a si da mesma maneira com que Sócrates inspecionava os cidadãos atenienses nas praças públicas de Atenas, e que tem como critério apenas “a conformidade, o ser consistente consigo mesmo, *homologeîn autos heauto*³⁵. O seu oposto, o estar em contradição consigo mesmo, *enantia legein autos heauto*³⁶, de fato significa tornar-se seu próprio adversário” (ARENDT, 1992, p.139). Esse critério de conformidade do diálogo dois-em-um corresponde, em Arendt, à harmonia de dois tons necessários citados por Sócrates no *Górgias*.

Segundo Arendt, os ‘dois tons’ necessários entram em harmonia quando um acordo é estabelecido na atividade de pensamento, no diálogo de dois-em-um, no qual:

... mesmo que eu seja um só, não sou simplesmente um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu [...] falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo [...] e nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu (ARENDT, 2004, p.154).

³⁴ Arendt distingue o estar sozinho da solidão. Enquanto o estar sozinho é estar sem companhia de outra pessoa, mas, acompanhado de si mesmo ;a solidão “ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia” (ARENDT, 1992, p.139).

³⁵ *homologeîn autos heauto* (ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ) – estar de acordo consigo mesmo (ARENDT, 1992, 139).

³⁶ *enantia legein autos heauto* (ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ) – estar em desacordo consigo mesmo (ARENDT, 1992, 139).

O diálogo dois-em-um socrático sugere, portanto, que mesmo ao estarmos juntos apenas de nós mesmos, quando articulamos ou realizamos a faculdade do pensar, descobrimos que estamos acompanhados, na companhia de nós mesmos; com quem devemos tornar parceiro e estabelecer um acordo, como que entre amigos. Essa experiência se constitui na experiência da pluralidade. Segundo Arendt,

A faculdade da fala e a pluralidade humana se correspondem, não só no sentido em que uso as palavras para a comunicação com aqueles com quem estou no mundo, mas também no sentido – até mais relevante, de que ao falar comigo mesmo, vivo junto comigo mesmo. (ARENDT, 1993a, p.101)

O diálogo socrático dois-em-um exige a escolha de um amigo do qual nunca podemos nos livrar, isso justifica para Arendt a afirmação de Sócrates de que é melhor sofrer o mal do que o cometer, afinal,

Quando Sócrates vai para casa, ele não está solitário, está *junto a si mesmo*. Evidentemente Sócrates tem que entrar em alguma espécie de acordo com o sujeito que o espera, já que eles vivem sob o mesmo teto. É melhor se desaver com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias (ARENDT, 1992, p.141, grifos da autora).

A escolha do amigo que se quer como companhia quando se volta para casa estabelece articulação necessária para que o diálogo aconteça, construindo no decorrer da vida um “pequeno mundo particular” (ARENDT, 1993a, p.98), “somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser seu amigo, de adquirir um outro eu” (ARENDT, 1993, p.101). A única condição que é necessária para estabelecer uma relação de amizade consigo mesmo no diálogo de dois-em-um é que se esteja de comum acordo consigo mesmo, tendo, portanto, como regra fundamental do pensamento, a não contradição.

O diálogo de dois-em-um socrático como a essência do pensamento representa, para Arendt, o temor e a antecipação da presença de uma testemunha da qual não se pode escapar. Para ela, uma pessoa incapaz de exercer esse diálogo consigo mesmo deixa de estabelecer uma consciência de si mesmo e “não se importa em contradizer-se” (ARENDT, 1992, p.143). Pelo mesmo motivo, alguém que se recusa a estabelecer esse diálogo “pode manter sua consciência moral intacta” (ARENDT, 1993a, p.105).

Quando Sócrates afirma que prefere estar de acordo consigo mesmo, mesmo que em desacordo com uma multidão de homens, ele decide viver em harmonia e em sua própria companhia. Sócrates decide pelo eu que o constitui como pessoa em detrimento da multidão, afirmando sua própria *doxa* e o eu com o qual ele quer estar em companhia, escolha que faz recuar diante de algo que pretendia fazer, mas, que nunca obriga a agir.

A decisão de Sócrates de estar de acordo consigo mesmo é fundamentalmente limítrofe, não diz respeito ao como agir, apenas o impede de agir de acordo com a multidão, não contrariando a si mesmo. Nas palavras de Arendt, o critério de ação daquele que estabelece um diálogo consigo mesmo “não será o das regras usuais, reconhecidas pelas multidões e acordadas pela sociedade, mas a possibilidade de eu viver ou não em paz comigo mesmo quando chegar a hora de pensar sobre os meus atos e palavras” (ARENDT, 1992, p.144).

Pode-se dizer que o mal pode ocorrer quando as possibilidades de ação não são limitadas, isto é, quando não se tem uma raiz cultivada a partir do eu e do diálogo do dois-em-um, que estabelece uma consciência de si e constitui o ser como uma pessoa singular. Segundo Arendt:

... o mal ilimitado e extremo só é possível quando essas raízes cultivadas a partir do eu, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes. Elas estão ausentes quando os homens apenas deslizam sobre a superfície dos acontecimentos, quando se deixam levar adiante sem jamais penetrarem em qualquer profundidade de que possam ser capazes. (ARENDT, 2004, p.166).

Os ‘dois tons’ de Sócrates quando harmônicos entre si, mesmo que em desacordo com uma multidão de homens, cultivam raízes no próprio eu e estabelecem a companhia de si mesmo, o estar de acordo consigo mesmo revela o porquê é melhor sofrer o mal do que cometer o mal³⁷:

... se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me livrar dele [...] assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto com ele [...] se estou em desavença com meu eu, é como se fosse forçada a viver e interagir diariamente com meu próprio inimigo. (ARENDT 2004, 155³⁸).

A atividade do pensamento constituída pela estrutura mental do diálogo socrático de dois-em-um estabelece, segundo Arendt, um modelo que possibilita ao homem se abster do mal. É pela antecipação do sujeito que o aguarda quando se volta para casa, pela escolha do eu com o qual quero conviver que há um limite das ações do indivíduo.

Para Arendt, é por meio desse diálogo que se “começa a constituir um pequeno mundo particular” (ARENDT, 1993a, p.98); isto é, após a inspeção de si mesmo e atualização da consciência de si, que o indivíduo estabelece uma relação consistente consigo mesmo, como

³⁷ Ideia defendida por Sócrates no diálogo escrito por Platão, *Górgias*, na discussão com Polo em 474.b – 481a e retomada na discussão com Cálicles 508e – 509d. Conferir em Arendt 2004, p.146as três afirmações feitas por Sócrates em *Górgias*: 1. É melhor sofrer o mal do que cometer; 2. É melhor para o agente ser punido do que continuar impune; e, 3. O tirano que pode fazer com impunidade tudo o que quiser é um homem infeliz.

³⁸ Conferir ARENDT, 2004, 162: “não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma”.

que entre amigos. Afinal, “quem gostaria de ser amigo e ter que conviver com um assassino?” (ARENDT, 1992, p.141).

Essa inspeção de si e a atualização da consciência de si compõe a capacidade dos homens examinarem os fenômenos que ocorrem no mundo, pensando por si mesmo e possibilita a constituição da *doxa* de cada indivíduo, o que, de certa maneira, para Arendt, torna mais difícil a aceitação de uma mudança brusca dos padrões de comportamento de forma indiscriminada. Para Arendt:

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa a aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. (ARENDT, 1992, p.144)

O diálogo consigo mesmo por meio do dois-em-um socrático, portanto, dá ao homem a possibilidade de se abster do mal e de aceitar de modo indiscriminado as exigências e as mudanças dos padrões de comportamento.

Dessa maneira, o modo de vida de Sócrates que consistia em unificar o agir e o pensar, que depurava o pensamento e inspecionava os valores, doutrinas e teorias, assim como a *doxa* de cada um e a própria *doxa*, tem um efeito libertador, que atribui sentido não apenas aos fenômenos do mundo, mas limita a conduta humana possibilitando ao homem se abster do mal.

1.7.Sócrates: modelo exemplar daquele que viveu junto aos outros e junto a si mesmo

O Sócrates narrado por Arendt viveu de modo em que esteve presente sempre junto a si mesmo e junto aos outros, dialogando consigo mesmo e com aqueles com os quais compartilhava o mundo.

Para Arendt, esse viver junto a si e viver junto aos outros constitui o principal ensinamento de Sócrates e significa que “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros” (ARENDT, 1993a, p.102). Isto é, somente aquele que sabe dialogar e estar de acordo – em atos e pensamentos – consigo mesmo, sabe dialogar e compartilhar sua *doxa* junto aos outros, o que implica que “pode-se, com ele, empreender o diálogo de pensamento como se faz consigo mesmo” (ARENDT, 1992, p.141).

Para Arendt, há, por conseguinte, uma relação entre o diálogo socrático de dois-em-um com a capacidade de expor a *doxa* no mundo compartilhado. Segundo Bethania Assy, essa relação pode conter propriedades-chave do relato que Arendt faz sobre a atividade do pensar: “consistência e pluralidade” (ASSY, 2015, p.74).

A consistência, conforme vimos, é a consistência e a harmonia dos dois tons que ocorrem no diálogo de si consigo mesmo, tanto em um acordo de dois em um, como em um acordo entre o pensar e a ação do sujeito. A pluralidade da atividade do pensar consiste não apenas no diálogo silencioso do dois em um, mas no diálogo junto aos outros na exposição da *doxa* de cada um. Conforme Parekh menciona: “pensar é falar consigo mesmo, e falar é pensar com os outros” (PAREKH. *apud* ASSY, 2015, p.76).

A pluralidade da atividade do pensar também consiste na antecipação da *doxa* dos outros com os quais o indivíduo compartilha o mundo, no diálogo dois-em-um socrático que ocorre na atividade do pensar. Arendt sugere que a diferença e a alteridade estão presentes nessa atividade interna, e, portanto, não exclui o mundo da experiência que compartilho com os outros. Para Arendt,

... a realização, especificamente humana, da consciência no diálogo pensante de mim comigo mesmo sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas no mundo das aparências tal como é dado ao homem, seu habitat em meio a uma pluralidade de coisas, são também as mesmas condições da exigência do ego mental do homem, já que ele só existe na dualidade. E esse ego – o eu-sou-eu – faz a experiência da diferença na identidade precisamente quando ele não está relacionado às coisas que aparecem, mas apenas a si mesmo. (ARENDT, 1992, p.140)

A pluralidade como resultado da experiência condutora do diálogo de dois-em-um confirma a afirmação de Sócrates sobre a harmonia de um ser que, pela aparência é um, mas, na interioridade é capaz de tornar-se dois por meio do diálogo e assim, tornar-se consistente, pois, não “posso contradizer-me porque em pensamento sou dois-em-um; logo, não vivo apenas com os outros, enquanto um, mas também comigo mesmo” (ARENDT, 1993a, p.101).

Considerando que, para Arendt, ser e aparecer coincidem, quando apareço para mim mesmo, através do diálogo socrático dois-em-um, eu sou para mim mesmo, afirmo o ‘quem’ sou em minha própria consciência. Porém, essa afirmação do ‘quem’ que ocorre em minha consciência, ocorre apenas como estrutura mental e só se manifesta de forma tangível quando apareço, por meio de atos e palavras, junto aos outros no mundo compartilhado. Segundo Arendt, “é a companhia dos outros que, atraindo-me para fora do diálogo do pensamento torna-me novamente um [...] falando apenas com uma voz e sendo reconhecido como tal por todos os outros” (ARENDT, 1993a, p.101).

Ser capaz de comunicar a própria *doxa* junto aos outros torna o homem singular na pluralidade de homens com os quais compartilha o mundo. O ser, dessa maneira, é afirmado na

unicidade quando comunica a si próprio junto aos outros e afirma a sua unidade quando está em acordo consigo mesmo no diálogo de dois-em-um³⁹.

Segundo Arendt, a decisão de Sócrates em estar de acordo consigo mesmo está contida em seu conselho: “Seja como você gostaria de aparecer aos outros” (ARENDT, 1993a, p.102), isto é, apareça para você como você gostaria de aparecer quando visto pelos outros, o que identifica sua unidade com sua própria unicidade, identificando seu modo de pensar com seu modo de agir.

Diante do critério de não contradição do diálogo socrático de dois-em-um, Arendt conclui que “é característico das ‘pessoas moralmente baixas’ estarem ‘em discordância consigo mesmas’, e dos homens maus evitarem a própria companhia; sua alma se rebela contra si mesma” (ARENDT, 1992, p.142). Isso significa que os homens maus não se importam em contradizer-se, pois não prestam contas do que fazem ou dizem nem a si mesmos e nem junto aos outros, não dão testemunho à própria realidade, e, portanto, não são e não aparecem na afirmação de sua própria realidade.

Ao contradizer-se, o homem que age mal e não mantém o diálogo consigo mesmo, ele se fragmenta, não mostra quem realmente é, não tendo unidade, nem unicidade. Ou seja, aquele que contradiz a si mesmo perde a própria singularidade, pois mantém-se fragmentado, não se manifesta para os outros como realmente é.

Desse modo, para Arendt, o estar sozinho do diálogo socrático de dois-em-um “é parte integral do ser e do viver junto aos outros” (ARENDT, 1993a, p.113). É por meio de tal diálogo cujos pensamentos acompanham cada ato do ser, que o homem que está junto a si mesmo e junto aos outros.

A faculdade do pensar como atividade do espírito, tal como é edificada por Arendt, não abandona o viver junto aos outros. A faculdade em si ocorre na interioridade do homem, mas, está vinculada no repensar as experiências e os fenômenos do mundo compartilhado. Dessa maneira, o Sócrates representa, para Arendt, o despertar, o depurar e dialogar junto aos outros e junto a si mesmo os fenômenos e as experiências que ocorrem no mundo compartilhado, o que confere ao Sócrates narrado por Arendt uma relevância moral e política.

Diante dos fatos que insurgiram no julgamento de Eichmann, Hannah Arendt buscou compreender a faculdade do pensar e sua relação com a conduta humana partindo da narrativa

³⁹ Arendt distingue unicidade de unidade. A unidade é a harmonia interna, no espírito do homem, quando há o acordo de si consigo mesmo, no diálogo de dois-em-um exercido na faculdade do pensamento. A unicidade ocorre no mundo compartilhado, por meio da alteridade com a qual o homem “partilha com tudo que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive” (ARENDT, 2010, p.220).

que ela fez de Sócrates, ao destacar o modo de agir e o modo de pensar do filósofo, em quem ela encontrou um modelo exemplar capaz de guiá-la na busca de compreensão dessa experiência.

Na experiência concreta do julgamento de Eichmann, Arendt constatou que embora os atos do agente fossem monstruosos, o próprio agente não era; porém, ele era incapaz de exercer a faculdade do pensamento, era uma pessoa comum, banal, sem “firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más” (ARENDT, 1992, p.6).

Essa conexão entre a faculdade do pensar e a ação má do agente, constatada por Arendt, é, negativa, no sentido em que a faculdade do pensar “não estabelece padrões morais de comportamento universalmente válidos; em vez disso, pensar nos impede de agir de certas maneiras” (ASSY, 2015, p.86). Isto é, a faculdade do pensar não nos diz o que fazer, mas, somente o que não fazer.

O não fazer é não estar em desacordo consigo mesmo, é escolher a si mesmo como parceiro para o pensar e como testemunha da própria ação. É manter a consistência e dignidade de si mesmo, tanto por meio do diálogo silencioso consigo mesmo, como na ação junto aos outros no mundo compartilhado.

Desse modo, o Sócrates narrado por Arendt como seu modelo exemplar, que a ilumina sobre a faculdade de pensar, ensina que não é necessário nada fora de si mesmo para ensinar o modo certo ou o errado de agir; basta a si mesmo e à capacidade de estabelecer um diálogo de dois-em-um, potencialmente presente em todos os seres humanos.

Considerando a atividade do pensar tal como é descrita por Arendt, a partir de sua narrativa de um modelo exemplar – Sócrates – podemos compreender o significado da incapacidade de pensar que nossa autora atribui a Eichmann. Para ela, Eichmann agiu sem qualquer motivação ou compreensão dos seus atos, o que o impossibilitou de estabelecer limites para suas ações.

A recusa de Eichmann em estabelecer o diálogo consigo mesmo, por meio da faculdade do pensar, infere na incapacidade de estabelecer uma consciência e uma memória de si mesmo, de modo que para Arendt,

Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações [...]. (ARENDT, 2004, p.159-60)

Para Arendt, portanto, Eichmann foi incapaz de reflexão, foi incapaz de estabelecer raízes⁴⁰ na profundidade de seu pensamento, não estabeleceu limites e consciência de si mesmo⁴¹.

Outro comportamento de Eichmann que insurgiu em seu julgamento e causou espanto e perplexidade em Arendt foi o fato de que o agente “não tinha menor dificuldade em aceitar um conjunto inteiramente diferente de regras” (ARENDT, 2004, p.226), como se aceitasse tudo aquilo que lhe fosse imposto sem antes mesmo pensar sobre essas regras e padrões.

O modelo exemplar de Sócrates que Arendt nos narra lhe serve de guia para a compreensão das incoerências e contradições de Eichmann. Segundo Arendt,

Os clichês, os lugares comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade, isto é, contra a solicitação da **atenção de nosso pensamento**, que todos os acontecimentos e fatos **despertam em virtude de sua existência**. Se fôssemos receptivos a essa exigência o tempo todo, logo estaríamos exaustos; a diferença em Eichmann era apenas que ele claramente nada sabia de tal solicitação. (ARENDT, 2004, 227, grifos nossos)

O modelo exemplar de Sócrates narrado por Arendt nos conduz à compreensão da faculdade do pensar e da relação da atividade do pensar com a conduta humana. Desse modo, podemos afirmar que a incapacidade de exercer a faculdade de pensar de Eichmann o levou a se acostumar não apenas com as regras impostas, mas o impediu de realizar uma inspeção minuciosa, de ter uma autoconsciência de si e de uma autonomia de pensamento.

Do ponto de vista de Arendt, Eichmann foi incapaz de estabelecer uma relação consigo mesmo por meio do diálogo socrático de dois-em-um, não se enraizou no pensamento por meio de uma consciência de si, mantendo-se na superficialidade. Apenas obedecia às ordens sem um exame prévio, ele era simplesmente uma pessoa banal que “funcionava tão bem no papel de ilustre criminoso de guerra quanto tinha funcionado no regime nazista; não tinha a menor dificuldade em aceitar um conjunto inteiramente diferente de regras” (ARENDT, 2004, p.226).

Eichmann – em oposição à conduta do Sócrates narrado por Arendt, que preferiu estar em desacordo com uma multidão, do que, sendo um só, discordar de si mesmo – foi incapaz de estabelecer harmonia e consistência consigo mesmo. Ele apenas aderiu à conduta da multidão,

⁴⁰ Arendt afirma que não ter raízes no pensamento significa “não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 2012, p. 634). Portanto, falta de raízes no pensamento e na superfluidade, são as principais características da conduta de Eichmann.

⁴¹ Para Arendt “a consciência de si não é o mesmo que o pensamento; mas sem ela o pensamento seria impossível” (ARENDT, 2004, p.252).

isto é, aderiu a ninguém⁴², visto que em uma multidão ninguém se destaca, ninguém expõe a própria *doxa*.

Eichmann, em sua incapacidade da faculdade de pensar, foi incapaz de manifestar o ‘quem’ ele era, ele apenas aderiu à conduta da multidão de modo irrefletido, não estabeleceu uma consciência e responsabilidade de seus atos, sendo condenado à

...companhia permanente do seu próprio eu homicida, irá **ver todas as outras pessoas segundo a imagem de sua própria ação**. Viverá em um mundo de assassinos potenciais. Não é o seu próprio ato isolado que tem relevância política, ou mesmo o desejo de cometê-lo, mas essa **sua *doxa***, o modo como o mundo abre-se para ele e é parte essencial da realidade política em que vive (ARENDT, 1993a, p.103, grifos nossos).

Para Arendt, portanto, a ação de Eichmann foi comum, banal e sem qualquer tipo de anormalidade, ele apenas compunha mais um na multidão daqueles que aderiram a esse tipo de conduta. Desse modo, Eichmann não se individualizou em sua singularidade, ele era supérfluo, podendo ser substituído por qualquer outro.

Atribuídos por Arendt, a superfluidade e a banalidade do ser de Eichmann não a leva a perdoá-lo ou a menosprezar as consequências de seus atos. Porém, atribui uma significação e uma compreensão da banalidade do mal cometida por ele, assim como a levam a construir seu modelo exemplar de Sócrates para compreender o pensar e a relação do pensar com a conduta humana.

⁴² Como vimos, uma multidão não é uma pluralidade de diversos seres singulares, em uma multidão não se destaca o ‘quem’ de cada um que a compõem. Apenas na pluralidade de seres singulares destaca-se o ‘quem’ de cada homem.

CAPÍTULO II

AGOSTINHO: O PRIMEIRO FILÓSOFO DA VONTADE

2. Arendt leitora de Agostinho

Hannah Arendt, leitora de Agostinho, considera-o como “primeiro filósofo cristão e [...] o único filósofo que os romanos jamais tiveram” (ARENDT, 1992, p.248). Para ela, Agostinho, a partir da perplexidade de sua experiência de conversão ao cristianismo, fez de sua vida um exercício da filosofia⁴³, ultrapassando “a curiosidade natural despertada pelas múltiplas maravilhas do simples estar-aí do mundo e pela sua própria existência” (ARENDT, 1992, p.62).

Agostinho, tal como Sócrates, não é, na leitura feita por Arendt, um “pensador profissional” e sim alguém que parte das experiências e dos fenômenos que o cercaram para tomá-los como objeto do pensamento, fazendo da filosofia um “guia da vida” (cf. Arendt, 1992, p.249). Assim como Sócrates, Agostinho viveu em busca de compreensão de suas experiências. Se Sócrates buscou compreender o enigma que o oráculo de Delfos propôs a seu respeito; Agostinho, por sua vez, busca compreender, conforme relatado nas *Confissões*, a nova fé pela qual ele fora arrebatado.

Para Arendt, Agostinho se “manteve preso à filosofia ao longo de toda sua vida” (ARENDT, 1992, p.249), provavelmente por enxergar em sua obra um constante exercício de compreensão de suas experiências e uma narrativa de sua própria existência. Arendt a ele recorre, com frequência, a fim de iluminar o presente, como um modelo inspirador que lhe serve de guia em seu próprio esforço de compreender a faculdade humana da vontade, ou a noção do homem como um *initium*, dentre outros temas.

O primeiro contato de Arendt com as obras de Agostinho se deu em sua tese de doutorado, defendida em 1928: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation - O conceito de amor em Agostinho, uma interpretação filosófica*. Como uma interpretação filosófica, Arendt desvela o significado que a experiência da conversão teve para Agostinho, o qual “se voltou para a religião em função das perplexidades filosóficas” (ARENDT, 1992, p.248).

O conceito de amor é objeto da pesquisa de doutorado de Arendt, tema esse que percorre todas suas obras, de sua tese até *A vida do espírito* (1992). Porém, ela nos deixa claro que o conceito de amor do qual vai tratar não é o amor considerado como uma emoção íntima,

⁴³ Segundo Arendt, Agostinho “manteve preso à filosofia ao longo de toda sua vida” (ARENDT, 1992, p.249).

localizada no coração do homem; pois, tal amor diz respeito ao do domínio privado, “um local de sombras que nenhum olhar humano pode devassar” (ARENDT, 2011b, p.135-6).

O amor, como emoção íntima é mudo, tem dificuldade de “se tornar parte essencial do nosso mundo” (ARENDT, 1992, p.26). Pois, para Arendt, o que manifestamos quando falamos das experiências das emoções íntimas nunca é a própria experiência, mas, o que pensamos dela, é uma representação do vivido transmutado em linguagem comum e adequada à aparição pública. O que ela busca compreender é o conceito de amor que é parte essencial do nosso mundo; isto é, algo que pode ser compartilhado, a saber: o amor que guia e orienta os homens no domínio público, aquele que o olhar humano pode devassar e sobre o qual a compreensão pode se debruçar.

Para elucidar esse amor que o olhar pode devassar, que pertence ao domínio público, tomamos duas considerações, uma de Agostinho e outra de Arendt:

O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva (AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 9, 10).

... a vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem é o Amor (ARENDT, 1992, p. 256)

O conceito de amor que Arendt procura compreender vincula-se, portanto, ao “peso” que orienta a conduta humana, o qual impulsiona o homem a agir no domínio público, espaço compartilhado entre os homens, onde as ações podem ser objeto da compreensão e do olhar humanos.

Conforme Arendt nos apresenta em sua tese, uma das possíveis acepções sobre o conceito de amor é o desejo, o *amor qua appetitus* – amor como desejo, que tem como característica fundamental o impulsionar o homem na busca daquilo que lhe é ausente, guiando a conduta humana para algo que ainda não possui.

Ao impulsionar o homem na busca daquilo que lhe é ausente, o amor direciona o homem para uma busca do objeto desejado e que não se encontra espontaneamente. Porém, tal objeto “é lhe sempre dado antecipadamente; o desejo dirige-se para um mundo conhecido” (ARENDT, 1997, p.17), isto é, a busca é por algo conhecido e dado antecipadamente, ao menos enquanto desejo. Esse mundo conhecido é, na interpretação que Arendt faz de Agostinho, o mundo no qual estamos inseridos, local em que as palavras e as ações são visíveis e ganham significados.

A visibilidade em Arendt é a qualidade que as ações, ditos e feitos têm de aparecer à pluralidade de homens que habitam o mundo, isto é, a qualidade de aparecer no domínio público. Segundo José Sergio Fonseca de Carvalho,

Enquanto o domínio privado se caracteriza pelo ocultamento e pela proteção da vida, o caráter público do mundo comum vincula-se à sua visibilidade, ou seja, ao fato de que os objetos que o compõem, as relações que nele se inscrevem e os feitos e palavras pelos quais os homens nele se revelam podem ser vistos e ouvidos por todos. (CARVALHO, 2017, p.17-8)

O amor como peso orienta a conduta humana que se torna visível em um domínio público. Em *A vida do espírito* (1992), no capítulo sobre a vontade, Arendt busca compreender esse “peso” como um impulso das ações humanas. Tal tema se torna recorrente em seu pensamento⁴⁴ e esse se vincula ao modo como Agostinho pensava. Como veremos, essa vinculação leva Arendt a se deparar com um leque de outros conceitos tão importantes quanto o próprio amor, entre os quais: liberdade e natalidade.

Esses conceitos ligados à filosofia de Agostinho surgem, segundo Arendt, a partir de exercícios de pensamentos cujos objetos são os “incidentes da experiência viva e [por isso] a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde se pode obter orientação” (ARENDT, 2011a, p.41). Narrando os incidentes da experiência de Agostinho, Arendt não apenas os desvela fenomenologicamente, mas faz um percurso para compreender a faculdade da vontade. Ao narrar Agostinho, alguns conceitos emergem no pensamento de Arendt e configuram suas ideias, delimitando aquilo que vem a ser o conceito de *amor mundi* em sua obra.

2.1. *Amor Mundi*

Embora Arendt não tenha descrito especificamente seu conceito de *amor mundi*, podemos afirmar que sua progressiva configuração se inicia na elaboração de sua tese – *O conceito de amor em Agostinho*. Nessa obra resultante de seu doutorado, Arendt concebe o conceito de amor como um desejo que impulsiona o homem na busca daquilo que lhe é ausente, mas, que de alguma maneira, já estivera presente. Isso é, aquilo que se busca já é conhecido e está presente na memória. Logo, o amor, na compreensão que Arendt faz em sua tese é um guia que orienta a busca do homem para aquilo que ele deseja e que já esteve presente. Façamos aqui um breve percurso sobre o conceito de amor tal como é concebido por Arendt, o qual, de certa maneira, leva-nos à compreensão do conceito de amor *mundi*.

Arendt nos mostra que o ponto de partida de Agostinho, influenciado pelas leituras de Cícero, foi a busca pela felicidade: “é certo [...] que todos queremos ser felizes” (AGOSTINHO.

⁴⁴ Para Arendt, os pensamentos surgem “de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligados, já que são os únicos marcos por onde se pode obter orientação” (ARENDT, 2011a, p.41).

apud Arendt 1992, 249). No que diz respeito à filosofia moral, consideramos a filosofia de Agostinho essencialmente prática e, portanto, a busca do filósofo pela felicidade acompanha a concepção ética e os critérios para um referencial de conduta humana em direção ao Bem – *summum bonum*.

A partir das leituras de Cícero, Agostinho, é inspirado pela busca da felicidade; segundo Arendt, esse impulso inicial é uma influência mais duradoura na formação do pensamento de Agostinho do que Plotino e os neoplatônicos. A influência de Cícero em Agostinho é relatada pelo próprio filósofo nas *Confissões*:

... cheguei ao livro de Cícero [...]. Chama-se *Hortênsio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos. [...] o amor da sabedoria, pelo qual aqueles estudos literários me apaixonavam, tem o nome grego de FILOSOFIA. (AGOSTINHO, *Confissões*, III, 4, 7-8, grifos do autor).

O coração de Agostinho foi “posto em chamas” (ARENDT, 1992, p.249) pelo *Hortênsius*. Após a leitura desse diálogo de Cícero – “obra composta para o louvor e a defesa da Filosofia” (AGOSTINHO, 1998, II, 10) –, o filósofo cristão é impulsionado para a busca da felicidade; porém, percebe em si mesmo uma luta interna, em sua própria vontade, entre o querer e o não-querer, que ao mesmo tempo lhe impulsiona em direção à felicidade e ao *summum bonum* e o repele. Ainda sobre o *Hortênsio* de Cícero, lemos nas *Confissões* de Agostinho:

... desde o ano décimo nono da minha idade, em que me apaixonei pelo estudo da Sabedoria, ao ler o *Hortênsio* de Cícero [...]. Eu, jovem tão miserável, sim, miserável desde o despertar da juventude, tinha-Vos pedido a castidade, nestes termos: “Dai-me a castidade e a continência; mas não ma deis já” (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 7, 17).

Essa luta interna em Agostinho é o que lhe desperta para a própria interioridade, fazendo da filosofia uma exigência, como um “guia para a vida” (ARENDT, 1992, p.249) para buscar a significação dessa cisão e do caminho da felicidade. Tal atitude de Agostinho é, para Arendt, uma exigência pragmática e tipicamente romana, pois, somente os romanos estavam convencidos de que “não há razão para o homem filosofar a não ser com o intuito de ser feliz” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIX, I, 3).

O percurso que Agostinho faz para compreender a cisão da própria vontade - entre o querer e o não-querer – narrado nas *Confissões*, guia-o para a felicidade e para a interioridade de si mesmo. A felicidade em Agostinho é, segundo Arendt, uma via para apaziguar o conflito interno do coração, que foi posto em chamas, do filósofo que o orienta para a interioridade em busca do *summum bonum*. Desse modo, a filosofia de Agostinho pode ser considerada, no

contexto cristão, como conhecimento e amor: “por meio de conhecimento de sua estrutura, chegamos à verdade; ao mesmo tempo, sua divina beleza nos deleita, isto é, desperta o nosso amor” (SILVA, 2007, p.45-6).

A estrutura da filosofia de Agostinho diz respeito à relação da razão com a fé, que são em si mesmas reveladas, pois, no exercício de compreensão, pela busca da felicidade. Agostinho é remetido para sua própria interioridade e se reconhece como uma criatura mortal, com a possibilidade de salvação; ou seja, com a possibilidade da realização da promessa divina que torna concreto o vínculo entre a finitude humana e a eternidade de Deus.

O vínculo que torna possível a realização da promessa divina é, para Agostinho, o amor. Nisso reside a razão de Agostinho considerar o amor como um peso: “O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva” (AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 9, 10). O ‘peso’ do amor em Agostinho guia o homem para o lugar que lhe é próprio, a felicidade, nas considerações de Arendt:

Todo amor é tensão dirigida para essa realização. A realização é a beatitude (*beatitudo*), que não consiste em amar, mas em fruir daquilo que é amado e desejado. Todo amor é tensão dirigida para essa fruição [...]. Fruir é estar perto do objeto desejado, firme e sem inquietude (ARENDT, 1997, p.35-6).

O amor é, para Agostinho, uma tensão que guia para a interioridade do ser, em busca do *summum bonum*; mas, esse amor não acaba quando encontra aquilo que deseja, “transforma-se nele próprio” (ARENDT, 1997, p.35). Logo, quando se ama verdadeiramente, a felicidade se realiza, pela identificação e fruição daquele que ama com aquilo que é amado.

A realização do amor é, portanto, a fruição, o transformar-se no próprio amor. Não é uma realização que contém em si o medo da perda do objeto de desejo; pois, como indica Arendt, “o desejo de possuir transforma-se em medo de perder” (ARENDT, 1997, p.18).

O medo da perda do objeto de desejo é, para Arendt, o motivo existencial que orienta Agostinho na busca por algo eterno e, portanto, digno do amor que apazigua seu coração (cf. ARENDT, 1997, p.48). O próprio filósofo narra nas *Confissões*, que diante da morte de um amigo ele teve a alma perturbada: “o homem tão querido que perdera era mais verdadeiro e melhor que o fantasma em que lhe mandava ter esperança” (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 4, 9)⁴⁵.

Diante da angustia da perda do amigo, Agostinho reconhece quão “desgraçada é toda alma presa pelo amor às coisas mortais” (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 6, 11) e passa a buscar

⁴⁵ A questão da experiência da perda e o medo da morte também é tratada em *Confissões*, VI, 16, 26.

algo que possa amar sem o medo da perda. Ainda com a alma dilacerada, o filósofo nos narra como passa a ser conduzido a Deus:

O lugar do descanso imperturbável está onde o Amor não é abandonado [...]. Fixa aqui, ó alma, a tua mansão. Retribui-lhe tudo o que dele alcançaste, já que estás cansada de tantos enganos.

Entrega à Verdade tudo o que tens recebido da Verdade, e não só não perderás nada, mas ainda a tua podridão reflorescerá, as tuas fraquezas serão curadas, as tuas frouxidades serão reformadas, rejuvenescidas e estreitamente unidas a ti, sem te colocarem na ladeira por onde descem, mas ficando contigo e permanecendo junto do Deus sempre estável e eterno. (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 11, 16)

Para Arendt, foi diante da perda do amigo que Agostinho inicia sua jornada em uma introspecção que o faz reconhecer sua condição de mortal e de criatura, passando a buscar algo eterno, livre do medo da perda, o *summum bonum* em contraposição às coisas passíveis de mortalidade (*malum*). Seguindo a própria narrativa que Agostinho nos relata nas *Confissões*, na ocasião da perda do amigo ele passa a se questionar: “Por que andar de contínuo por caminhos difíceis e trabalhosos? Não há descanso onde o procurais. Procurais a vida feliz na região da morte: não está lá” (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 12, 18).

Com esses questionamentos, há o início de um movimento da alma para a interioridade de Agostinho: “Fugiu dos nossos olhos para que entremos no coração e aí O encontramos” (*Confissões*, IV, 12, 19). Esse movimento da alma para a interioridade de Agostinho é impulsionado pela busca daquilo que é livre do medo da perda, o filósofo cristão busca algo que possa curar sua alma dilacerada diante da perda do amigo: “A Ele se confessa a minha alma, a Ele, seu Médico” (*Confissões*, IV, 12, 19).

O movimento que a alma de Agostinho passa a realizar em busca de algo livre do medo da perda é um movimento ordenado não apenas em direção a um bem, mas, em nome desse bem. Para Arendt, o movimento em busca do desejo que se realiza em direção à interioridade de Agostinho “não é apenas orientação para... mas também uma retrospectividade do por...” (ARENDT, 1997, p.18).

O amor como movimento retrospectivo do “por” não é apenas uma finalidade, mas é também o meio que o coloca em movimento em um exercício contínuo. Tal exercício o faz avançar e viver conforme o desejo que almeja, para a realização futura de fruir e repousar naquilo que ama: “as coisas caminham para não existirem, e dilaceram a alma com desejos pestilenciais, porque ela quer existir e gosta de descansar no que ama” (AGOSTINHO, *Confissões*, IV, 10, 15).

Assim, em suas primeiras formulações, Arendt considera o amor em Agostinho um impulso, uma força para a realização futura do repouso da alma naquilo que é eterno, o amor é

o que desencadeia um processo de retorno para aquilo que já é conhecido ao homem “que se esforça para viver feliz (*beate vivere*) ” (ARENDT, 1997, p.18).

O esforço para viver feliz é, na interpretação que Arendt faz de Agostinho, comum a todos os homens; porém, cada um entende por felicidade algo diferente, mesmo que todos estejam de acordo em relação ao desejo pela vida feliz:

... todos estão de acordo com relação a este querer viver. Por isso, a vida feliz (*beata vita*) é a verdadeira vida compreendida de maneira diferente por cada um. A vida constantemente ameaçada pela morte não é vida, uma vez que nunca deixa de correr o risco de perder o que é, aquilo que até sabe que tem de perder um dia (ARENDT, 1997, p.19).

Aqueles que encontram a felicidade em algo que se tem o risco de perder vive em uma constante ameaça, não apazigua a inquietude do coração, é como se vivesse em uma constante inquietação por busca de uma realização futura. Como se vivesse em um contínuo ‘ainda-não’: “todo presente do homem, determinado por esta iminência, é de fato um contínuo ainda-não [...] que todo ter é dominado pelo medo, todo não-ter pelo desejo” (ARENDT, 1997, p.21).

Toda realização no contínuo “ainda-não” é uma realização aparente, uma vez que é constantemente ameaçado pela morte. Apenas a realização da busca pela felicidade guiada pelo amor imutável e sem devir pode ser a verdadeira realização dessa felicidade. Tal realização sem devir que apazigua a inquietude do coração é uma realização em um presente eterno, na interpretação que Arendt faz de Agostinho: “é um presente deste tipo que vive a posse tranquila; esta posse é a própria vida [...] sendo ele mesmo o bem absoluto (*summum*), é a eternidade” (ARENDT, 1997, p.21-2).

Essa busca da realização da felicidade em um presente eterno e imutável em Agostinho é uma busca na interioridade, mas por algo que se encontra não ‘neste mundo’ e ‘neste tempo’ – é uma busca, no contexto cristão, por um Deus eterno e criador que se encontra acima dos homens e por toda eternidade. Contudo, a busca do filósofo é realizada no mundo e no tempo dos homens; porém, com uma projeção futura.

Embora Arendt esteja ligada ao conceito agostiniano de amor, ela reelabora esse conceito, ao localizá-lo no mundo e no tempo dos homens, o que possibilita a felicidade ser experimentada pelos homens enquanto seres viventes nesse mundo e nesse tempo. Para ela, “o direito de buscar essa felicidade é realmente tão inegável quanto o direito à vida; é inclusive idêntico a ela” (ARENDT, 2011a, p.133). Essa possibilidade da felicidade neste mundo e nesta vida, segundo a autora, pode ser realizada pelo trabalho, pela obra e, como veremos, na possibilidade da experiência da imortalidade – desejo de um presente contínuo – a partir da ação humana.

As três formas de possibilidade de realização da felicidade que discorremos aqui não são antagônicas ou hierarquizadas e sim, possibilidades de realização quanto a condição humana do Homem que é inserido neste mundo.

O trabalho, em oposição à obra, para Arendt está vinculado à vida biológica, faz parte de um contínuo devir do ciclo biológico dos seres humanos, no qual “felicidade é concomitante ao processo” (ARENDT, 2010, p.133); isto é, a felicidade no trabalho é experienciada em sua própria realização e satisfação das necessidades vitais, sempre presente no ciclo prescrito da natureza entre a vida e a morte. Diz respeito, portanto, à necessidade humana da conservação da vida.

Os produtos do trabalho não perduram, não possuem durabilidade; logo, não transcendem a vida. Como não possuem durabilidade, a felicidade gerada pelo trabalho não é durável, está presente apenas entre o trabalho e o consumo. Dessa maneira, não é a felicidade eterna que apazigua a inquietude do coração. Nas palavras da autora:

... na medida em que nós também somos apenas criaturas vivas, o trabalho é o único modo de podermos também permanecer e voltar com contento no círculo prescrito pela natureza, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. A recompensa das fadigas e penas, embora não deixe coisa alguma atrás de si, é até mais real, menos fútil que qualquer outra forma de felicidade. (ARENDT, 2005, p.182)

Diferente do trabalho, a obra para Hannah Arendt é a condição humana da mundanidade, com o caráter de conservar e renovar o mundo. É o artifício humano de transformar o mundo da natureza em um mundo humano, atribuindo solidez e certa durabilidade, estabilizando a vida humana no mundo:

... sua objetividade [da obra] repousa no fato de que os homens, não obstante sua natureza sempre em mudança, podem recobrar sua identidade graças à sua relação com a duradoura identidade dos objetos, com a mesma cadeira hoje e amanhã, a mesma casa de outrora, do nascimento até a morte (ARENDT, 2005, p.184).

A obra, portanto, é uma maneira de se apropriar e transformar a natureza em um mundo dos homens, o que possibilita a identificação dos homens com os objetos criados com a finalidade de uso. Tais objetos, para Arendt, são meios para determinados fins, como, por exemplo, para se ter uma vida confortável com o uso do automóvel ou para a troca por outros objetos.

Na realização da obra como um objeto de uso e apropriação, não encontramos a felicidade almejada como um eterno-presente, pois a obra é apenas um meio para determinado

fim. Tanto o trabalho como a obra são meios para que o homem busque conforto e sobrevivência no mundo no qual ele foi inserido, nas palavras de Arendt:

O mundo das coisas fabricado pelo homem torna-se uma morada para homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e feitos apenas na medida em que transcenda tanto a pura funcionalidade dos bens de consumo como a mera utilidade dos objetos de uso. (ARENDT, 2005, p.190)

Na realização do trabalho, assim como na realização da obra, os produtos finais são voltados para o consumo e uso, não concernem à felicidade eterna e durável. Porém, inspirada em Agostinho, Arendt assinala que a felicidade pode ser experienciada neste mundo e neste tempo.

Para o filósofo cristão, a possibilidade de a felicidade ser experienciada neste mundo e neste tempo é realizada por meio da caridade e do amor ao próximo. O amor ao próximo, na interpretação que Arendt faz de Agostinho, tem um caráter de uso ordenado, um uso que é orientado para uma finalidade determinada. É uma forma de amor que ordena em vista de buscar a felicidade, e, a experiência dessa ordenação, segundo Arendt:

... é feita na sociedade (*societas*), apenas como aqueles que, em relação com Deus e o bem supremo, podem alcançar a beatitude (os próximos, *proximi*) [...] esta relação só é considerada quando é contemplada e ordenada a partir do bem supremo, logo, do de fora (ARENDT, 1997, p.42).

A busca de Agostinho, embora seja uma projeção futura e extramundana, guia os homens a se sentirem confortáveis e passíveis da felicidade nesta vida enquanto seres viventes por meio da caridade e do amor ao próximo. A busca pela restauração do ‘coração posto em chamas’, que Agostinho percorre, é uma busca por algo extramundano, mas passível de ser vivenciada neste mundo. Para Arendt, essa busca é uma maneira do homem ‘sentir-se em casa no mundo’, tal conceito toma considerável dimensão nas reflexões posteriores que ainda tecerem a respeito de Arendt⁴⁶.

Portanto, para a autora, a busca que Agostinho faz para restaurar seu coração posto em chamas e descansar em um amor eterno, conduz os homens a se sentirem em casa no mundo. Essa busca guiada pelo amor, torna o mundo “a pátria totalmente natural do homem” (ARENDT, 1997, p.79), dá um sentido de pertencimento dos homens em relação ao mundo.

Observamos que em Agostinho há uma hierarquia que articula o pertencimento do homem ao mundo e sua busca pela felicidade. Arendt evidencia essa hierarquia distinguindo o

⁴⁶ Veremos, em nosso último capítulo, a partir de “A crise na educação” de Hannah Arendt, que o conceito de ‘sentir-se em casa no mundo’ torna-se um ideal para o educador.

uso da fruição. O *usi* – uso – está relacionado, em Agostinho, com a cobiça (*cupiditas*) em *Soliloquios* I, XI, 19. Encontramos a definição do desejo como uso, que é o desejo por coisas que se requiere em função de outra coisa, ou seja, o desejo do uso e do consumo não para uma finalidade em si mesmo.

A ideia do desejo como uso é “construída a partir do amor definido como desejo, próximo da *orexis* greco-aristotélica” (ARENDT, 1997, p.25), a ideia de *orexis* é compreendida como a parte da natureza humana que realiza o princípio de movimento (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* III, 5: 113b3-21). Isto é, um desejo que inicia algo para um fim que já é calculado anteriormente, como lemos em *A Vida do Espírito* (1992) “o objeto desejado é o início, enquanto para o processo de cálculo esse mesmo objeto é o fim do movimento” (ARENDT, 1992, p.229).

O *usi*, é, portanto, um desejo guiado pela cobiça, pelo uso do objeto desejo para alcançar um fim já previsto. Segundo Arendt, para Agostinho, o amor movido pela cobiça faz do homem um habitante deste mundo, que deseja coisas exteriores a si mesmo. Tal amor movimenta o homem pela busca do objeto desejado e o faz usar o mundo como uma necessidade para satisfazer esse desejo. Porém, o uso desse objeto traz consigo o medo da perda daquilo que é temporal, gerando como característica específica um medo que não pode ser acalmado, o que torna o desejante um escravo do mundo.

Para Arendt, o medo da perda em Agostinho exprime “sua forma mais radical a falta de poder sobre a própria vida” (ARENDT, 1997, p.27). Assim, o amor determinado pela cobiça que faz o homem depender do mundo está “precisamente ligado ao medo contínuo” (ARENDT, 1997, p.39), a falta de poder sobre a própria vida, isto é: ausência de autossuficiência.

Segundo Arendt, o desejar algo fora de si mesmo e não ter o poder sobre a própria vida, se opõe em Agostinho, ao “*se querere*, [a] buscar a si mesmo – *quaestio mihi factus sum*” (ARENDT, 1997, p.29). O buscar a si mesmo e em si mesmo, na interpretação que a autora faz de Agostinho, levam o filósofo cristão a encontrar aquilo que ele desejava: “neste regresso a si, ele [Agostinho] encontra Deus. [...] Este encontrar-se a si mesmo e encontrar Deus funcionam conjuntamente” (ARENDT, 1997, p.29).

O encontrar a si mesmo e encontrar a Deus conjuntamente é a fruição – *frui* – é um encontro que transcende o ser e o torna intrínseco àquilo que é desejado. Devemos lembrar que para Arendt todo amor é uma tensão dirigida para essa fruição.

Na interpretação que Arendt faz de Agostinho em seu doutorado, o desejo tem um caráter de movimento não apenas em direção à realização; mas também, da fruição daquilo que

é desejado, o desejante torna-se aquilo que é desejado. O amor como movimento não é apenas uma finalidade é, ademais, o meio que o coloca em movimento um exercício contínuo, que o faz avançar e viver conforme o desejo que almeja, repousando naquilo que ama, sem o medo da perda.

2.1.1. Medo da perda e a Imortalidade

Ronald Beiner nos aponta que o medo da perda aplica-se também, à própria vida, a uma vida mortal em contraposição ao desejo pela imortalidade (cf. BEINER, 1997, p.271). O desejo pela imortalidade, segundo Arendt, resulta, desde a preocupação dos gregos, “de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais” (ARENDT, 2010, p.22).

Segundo Silva, a presença dos deuses na antiguidade grega “mostra constantemente ao homem que a mortalidade é um *déficit*, e que a felicidade é impossível” (SILVA, 2007, p.14). A experiência do medo da perda traz a compreensão dos limites da condição humana, a “instabilidade, os limites e a fragilidade impedem que haja uma forma humana constituída e, assim, uma felicidade como estabilidade e plenitude” (SILVA, 2007, p.15).

Podemos compreender essa experiência de imortalidade dos gregos através das narrativas das tragédias gregas que imortalizaram as ações e as palavras de seus heróis, prestando “extraordinários e gloriosos feitos de gregos, e, bárbaros louvores para assegurar-lhes a evocação pela posteridade, fazendo assim sua glória brilhar através de séculos” (ARENDT, 2011a, p.70). Tal tema é central em Arendt, pois, o tempo da imortalidade não se consome e aniquila a existência do ser humano.

A exemplo da experiência grega da imortalidade, encontramos o seguinte trecho em *Antígona*, de Sófocles: “maior é o tempo que devo agradecer os lá de baixo que os daqui, já que para sempre lá repousarei” (SÓFOCLES. apud. ZINGANO, 2009, p.4). Nessa passagem, Antígona e seu opositor Creonte são conduzidos na tragédia de Sófocles a decidirem se realizam seus destinos pelas suas ações, de forma que a teodiceia da antiguidade clássica passa a ter uma posição secundária na tragédia, retirando os deuses de cena e introduzindo o desejo de imortalidade da personagem por meio de suas ações e palavras no mundo.

Segundo Jaeger (cf. 1995, 316) a grandeza do homem, de seus feitos, passa a ser exaltada e o ponto central da tragédia de Sófocles passa a ser a ação humana. Para Creonte, personagem que exprime a ideia central de Sófocles, não há lugar para dúvida: tudo é obra humana⁴⁷.

Podemos acrescentar na observação de Creonte e na fala de Antígona que tudo não é apenas obra humana. E também, que em toda obra humana há o desejo de imortalidade dos seres mortais, o desejo de “para sempre lá repousar”, o qual o coro em Antígona anuncia: “Só a Morte, ele não encontrará nunca, o meio de evitar! ” (SÓFOCLES, 2005, p.222), a imortalidade é, pois, o desejo de escapar desse destino.

O desejo de imortalidade dos homens mortais, segundo Arendt, é a tragédia da condição humana, como resultado dessa experiência com a noção de deuses imortais, que reside na oposição entre *zoé* e *bios*.

Zoé é a vida biológica do homem, é o ciclo vital sempre presente que se renova e que não individualiza o ser. É a vida dos homens, do nascimento até a morte, em que suas necessidades são satisfeitas pelos prazeres que a natureza proporciona. Ela está presente em todos de uma mesma espécie, os quais são substituídos pela procriação, extensivo a todo vivente, humano ou não.

Bios, emerge da *zoé* pois diz respeito à existência de um novo ser humano e de sua biografia⁴⁸, é a história de vida do homem. *Bios* individualiza cada ser singular e trespassa o movimento circular da vida biológica, por isso “preferem a fama imortal às coisas mortais” (ARENDT, 2010, p.23). A *bios* é capaz de interromper a *zoé* com situações únicas, feitos ou eventos, essas interrupções são para Arendt o “extraordinário” (ARENDT, 2011a, p.72).

A interrupção da *zoé* pela *bios*, o extraordinário, decorre para Arendt da possibilidade da ação, que congrega, como potência, a pluralidade de seres singulares. É a tentativa dos mortais de dotar sua existência, por meio de obras, feitos e palavras, de alguma durabilidade ou permanência, de modo que “essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade” (ARENDT, 2011a, p.72). Enquanto na *zoé* o tempo é circular e a tudo consome, na ação humana o tempo irrompe como ruptura que pode ser lembrada, que é memorável.

A única maneira de superar a mortalidade reside, para Arendt, na possibilidade dos homens tornarem seus ditos e feitos imortais; isto é, de eternizar na memória da humanidade

⁴⁷ O Coro em *Antígona* de Sófocles exalta o Homem e suas as ações: “Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o Homem! [...]. Fecundo em seus recursos, ele realiza sempre o ideal a que aspira! ” (SÓFOCLES, 2005, p.222).

⁴⁸ Biografia - do grego antigo: *βιογραφία*, de *βίος* - *bíos*, vida e *γράφειν* – *gráphein*, escrever - é a descrição dos fatos e acontecimentos particulares da vida de uma pessoa e que individua o ser, tornando-o único entre os plurais.

suas palavras e suas ações: “de sorte que pelo meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios” (ARENDT, 2010, p.23).

Portanto, com a tragédia da condição humana da mortalidade os homens têm a possibilidade, por meio dos ditos e feitos, de poder deixar para trás de si “vestígios imorredouros, [...] atingindo a imortalidade que lhes é própria e demonstrando sua natureza ‘divina’” (ARENDT, 2010, p.23). Desse modo, a condição humana se define de duas maneiras: se imortalizar a partir dos ditos e feitos, ou, viver e morrer como um membro de uma espécie, o que não difere dos animais “satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece” (ARENDT, 2010, p.23). A busca pela felicidade, logo, está estreitamente relacionada com a tragédia da condição humana da mortalidade.

Em Agostinho, a superação dessa condição humana da mortalidade se realiza na promessa da vida eterna; já em Arendt, essa superação pode acontecer ao se realocar o tempo e o espaço da possibilidade da felicidade e a superação da condição humana de mortalidade, que, nas considerações dessa pensadora, passa a ser possível neste mundo e neste tempo.

Na interpretação que Arendt faz de Agostinho, a realização da felicidade é uma promessa – não realizada no tempo presente – guiada pelo amor a Deus – *amor Dei*. Enquanto que na constituição do pensamento arendtiano a possibilidade da realização da felicidade passa a ser neste tempo, no mundo compartilhado e, como veremos, guiado pelo amor ao mundo – *amor mundi*.

Há, porém uma diferença quanto a realização da felicidade em Agostinho e em Arendt. Enquanto em Agostinho a realização ocorre em um bem eterno – Deus, em Arendt a realização, ocorre no mundo, o qual requer um cuidado necessário para torná-lo permanente e durável, de maneira que a possibilidade da imortalidade dos homens mortais se realize.

2.1.2. *Amor mundi* e durabilidade do mundo

A felicidade em Agostinho é o descanso da alma naquilo que ama, sem o medo da perda, é fruição e realização de uma promessa de tornar-se eterno junto ao Deus eterno. Entretanto, a experiência da felicidade pode, ao menos, ser vivida na terra, com o amor ao próximo, enquanto a promessa não se realiza.

Na interpretação que Arendt faz de Agostinho, o amor ao próximo e o estar na companhia de outros homens projeta o domínio público e a pluralidade para além do domínio secular. Assim, o amor ao e por Deus, que guia a busca pela felicidade dos homens, passa a ter significado tanto no mundo como na cidade de Deus. Esse espaço do domínio público, do estar

na companhia dos outros, é o espaço da possibilidade de imortalidade do homem neste mundo, tema que é analisado por Agostinho em sua obra *De Civitate Dei*.

A gênese da obra *De Civitate Dei* foi, segundo O’ Reilly, o *De excidio Urbis Romae* (cf. O’REILLY, 1955), sermão em que Agostinho trata da devastação de Roma, acontecida no ano de 410, no qual o filósofo também questiona sobre como poderiam os cristãos conciliar a fé em Deus com o sofrimento causado pelas invasões dos povos bárbaros que culminaram na queda de *Roma Aeterna*.

O exercício de pensamento sobre os acontecimentos da queda de Roma faz Agostinho apresentar um novo vínculo entre os cidadãos romanos: “A cidade são os homens e não as casas” (AGOSTINHO, *De excidio Urbis Romae*, VI). Dessa maneira, Agostinho estabelece um vínculo suficientemente forte entre os homens, edificado na caridade e no amor ao próximo, para substituir o mundo que estava em ruínas. Para Arendt, com esse vínculo “Agostinho propôs edificar sobre a caridade não apenas a ‘fraternidade’ cristã, mas todas as relações humanas” (ARENDT, 2010, p.65).

Edificando a relação dos homens sobre a caridade⁴⁹ Agostinho dá um novo significado para o sofrimento individual e coletivo diante da barbárie ocorrida em Roma: “Roma não morre, se os romanos não morrerem” (AGOSTINHO, *Sermão* 81.9), o mundo que se encontrava em ruínas seria eterno se a relação entre os romanos, edificada sobre a caridade, permanecesse.

A relação entre os romanos, edificada sobre a caridade, consiste, em Agostinho, na possibilidade de edificar uma relação entre os homens fundada na promessa da eternidade, essa possibilidade de relação entre os romanos realiza a natureza divina da eternidade na *civitas romana*.

Para Arendt, ao edificar a relação entre os homens fundada em uma promessa de eternidade, Agostinho torna a relação humana serva da contemplação, não visa à imortalidade no mundo, mas à eternidade. Para ela, a queda do Império Romano

... demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental (ARENDT, 2010, p.25).

Para Arendt, com a queda do Império Romano, a busca pela felicidade como superação da tragédia da condição humana da mortalidade – forma de superação asseverada pelos gregos

⁴⁹ “A caridade tudo crê, sobretudo entre os que ela unifica, ligando-os entre si” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 3, 3).

– foi substituída pela busca da eternidade, tornando “fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena” (ARENDT, 2010, p.25).

A caridade, que em Agostinho edifica a relação humana no amor a um Deus eterno e extramundano, é para Arendt:

... o princípio fundamental cristão da não mundanidade e admiravelmente apropriado para guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente não-mundanas [...] bastando apenas que se conceba que o mundo está condenado e que toda atividade será nele realizada com uma ressalva *quandiu mundus durat* (enquanto dura o mundo) (ARENDT, 2010, p.65).

Arendt, embora inspirada no conceito de amor de Agostinho, redireciona esse amor para o mundo; pois, para ela o local de estar junto aos outros, o domínio público, “não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem que transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDT, 2010, p.67).

O domínio público constitui, para Arendt, o espaço adequado para a ação e o discurso, no qual se encontra “um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum” (ARENDT, 2010, p.64). É o local de estar junto aos outros que “veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDT, 2010, p.61).

Estar junto aos outros, a pluralidade humana, é o que garante esse espaço do domínio público, que é o mundo comum. Arendt distingue o mundo comum do bem comum. Enquanto no contexto cristão-agostiniano o bem comum é o interesse de todos pela promessa da salvação e descanso naquilo que é eterno; o mundo comum para Arendt é “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (ARENDT, 2010, p.67), mas que permite a possibilidade da imortalização.

O mundo comum é fundamental para a realização da experiência de imortalidade no mundo. Esse mundo depende inteiramente de durabilidade e permanência; pois, para Arendt, ele

Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao ir e vir das gerações na medida em que aparece em público (ARENDT, 2010, p.67)

Diferente de Agostinho, quem considerava o amor como um guia para o bem comum – *amor Dei*; Arendt considerava o amor guia para o mundo comum – *amor mundi*, pois é esse amor que possibilita a fruição do desejo de imortalidade humana. É no e para o mundo comum

que o *amor mundi* de Arendt guia os homens para a possibilidade da realização dessa imortalidade.

Se em Agostinho o bem comum é eterno e durável, em Arendt o mundo comum é dependente de permanência e durabilidade. Em *Origens do totalitarismo* (2012), Arendt nos relata seu incomodo em relação a uma ideologia totalitária que faz com que os homens se isolem e “prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros” (ARENDT, 2012, p.632). A preocupação dessa pensadora concerne à ruína do mundo comum causada pelo isolamento humano, tornando o mundo um deserto. Segundo ela: “o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros e que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento” (ARENDT, 2012, p.632).

O isolamento dos homens no regime totalitário priva-os da ação e do discurso - “a ação jamais é possível no isolamento” (ARENDT, 2010, p.235). Consequentemente, priva o homem de realizar seu desejo pela imortalidade por meio dos ditos e feitos, frustra a capacidade humana que cada um possui em se revelar e tornar agente na estória (*storybook*) da humanidade.

Para Arendt, a ação e o discurso podem assumir várias formas de reificação, como por exemplo, as obras de arte e as narrativas, que desvelam o agente mediante uma espécie de repetição, imitação ou *mimēsis* aristotélica, que, segundo a autora: “a imitação ou *mimēsis* [...] predomina em todas as artes, mas só é realmente adequada ao drama, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, “agir”) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação (ARENDT, 2010, p.234).

A reificação da ação por meio da obra de arte⁵⁰ é uma das possibilidades da realização da imortalidade do homem no mundo no qual ele é inserido. A capacidade humana da ação é descrita por Arendt em *A Condição Humana* (2010), obra na qual ela retoma seu conceito de *amor mundi*, ao tecer novas reflexões e fazer exercícios de compreensão das experiências do mundo.

Não podemos desconsiderar que Arendt escreve em uma carta para Karl Jaspers, datada de 6 de agosto de 1955, dizendo que ‘*Amor Mundi*’ fora o título provisório escolhido por ela para aquela que viria a ser uma das suas principais obras teóricas *A Condição Humana* (2010): “Comecei tão tarde, na verdade somente nos últimos anos, a amar o mundo realmente [...]. Por

⁵⁰ As obras de arte, do ponto de vista da durabilidade, são, para Arendt: “claramente superiores a todas as demais coisas; e, visto ficarem no mundo por mais tempo do que tudo o mais, são o que existe de mais mundano dentre todas as coisas” (ARENDT, 2011a, p.262).

gratidão quero chamar meu livro sobre teorias políticas ‘*Amor Mundi*’” (ARENDT/JASPERS *apud* ALMEIDA, 2009, p.65)⁵¹.

Embora o título escolhido por Arendt fosse ‘*Amor Mundi*’ – que em latim tem o sentido genitivo, significando algo como ‘por amor ao mundo’ ou ‘amor pelo mundo’, sugerindo a direção para a qual a conduta humana deve se orientar – *A Condição Humana*, publicada em 1958, teve seu título atribuído por sugestão da editora de Arendt (cf. BRUEHL, 2004, p.327), o qual é considerado como prolegômenos de seus livros posteriores (cf. CANOVAN, 1992, p.100).

Nessa obra, a presença do significado por amor ao mundo – *amor mundi* – está na condição humana da ação, ou seja, no engajamento ativo nas coisas deste mundo que corresponde à preocupação humana pelo desejo de imortalidade e da durabilidade do mundo.

A durabilidade ou permanência do ser singular e do espaço das aparições em Arendt, segundo Adriano Correia, é “um dos empreendimentos articuladores de toda a sua obra” (CORREIA, 2011, p.60). Agir, no sentido de que este espaço entre os homens – *inter homines esse* – tenha permanência e durabilidade, é agir pela possibilidade de que o homem seja sua própria essência, se individualize e seja passível de imortalidade. Agir, desse modo é, para Arendt, amar o mundo e agir por amor ao mundo.

Dotar a existência singular de durabilidade ou de permanência – por meio de obras, feitos e palavras – requer que essas obras, feitos e palavras possam ser vistos e ouvidos pelos demais homens. Isso é possível com a existência de um domínio público, como um palco para as aparições e realizações extraordinárias.

Segundo Arendt, “as coisas vivas aparecem em cena como atores em um palco montado para elas” (ARENDT, 1992, p.18). Apenas com o palco montado – mundo comum – que a imortalidade de uma existência singular, por meio de obras, feitos e palavras, pode ser realizada. Tal palco necessita de cuidado para que dure, possibilitando realizações extraordinárias.

A durabilidade e a permanência do palco nos relacionam com as realizações humanas do passado e com o futuro, possibilita que cada um se revele e se torne agente da estória (*storybook*) da humanidade e que essa estória possa ser narrada para aqueles que ainda vão chegar.

⁵¹ Quase que como uma alusão à Agostinho “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 27, 38).

O desejo pela imortalidade, a busca pelo desejo livre do medo da perda, guia para a durabilidade do mundo comum. Pois, para imortalizar-se por meio da ação e do discurso, o homem necessita, em Arendt, do mundo; isto é, do palco constituído entre os homens.

Desse modo, o cuidado e a manutenção do mundo comum é sempre resultado do *amor mundi*, um amor ao mundo que possibilita a solução da tragédia humana de ser mortal. Em outras palavras, possibilita a imortalização por meio da ação e das palavras. Na epígrafe do capítulo V de *A Condição Humana*, Arendt cita Dante: “Assim, nada age, a menos que [ao agir] torne patente seu si-mesmo latente” (ARENDT, 2010, p.219). Tal indicação confirma que ao agir, o ser tem como desejo revelar a si mesmo e tornar-se parte do mundo, para tanto, necessita do mundo comum e, de estar entre os homens – *inter homines esse*.

Portanto, é por meio do discurso e da ação que cada indivíduo se insere no mundo humano e “essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDT, 2010, p.221). Esse segundo nascimento ocorre no mundo humano, entre os homens, no qual, por meio do discurso e da ação cada ser singular é capaz de se individualizar, de aparecer não apenas como uma existência corpórea, mas *qua* homem.

Revelar-se *qua* homem é singularizar-se, é revelar a identidade única e distinta do agente, possibilitando que os demais homens apontem o ‘quem’ revelou-se. Ao mesmo tempo, torna possível a atribuição de responsabilidade ou de dignidade àquele que se revelou. Esse desejo de revelar-se e de se individualizar, segundo Arendt, “surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa” (ARENDT, 2010, p.221). Desse modo, cada ser constitui a possibilidade de um *initium*.

O *initium*, que é a capacidade humana de começar algo novo no mundo, também é tomado por Arendt a partir do seu modelo inspirador – Agostinho –, particularmente na citação: “[*Intium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit” – “para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse” (AGOSTINHO. Cidade de Deus. XII, 20. *apud* ARENDT 2010, 222).

Esse início, ao qual Agostinho faz referência em sua obra política *A Cidade de Deus*, para Arendt, diz respeito a um início que difere do início do mundo, “pois, não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (ARENDT, 2010, p.222). Essa distinção entre o início de alguém e de algo, na afirmação de Arendt confirma o caráter revelador da capacidade humana da ação; isto é, da atualização do princípio de individualização do ser por

meio da ação, da realização de algo novo no mundo, que “sempre aparece na forma de um milagre” (ARENDT, 2010, p.22).

Esta individualização só é possível porque cada homem é único e possui a capacidade de efetivar a condição humana da natalidade. Segundo Arendt,

Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação humana da condição da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais. (ARENDT, 2010, p.223)

2.2. A condição humana da natalidade

Para Arendt, a ação e o discurso estão relacionados ao “ato primordial e especificamente humano” de responder, pela exposição de atos e palavras, à questão ‘Quem és?’ (ARENDT, 2010, p.223). A resposta à essa questão não é, pois, uma enunciação, mas sim, a revelação de quem alguém é e seu aparecimento no mundo humano, no puro estar junto com os outros.

Arendt contrasta o *quem* com o *que* de alguém, definindo o *que* como uma qualidade que o homem tem “em comum com outros seres vivos” (ARENDT, 2010, p.227). Portanto, é uma questão que diz respeito à essência universal do ser, que “parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral” (ARENDT, 2010, p.12). Por exemplo, dizer que é brasileiro, não revela a unicidade, a identidade desse alguém. O *quem* *és* revela o agente de uma história – biografia – a identidade de um alguém, como o Aquiles de Arendt, o qual deixou uma história e uma identidade conquistando a “fama imortal” (cf. ARENDT, 2010, p.242).

Ao considerar, a partir de Arendt, que “os homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010, p.8), a revelação de *quem* se é, diferente da comunicação de o *que* se é, implica destacar-se das categorias generalizantes e aparecer como um alguém, singular. A revelação do *quem* *és* é a possibilidade de atualizar sua condição humana da natalidade, revelar a própria essência no palco das realizações humanas. Para Arendt, o *quem* *és* é: “a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso, tem profundas consequências para todo o domínio dos assuntos humanos, no qual existimos basicamente como seres que agem e falam” (ARENDT, 2010, p.227).

Embora a revelação do *quem* de alguém se manifeste na ação e nas palavras no palco das realizações humanas, há uma intangibilidade de expressar verbalmente esse *quem*, “o nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o *que* esse alguém é” (ARENDT, 2010,

p.227). Pois *o quem* esse alguém é, não é tangível; a ação que ele produz é real, mas a revelação do agente faz parte do todo da ação, algo que apenas pode ser narrado.

Para Arendt, “só podemos saber *quem* alguém é, ou foi, se conhecermos a história da qual ele é herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si diz-nos apenas *o que* ele é ou foi” (ARENDT, 2010, p.233). Desse modo, somente a narrativa das palavras e ações sugere a noção de um *quem* a pessoa é.

A revelação do *quem* de alguém por meio do agir e do falar é a revelação da essência viva de um alguém, é realização da condição humana da natalidade. Essa condição é revelar-se no mundo entre os homens – *inter homines esse* –, é o início de um “alguém que é, ele próprio um iniciador” (ARENDT, 2010, p.222).

Considerar esse alguém que se revela no agir e no falar como um iniciador é afirmar a capacidade humana de realizar o improvável, de romper os ciclos de acontecimentos, intervir e renovar o mundo. Algo que sempre acontece em oposição “à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza” (ARENDT, 2010, p.222).

A atualização da condição humana da natalidade é, para Arendt, a expressão de um milagre. É o início de “alguém que é, ele próprio, um iniciador” (ARENDT, 2010, p.222), é a condição ontológica da liberdade de iniciar algo novo no mundo, que ocorre no momento do discurso e na ação.

2.2.1. Natalidade e Liberdade

A liberdade, compreendida como a faculdade de iniciar algo novo no mundo, não é considerada por Arendt como “uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo” (ARENDT, 2011a, p.216).

Essa compreensão de Arendt sobre a faculdade da liberdade tem como guia as ideias expressas por Agostinho, em *A Cidade de Deus*. Esse entendimento corresponde ao fato de o homem ser livre porque ele é um começo. Lemos no ensaio de Arendt “O que é liberdade? ”: “Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa” (ARENDT, 2011a, p.216).

Nesse referido ensaio, Arendt propõe um sentido público para a noção de liberdade. A autora parte da noção corrente de que a política e a liberdade raramente são consideradas como

conciliáveis, de forma que para o pensamento liberal, a liberdade começa no momento em que a política termina. Para a solução de tal impasse, Arendt faz a defesa de um sentido tangível e público para a noção e a experiência da liberdade, afirmando que o sentido da política é a liberdade.

Para Arendt, política e liberdade são co-originárias. A essência da política é, para ela, a liberdade. Ou seja, a política só existe por causa da liberdade e a liberdade se configura como realidade na política.

Em tal ensaio, Arendt faz uma defesa da conciliação daquilo que para ela a tradição filosófica separa. Segundo essa pensadora, a tradição filosófica se inicia com Platão, que localiza a filosofia política fora dos assuntos humanos e termina com Marx, ao afirmar que a filosofia pode ser realizada apenas na esfera do convívio: a “tradição iniciou-se com o abandono da política por parte dos filósofos, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a filosofia, para poder realizá-la ‘na política’” (ARENDT, 2011a, p.44).

Localizar a liberdade fora dos assuntos humanos é transpor a liberdade do mundo comum para a interioridade do ser; isto é, para a privacidade de cada homem e isso deriva das experiências nas quais se supõe uma retirada do mundo “onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso” (ARENDT, 2011a, p.192).

Transpor a liberdade para a interioridade do homem elimina qualquer possibilidade de aparição da liberdade no mundo comum. Essa foi a descoberta, para Arendt, daqueles “que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam, portanto, de uma condição mundana” (ARENDT, 2011a, p.192).

Observamos aqui que a contradição está entre o não possuir um lugar próprio no mundo e, ao mesmo tempo, ter a necessidade dessa condição mundana, e ainda, satisfazer essa necessidade na interioridade. Arendt cita como exemplo o filósofo estoico Epicteto, que viveu como escravo, em Roma; como tal, ele era privado da liberdade de movimento, que é para Arendt não apenas a liberdade mais antiga, mas, também, uma condição indispensável para a ação.

Epicteto, privado da liberdade de movimento e, conseqüentemente, da liberdade para a ação, transpôs a liberdade para o único lugar possível de ser vivenciada, para sua própria interioridade. Arendt afirma que: “os argumentos mais convincentes para a absoluta superioridade da liberdade interna ainda podem ser encontrados em um ensaio de Epicteto, que começa afirmando que livre é aquele que vive como quer” (ARENDT, 2011a, p.193).

Com a interiorização da liberdade, Epicteto, mostra que é possível ser livre, mesmo sendo escravo e isso consiste em dizer que “ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo” (ARENDT, 2011a, p.194). Como Epicteto não possuíam um lugar próprio no mundo, nos seus ensaios, ele interioriza esse lugar para suprir a carência de uma condição mundana, que é a liberdade.

Segundo 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” (ARENDT, 2011a, p.194). A interiorização da liberdade, historicamente, ocorre quando o homem é privado da liberdade no mundo, a interiorização dessa liberdade é uma das maneiras de suprir essa privação:

... sempre que o mundo artificial não se torna palco para a ação e o discurso – como ocorre com comunidades governadas despoticamente [...] – a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. (ARENDT, 2011a, p.195)

Localizada no coração dos homens, a liberdade, deixa de ser compartilhada no mundo comum. Para Arendt, os motivos e sentimentos humanos jamais aparecem autenticamente no mundo compartilhado. Desse modo, a liberdade é afastada da esfera da política, local em que diz respeito à pluralidade humana⁵² – mundo comum, fora do âmbito privado.

Portanto, o impasse que Arendt nos apresenta no ensaio “O que é liberdade?” é como conciliar aquilo que a tradição filosófica separou: a liberdade considerada como uma faculdade na interioridade do homem e o âmbito da política que tem seu espaço no mundo comum.

Para Arendt, a tradição filosófica enfrentou a questão da liberdade considerando a esfera do pensamento, distorcendo a experiência da liberdade tal como é vivenciada no mundo exterior. Esse conflito é compreendido por ela como o “conflito básico entre as experiências do ego pensante e do ego volitivo” (ARENDT, 1992, p.190).

As experiências do ego pensante e do ego volitivo fazem parte da vida do espírito e são duas atividades que parecem ser incapazes de coexistir. Como atividade do espírito, tanto

⁵² A pluralidade humana é para Arendt a condição da política e a condição básica da ação e do discurso. Consequentemente, o local da aparência e da visibilidade. Lemos em Arendt: “Nada e ninguém existe neste mundo cujo o próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida em que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDT, 1992, p.17).

quando estamos pensando, como quando produzimos uma volição, nos retiramos do mundo das aparências; porém, essa retirada ocorre de maneira antagônica.

As faculdades do pensamento e da vontade, quando em atividade, tornam presente para o espírito aquilo que na realidade está ausente, mas diferem em relação ao tempo dessa presença. Segundo Arendt: “o pensamento traz para seu presente duradouro aquilo que ou é, ou, pelo menos foi; enquanto a vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem (ARENDT, 1992, p.213).

Portanto, o tempo entre as duas faculdades do espírito – do pensar e da vontade – são tempos distintos. O pensar volta-se para o passado, como um re-pensar das experiências e dos fenômenos, enquanto a vontade volta-se para o futuro, que, como tal, tem a característica básica da incerteza, pois “estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser” (ARENDT, 1992, p.197).

Outro antagonismo entre essas duas faculdades está no fato de que, quando em atividade, a faculdade do pensar⁵³ não se relaciona com o mundo das aparências como uma finalidade a ser realizada. Logo, não responde com a mesma serenidade que a vontade em relação ao futuro. Em Arendt: “Toda volição, ainda que seja uma atividade do espírito, relaciona-se com o mundo das aparências no qual seu projeto deve realizar-se; em contraste flagrante com o pensamento, nenhum querer jamais se faz por si mesmo ou encontra satisfação na própria atividade” (ARENDT, 1992, p.214).

O mundo das aparências é para Arendt o espaço compartilhado entre os homens, isto é, o domínio público, espaço da realização da política. Para a pensadora da crise, como ficou conhecida, a política diz respeito à “coexistência e associação de homens diferentes [...] surge entre os homens; portanto, absolutamente fora do homem” (ARENDT, 2013, p.145-6); logo, diz respeito à pluralidade humana⁵⁴ e está presente no domínio público.

Afim de compreender a solução proposta por Arendt para conciliar a liberdade com o domínio público, faz-se necessário compreender o que ela nos narra sobre Agostinho. Como o

⁵³ Como assinalei no capítulo sobre Sócrates de Arendt, a faculdade do pensar em Arendt não se volta para a produção de uma obra ou de um determinado fim, na dupla acepção do termo: uma finalidade para qual se dirige – a explicação de um fenômeno, por exemplo – e um término, um momento em que se considera a obra terminada porque seu objetivo foi logrado, mesmo que parcial ou provisoriamente; não deixa nada atrás de si, não acumula nada.

⁵⁴ A pluralidade humana é para Arendt a condição da política e a condição básica da ação e do discurso. Consequentemente, o local da aparência e da visibilidade. Lemos em Arendt: “Nada e ninguém existe neste mundo cujo o próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida em que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDT, 1992, p.17).

primeiro filósofo da vontade, aquele que foi capaz de guiá-la em seu pensamento sobre a união da interioridade do homem com o espaço público das ações e do discurso.

Arendt, conduzindo seu pensamento a partir da noção agostiniana de *initium* como a capacidade do homem de iniciar algo novo no mundo, como um segundo nascimento por meio da capacidade da ação e do discurso, ela chega à afirmação de que essa capacidade de iniciar algo novo no mundo é a maneira pela qual os homens aparecem uns para os outros como *qua* homens.

Aparecer *qua* homens é mostrar-se como homens que transcendem a mera existência corporal, é mostrar o *quem* de si mesmo. Para a autora, esse aparecimento por meio do discurso e da ação é a condição humana da natalidade “no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDT, 2010, p.221).

É nesse contexto que a capacidade da ação e sua realização a partir da condição humana da natalidade aparecem, em Arendt, como uma resposta frente a ameaça de erradicar toda e qualquer espontaneidade humana da ação, possibilidade que, como vimos, ela já analisara em sua obra *Origens do Totalitarismo*⁵⁵(2012) e retomara em *A Condição Humana* (2010), como uma atitude de amor ao mundo – *amor mundi*.

O *amor mundi* descrito por Arendt em *A Condição Humana* (2010) é uma espécie de guia que direciona os homens a agirem no mundo compartilhado para que possam realizar seu segundo nascimento, a condição humana da natalidade.

Esse segundo nascimento é para Arendt a capacidade de tomar iniciativa, de imprimir algo novo no mundo: “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (ARENDT, 2010, p.222). Ao realizar seu segundo nascimento, o homem revela *quem é*. Nisso reside a liberdade: mostrar a própria essência viva por meio do agir e do falar, realizar o milagre do novo, rompendo com as amarras do passado.

Desse modo, Arendt concilia a interioridade do homem com o mundo exterior, compartilhado entre os homens. Segundo a autora: “não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – *Amo: volo ut sis*” (ARENDT, 1992, p.263). Querer que alguém seja é desejar que este alguém revele sua essência, se individualize com a liberdade de iniciar algo novo no mundo.

⁵⁵ Cf. ARENDT 2011b, p.13.

O impulso que guia esse início de algo novo no mundo é, como veremos, o *amor mundi*, que em *A Vida do Espírito* (1992) ganha a dimensão de amor como vontade: uma “vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem” (ARENDT, 1992, p.256).

2.3. Amor como vontade

O que estará em jogo aqui é a vontade como fonte de ação [...]. Sem dúvida todo homem, pelo fato de ter nascido, é um novo começo, e seu poder de começar pode muito bem corresponder a este fato da condição humana. É na linha dessas reflexões agostinianas que a Vontade foi, às vezes, e não só por Santo Agostinho, considerada uma atualização do principium individuationis. (Hannah Arendt, 1992, p. 191)

Arendt, no segundo volume de *A Vida do Espírito* (1992), faz um exercício de compreensão sobre a faculdade humana da vontade como uma faculdade que, para ela, é a faculdade espiritual orientada para o futuro; isto é, que impulsiona o homem em direção a algo e que, portanto, lida com um certo grau de incerteza: “estamos lidando com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser” (ARENDT, 1992, p.197).

Lançamos luz aqui para a diferença entre a faculdade do pensar – que, como vimos, em Arendt é sempre um *re-pensar*, que necessita da memória do passado para estar em atividade – e a faculdade da vontade, sempre projeta algo para o futuro, cuja realização não está assegurada, e que, de alguma maneira, pode causar uma certa inquietação na alma humana.

Essa inquietação da alma causada pela atividade da faculdade da vontade, segundo Arendt, é uma mistura de medo e esperança de alcance ou não, de tal desejo, que é percebido no fato de que “querer e ser capaz de realizar, *velle* e *posse*, não são a mesma coisa” (ARENDT, 1992, p.215).

A distinção entre o querer e ser capaz de realizar é, segundo Arendt, “o primeiro *insight*, portanto, é o mais óbvio e também o mais surpreendente” (ARENDT, 1992, p.251) que Agostinho teve: “*Non hoc vele quod posse* – querer e poder não são os mesmos” (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 8, 20 e ARENDT 1992, 251).

Mesmo que a faculdade da vontade e a capacidade de realizar aparentemente tenham uma relação íntima – a vontade deve estar presente para que o poder de realização possa ser atualizado, assim como o poder de realização deve estar presente para que a vontade possa ser realizada. Assim, na interpretação que Arendt faz de Agostinho, a vontade não é suficiente nessa relação com a capacidade de realização. Para tanto, a autora cita Agostinho: “A lei não comandaria se não houvesse vontade, nem a graça ajudaria se a vontade fosse suficiente” (AGOSTINHO apud ARENDT, 1992, p.251).

No contexto agostiniano, a lei e a vontade pelo retorno a Deus parecem ser insuficientes, necessitando do auxílio da graça para que o homem se lance em movimento em direção a Deus. Tal situação, no contexto cristão, Arendt analisa em sua tese de doutorado, “a criatura se vê a todo instante confrontada [...] lhe extorque o sentimento de estar em casa no mundo” (ARENDT, 1997, p.105).

Essa confrontação está no fato de que a lei pronunciada na consciência do homem “não se dirige ao espírito, caso em que simplesmente se revelaria e não ordenaria; dirige-se, sim, à Vontade” (ARENDT, 1992, p.251). Dirigindo-se à vontade, a lei permite uma escolha entre o querer e o não-querer ser movido, e, segundo a autora, “esse é o motivo pelo qual somente a vontade – nem a razão nem os apetites ou desejos – está em nossas mãos; é livre” (ARENDT, 1992, p.251).

Desse modo, a atividade da faculdade humana da vontade não se reduz ao querer e poder – *non hoc vele quod posse* – querer e poder não são os mesmos. Porém, na confrontação interna da própria vontade entre o querer e o não-querer, reside a liberdade para Agostinho, a “prova da liberdade da Vontade funda-se exclusivamente em uma força interior de afirmação ou de negação” (ARENDT, 1992, p.251). Essa força interior não se aplica à deliberação dos meios para um fim, mas “à escolha entre *velle* e *nolle*, entre querer e não querer” (ARENDT, 1992, p.252).

Guiada por Agostinho, Arendt vai delimitando suas considerações sobre a faculdade humana da vontade. A partir da consideração de Agostinho do “propósito da Vontade” como o “propósito do homem” (cf. ARENDT, 1992, p.250), Arendt tece suas considerações sobre a vontade como amor, uma força interior capaz de decidir a ação do homem no mundo, de proporcionar o nascimento do homem no mundo compartilhado.

Segundo Arendt, foi em uma interpretação minuciosa da Epístola de São Paulo aos Romanos que Agostinho concebeu originalmente sua filosofia da vontade: “Santo Agostinho descobriu que a interpretação que São Paulo fazia de uma luta entre carne e espírito estava errada. [...] Assim, o problema não estava na natureza dual do homem, metade carne e metade espírito: encontrava-se na própria faculdade da vontade” (ARENDT, 1992, p.255).

Para Arendt, a partir desse *insight* de Agostinho é que ele se torna o primeiro filósofo da vontade, localizando a luta dual do homem em sua própria interioridade, na faculdade da vontade, que se encontra cindida:

De onde vem tal monstruosidade? E por que motivo? O espírito ordena ao corpo e este imediatamente lhe obedece; o espírito dá uma ordem a si mesmo, ele resiste? [...]. De onde provém esta monstruosidade? Qual a razão? Repito: o espírito ordena a si

que queira algo – e se não quisesse, não ordenaria – e não executa o que lhe manda! [...] portanto não ordena terminantemente. (AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 9, 21 e ARENDT, 1992, p.255)

2.3.1. A Cisão da Vontade

Arendt em *A Vida do Espírito* (1992) propõem uma breve história do conceito da vontade. Na análise em que faz do contraste entre a vontade descrita pelo apóstolo Paulo e aquela lida em Agostinho, ela observa que Agostinho concebe a faculdade da vontade na interioridade do homem, ele atribui ao homem a atividade da vontade, e não mais, como era compreendido por Paulo, uma cisão entre a vontade de Deus e a vontade de “seus membros, que lhe diz para fazer o que, no seu eu mais íntimo ele odeia” (ARENDT, 1992, p.236).

A inquietação, vontade considerada por Paulo, era consequência da cisão entre corpo e alma, uma luta constante entre os desejos carnis e o desejo da alma. O principal *insight* de Agostinho, segundo Arendt, foi ele ter percebido que “a cisão dá-se na própria vontade; o conflito não surge de uma cisão entre o espírito e a vontade e tão pouco de uma cisão entre a carne e o espírito” (ARENDT, 1992, p.255).

A partir dessa primeira consideração, a autora afirma que na filosofia da vontade agostiniana é a própria vontade que comanda a si mesma e que é da natureza da vontade cindir-se na interioridade do homem. Por essa razão “são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade” (ARENDT, 1992, p.255).

As duas vontades antagônicas surgem da cisão da própria vontade que suscita uma luta entre o querer (*velle*) e o não-querer (*nolle*), é o mesmo ego volitivo que quer e não-quer, como podemos ler no trecho de Agostinho, que a própria Arendt cita: “era eu o que queria, era eu que não queria; era eu mesmo. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso me dilacerava, rasgando-me a mim mesmo” (AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 10, 22 e Arendt, 1992, p.255).

Essa cisão da própria vontade ocorre sempre que o homem tenta chegar a uma decisão, uma escolha entre o querer e o não-querer, que não se resume a uma escolha entre o bem e o mal – “nenhuma escolha entre o bem e o mal estão em jogo” (ARENDT, 1992, p.256). Uma decisão apenas pode ser resolvida quando a cisão da vontade se apazigua, tornando-se uma vontade única e plena novamente.

Acompanhando o caminho percorrido por Hannah Arendt em *A Vida do Espírito* (1992), após ela analisar a cisão da vontade, afirma que Agostinho não indica como o conflito da

vontade cindida se resolve; porém, que ele dá seu diagnóstico: “a vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem é o *Amor*” (ARENDT, 1992, p.256). O amor, tal como é considerado por Agostinho, é o amor como peso da alma, que guia a alma para repousar naquilo que deseja. Nesse ponto da inspeção de Arendt sobre a faculdade humana da vontade, ela propõe duas questões interligadas, contudo, distintas: “Se é esse o modo como a vontade funciona, como é que ela pode chegar a nos fazer agir” (ARENDT, 1992, p.257) e “qual a função da vontade na vida do espírito como um todo” (ARENDT, 1992, p.258).

Diante dessas questões, Arendt observa que Agostinho soluciona, de maneira inovadora, a questão do que conduz à unificação da cisão das vontades; pois ele “passa a investigar a Vontade não isolada das outras faculdades do espírito, mas em sua inter-relação com elas” (ARENDT, 1992, p.258). Isso o leva a afirmar: “há alguém em mim que é mais eu do que eu mesmo” (AGOSTINHO apud Arendt, 1992, p.258).

Essa declaração, para Arendt, é um princípio filosófico de Agostinho, que se destaca no tratado *Sobre a Trindade* (1994) e provém do mistério da trindade cristã. Agostinho já havia iniciado suas reflexões sobre a trindade cristã como um princípio filosófico no final das *Confissões* (1999) – “Ali ocorre pela primeira vez a Santo Agostinho utilizar o dogma teológico do três-em-um como um princípio filosófico geral” (ARENDT, 1992, p.259).

2.3.2. Três-em-um de Agostinho

O princípio filosófico geral, abordado por Agostinho nas *Confissões*, provém da trindade cristã como um *modus operandi*, no qual o Pai, Filho e Espírito Santo são três substâncias distintas que estão em relação consigo mesmo e que formam, ao mesmo tempo, uma relação com as demais, formando uma unidade. Essa unidade, segundo Arendt, ocorre porque “as três substâncias são mutuamente predicadas em relação umas com as outras, sem que com isso percam a existência em sua própria substância” (ARENDT, 1992, p.258).

Segundo Arendt, para Agostinho, uma vez que Deus criou o homem a sua própria imagem e semelhança, o três-em-um da trindade cristã encontra-se na natureza humana e como “o espírito humano distingue o homem de todas criaturas, o três-em-um será provavelmente encontrado na estrutura do espírito” (ARENDT, 1992, p.259).

Uma abordagem inicial sobre o três-em-um que se encontra na estrutura do espírito humano é feita nas *Confissões* (1999), onde Agostinho pré-determina os conceitos de: existir,

conhecer e querer. Esse três-em-um diz respeito ao ‘Eu’ espiritual que contém três coisas distintas, porém, inseparáveis:

Existo conhecendo e querendo; e tenho conhecimento de que existo e quero; e quero existir e conhecer. Repare, quem puder, como a vida é inseparável nestes três conceitos: uma só vida, uma só inteligência, uma só essência, sem que seja possível operar uma distinção, que, apesar de tudo, existe (AGOSTINHO, *Confissões* XIII, 11, 12).

Para Arendt, a formulação que Agostinho faz em *Confissões* é um tanto incerta, já que existir não é uma faculdade do espírito; porém, quando é reformulado pelo filósofo em *Sobre a Trindade* o três-em-um do espírito humano ganha uma nova dimensão que abrange os conceitos de memória, intelecto e vontade, três faculdades que são iguais em peso, mas sua unidade deve-se à vontade: “A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento. A memória e o intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os “reúne” (ARENDT, 1992, p.259).

Para Arendt, a vontade em Agostinho escolhe o que reter na memória e o que escolher para o entendimento, ela é uma faculdade ativa, que unifica memória e entendimento. A memória e o intelecto são, portanto, contemplativos e passivos. É na atividade da vontade que eles são reunidos e forçados a tornar-se uma unidade. Nesse sentido, Arendt considera que o pensamento – *o cogitatio*, “que Santo Agostinho, jogando com a etimologia, deriva de *cogere* (*coactum*), obrigar a junção, unir à força” (ARENDT, 1992, p.259).

Essa força unificadora da vontade, para Arendt “não funciona só na atividade puramente espiritual; manifesta-se também na percepção sensorial” (ARENDT, 1992, p.259), atribuindo significado à sensação. Na interpretação que Arendt faz de Agostinho, há na percepção sensorial três aspectos: o objeto a ser percebido, a sensação que o percebe e a força que une o objeto à sensação.

A força da vontade que une o objeto à sensação para que esse possa ser percebido é a atenção; uma das funções da vontade, é a força necessária que transforma a sensação em percepção, sem a atenção as sensações seriam apenas impressões sensoriais. A vontade, portanto, por meio de uma de suas funções, fixa o sentido no objeto, estabelecendo uma ligação entre o objeto e a sensação, que é a percepção. Lemos em Arendt:

Em todo ato de visão, diz Santo Agostinho, temos que “distinguir as três seguintes coisas... o objeto que vemos... e esse pode naturalmente existir antes de ser visto; em segundo lugar, a visão que não estava lá antes de perceber o objeto..., e, em terceiro lugar, a força que fixa o sentido da visão no objeto, a saber, a atenção do espírito”. Sem essa última, uma função da vontade, temos apenas impressões sensoriais, sem que realmente as percebamos; um objeto é visto somente quando concentramos nosso espírito na percepção (ARENDT, 1992, p.260).

É a partir da atenção, uma função da faculdade da vontade, que os objetos sensíveis ganham significação; isto é, deixam de ser uma impressão sensorial do mundo exterior e passam a ser uma percepção da interioridade do ser. Ao estabelecer uma relação entre o objeto e os sentidos, a vontade diz “à nossa memória o que é para ser lembrado; e ao nosso intelecto, o que é para ser entendido” (ARENDT, 1992, p.260). Para Arendt, portanto,

... a Vontade, por meio da atenção, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma significativa; e então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o para operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado (ARENDT, 1992, p.260).

Na interpretação que Arendt faz de Agostinho – que o torna um modelo inspirador para compreender a faculdade humana da vontade – tal faculdade é considerada como unificadora de si com o intelecto e com a memória, como possibilidade de vincular “a interioridade do espírito ao mundo exterior” (ARENDT, 1992, p.260). É por meio da atenção, uma das funções da vontade, que o mundo exterior é arrastado para a interioridade, atribuindo significação e retendo as experiências na memória. Desse modo, Arendt afirma que a vontade em Agostinho é compreendida também como ‘a fonte da ação’: “ao orientar a atenção dos sentidos, controlando as imagens impressas na memória e fornecendo ao intelecto o material para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a ação se pode dar” (ARENDT, 1992, 260).

A vontade, portanto, arrasta o mundo exterior para a interioridade e prepara o sujeito para que leve a cabo a ação. Essa preparação consiste em compreender e atribuir significação para que se possa ocorrer a ação. Logo, a vontade abarca o intelecto e a ação, une a interioridade do ser ao mundo compartilhado.

Devemos lembrar aqui que para Arendt, assim como para Agostinho, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade – o querer (*velle*) e o não-querer (*nolle*) – essas duas vontades são consequências da cisão de uma única vontade que está em conflito. Para que a vontade volte a ser uma só, é necessária uma restauração que interrompa esse conflito e, como vimos, a vontade une a interioridade do ser ao mundo compartilhado; assim, na interpretação que Arendt faz de Agostinho, essa restauração não pode ser apenas espiritual, mas ela vem “do ato que [...] interrompe o conflito entre o *velle* e o *nolle*” (ARENDT, 1992, p.261).

Em vista disso, afirmamos que é por meio da ação que a cisão da vontade se restaura: “a vontade é redimida, cessando de querer e começando a agir” (ARENDT, 1992, p.261).

2.3.3. Restauração da Vontade – Fenomenologia do amor

Na interpretação que Arendt faz de Agostinho, o conflito da vontade cindida é solucionado por meio da ação. A passagem da interioridade do ser – onde a vontade encontra-se cindida e em conflito – para a exterioridade do mundo compartilhado, local em que esse conflito é solucionado, ocorre por uma transformação da própria vontade em uma espécie de amor. Para Arendt: “A Vontade – vista em seu aspecto operatório e funcional como um agente de união, de ligação – pode também ser definida como Amor (*voluntas: amor seu dilectio*), pois o Amor é obviamente o agente de ligação de maior êxito” (ARENDT 1992, 261).

A vontade é uma força essencialmente unificadora. Como vimos no capítulo anterior, a vontade une a memória ao intelecto e une também, por meio da atenção, o mundo exterior à interioridade do ser. Assim como também une suas partes cindidas por meio do ato de vontade.

Logo, a vontade em seu *modus operandi* é essencialmente um agente de união. Na interpretação que Arendt faz de Agostinho, a vontade é uma espécie de amor, que é por ela considerado ‘o agente de ligação de maior êxito’.

Agostinho como modelo de inspiração de Arendt guia nossa autora em direção a uma compreensão da vontade como uma espécie de amor que une a interioridade do ser com o mundo compartilhado. Isto é, ocorre a fruição da faculdade da vontade para o mundo exterior, possibilitando o “espírito ‘permanecer imóvel para poder desfrutá-lo’” (ARENDT, 1992, p.261). É, portanto, na tríade – aquele que ama, o objeto amado e o amor que liga – que a fruição e o permanecer imóvel acontecem.

Partindo da consideração que Arendt faz sobre a disposição da vontade não ser apta ao repouso, mas sim estar em conflito com suas partes cindidas entre o querer e o não-querer, é curioso o fato da vontade permanecer imóvel e possibilitar o amante desfrutar daquilo que é amado. A questão que se coloca aqui é: como fazer a atividade da vontade permanecer imóvel desfrutando daquilo que ama? – a própria autora afirma em *A Vida do Espírito*: “o que a vontade não é capaz de realizar é esse desfrutar imóvel” (ARENDT, 1992, p.261).

Sobre a incapacidade da vontade de realizar o desfrutar imóvel, Arendt passa a considerá-la como uma espécie de amor. A ‘espécie de amor’ definida por ela, inspirada em Agostinho, é o amor como uma força capaz de fazer que o espírito “envolva em si mesmo as coisas sobre as quais refletiu longamente com amor [...] sem as quais ele não pode pensar em si mesmo” (AGOSTINHO apud ARENDT, 1992, p.262).

O ‘pensar em si mesmo’ é tornar-se uma questão para si mesmo – *quaestio mihi factus* – é um ‘debruçar-se’ sobre o próprio espírito na busca do ‘*quem*’ se é. O pensar em si mesmo difere do conhecer a si. Esse pensar é um pensar sobre as coisas do próprio espírito e reconhecer a inquietação da vontade, e que seu apaziguamento não reside nas coisas tangíveis, mas sim nas ‘pegadas’ deixadas pelas ‘coisas sensíveis’ no interior do espírito” (ARENDT, 1992, p.262).

A pegada deixada pelas coisas sensíveis no interior do espírito é, na interpretação que Arendt faz de Agostinho, “nem o que ama e nem o amado, mas o terceiro elemento, a saber, o próprio amor, o amor com o qual os amantes se amam” (ARENDT, 1992, p.262). Se o amor é o elemento que une a vontade cindida, a pegada deixada no interior do espírito é a memória da experiência do sentimento de conforto, de paz do conflito da vontade.

Em sua tese, Arendt afirma que a busca pela felicidade fomenta Agostinho a embrenhar-se nos vastos palácios da memória, onde ele reconhece as ‘pegadas’ que o fazem recordar desse sentimento em um passado anterior “a toda possibilidade de experiência terrestre e humana” (ARENDT, 1997, p.68). Nesse contexto agostiniano, encontramos uma tríade do percurso que ele faz em busca da felicidade: vontade inquieta, pensar em si – *quaestio mihi factus* – e a memória com suas ‘pegadas’.

Na interpretação de Arendt, essa tríade agostiniana para a busca pela felicidade, se relacionam a três faculdades isoladas – vontade, intelecto e memória – na busca pela felicidade essas funções se unem e encontram “redenção ao transformar-se em Amor” (ARENDT, 1992, p.262). Ao transformar-se no amor, no contexto agostiniano, o homem encontra sua redenção, livre de conflitos.

Inspirada em Agostinho e na leitura que ele faz da redenção que o homem encontra ao fruir do amor, Arendt afirma que esse encontro é uma espécie de “eu que perdura” (cf. ARENDT, 1992, p.262). Fruir do amor, portanto, faz o homem perdurar o *quem* ele é, tornando-se, em certa medida, imortal, rompendo o ciclo vital dos acontecimentos. Para Arendt: “não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que sejas – *Amo: Volo ut sis*” (ARENDT, 1992, p.263).

Assim, para Arendt, o amor é uma espécie de desejo pela durabilidade do *quem* de cada homem. Para que isso ocorra é necessário que o mundo, espaço da palavra e da ação, também perdure para que cada homem possa mostrar o seu próprio *quem*, com a possibilidade de se imortalizar no mundo. Desse modo, o amor é um amor voltado ao ‘quero que o mundo perdure’, um amor ao mundo – *amor mundi* – que torna possível a imortalidade daqueles que são os únicos mortais da terra – o homem.

O amor compreendido por Arendt, inspirado em Agostinho, é, dessa maneira, uma força que une a interioridade do homem ao mundo comum, por meio da ação e do discurso, que permite a aparição do *quem* cada um revela ser. É um peso que pende o homem para a ação e indica a conduta humana no mundo compartilhado. Lemos em Agostinho e em Arendt:

O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva (AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 9, 10).

... a vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem é o Amor (ARENDT, *A Vida do Espírito*, 1992, p. 256).

Inspirada em Agostinho, Arendt elabora seu conceito de amor como aquilo que guia as ações do homem, como um peso, que pende para aquilo que é amado. Diferente de Agostinho, para quem esse peso pende para o *amor Dei*, o amor em Arendt pende para o *amor mundi*.

O *amor mundi* guia a conduta do homem, possibilitando a condição humana da natalidade e afirmando o *quem* de cada um no espaço público da ação. Tal afirmação do *quem*, ocorre no desvelamento do ser, ao mesmo tempo possibilita a realização de imortalizar-se por meio da palavra e da ação. O desvelamento do ser é o revelar a própria essência no palco das realizações humanas, é a expressão da singularidade entre os plurais no espaço em que Bethania Assy nomeia de “*ágora arendtiniana*” (ASSY, 2015, p.113).

Como *ágora* arendtiana compreendemos o espaço do domínio público, lugar em que os homens se reúnem na companhia uns dos outros para inter-agir, cada um com os demais, a partir de sua perspectiva singular. É o espaço da revelação do *quem* de cada um por meio do discurso e da ação, é o único lugar “em que os homens podem mostrar quem realmente são e o quanto são insubstituíveis” (ARENDT, 2010, p.50).

Esse espaço da revelação do *quem* é o espaço da fenomenologia do amor em Arendt. Esse espaço depende inteiramente da permanência, transcendendo a duração da vida mortal e passageira dos homens que o habitam.

O mundo, em Arendt, deve perdurar, transcender a vida de cada homem. A capacidade da condição humana da natalidade – iniciar algo novo no mundo – é apenas um começo relativo, reside no fato dos homens nascerem em um mundo que lhes precede no tempo, tais homens são potencialmente capazes da liberdade de espontaneidade, de criar algo novo no mundo, rompendo com o ciclo dos acontecimentos. Inspirada em Agostinho, Arendt afirma: “...‘O homem foi criado para que houvesse um começo’, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (ARENDT, 2012, p.639).

Portanto, inspirada em Agostinho, Arendt compreende que o homem é essencialmente natal. Cada um de nós possui a condição humana da natalidade, da liberdade de iniciar, por

meio da ação, algo novo no mundo; e, o que direciona a ação no mundo comum é o amor ao mundo, o desejo de que ele perdure para que cada um possa realizar o desejo pela imortalidade, rompendo o ciclo vital dos seres mortais.

CAPÍTULO III

KANT, AQUELE QUE DESCOBRIU UMA NOVA FACULDADE: O JUÍZO

3. Faculdade do julgar em Arendt: uma apropriação da filosofia de Kant

Na introdução de *A vida do espírito* (1992), Arendt deixa claro que escrever sobre as atividades do espírito não se trata de escrever uma teoria política ou de se manter no âmbito seguro da ciência, como se escrevesse uma teoria específica sobre o pensar, o querer e o julgar. Sua intenção com *A vida do espírito* (1992) é compreender as atividades espirituais em relação às experiências no mundo comum.

A experiência no mundo comum que impulsionou Arendt em busca da compreensão das atividades do espírito é descrita pela própria autora como um fato inteiramente diferente e sem precedente: “o impulso imediato derivou do fato de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém” (ARENDR, 1992, p.5).

Para compreender tal experiência do mundo comum e a relação com as atividades espirituais, vimos que Arendt destaca a figura de Sócrates para a compreensão da faculdade do pensar e Agostinho para compreender a faculdade da vontade, deixando para o capítulo final o tema que talvez fosse de maior importância para a constituição de sua obra e de seu pensamento ético e político: a faculdade do julgar. Porém, Arendt veio a falecer em dezembro de 1975, deixando escrita apenas uma breve introdução a esta terceira análise.

Portanto, para tratar da faculdade de julgar seguiremos algumas pistas deixadas por Arendt em seus textos anteriores à *A Vida do Espírito* (1992), principalmente: em seu ensaio “Crise na Cultura” publicado em 1961, no curso ministrado em 1965 e publicado com o título de “Algumas questões de filosofia moral” (2004); na disciplina ministrada na *New School for Social Research* em 1970, publicada em 1982 como “Lições sobre a filosofia política de Kant” (1993b).

Dentre os indícios deixados por Arendt lemos em “Algumas questões de filosofia moral” (2004), ensaio em que Arendt busca compreender o colapso dos padrões morais causado pelo totalitarismo e onde também, ela vai pensar sobre os resultados obtidos por Kant sobre os julgamentos estéticos no campo da moralidade: “se vou usar seus resultados para o campo da moralidade, suponho que o campo da interação e conduta humana e dos fenômenos que nos confrontamos nessa área sejam, de certo modo, da mesma natureza” (ARENDR, 2004, p.204).

A justificativa de Arendt para tal apropriação do juízo estético kantiano no campo da moralidade é a de que as regras de conduta são tão arbitrariamente mudadas, assim como o gosto no que diz respeito à estética. Segundo ela, “Kant se indignava que a questão da beleza fosse decidida arbitrariamente, sem possibilidade de discussão e acordo mútuo, no espírito do *de gustibus non disputandum est*” (ARENDT, 2004, p.205).

Se para Kant gosto se discute, no sentido estético de “isso me agrada” e “isso não me agrada”, a questão de gosto ocorre entre plurais⁵⁶ com a possibilidade de um acordo. A pluralidade do juízo estético e a possibilidade do acordo é, para Arendt, a “questão-chave”⁵⁷, pois, para ela a razão de ser da política é a pluralidade.

Sobre as possíveis relações entre objetos de arte – estética – e o domínio da política, Arendt já dialogava com a filosofia kantiana em “A crise da cultura” (2011a), anunciando que:

A capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que ele pode se orientar em um domínio público, no mundo comum [...]. (ARENDT, 2011a, p.275)

A pluralidade é para Hannah Arendt o que iguala e distingue os homens que compartilham um mundo comum. Igualar porque a pluralidade é uma pluralidade de seres únicos, na qual todos são iguais, com as mesmas faculdades e com a potencialidade de agir e falar; ao mesmo tempo que distingue um dos outros, cada um na sua constituição singular que se revelam no discurso e na ação.

Arendt observa que Kant escreveu a *Crítica da faculdade do juízo* (2005) levando em consideração a pluralidade, mas que ele “nunca escreveu uma filosofia política” (ARENDT, 1993b, p.13). Porém, Arendt encontra na *Crítica da faculdade do juízo* (2005) uma filosofia que lhe serve de modelo para compreender os homens na pluralidade; isto é, na condição da política, o que a leva Arendt a fazer a afirmação de que a *Crítica da faculdade do juízo* (2005) está mais relacionada “com o político do que com qualquer outra coisa” (ARENDT, 1993b, p.21). Conforme nos assinala Flávio Brayner: “onde Kant não extraiu as derradeiras consequências de sua ‘terceira crítica’, quer dizer a dimensão política que a crítica do gosto poderia implicar, Arendt tenta a experiência” (BRAYNER, 2017, p. 188).

⁵⁶ Kant afirma que o juízo do gosto “trata-se de um juízo em referência à sociabilidade” (KANT, 2005, §7, p.58).

⁵⁷ Cf. ARENDT, 1993b, p.18.

A *Crítica da faculdade do juízo* (2005) de Kant se divide em duas partes⁵⁸, que, segundo Arendt, pretendem analisar duas questões que haviam sido deixadas em suspenso por esse filósofo. A primeira delas trata da análise do belo, e, conseqüentemente, da sociabilidade do homem,

[...] isto é, do fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade. (ARENDT, 1993b, p.18)

A segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* (2005) de Kant, trata do sublime. Para Arendt, tal parte tem como indagação a finalidade da existência do homem na natureza, uma questão que é da ordem da espécie humana. Tal pergunta considera o homem com uma natureza em comum, todos iguais, sem levar em conta a pluralidade que é um conjunto unitário de seres singulares.

Arendt se apropria da primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo* (2005) para compreender a faculdade do julgar, mas, ela atenta que em nenhuma das partes Kant fala do homem como ser inteligível ou cognoscente. Na primeira parte da *Crítica*, o próprio filósofo afirma que “o juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético” (KANT, 2005, §1, p.48).

O juízo de gosto não considera uma verdade coercitiva, mas leva em consideração o juízo de “isso me agrada” ou “desagrada” de cada um que compõem a pluralidade. Kant, segundo Arendt, não considera o homem apenas como um ser provido da razão prática e da razão teórica. Porém, em seu juízo do gosto, ele leva em consideração uma espécie de sentido que transcende o uso da razão e orienta os homens no mundo comum: o senso comum.

Segundo André Duarte, “na perspectiva arendtiana, os juízos políticos não se destinam a produzir nenhum conhecimento, nem exigem, portanto, qualquer conhecimento prévio para exercê-lo” (DUARTE, 1993, p.119). Isso porque, como vimos no primeiro capítulo, o âmbito político, para Arendt, é destinado à *doxa*: o “me parece” de cada um, distinta de uma verdade doutrinária com pretensões universais. Nesse aspecto o juízo de gosto que não necessita de um conhecimento prévio corresponde à compreensão que Arendt faz dos juízos políticos.

⁵⁸ Segundo Arendt a primeira parte da *Crítica do Juízo* de Kant trata do homem em sua condição humana, como plurais; já na segunda parte ele considera o homem enquanto espécie humana. Sobre a diferença entre espécie humana e condição humana lemos em *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1993b): “Espécie humana = Humanidade = parte da natureza = sujeita à ‘história’, astúcia da natureza = ser considerado sob a ideia de um fim, juízo teleológico: segunda parte da *Crítica do juízo*. Homens = criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não -autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento (‘a liberdade da escrita’) = primeira parte da *Crítica do juízo*: juízo estético”. (ARENDT 1993b, 37).

Arendt, portanto, encontra na filosofia de Kant aquilo que ela considera relevante para o espaço da política:

Se estou certa quando digo que há uma filosofia política em Kant, mas que, em contraste com outros filósofos, ele nunca a escreveu, então parece óbvio que sejamos capazes de encontrá-la – se podemos encontra-la enfim – em toda sua obra, e não apenas nos poucos ensaios que são frequentemente agrupados sob essa rubrica (ARENDT 1993b, p.42).

Dessa maneira, na perspectiva de Arendt há uma filosofia política em Kant, mas está em contraste com os outros filósofos. Tal contraste diz respeito aos filósofos que Arendt nomeia de filósofos profissionais. Então, vamos compreender a distinção que Arendt faz de Kant em relação aos filósofos profissionais e o que caracteriza a filosofia kantiana como uma filosofia política; antes de analisar alguns conceitos que nos levam à compreensão da faculdade do julgar em Arendt, tais como: publicidade, comunicabilidade, senso comum e imaginação.

3.1.O divórcio entre filosofia e política

O divórcio da filosofia com a política consiste, para Arendt, na rebelião dos filósofos da tradição platônica com a vida política. Segundo essa pensadora, a tradição platônica teve uma atitude hostil em relação ao âmbito dos assuntos humanos, que é o espaço da política. Pois, tal tradição se afastou “do impacto da realidade do mundo sobre a existência humana” (ARENDT, 2010, p.11), o que os levou a se estabelecerem em uma torre de marfim.

Dessa torre, os filósofos passaram apenas a contemplar o mundo comum a fim de desenvolver suas teorias políticas. Isso significa dizer que os filósofos profissionais não participam do domínio da política e não se encontram no mundo comum, eles apenas observam do alto de suas torres para retornar ao mundo com suas verdades.

As verdades com as quais os filósofos profissionais retornam ao mundo comum não provém das experiências, mas da observação. São verdades que não consideram a imprevisibilidade humana e ignoram a *doxa*, o “parece-me” de cada um, como o mundo se abre de modo diferente para cada homem.

Para compreender o divórcio entre a filosofia e a política, e o contraste que Arendt atribui a Kant em relação aos filósofos, lemos a citação que a autora faz sobre Blaise Pascal em *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1993b):

Só podemos pensar em Platão e Aristóteles sob grandes vestes acadêmicas. Eles foram homens honestos e, como outros, riam com seus amigos; e quando se divertiam, escrevendo as *Leis* ou a *Política*, fizeram-no por distração. Essa é a parte menos séria de suas vidas: a [parte] mais filosófica era viver simples e tranquilamente. Se escreveram sobre a política, foi como que para reger um asilo de lunáticos; se

sugeriram a aparência de estar falando de grandes questões, foi porque sabiam que os loucos para quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Eles introduziram seus princípios a fim de tornar a sua loucura o menos ofensiva possível (PASCAL, B, *Pensamentos*, n.331 *apud* ARENDT, 1993b, p.31).

Para Hannah Arendt, a atitude de Platão sob as vestes acadêmicas foi a de um filósofo profissional que se afastou do mundo comum para formular suas teorias políticas; isto é, o filósofo que se retirou da política e manteve-se no âmbito meramente contemplativo.

A autora considera que “o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no ‘deserto’” (ARENDT, 1992, p. 7). Como contempladores, os filósofos profissionais, deslocam-se do mundo comum para as torres de marfim com o intuito de apenas observar. Com suas observações, elaboram teorias que contém a verdade, a fim de estabelecer regras para o “asilo de lunáticos”. Nisso reside a recusa de Arendt em se reconhecer como uma filósofa política, pois, para ela, sua principal atividade consiste em pensar sobre as experiências do mundo compartilhado e não formular verdades sobre tais acontecimentos.

Para Arendt, o divórcio entre a filosofia e a política ocorreu com o julgamento e condenação de Sócrates, especificamente com o fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes sobre sua inocência. Platão chegou a duvidar da persuasão – que é o modo tipicamente político de falar e acolher a pluralidade dos pontos de vista com a possibilidade de estabelecer um acordo por meio de um discurso, sem a pretensão coercitiva da verdade – durante defesa de Sócrates fez.

Ao se defender com um discurso persuasivo, Sócrates foi incapaz de convencer que era inocente “não apenas os juízes, mas também seus amigos” (ARENDT, 2013, p.48). O julgamento e a condenação de Sócrates, segundo Arendt, “é parte da tragédia testemunhada pelos diálogos de Platão” (ARENDT, 2013, p.48), tragédia que para ela reside no fato da “furiosa denúncia da *doxa*, ou opinião, que, além de permear nitidamente todas as suas obras políticas [de Platão], veio a tornar-se uma das pedras angulares do seu conceito de verdade” (ARENDT, 2013, p.48).

A tradição platônica, segundo Arendt, desdenhou a *doxa* – opinião – que é a base da persuasão, o discurso político. Ao desdenhar a *doxa*, Platão desejou parâmetros absolutos pelos quais “se podiam julgar os feitos humanos e que conferiam ao pensamento certo grau de confiabilidade, tornando-se daí em diante o móvel primordial de sua filosofia política” (ARENDT, 2013, p.48).

Do ponto de vista de Arendt, Platão introduz parâmetros absolutos na esfera da faculdade do juízo e dos assuntos humanos. As verdades como parâmetros absolutos não levam

em conta a pluralidade das perspectivas. Isso significa que a tradição platônica deixa de lado o princípio fundamental da faculdade do juízo e da política, que é a pluralidade.

Lemos o mesmo pensamento de Pascal em *A Dignidade da Política* (1993a), particularmente no ensaio “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”. Em tal ensaio, Arendt afirma: “Kant é um dos poucos filósofos aos quais não se aplica a observação de Pascal” (ARENDR, 1993a, p. 85); isto é, Kant não considera o pensamento como uma especialidade tal como o conhecimento⁵⁹.

Segundo Arendt, o que diferencia Kant dos filósofos que estabelecem regras para o asilo de lunáticos em Pascal, é:

Em primeiro lugar, pala ele [Kant], o filósofo clarifica as experiências que todos nós temos (...). Para Kant, o filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e *não* entre filósofos. Em segundo lugar, Kant declara que a tarefa de avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer (...) pode ser desempenhada por todo homem comum, de bom senso, que tenha refletido sobre a vida (ARENDR, 1993b, p. 39).

Enquanto, para Arendt, alguns filósofos da tradição platônica apenas contemplaram a política, assistindo aos acontecimentos do mundo comum como meros espectadores em cima da torre de marfim, elaborando suas teorias políticas e estabelecendo regras para o asilo de lunáticos, Kant nunca escreveu uma filosofia política com esse sentido contemplativo.

O próprio fato de Kant ter escrito suas Críticas já o coloca em um espaço de pluralidade. As Críticas escritas por Kant têm o intuito de submeter o pensamento ao livre e público exame; ou seja, visa considerar a pluralidade, se propagar no público para uma avaliação de cada homem, com a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal como é o lema do esclarecimento – *Aufklärung* – kantiano.

Ressaltamos aqui que a palavra crítica tem sua origem grega *κριτική* que significa a capacidade para fazer julgamentos⁶⁰ e está relacionada ao conceito de crise, que:

nos remete, antes, a alguns dos usos primeiros que o termo grego *κρίσις* (*krisis*) comporta: ação de separar, distinguir; escolha, seleção; ação de julgar, decidir, donde sua vinculação etimológica com o termo *κρίτήριο* (*kriterion*), que poderia ser definida como: critério, faculdade de julgar ou norma para discernir o verdadeiro do falso. (CARVALHO, 2017a, p. 4-5)

⁵⁹ Segundo Arendt, Kant liberou o pensamento do conhecimento, distinguindo cada um de seus domínios em relação às suas características e seus produtos. Conforme vimos no capítulo sobre Sócrates, a distinção estabelecida por Kant se dá no fato de que o conhecimento, que surge das perplexidades das experiências, é sempre satisfeito quando atinge sua finalidade, deixando atrás de si “um tesouro crescente de conhecimento que é retido e armazenado por toda civilização como parte integrante do seu mundo” (ARENDR 1992, 49). Já, o pensamento, nada deixa de concreto ou tangível, pois não se volta para a produção de uma obra – como uma teoria – voltada para um fim.

⁶⁰ Consideramos pensamento crítico e atividade de julgar como sinônimos. Na maioria dos escritos de Arendt também são considerados como sinônimos, o que causa certa dificuldade na distinção dos termos.

Com esse sentido, a *Crítica* dos títulos de Kant, segundo Arendt, tem como princípio “usar o próprio espírito” (ARENDT 1993b, p. 43); isto quer dizer: compreender as experiências por meio do uso da própria razão, pondo em questão os dogmas e teorias preestabelecidas.

Nesse contexto, Arendt afirma que foi usando o próprio espírito que Kant descobriu o “escândalo da razão” (ARENDT, 1993b, p.43). No prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (2001), publicada em 1787, Kant se refere ao “escândalo” da disputa de várias doutrinas filosóficas a respeito do conhecimento e do uso da razão, segundo ele, essa disputa só pode ser superada por uma crítica:

Só a crítica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a *incredulidade* dos espíritos fortes, o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o *idealismo* e *ceticismo*, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público. (KANT, 2001, BXXXV, p.56)

A crítica, para Kant, se faz no uso da própria razão, tendo em vista o conhecimento da realidade, mas tendo por critério o limite da própria razão; opondo-se, assim, ao dogmatismo. Lemos as seguintes passagens na *Crítica da Razão Pura* (2001) de Kant:

... à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua própria capacidade. (KANT, 2001, BXXXV, p.56)

Quando os governos ajam por bem ocupar-se dos assuntos dos eruditos, muito mais conforme seria com a sua sábia providência, tanto em relação à ciência como aos homens, que fomentassem a liberdade dessa crítica, a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão, em vez de apoiar o ridículo despotismo das escolas, que levantam grande alarido sobre o perigo público, quando se rasgam as suas teias de aranha, das quais o público nunca teve notícia e de cuja perda, portanto, nunca sentirá a falta. (KANT, 2001, BXXXV, p.56)

A missão da *Crítica* é, portanto, segundo Arendt, “um esforço para descobrir as fontes e limites da razão” sem se localizar entre o dogmatismo e o ceticismo (ARENDT, 1993b, p. 43). Para ela, a crítica de Kant rejeita essas duas posições: a *Crítica* kantiana nos faz um convite para uma análise daquilo “que podemos e o que não podemos conhecer” (ARENDT, 1993b, p. 45), sem se apoiar no “despotismo das escolas”, o próprio Kant convida seu público para esta análise:

A via crítica é a única ainda aberta. Se o leitor teve a amabilidade e a paciência de a percorrer em minha companhia, pode agora julgar, no caso de lhe agradar contribuir para fazer deste atalho uma estrada real, se o que tantos séculos não puderam executar não poderia ser alcançado antes do final deste, ou seja, conduzir a razão humana até à plena satisfação numa matéria que sempre ocupou, até hoje, embora inutilmente, a sua curiosidade (KANT, 2001, 884B, p. 685).

Para Arendt, a via crítica aberta por Kant traz implicações políticas, já que, o pensamento crítico é por princípio antiautoritário, pois rejeita teorias e dogmas como verdades, propondo o uso da própria razão. Desse modo, Arendt cita Lessing ao afirmar que “O problema dos homens de pensamento crítico é que eles ‘fazem tremer os pilares das verdades mais bem conhecidas onde quer que deitem seus olhos’” (LESSING *apud* ARENDT, 1993b, p. 51).

Na interpretação de Arendt, para Kant, assim como para Sócrates, o pensamento crítico “expõe-se ‘ao teste do exame livre e aberto’. Isso significa que quanto mais gente dele participa, melhor” (ARENDT 1993b, p.52). Conforme observa Duarte (1993):

Por trás da preocupação kantiana de alargar os limites do “público leitor” a quem se dirige, ultrapassar o âmbito limitado das “escolas” a fim de alcançar a “opinião pública”, Arendt entrevê a relevância atribuída pelo filósofo dos conceitos de “publicidade” e “comunicação”, concebidas como condições *sine qua non* do questionamento filosófico e do pensamento em geral (DUARTE, 1993, p. 115).

As *Críticas* de Kant são, portanto, fundamentalmente políticas, pois levam em consideração a pluralidade e exige a publicidade e a comunicação; isto é, a visibilidade do pensamento crítico de cada um junto aos outros.

Antes de analisar as implicações éticas e políticas do pensamento crítico – a faculdade do juízo – vamos refletir a respeito de alguns conceitos necessários para compreender a apropriação que Arendt faz da filosofia kantiana. Entre eles: comunicabilidade e publicidade, imaginação e senso comum.

3.2. Comunicabilidade e publicidade

A comunicabilidade e a publicidade são expressas por Kant como: “fazer um uso público de sua razão em todas as questões” (KANT, 1974, p.104). A ideia de Kant sobre comunicabilidade e publicidade não consiste em um esforço de um pensador isolado do público, mas em uma atitude que considera aqueles com quem ele compartilha o mundo, tendo em vista a saída dos homens de minoridade, e o estabelecimento da “coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (KANT, 1974, p.104).

Esclarecimento é a finalidade do uso público da razão, o que para Kant só ocorre por meio da comunicabilidade e publicidade do livre exame do uso da razão. Segundo Arendt, Kant “acredita que a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o ‘teste do exame livre e aberto’, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião é possível” (ARENDT, 1993b, p.53).

Na interpretação que Arendt faz de Kant, a comunicabilidade é a maneira de tornar comum e tangível a atividade do pensamento crítico. Isto é: “tornar manifesto aquilo que, de outra forma, não poderia absolutamente pertencer ao mundo das aparências” (ARENDT, 1992, p.76). A comunicabilidade é, portanto, tornar público, fazer a publicidade do próprio pensamento, distinto de uma verdade doutrinária com pretensões universais, com o intuito de colocar ao público o pensamento crítico para um exame livre.

Nisso reside a publicidade e a comunicação: em tornar público o pensamento como um exercício livre, a fim de expor a opinião ao julgamento e ao ponto de vista daqueles com que se partilha o mundo. Segundo Arendt, a filosofia crítica de Kant implica a comunicabilidade e, a comunicabilidade implica “obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos” (ARENDT, 1993b, p. 54).

Tornar manifesto no mundo comum o próprio pensamento, para Arendt, acarreta na prestação de contas daquilo que os homens pensam e dizem, em “tornar-se a si ou a qualquer outro como responsável pelo que pensa e prega” (ARENDT, 1993b, p. 55). Isso consiste para ela a “arte do pensamento crítico”, a qual “não pode ser aprendida sem a publicidade, sem o teste que se origina do contato com o pensamento dos outros” (ARENDT, 1993b, p.56).

Tal contato com o pensamento dos outros consiste em inspecionar os diversos pontos de vista que compõem o mundo comum, assim como colocar o próprio ponto de vista ao exame dos demais, de modo que se possa alargar o próprio pensamento “a ponto de considerar os pensamentos dos outros” (ARENDT, 1993b, p.56).

Segundo Arendt, embora o pensamento crítico ocorra afastado do mundo comum, é, por meio da faculdade da imaginação, que podemos tornar o ponto de vista dos outros presentes em nosso pensamento e

assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras ele [Kant] adota a posição do cidadão do mundo [...]. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita (ARENDT, 1993b, p.57).

Mover-se em um espaço potencialmente público significa que na atividade do pensamento crítico me afasto do domínio público, mas torno esse espaço potencialmente presente por meio da faculdade da imaginação, para sair em visita aos demais pontos de vista. Sair em visita não significa tomar o espaço do outro e sim considerar seu ponto de vista para elaborar o nosso próprio ponto de vista. Desse modo, o pensamento crítico é um pensamento representativo, pois represento, a partir da imaginação, a pluralidade dos pontos de vista daqueles com quem compartilho o mundo.

Segundo Arendt, mais representativo será o pensamento quanto maior for o número de pessoas que acessamos com o auxílio da imaginação, podem se tornar presentes no pensamento crítico e ser levadas em consideração. A validade desse pensamento crítico deixa de ser subjetiva; isto é, própria, mas passa a ser intersubjetiva pois um *eu* é capaz de considerar e de representar a possível subjetividade de cada um daqueles que visitei em pensamento.

3.3. Imaginação

Arendt inicia suas notas do seminário sobre a faculdade da “imaginação”, ministrado na *New School for Social Research*, em 1970, inspirada em dois trechos das obras de Kant: *Crítica da razão pura* (2001) e na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006), a saber:

A imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição. Mas, visto que toda a nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade, porque a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente (KANT, 2001, B151, p.177).

A imaginação (*facultas imaginandi*), como faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto, é ou produtiva, isto é, uma faculdade de exposição original do objeto (*exhibitio originaria*), que, por conseguinte, antecede a experiência, ou reprodutiva, uma faculdade de exposição derivativa (*exhibitio derivativa*) que traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente (KANT, 2006, §28, p. 66).

A faculdade da imaginação é fundamental para o pensamento crítico, pois permite tornar presente aquilo que está ausente. Isso significa que a imaginação é a faculdade que possibilita sair em visita aos demais pontos de vista, torná-los presentes em meu pensamento, para levar cada um deles em consideração no meu julgamento.

Arendt se apropria da imaginação reprodutiva, como a capacidade da faculdade da imaginação de reproduzir aquilo que está ausente⁶¹, permitindo ter “uma imagem em meu espírito – uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo” (ARENDT 1993b, p.101). Para ela, é a partir da imaginação reprodutiva que tornamos os outros presentes, movendo-nos em um espaço que é público, permitindo uma mobilidade do espírito para a visita dos demais pontos de vista daqueles com que se compartilha o mundo.

Desse modo, a imaginação permite a aquisição de uma “visão de logo alcance” (ARENDT, 1983, p.16), considerando o ponto de vista de cada um o “lugar em que se situam, as condições em que estão sujeitos, sempre diferentes de um indivíduo para outro, de uma classe

⁶¹ Para Kant, a imaginação reprodutiva é “mais rica e fecunda em representações que os sentidos, ela se vivificará mais pela ausência que pela presença do objeto” (KANT, 2006, §33, p. 78).

ou grupos comparados com outros” (ARENDT 1993b, p.57), sem perder a própria “posição no mundo” (ARENDT, 1983, p.16).

A imaginação reprodutiva tem a capacidade de permitir ao espírito mover-se para todos os lados e de reproduzir a presença de outros para considerar seus pontos de vista. É um artifício do pensamento crítico, proporcionado pela faculdade da imaginação que “não consiste em uma empatia excessivamente alargada” (ARENDT, 1993b, p.57), mas em alargar o próprio pensamento; isto é, formar uma opinião considerando diferentes pontos de vista, “fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes” (ARENDT, 2011a, p.299).

Sair em visita aos demais pontos de vista não significa travar uma disputa com os demais pensamentos, “como se eu procurasse ser ou sentir como outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro” (ARENDT, 2011a, p.299). Sair em visita aos demais pontos de vista, portanto, consiste em alargar a mentalidade para reformular o próprio pensamento a partir da consideração dos demais; quer dizer, formular um pensamento intersubjetivo que representa a consideração daqueles com que compartilho o mundo.

Nessa perspectiva a formulação de um pensamento crítico é, para Arendt, fundamentalmente político, pois, só é possível na medida em que consideramos a pluralidade ao mover-se pelos pontos de vista a fim de “cortear o consentimento” de cada um (ARENDT, 2004, p.208).

Considerar os demais pontos de vista tem um aspecto importante: de liberar o pensamento crítico da perspectiva subjetiva e considerar, por meio da representação, algo que não se percebe. Arendt ilustra essa ideia em “Algumas questões de filosofia moral” com uma moradia específica:

O julgamento a que vou chegar não será necessariamente igual a dos habitantes, a quem o tempo e a falta de esperança podem ter embotado qualquer sensibilidade à afronta de sua condição, mas vai se tornar um exemplo marcante para meus julgamentos posteriores desta questão. [...] isso não significa que me adapte em meu julgamento aos julgamentos dos outros. Ainda falo com minha própria voz e não conto votos para chegar ao que penso ser certo. Mas o meu julgamento já não é subjetivo, no sentido de que chegaria às minhas conclusões levando apenas a mim mesma em consideração. (ARENDT, 2004, p.207)

Perceber algo que não se percebe, tornar-se cômico daquilo que não se vê, essa é a ideia de considerar os demais pontos de vista para a formulação de um juízo. Isso consiste em alargar a própria mentalidade: superar aquilo que limita o pensamento, que são as condições subjetivas e privadas, para ampliar e esclarecer o próprio julgamento. Para Arendt, “quanto mais amplo é

o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro – mais ‘geral’ será seu pensamento” (ARENDT, 1993b, p.57).

Dizer que o pensamento será mais “geral” não significa dizer que será um pensamento que abarca todos os pontos de vista; na verdade, um pensamento crítico que considera os demais pontos de vista afim de chegar ao seu próprio ponto de vista, de maneira imparcial, isto é: “um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos” (ARENDT, 1993b, p.58).

Arendt observa que a capacidade de sair em visita aos pontos de vista dos outros para formular um ponto de vista geral “não nos diz como agir. Nem mesmo diz como aplicar a sabedoria – que é encontrada quando se ocupa um ‘ponto de vista geral’ – aos particulares da vida política” (ARENDT, 1993b, p.58).

A imaginação reprodutiva diz respeito apenas àquele que observa, que “não age e fia-se inteiramente naquilo que vê” (ARENDT, 1993, b, p.69). Inicialmente, esse pensamento crítico é formulado no âmbito privado, mas leva em consideração aqueles com que se compartilha o domínio público, para depois adquirir visibilidade a partir da comunicabilidade e da publicidade.

Já a imaginação produtiva é considerada por Arendt como a “faculdade artística que produz algo nunca visto” (ARENDT, 1993b, p.101). Esse “algo nunca visto” não deve ser tomado como uma faculdade criadora - “pois não é capaz de produzir uma representação sensível que nunca foi dada a nossa faculdade de sentir” (KANT, 2006, §28, p. 66). Conforme afirma Arendt: “a imaginação produtiva [gênio] nunca é totalmente produtiva; por exemplo, ela produz o centauro a partir do dado: o cavalo e o homem” (ARENDT, 1993b, p.101).

A imaginação produtiva é uma característica própria do gênio, que é aquele que expressa aquilo que é incomunicável sobre o estado de espírito, “que certas representações despertam em nós, mas para as quais não temos palavras” (ARENDT, 1993b, p.80). Segundo Arendt, as motivações e sentimentos humanos jamais aparecem autenticamente no mundo compartilhado. Isso significa que os sentidos e os dados sensoriais pelo qual recebemos uma sensação são privados e subjetivos; portanto, não se mostram autenticamente no mundo comum. É tarefa do gênio tornar esse sentimento subjetivo – que é um estado de espírito incomunicável – em algo comunicável, em reificar e transformar esse estado de espírito em uma presença objetiva, tangível no mundo comum, como, por exemplo, nas obras de arte.

Logo, a imaginação produtiva, própria do gênio, traduz por meio da obra de arte o sentimento subjetivo e privado em algo objetivo e tangível no mundo comum. A faculdade que

guia essa comunicabilidade de um sentimento subjetivo em algo objetivo é o gosto, “a capacidade política que verdadeiramente humaniza o belo” (ARENDT, 2011a, p.279).

Humanizar o belo é a capacidade do gênio de proporcionar “um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (ARENDT, 2010, p.8). Ou seja, os gênios reificam os ditos e feitos dos homens, são eles: os artistas, poetas, historiadores, construtores de monumentos ou escritores, sem os quais “o único produto das atividades dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria” (Arendt, 2010, p.217).

Embora a produção de algo objetivo – que comunica um sentimento subjetivo – a partir da faculdade do gosto, seja próprio do gênio, a faculdade do gosto não é. Os espectadores – aqueles que observam a obra produzida pelo gênio – também possuem a faculdade do gosto⁶², o que possibilita uma comunidade de juízo intersubjetivo sob determinada obra.

Destarte, o gosto é um juízo que se dá a partir da observação da pluralidade dos espectadores e pela singularidade do gênio que produziu determinada obra. Nesse sentido, o gosto é uma capacidade política, ajuizadora daquilo que é belo e que deve ter certa permanência e durabilidade no mundo comum.

A capacidade do gosto – faculdade de julgar – como capacidade política cria uma comunidade de juízo que possibilita a preservação, a admiração e o cuidado com o mundo. A comunidade de juízos não é considerada por Arendt como uma comunidade na qual todos possuem um juízo comum; e sim, uma comunidade em que cada um julga a partir da consideração dos outros, ao possuírem um senso comum, um “sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com os outros, que nos torna seus membros e capacita-nos a comunicar as coisas dadas pelos nossos cinco sentidos” (ARENDT, 2004, p.205).

3.4. Senso Comum

Na interpretação que Arendt faz de Kant, “o próprio terreno em que nasce o julgamento sempre que é exercido, é o senso comum” (ARENDT, 2004, p.204). O senso comum possibilita o pensamento crítico levar em consideração o pensamento daqueles com quem compartilho o

⁶² Cf. KANT, 2005, §5, 16, p.55: “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse. O objeto de tal complacência chama-se belo”.

mundo, servindo como uma espécie de bússola. Lemos na *Crítica da Faculdade do Juízo* (2005) de Kant:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de considerações privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. (KANT, 2005, § 40, 157, p.139-40)

O senso comum é, pois, um sentido comunitário que impede o homem de cair na ilusão de considerar apenas o próprio pensamento – subjetivo – como algo objetivo, sem levar em consideração o pensamento dos demais, o que seria prejudicial para toda comunidade, visto que tomar o próprio pensamento subjetivo como juízo é impor uma decisão, não considerar a pluralidade e a possível aquiescência daqueles que compartilham o mundo comum.

Conforme nos aponta Brayner, as regras do senso comum são: “a) pensar por si mesmo; b) pensar se colocando no lugar dos outros; c) o princípio do pensamento consequente: estar em acordo consigo mesmo” (BRAYNER, 2017, p.191). Embora as regras A e B apresentadas por Brayner pareçam conflitivas, na faculdade do julgar é imprescindível pensar por si mesmo e pensar considerando os outros enquanto mentalidade alargada, pois, “quando se julga, se julga enquanto membro de uma comunidade” (BAYNER, 2017, p.191). Desse modo, podemos acrescentar às regras apresentadas por Brayner não apenas o considerar a si mesmo, mas considerar a comunidade com a qual se compartilha o mundo comum.

Acolher as considerações dos demais espectadores possibilita a aquiescência daqueles com quem se compartilha o mundo e a formação de uma comunidade de juízo. Lemos em “A crise na cultura” (2011a): “a pessoa que julga – como diz Kant com muita beleza – apenas pode ‘suplicar a aquiescência de cada um dos demais’, com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles”⁶³ (KANT, *Crítica do Juízo*, § 19 *apud* ARENDT, 2011a, p. 277). Para Arendt, “suplicar a aquiescência de cada um dos demais” corresponde ao que os gregos chamavam de *peíthein*.

Essa autora nos esclarece: *peíthein* é “o discurso convincente e persuasivo tido [...] como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras” (ARENDT, 2011a, p. 277). Acolher a pluralidade dos pontos de vista implica, portanto, a possibilidade – esperança de

⁶³ Lemos em Kant: “O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. O *dever*, no juízo estético, segundo todos os dados que são requeridos para o ajuizamento, é, portanto, ele mesmo expresso só condicionadamente. Procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento que é comum para todos; com esse assentimento também se poderia contar se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso seria subsumido corretamente sob aquele fundamento como regra de aprovação” (KANT, 2005, § 19, p. 83).

eventualmente – se estabelecer um acordo a partir de um discurso persuasivo, sem a pretensão coercitiva da verdade.

Observamos aqui que a possibilidade de se estabelecer um acordo em uma comunidade de juízo não é uma obrigação, mas, segundo Kant, um dever. O discurso persuasivo não garante que “qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que deve concordar com ele” (KANT, 2005, §22, p.85). O dever recai sobre a legitimação da concordância, não de um consenso, o que faz da pluralidade compartilhada sobre determinado gosto se identifique “ao descobrirem uma afinidade quando se trata do que agrada ou desagrade” (ARENDT, 2011a, p. 278).

A identificação do juízo de gosto compartilhado cria uma espécie de comunidade de juízo estético, o qual assume um acordo fundamentado no dever, livre de coerções. Conforme nos aponta Adriano Correia (2012) a comunidade de juízo estético de Kant,

[...] assume o ‘acordo’ como pressuposto, isto é, não como *telos* de um processo de comunicação livre de coerções, mas como condição de possibilidade da comunicabilidade universal dos juízos de gosto e, conseqüentemente, também condição fundamental da pretensão de que a concordância com os juízos de gosto venha a se constituir como um dever. (CORREIA, 2012, p.166)

Há, portanto, ao estabelecer um juízo de gosto uma busca pela harmonia de pensamento com os demais com quem compartilhamos o mundo. Em analogia à harmonia que estabeleço comigo mesmo na atividade do pensar⁶⁴ – na qual se escolhe estar na companhia de si mesmo –; na atividade de julgar, há uma escolha de nossas companhias. Arendt afirma que “comunicando nossos sentimentos, nossos prazeres e satisfações desinteressadas, dizemos de nossas escolhas e escolhemos nossas companhias” (ARENDT, 1993b, p.95). Portanto, assim como estamos em harmonia com a escolha do próprio eu na atividade do pensar, procuramos estar em harmonia com a escolha das companhias na atividade de julgar.

Segundo Arendt, o juízo formado por cada um depende “daqueles com quem desejamos passar nossa vida” (ARENDT, 2004, p.212). Essa escolha diz respeito tanto a si mesmo na atividade de pensamento, como à companhia que escolhemos ao pensarmos em exemplos para o julgamento.

Recusar fazer as escolhas das companhias ou ser incapaz de fazê-las, é, para Arendt, “em termos morais e políticos [...] o maior perigo” (ARENDT, 2004, p.212). Porque impossibilita a formação e a harmonia de uma comunidade de juízos voltada para o cuidado do mundo.

⁶⁴Verificar na presente tese, no capítulo sobre Sócrates, a respeito da importância de estabelecer um diálogo consigo mesmo e a harmonia de si consigo mesmo. Isso provem da afirmação de Sócrates ao preferir estar de acordo consigo mesmo, mesmo quando em desacordo com uma multidão de homens, decidindo viver em harmonia consigo e em sua própria companhia.

Segundo Correia (2012), a harmonia da comunidade de juízo, que estabelece um “acordo” comum consiste em um “harmonioso agir em conjunto dos poderes da mente, num jogo subjetivamente necessário, involuntário, mas não casual, a indicar uma harmonia do homem com o mundo” (CORREIA, 2012, p.164). Portanto, a comunidade de juízo relaciona não apenas o homem com os demais homens, mas relaciona também cada homem com o próprio mundo, na medida em que se faz um ajuizamento, elegendo as coisas que devem permanecer e, por consequência, adquirir certa durabilidade⁶⁵.

A formação de uma comunidade de juízos e o cuidado do mundo só é possível, segundo a interpretação que Arendt faz de Kant, com a renúncia de nós mesmos e a consideração dos demais. Em razão do senso comum, o senso pelo qual nos tornamos membros de uma comunidade, sendo que “nem mesmo uma pintura ou um poema, muito menos uma questão moral, pode ser julgada sem invocar e pesar silenciosamente os julgamentos dos outros” (ARENDT, 2004, p.208).

Em Arendt, o senso comum ocupa alta posição na hierarquia das qualidades políticas, pois:

é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem [...]. Um declínio perceptível do senso comum em qualquer comunidade e um perceptível recrudescimento da superstição e da credulidade consistem, portanto, sinais quase inconfundíveis de alienação em relação ao mundo (ARENDT, 2010, p.260)

Renunciar a si mesmos – como uma renúncia em vista dos demais com que compartilhamos o mundo quando tratamos do senso comum – não consiste em abdicar o próprio lugar no mundo, mas de liberar-se daquilo que é privado; portanto, subjetivo, para então considerar a intersubjetividade da comunidade de juízos e o cuidado com o mundo. Isso consiste, para Arendt, no interesse desinteressado, que é a participação nessa comunidade, mas sem a finalidade de um interesse próprio.

3.5. Interesse desinteressado

Para Arendt, a obra de arte “tem de ser cuidadosamente resguardada de todo o contexto dos objetos de uso comuns para que possa alcançar seu lugar adequado no mundo” (ARENDT, 2010, p.209). Ou seja, a obra de arte deve ser cuidada para não padecer da ruína do tempo, deve

⁶⁵ Veremos nesta tese, no capítulo sobre educação das faculdades do espírito, que para Arendt a educação é mais que uma inserção daqueles que são novos em um mundo que já é velho. A educação também é inserir o novo em um mundo em que as comunidades de juízos elegeram por algum motivo aquilo que deve permanecer no mundo comum.

ser resguardada do uso, pois elas existem “independente de todas as referências utilitárias e funcionais e cuja qualidade continua sempre a mesma” (ARENDT, 2011a, p.263).

Isso significa que para Arendt as obras de arte possuem certa permanência e durabilidade no mundo, sem a finalidade de um uso determinado ou satisfação de necessidades. As obras de arte são feitas apenas para o aparecimento, “sua beleza transcende todas as necessidades e as faz durar através dos séculos” (ARENDT, 2011a, p.261).

A beleza é, para Arendt, “o critério apropriado para julgar aparências” (ARENDT, 2011a, p.263). Portanto, a beleza da obra de arte é atribuída por uma comunidade que permite que determinada obra transcenda a vida dos mortais, atribuindo certa permanência e durabilidade e “até a potencial imortalidade” (ARENDT, 2011a, p.262).

Logo, o juízo de uma obra de arte é um desejo de uma comunidade de juízo de imortalizar algo para que não padeça na ruína do tempo e de cuidar desse algo. Tal desejo não provém de um interesse privado, subjetivo mas, de uma comunidade formada por uma pluralidade de singulares. Isso significa dizer que o desejo é intersubjetivo, relaciona aqueles que participam da mesma comunidade por um interesse comum.

Só podemos conceber um interesse que relaciona os homens a uma comunidade de juízos quando cada um que compõem essa comunidade está livre – ao menos no momento em que se julga – dos interesses privados. Esse desinteresse momentâneo pelas questões privadas ocorre no distanciamento entre aquele que julga e aquilo que está sendo ajuizado.

Esse distanciamento é, na interpretação que Arendt faz de Kant, o princípio para estabelecer uma validade ao juízo. O princípio do distanciamento possibilita um juízo sem considerar o interesse privado, subjetivo; porém, que leve a considerar os pontos de vista dos demais observadores, formando um juízo intersubjetivo.

Desse modo, para se formar um juízo de uma obra de arte é necessário: uma atitude de interesse desinteressado; que consiste no interesse pelo simples prazer e fruição daquela obra e o desinteresse em seu uso ou consumo, deixando a obra ser aquilo que está destinada a ser: um objeto de arte no mundo comum.

Para tal atitude de interesse desinteressado é necessário estar livre das necessidades da vida e, ao menos no momento em que se julga, de seus interesses privados: “ele não pode descobrir nenhuma condição privada como fundamento do prazer” (KANT, 2005, §6, 17, p.56). Tal interesse desinteressado, portanto, “não pode surgir a menos que estejamos em condições de esquecer a nós mesmos, as preocupações, interesses e anseios de nossas vidas, de tal modo que não usurpemos aquilo que admiramos” (ARENDT, 2011a, p.263).

Enquanto o desinteresse diz respeito àquilo que é privado, o interesse na atividade de julgar, em Arendt, diz respeito ao mundo e aos acontecimentos do mundo comum. O interesse pelo mundo não se trata de uma finalidade ou uso; mas, da fruição que se origina no desejo de durabilidade e permanência do mundo, do espaço entre os homens, o espaço de visibilidade a partir do discurso e da ação.

A atitude de interesse desinteressado fica clara na analogia que Arendt faz de um espetáculo, no qual para se estabelecer um juízo é preciso primeiro que o espetáculo tenha findado e que o espectador, ao se retirar do espaço em que o espetáculo ocorreu, pense não só na perspectiva em que se encontrava lá, mas também visite as demais perspectivas, por meio da imaginação, para estabelecer um juízo.

Esse juízo do espetáculo não contém interesse privado; isto é, apenas a perspectiva de um espectador, mas considera os demais espectadores que compartilharam daquele espetáculo, tendo a possibilidade de ver “não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes” (ARENDT, 2011a, p.275).

3.6.A analogia do espetáculo e a *ágora* arendtiana

Arendt – em *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1993b) – estabelece tal analogia da faculdade do julgar com o espetáculo, ao narrar a avaliação que Kant faz da Revolução Francesa enquanto espectador, aquele

que se revela publicamente nesse jogo de grandes transformações e que manifesta uma simpatia geral, embora desinteressada, pelos jogadores de um dos lados e contra os do outro, mesmo que essa parcialidade venha a tornar-se muita desvantajosa para eles caso seja descoberta. Por sua generalidade, esse modo de pensar possui um caráter da raça humana em larga escala e de uma só vez; por seu desinteresse, demonstra um caráter moral da humanidade, ao menos em sua predisposição, um caráter que não apenas permite ao povo crer no progresso rumo ao melhor, mas que é também o próprio progresso, à medida que sua capacidade é suficiente para o presente (KANT *apud* ARENDT, 1993b, p. 59).

Segundo Arendt, a importância do acontecimento para Kant “está exclusivamente no olho do espectador” (ARENDT, 1993b, p.61). O espectador tem um olhar desinteressado, imparcial, pois não participa do espetáculo; ele observa o todo, atribuindo significado aos eventos particulares, para cada encenação e cada ato do espetáculo. A posição do espectador é a de quem está fora do espetáculo, encontra-se na condição *sine qua non* de todo juízo, isto é, fora “do envolvimento direto para um ponto de vista exterior” (ARENDT, 1993b, p.72).

O ator, por sua vez, está envolvido com o espetáculo, carrega emoções que o impedem de enxergar o todo. Ele apenas vê os eventos singulares no qual está envolvido, preocupando-

se com a fama, ou seja, com a opinião dos espectadores. Na interpretação que Arendt faz de Kant, a questão decisiva para o ator é “como ele aparece para os outros (*dokei hois allois*); o ator depende da opinião do espectador” (ARENDT, 1993b, p.72). Deste modo, ele não é autônomo, pois o padrão do ator é dado pelo espectador.

Dessa analogia com um espetáculo, Arendt considera que Kant coloca o espectador na posição de um juiz, daquele que julga em um tribunal com imparcialidade para estabelecer seu veredito. Para Arendt, toda terminologia kantiana para uma análise do espetáculo e o juízo do espectador provém de metáforas legais: “é diante do tribunal da razão que as ocorrências do mundo acontecem”, o espectador como um juiz, se concentra no espetáculo, está fora dele e abandona “a perspectiva que determina sua existência cotidiana, com todas as suas condições circunstanciais e contingentes” (ARENDT, 1993b, p.72).

O uso de metáforas legais para caracterizar o espectador incide na imparcialidade e desinteresse de um juiz que coloca sua toga e abandona seu interesse privado para observar, de diversas perspectivas determinado fato, a fim de estabelecer seu veredito, livre de qualquer interesse privado, mas tendo em vista o mundo comum.

A figura do espectador incide na pluralidade, que é para Arendt “especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política” (ARENDT, 2010, p.8-9). A pluralidade dos espectadores cria um espaço de aparição do espetáculo, o domínio público, local “constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores” (ARENDT, 1993b, p.81). Embora os atores, não façam parte da constituição desse espaço, eles aparecem em tal espaço constituído pelos espectadores.

Refletindo sobre a analogia do espetáculo na ágora arendtiana – domínio público, temos os seguintes aspectos: o domínio público é o palco, o espaço das aparências que se constitui “sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (ARENDT, 2010, p.249); o ator é o agente, aquele que se desvela e faz seu aparecimento no mundo humano a partir da ação e do discurso; a ação e o discurso do agente é circundado pelos espectadores, pela “teia de atos e palavras de outros homens” (ARENDT, 2010, p.235).

O desvelamento do agente – aparição do ator – tem, para Arendt, “profundas consequências para todo o domínio dos assuntos humanos” (ARENDT, 2010, p.227). Esse desvelamento ocorre a partir dos atos e das palavras que ocorrem entre os homens, dizendo a respeito

a questões do mundo [...] mundo este que se interpõem fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter est*], que se

situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. (ARENDT, 2010, p.228)

É no desvelamento que ocorre a partir da ação – ditos e feitos – que a faculdade do julgar passa a ter uma dimensão performática e política; porém, enquanto atividade mental, o julgar não termina quando a ação termina. Mesmo que, conforme nos aponta Assy: “o juízo nunca abandone o mundo fenomênico das aparências” (ASSY, 2015, p.147). Isso significa dizer que ao termino da ação, o espírito, por meio da imaginação, torna presente aquilo que já está ausente, o que possibilita a visita dos pontos de vista e a formação do próprio juízo.

Portanto, a faculdade do julgar opera tanto no domínio público, onde ela torna-se manifesta por meio de uma decisão diante de um fato concreto – isso me agrada, ou desagrada – emitido a partir de um discurso público. Isto é, por meio da comunicabilidade e da publicidade de um pensamento crítico, quanto em forma de reflexão, a partir da faculdade da imaginação, na qual levo em consideração o ponto de vista daqueles que compartilho o mundo.

Quando o juízo torna-se manifesto por meio de uma decisão diante de um fato concreto, lidamos com um sentimento de prazer que, mesmo sendo subjetivo, é possível comunicá-lo por meio de uma reflexão ligada a este sentimento e guiada pelo senso comum. Quando nos retiramos do domínio público e refletimos sobre o fato ocorrido, lidamos com um ajuizamento pela reflexão e visita às diversas perspectivas que compartilhamos no mundo comum, que alargam nossa mentalidade e possibilitam a tomada de um juízo.

Na faculdade de julgar, portanto, o fato ocorrido – particular – não é subsumido a uma lei, regra de aplicação ou princípio universal como um juízo determinante. Se assim o fosse seria muito fácil determinar o certo e o errado, o isso me agrada ou desagrada; como afirma Arendt: “as questões de certo e errado não são decididas como as maneiras à mesa, como se não estivesse em jogo senão uma conduta aceitável” (ARENDT, 2004, p.209).

Portanto, a faculdade do juízo, para Arendt, não se realiza como um juízo determinante em que um caso particular é subsumido a uma regra geral, conceito ou norma. Por ser realizado fundamentalmente no espaço público, isto é, entre os plurais, lidamos com um juízo intersubjetivo que provém da subjetividade de cada um que compõem essa pluralidade.

Ao lidar com a subjetividade de cada um que compõem os plurais, estamos considerando a pluralidade das opiniões – *doxa* – e nesse caso não podemos formular regras e padrões em que todos se encaixem, pois o pensar por si mesmo e a constituição da própria *doxa* seria eliminada. Por conseguinte, resta refletir, comunicar, partilhar e considerar essas subjetividades.

Um outro ponto interessante é que o juízo determinante, por subsumir o particular a uma regra geral, não se aplica ao juízo de uma ação no espaço da política, pois não considera a imprevisibilidade da ação; isto é, a capacidade da condição humana da natalidade, ou seja, de iniciar algo novo no mundo, como já vimos na presente tese, no capítulo sobre Agostinho.

Quando o particular não é subsumido a um juízo determinante há, na interpretação que Arendt faz de Kant, um “andador” no qual o julgamento “pode se agarrar e na verdade ele se agarra, e esse elemento é o exemplo” (ARENDT, 2004, p.209).

3.7. Exemplos

Segundo Hannah Arendt, quando julgamos um particular que não se submete a uma regra geral podemos nos agarrar a “um elemento particular que se tornou um exemplo” (Arendt, 2004, p.209). Os exemplos decorrem da capacidade da imaginação em conectar a faculdade da sensibilidade com a faculdade do entendimento; logo, de conectar algo particular com o geral. Para Arendt, “Kant sugere que a imaginação é de fato a raiz comum das outras faculdades cognitivas, isto é, a ‘raiz comum, mas para nós desconhecida’, da sensibilidade e do entendimento” (ARENDT, 1993b, p.103).

Na interpretação que Arendt faz de Kant, a sensibilidade e o entendimento se distinguem de modo que a sensibilidade, que é a experiência originada na captação sensível, “nos dá algo particular” (ARENDT, 1993b, p.102). E o entendimento, por meio de conceitos “torna o particular conhecido para nós” (ARENDT, 1993b, p. 102).

Para ilustrar a conexão entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, Arendt toma como exemplo o dizer “esta mesa”. Nesse exemplo, o “esta” refere-se a uma mesa em particular que é apreendida a partir dos sentidos – sua forma, textura, cor. A “mesa” nos é um dado que provém do entendimento – um conceito de móvel, contendo um tampo horizontal, com a utilidade para fazer refeições, estudar, apoiar materiais. Desse modo, o entendimento torna identificável e comunicável o objeto apreendido pela sensibilidade.

A imaginação exerce a conexão entre a sensibilidade e o entendimento; isto é, faz com que os conceitos – do entendimento – organize as diversas sensações captadas de um objeto, os unificando em um único conteúdo. Essa capacidade da imaginação é denominada de síntese, segundo Arendt:

essa síntese ‘é o mero resultado da faculdade da imaginação, uma função cega, mas indispensável de nossa alma, sem a qual de *modo algum* teríamos um conhecimento, mas da qual raramente estamos conscientes’. E o modo pelo qual a imaginação produz

a síntese é ‘provendo uma *imagem para um conceito*’. Tal imagem é chamada de ‘esquema’ (ARENDT, 1993b, p.103).

No exemplo da mesa que Arendt nos dá em *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1993b), quando reconhecemos que “esta” é uma mesa, embora o conceito de mesa esteja presente no entendimento daquele que vê “esta mesa”, esse conceito está presente como se fosse uma imagem de mesa. Logo, está presente como um esquema – uma imagem para um conceito, o qual “pertence ao pensamento na medida em que é extremamente invisível, e pertence à sensibilidade na medida em que é algo *como* uma imagem” (ARENDT, 1993b, p.104).

Deste modo, a imaginação conecta a faculdade do entendimento à faculdade da sensibilidade, produzindo esquemas, sendo que todas as vezes que vemos uma mesa particular temos um juízo, um esquema, que determina tal objeto como sendo uma mesa.

Nesse exemplo que Arendt nos oferece, o esquema “mesa” – imagem de mesa para o conceito de mesa – é válido para todas as mesas em particular, embora esteja presente apenas para o espírito daquele que capta por meio dos sentidos ou pense em uma “mesa”. O esquema, por conseguinte, são imagens de conceitos presentes no espírito como produtos da imaginação, sem o esquema de “mesa”, no exemplo que citamos,

...estariamos rodeados por uma multiplicidade de objetos dos quais poderíamos apenas dizer ‘este’ e ‘este’ e ‘este’. Não apenas nenhum conhecimento seria possível, mas a comunicação – ‘Traga-me uma mesa’ – (não importa qual) seria impossível (ARENDT, 1993b, p.105).

O esquema permite aplicar um conceito geral a um caso particular; pois, o esquema faz parte do juízo determinante. Entretanto, como vimos, os acontecimentos do domínio público e as ideias de certo e errado não são julgados dessa maneira: “não podemos nos agarrar a nada geral” (ARENDT, 2004, p.209). No entanto, podemos nos agarrar a um “pensamento exemplar”. No exemplo da mesa, seria “escolher as melhores dentre todas as mesas que conhecemos ou podemos imaginar, e dizer: este é um exemplo de como as mesas deveriam ser construídas e como deveria ser o seu aspecto ” (ARENDT, 2004, p.210).

Ainda nesse exemplo de Arendt, “esta mesa” é a transposição – feita pela eleição – de um esquema para um exemplo, é uma escolha de um caso particular que se torna válido para outros casos particulares. Segundo Arendt,

Kant confere aos exemplos o mesmo papel, no juízo, que o das intuições chamadas esquemas para a experiência e para o conhecimento. Os exemplos desempenham um papel tanto nos juízos reflexionantes quanto nos determinantes, ou seja, quando quer que estejamos ocupados com particulares. [...] eles são chamados de ‘apoios’ do juízo (ARENDT, 1993b, p.106).

Destarte, para Arendt, os exemplos guiam a faculdade do julgar do mesmo modo que os esquemas orientam para reconhecer a “mesa” enquanto “mesa”. Todavia, os exemplos levam

em consideração a intersubjetividade de uma comunidade de juízos, pois os exemplos são escolhidos, por meio do juízo, de um caso particular comum a determinada comunidade.

Da mesma maneira que o esquema é uma imagem particular que nos serve como um conceito para ser aplicado em outras imagens e reconhecê-las enquanto tal; o exemplo é um particular que contém uma validade exemplar e pode ser aplicado em outros casos particulares. Como exemplo, Arendt, cita Francisco de Assis ou de Jesus de Nazaré: “Se dizemos de alguém que ele é bom, temos no fundo de nossos espíritos o exemplo de São Francisco ou de Jesus de Nazaré. O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é corretamente escolhido” (ARENDT, 1993b, p.107).

Desse modo, há uma comunidade que participa de tal experiência, o que torna possível que cada um visite o ponto de vista do outro e compreenda essa validade exemplar: “de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso” (ARENDT, 1993b, p. 107). Isso significa que a validade exemplar de tal experiência é atribuída por uma comunidade de juízos e pode ser aplicada a outra experiência dessa comunidade que compartilha do mesmo juízo.

Logo, a faculdade do juízo é reflexiva; ou seja, diante de um acontecimento procuramos uma regra apropriada para tal experiência que é singular tanto para os espectadores como para o ator e que, ao mesmo tempo, é também estética, pois diz respeito ao sentimento de prazer e desprazer – gosto. A faculdade do juízo também é fundamentalmente política, pois leva em consideração a diversidade dos pontos de vista e a aquiescência daqueles que compartilham o mundo comum, escolhendo o que deve perdurar da ruína do tempo.

A escolha dos exemplos feita pela pluralidade dos homens que compartilham o mundo comum ocorre no espaço da política. Ademais, os exemplos constituem “e de maneira especial, os sinais de orientação de todo pensamento moral” (ARENDT, 2004, p.210-11). Os exemplos escolhidos por uma comunidade de juízos mostram com quem estar em companhia. Segundo Arendt: “essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos, em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes” (ARENDT, 2004, p.212).

3.8. Juízo: uma relação com o mundo

Os exemplos, escolhidos em uma comunidade de juízos, guiam o homem no mundo comum distinguindo o certo e o errado, segundo Arendt:

Julgamos e distinguimos o certo e o errado por termos presentes em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausentes no tempo e no espaço, os quais se tornaram exemplos. Há muitos desses exemplos. Podem estar no passado remoto ou entre os vivos. (ARENDT, 2004, p.211)

Dessa maneira, o juízo político – aquele que necessita da presença dos outros para que, por meio da imaginação, eu possa sair em visita às diversas perspectivas e considerar os pontos de vista – tem como ponto crucial o relacionamento que eu estabeleço com mundo.

Se para Arendt é no mundo comum, espaço da política, que se localiza a pluralidade dos homens que possibilita a faculdade do juízo, o mundo comum deve ser cultivado para o estar junto aos outros.

É em virtude do desejo de permanência e durabilidade do mundo comum e do estar junto aos outros, que Arendt ressalta a ideia de humanidade de Kant. A humanidade é concebida por Arendt como o estar junto aos outros, em uma comunidade de juízos, na qual cada membro espera e exige uma comunicação dos juízos, ditando e escolhendo os exemplos e as companhias a serem seguidas. Segundo Arendt, é essa ideia de humanidade

... presente em cada homem particular, que [...] eles podem se dizer civilizados ou humanos porque esta ideia se tornou o princípio de suas ações e de seus juízos. É neste ponto que o ator e o espectador passam a estar unidos; a máxima daquele que age e a máxima, o “padrão”, segundo a qual o espectador julga o espetáculo do mundo tornam-se uma só. (ARENDT, 1992, p.380).

A faculdade do juízo coloca em relação cada homem que compartilha o mundo comum, esse relacionamento diz respeito à condição humana da pluralidade, do estar junto uns dos outros no espaço do domínio público.

Adriano Correia (2012) aponta que Arendt, em uma carta a Karl Jaspers, datada de 29 de agosto de 1957, menciona ter terminado sua obra *A Condição Humana* e iniciado um texto de introdução à política, no qual ela já estabelece, em um diálogo intenso com Kant, uma reflexão sobre o julgar:

No momento – diz ela – estou lendo a *Crítica da faculdade do juízo* com crescente satisfação. Lá, e não na *Crítica da razão prática*, é onde está oculta a verdadeira filosofia política de Kant. Sua exaltação do ‘senso comum’, tão frequentemente desprezado; o fenômeno do gosto tomado seriamente como fenômeno básico do juízo [...], o ‘modo expandido de pensamento’, que é uma parte essencial do juízo, de maneira que se possa pensar do ponto de vista de qualquer outra pessoa. A exigência de comunicabilidade. Isso incorpora as experiências que o jovem Kant teve em sociedade e que então homem idoso reavivou novamente (ARENDT *apud* CORREIA, 2012, p.159).

É interessante notar que na carta de Arendt para Jaspers, ela comenta certas particularidades da *Crítica da faculdade do juízo* (2005) de Kant: senso comum, modo expandido de pensamento, considerar o ponto de vista dos outros e comunicabilidade. Tais particularidades tornam a faculdade de julgar – como pensada por Arendt – fundamentalmente política e relaciona os homens entre si e o homem com o mundo comum.

Destacamos aqui a particular apropriação que Arendt faz de Kant: a mentalidade alargada. Para a autora, a mentalidade alargada “é a condição *sine qua non* do juízo correto” e é efetivada apenas no relacionamento dos homens uns com os outros e na participação efetiva de um mundo comum (ARENDT 1993b, p. 94).

É por meio da mentalidade alargada que os homens podem atribuir um sentido às experiências e ao mundo que compartilham. Visto que a faculdade do julgar para Arendt provém do juízo reflexivo estético de Kant, essa faculdade não tem como finalidade atribuir juízos determinantes: um modelo claro e evidente a ser seguido, mas considera a pluralidade de pensamentos – *doxa* – de cada homem do mundo comum, que juntos buscam atribuir um significado, um juízo às experiências e ao mundo que compartilham, dizendo “isto é certo, isto é errado”.

Segundo Arendt, a recusa da participação dos juízos políticos esteve sempre sujeita à “irresponsabilidade, de nos esquivarmos dos deveres para com o mundo que partilhamos e para com a comunidade que pertencemos” (ARENDT, 2004, p.222). Essa irresponsabilidade pessoal diz respeito a perda daquilo que guia os homens no mundo comum – “um apoio para os pés” – que é a faculdade de julgar.

Arendt, portanto, se apropria da filosofia kantiana na suposição de que

... existe uma faculdade humana que nos capacita julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatar pela emoção ou interesse próprio, e que ao mesmo tempo funciona espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição podemos nos arriscar neste terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar um apoio para os pés (ARENDT, 2004, p.89).

A perda de apoio para os pés é a perda da capacidade de distinguir o certo do errado e de mover-se no mundo comum. Arendt, como veremos, identifica, a partir da reflexão que ela faz de Eichmann, essa irresponsabilidade e a recusa em julgar.

3.9 Eichmann e a recusa em julgar

Arendt na abertura de *A vida do espírito* (1992) relata que uma das fontes de suas indagações a respeito das atividades espirituais provêm do julgamento de Eichmann em Jerusalém; ocasião em que ela se defrontou com algo inteiramente diferente, sem parâmetros para estabelecer um juízo e, portanto, algo sem precedentes. Nesse momento, algumas questões morais também se originaram, chocando-se “com a sabedoria de todas as épocas” (ARENDT, 1992, p.7). As questões morais que ali surgiram concernem

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

A preocupação moral de Arendt diante do julgamento de Eichmann foi a percepção que ela teve sobre o colapso da capacidade de distinguir o certo do errado; isto é, da ruptura dos padrões morais tradicionais como “um conjunto de costumes (*mores*), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade” (ARENDT, 2004, p.113). O colapso dos padrões morais significa que a orientação para distinguir o certo do errado, sob o qual todos que compartilham o mundo comum estavam assentados, perde a sua validade.

Ademais, podemos afirmar que Eichmann representa para Arendt tanto um espectador como um ator. Enquanto espectador, Eichmann foi incapaz de estabelecer um juízo, pois o domínio público, com as particularidades do totalitarismo “perdeu o poder iluminador” (ARENDT, 1987, p.14). Perder o poder iluminador significa que o totalitarismo isolou os homens uns dos outros por semear medo e desconfiança, o que não permite o relacionamento entre os homens no mundo comum. A ausência de relacionamento dos homens no mundo comum não permite o processo da mentalidade alargada e, conseqüentemente, a formulação de um senso comum, de uma comunidade de juízos e das escolhas de companhias como exemplos⁶⁶.

Enquanto espectador, Arendt comenta sobre a inabilidade de Eichmann ver o ponto de vista alheio. Lemos em *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* (1983):

Quanto mais se o ouvia, mais claro ficava que sua inabilidade de falar estava intimamente relacionada com sua inabilidade de pensar, especialmente de pensar em relação ao ponto de vista das outras pessoas. Não havia sequer possibilidade de comunicação com Eichmann, não porque mentisse, mas porque estava ‘fechado’ às

⁶⁶ Lemos em “A crise na cultura” que o modo alargado de pensar, “enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros” (ARENDT, 2011a, p.275).

palavras e à presença de terceiros e, portanto, à realidade como tal (ARENDT, 1983, p.65).

A inabilidade de Eichmann em considerar o ponto de vista alheio decorre do isolamento semeado pelo totalitarismo, mas não justifica a inabilidade de sua capacidade de pensar.

No capítulo sobre a faculdade do pensar, nesta tese, vimos que, para Arendt, Eichmann foi incapaz de manifestar o “quem” ele era, ele apenas aderiu à conduta da multidão de modo irrefletido, não estabeleceu uma consciência e responsabilidade de seus atos, sendo condenado a “ver todas as outras pessoas segundo a imagem de sua própria ação” (ARENDT, 1993a, p.103). Nesse sentido, “a capacidade de julgar é também precedente da capacidade de compreender, donde se conclui que a crise da compreensão acarreta na crise de julgamento” (BRAYNER, 2017, p.193).

Arendt, em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” faz uma longa observação sobre a relação da capacidade de pensar com a capacidade de julgar:

A linha divisória entre aqueles que querem pensar, e, portanto, têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais. A esse respeito, o total colapso moral da sociedade respeitável durante o regime de Hitler pode nos ensinar que, nessas circunstâncias, aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e que tudo o que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa. Muito mais confiáveis serão os que duvidam e os céticos, não porque o ceticismo seja bom ou o duvidar, saudável, mas porque são usados para examinar as coisas e tomar decisões. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivemos, estaremos condenados a de viver conosco mesmos (ARENDT, 2004, p.108).

Aquele que pensa consigo mesmo, examina e toma as próprias decisões pautadas na relação e na escolha por viver em harmonia consigo mesmo, conforme vimos no capítulo sobre Sócrates. Essa escolha por ficar em harmonia consigo mesmo é o resultado de um pensamento crítico, de não se manter fiel à alguma convicção quando alguma circunstância contraria seus princípios.

Segundo Arendt, mesmo escolhendo o mal menor é a escolha pelo mal: “a fraqueza do argumento sempre foi que aqueles que escolhem o mal menor esquecem muito rapidamente que escolhem o mal” (ARENDT, 2004, p.99). Portanto, mesmo escolher pelo mal menor é escolher pelo mal. Nesse caso, como, no exemplo que Arendt nos dá de alguém escolher e tomar como

exemplo Barba Azul: “a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós” (ARENDT, 2004, p.212).

Na verdade, na faculdade do juízo, o elemento purificador da atividade do pensar, tem para Arendt um “efeito liberador” (ARENDT, 2004, p.257). Esse efeito liberador é o de examinar os valores, doutrinas, teorias e convicções sem aderir às circunstâncias que lhe são impostas e, principalmente, exercer a escolha por si mesmo e daqueles que se quer ter por companhia.

A atividade do pensamento não se confunde com a atividade do julgar, pois o “pensar lida com os invisíveis, com representação de coisas que estão ausentes; o julgar sempre diz respeito a particulares e coisas próximas” (ARENDT, 2004, p.257). Porém, estão interligados, pois a escolha que se faz na atividade do pensar tanto por si mesmo como daqueles que se quer por companhia. Tem, assim, um efeito liberador que se torna manifesto no mundo das aparências, por meio da atividade do julgar um caso particular sem subsumi-lo a regras gerais ou padrões, que podem ser substituídos por outros hábitos e regras da noite para o dia.

Portanto, a incapacidade de pensar de Eichmann reflete na sua incapacidade de exercer a faculdade do juízo, de distinguir o certo do errado, pois ele adere aos novos padrões sem um exercício de reflexão, sem um juízo ou uma ponderação.

Eichmann era incapaz de manifestar “quem” ele era; isto é, seu “quem” não fazia aparição no mundo comum, do mesmo modo que ele era incapaz de sair em visita pelas perspectivas dos demais pontos de vista de modo que pudesse estabelecer uma aquiescência com os demais juízos. Eichmann era desprovido de senso comum, o sentido comunitário que nos guia no mundo comum e permite nos comunicar uns com os outros. Disso decorre, a impossibilidade de comunicação, por estar “fechado” às palavras e à presença de terceiros.

Sobre a incapacidade de comunicação de Eichmann e as implicações morais em seus atos criminosos, Correia (2013) considera:

A sua conversa vazia [de Eichmann], aparentando ocultar pensamentos hediondos, diz Hannah Arendt, não era propriamente intencional, mas se devia a uma falha de caráter, à sua extrema incapacidade de considerar qualquer coisa do ponto de vista do outro. Ademais, esses clichês, além de serem amplamente aceitos socialmente por sua aparente inocuidade, faziam as vezes de consciência e tornavam o juízo completamente dispensável, jogando um papel fundamental na ocultação das implicações morais dos atos criminosos (CORREIA, 2013, p.74).

Para tornar o juízo dispensável, segundo Arendt, uma característica do totalitarismo é substituir o senso comum por uma lógica rigorosa. A principal distinção política entre o senso comum e a lógica reside no fato de que

... o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas (ARENDT, 1993a, p.48).

A lógica rigorosa do pensamento totalitário no qual Eichmann estava inserido arruína as categorias de pensamento e os padrões de juízo, substitui o senso comum assentado na pluralidade das perspectivas por uma verdade absoluta. Essa lógica do totalitarismo independe do mundo e da existência de outras pessoas, anula a pluralidade e a possibilidade de ver as coisas nas diversas perspectivas.

Há, portanto, um “hiato entre a realidade dos fatos, por um lado, e a lógica e a força do hábito, por outro, capazes de arrebatam a linguagem e o pensamento” (ASSY, 2004, p.35). Esse hiato contradiz aquilo que para Arendt é fundamental no espaço público que é a consideração da pluralidade, a pluralidade das opiniões – *doxa* – que juntas, pela diversidade dos pontos de vista, formam um juízo da realidade dos fatos.

Anulando a possibilidade da pluralidade não se tem o palco e os espectadores. Com isso, Eichmann não foi um ator em um palco de espectadores aptos a um juízo, mas um “ninguém”, sem uma posição no mundo; nisso se encontra a banalidade do mal, um mal que não possui raízes no mundo comum, mas que como um fungo, pode alastrar e devastar o mundo todo, “por uma turba de cidadãos evasivos quanto à capacidade de julgar, inaptos a refletir sobre os eventos, a inquirir sobre o significado dos acontecimentos e de seus próprios atos” (ASSY, 2004, p.36).

Quando não há possibilidade de ver as coisas considerando a pluralidade dos pontos de vista torna-se impossível a capacidade de subsumir o particular à reflexão e pensá-lo em sua própria integridade. Desse modo, a incapacidade de Eichmann também consistia em “não perceber que os seus atos, ainda que compatíveis com a ordem moral, jurídica e social instaurada pelo nazismo, não seriam coadunáveis com qualquer contexto moral, jurídico ou social até então existente ou imaginado (CORREIA, 2013, p.75).

Eichmann, contudo, era incapaz de pensar e de exercer a faculdade do julgar, que é, segundo Kant, “um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido [...] cuja falta nenhuma escola pode suprir” (KANT, 2001, B172, p.203).

Verificamos aqui que a apropriação que Arendt faz da filosofia de Kant a leva a compreender que a incapacidade de Eichmann em estabelecer um juízo, o que também incide na recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua própria companhia. Assim

a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal (ARENDT, 2004, p.212).

A incapacidade de exercer a faculdade do juízo, portanto, leva o aceite dos dogmas e teorias que desorientam o homem no mundo compartilhado, é como se “houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus singulares” (ARENDT, 1987, p.36); isto é, uma única verdade que extingue a pluralidade, a diversidade das perspectivas, pois todos passam a ocupar a mesma posição. Segundo Arendt, em qualquer ditadura, principalmente em uma ditadura totalitária, a pluralidade de homens capazes de tomar decisões “encolhe para Um” (ARENDT, 2004, p.92).

“Um” só não compõe o mundo, o espaço da política e a pluralidade de opiniões. Se, para Arendt, no “centro das considerações morais está o eu; no centro das considerações políticas está o mundo” (ARENDT, 2004, p.220). As decisões tomadas por “Um” não relacionam os homens entre si e não relaciona os homens com o mundo. Perde-se a responsabilidade pelo mundo e o cuidado com ele, assim como o espaço do agir, da visibilidade, do estar junto uns aos outros.

A perda de relação e cultivo do mundo leva o próprio mundo à ruína, que é o espaço entre os homens, da visibilidade do “eu” de cada homem. Sem a visibilidade do “eu” de cada homem, não há “quem” julgar e “quem” julgue. Pois, a visibilidade que o mundo comum propicia é o palco, a *ágora* arendtiana, o espaço de ser e estar junto aos outros.

Arendt em *A vida do espírito* (1992) escreve, no capítulo “Aparência” uma epígrafe de W. H. Auden: “Deus sempre nos julga pelas aparências? Suspeito que sim” (ARENDT, 1992, p.15). Através da apropriação que ela faz da filosofia de Kant, podemos finalizar dizendo que os homens também julgam pela aparência. Pois, julgamos aquilo que se faz presente no espaço

público da visibilidade, julgamos pela consideração da diversidade dos pontos de vista, definindo o próprio ponto de vista. Esse espaço da aparência necessita de durabilidade e permanência para que o “eu” de “cada um” que nas atividades espirituais básicas – pensar, querer e julgar – ganha unicidade – identidade – possa se manifestar, com a possibilidade de se imortalizar.

CAPÍTULO IV

EDUCAÇÃO PARA O CUIDADO DO MUNDO

4. Faculdades do espírito e educação

A investigação das faculdades do espírito feita por Arendt em *A vida do espírito* (1992) é resultado das preocupações vivenciadas por ela durante o julgamento de Eichmann. Arendt busca compreender como as faculdades do espírito vinculam-se ao âmbito da política, do viver junto uns aos outros, e se elas estão dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal.

Nesse sentido, a investigação que Arendt faz em *A vida do espírito* (1992) se direciona para as faculdades do pensar, do querer e do julgar e como essas faculdades se entrelaçam com o domínio público, o espaço da política e da pluralidade humana. Para compreender as três faculdades do espírito a autora destaca três filósofos – por ela classificados não profissionais – que partem de experiências do mundo comum para pensar a relação com o mundo, manifestando cada um, à sua maneira, um cuidado com o mundo e com a pluralidade humana. São, pois, três modelos que servem como exemplos do entrelaçamento que Arendt investiga: as relações entre as faculdades do espírito e o âmbito da política.

A investigação que Arendt faz em *A vida do espírito* (1992) foi desencadeada pelo fenômeno do mal que ela identificou durante julgamento de Eichmann. Arendt assinala que ficou aturdida com a superficialidade do agente, era “impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou motivos, em quaisquer níveis mais profundos” (ARENDR, 1992, p.5). Para ela, Eichmann representava um fenômeno para o qual não se tinha conceito, era um desafio “à nossa tradição de pensamento – literário, teológico ou filosófico” (ARENDR 1992, p.5). Ou seja, o mal com o qual se deparou durante o julgamento de Eichmann era um novo tipo de mal, conceituado pela autora como “banalidade do mal”.

Segundo Assy, o termo banalidade do mal foi utilizado por Arendt “no momento da morte de Eichmann [...]. O ápice da demonstração do afastamento vivido por Eichmann entre a realidade e a lógica que arrebatava sua linguagem e pensamento foi descrito por Arendt no momento final da morte de um burocrata” (ASSY, 2001, p.142). Para Arendt, a linguagem de Eichmann era carregada de clichês e frases convencionais que demonstravam sua incapacidade de reflexão (cf. ARENDR, 1992, p.6).

Isso significa que Eichmann era incapaz de pensar os fatos e acontecimentos, de estabelecer um relacionamento com o mundo. Ele não era provido do senso comum, um apoio para a capacidade de distinguir o certo do errado e de mover-se no mundo comum, mundo em que,

... sempre exige espectadores e, por isso, sempre implica um reconhecimento e uma admissão pelo menos potencial, com consequências de longo alcance para nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto do mundo (ARENDT, 1992, p.37).

Na análise de Arendt, portanto, Eichmann era incapaz de revelar sua identidade única e distinta e de estabelecer uma relação com a realidade do mundo das aparências, o qual passa a existir “sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (ARENDT, 2010, p.249).

Isso significa que o totalitarismo isolou os homens uns dos outros por semear medo e desconfiança, o que não permite o relacionamento entre os homens no mundo comum, que é o espaço da pluralidade, o âmbito da política. É o espaço em que os espectadores atribuem realidade aos acontecimentos do mundo, lugar de reconhecimento do “quem” de cada um por meio da ação; e ainda, lugar de onde deriva nossas experiências que são examinadas pela atividade do pensar: uma atividade facultada a todos, que atribui significado às experiências e fenômenos do mundo compartilhado.

O mundo das aparências é o lugar onde

... a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para revelar as intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades (ARENDT, 2010, p.249-50).

O espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam é garantido pelo domínio público do mundo comum, segundo Arendt:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelecem uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais. / Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis. (ARENDT, 2010, p.67)

Para Arendt, portanto, o mundo comum deve sobreviver ao ir e vir das gerações. Para tanto é necessária uma relação do homem com mundo, um cuidado do mundo para que este tenha certa permanência e durabilidade. O cuidado com o mundo é fundamental para a dimensão pública e política da existência humana. Desse modo, inferimos que em Arendt a conduta humana pode ser pensada como uma ética do cuidado do mundo, que significa, ao mesmo tempo, uma ética em assumir a responsabilidade pelo mundo.

A responsabilidade pelo mundo, em Arendt, está atrelada à tríade das faculdades do espírito e, à questão “com que *outro* queremos viver juntos”. Segundo Bethânia Assy,

No pensar, no querer e no julgar, a pergunta sobre esse *outro* ocupa uma posição privilegiada nos desdobramentos éticos nos textos a respeito de responsabilidade. Vincula as atividades da vida do espírito à responsabilidade pessoal e à ação, de modo a traçar um *pathos* de continuidade desde o desvelamento da singularidade de cada indivíduo à pluralidade do espaço público (ASSY, 2004, p.38).

Assim, a responsabilidade pelo mundo é a escolha com que *outro* queremos viver juntos; diz respeito à atividade de cada faculdade do espírito, a atividade do pensar como a responsabilidade de escolher por si mesmo, a atividade do querer como a responsabilidade pela durabilidade do mundo por meio da ação e, a atividade do julgar pela responsabilidade de julgar e eleger exemplos.

Portanto, a responsabilidade inspira um *ethos* público, pois se relaciona com as ações públicas. Visto que: a atividade do pensar emerge dos acontecimentos do mundo comum; a atividade do querer une a interioridade do homem com o mundo comum, através da ação e do discurso, que permite a aparição do *quem* cada um revela ser; e, a atividade do julgar leva em consideração a pluralidade do mundo comum para a formação de uma comunidade de juízo, a responsabilidade, é, portanto, a interação de opiniões e relações entre os homens no domínio público.

Nesse sentido, as atividades da vida do espírito na obra de Arendt complementam a condição humana do homem no mundo; isto é, de sua condição de viver entre os homens – plurais. Segundo Arendt, nenhum homem, “nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDT, 2010, p.26).

A partir dessas considerações delimitamos a conclusão do presente trabalho, analisando a possibilidade de uma educação das faculdades do espírito voltadas para o cuidado do mundo, ou seja, voltada para a responsabilidade no domínio público

4.1. Educação em Arendt – uma responsabilidade pelo mundo

Arendt, pensadora das experiências políticas e do regime totalitário, não se dedicou especificamente a refletir sobre os problemas da educação. Porém, encontramos em seus escritos contribuições significativas para pensar a educação, principalmente em seu ensaio escrito em 1958: “A crise na educação”, que compõem o livro *Entre o passado e o futuro* (2011a). Para nossa análise sobre as faculdades do espírito e a educação, partiremos da seguinte consideração:

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência a tarefa de renovar o mundo comum (ARENDT, 2011a, p.247).

A consideração de Arendt sobre educação envolve uma dupla responsabilidade para o professor. Uma diz respeito à relação do professor com o mundo – a “educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele” – e a outra responsabilidade diz respeito à relação do professor com o aluno – a “educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos”.

Vamos, inicialmente, nos centrar nas considerações de Arendt sobre a responsabilidade do professor com o aluno.

Para Arendt, professor encontra-se já inserido no mundo, no mundo de coisas que se coloca entre os homens; isto é, no mundo comum, que é o espaço da política, local em que a educação não tem nenhum papel, “pois na política lidamos com aqueles que já estão educados” (ARENDT, 2011a, p.225), ou seja, lidamos com adultos que já se encontram inseridos no mundo e por ele devem assumir plena responsabilidade. Enquanto que o aluno é introduzido ao mundo “pela primeira vez através da escola” (ARENDT, 2011a, p.238), pois é um mundo velho, constituído pelos vivos e pelos mortos, que já preexistia à chegada dos novos. Isso significa que a criança, representada pelo aluno, não tem familiaridade com o mundo e que deve ser introduzido “aos poucos a ele; na medida em que ela é nova, deve-se cuidar para que essa coisa nova chegue à fruição em relação ao mundo como ele é” (ARENDT, 2011a, p.239).

Nesse sentido, a educação para Arendt não se situa no âmbito da política, ela é pré-política, “uma etapa temporária, uma preparação para a condição adulta” (ARENDT, 2011a,

p.233). Cabe, portanto, ao professor a responsabilidade tanto pelo mundo, como pelo aluno, a fim de cultivar “princípios e capacidades que favorecem a futura participação dos alunos na esfera pública” (ALMEIDA, 2009, p.31).

Desse modo, a criança vem à vida no domínio do privado – o aluno é a criança escolarizada, ou seja, a criança que adentra um tempo e um espaço intermediário. Arendt nos deixa clara a distinção entre os domínios privado e público, para ela,

Quanto mais completamente a sociedade moderna rejeita a distinção entre aquilo que é particular e aquilo que é público, entre o que somente pode vicejar encobertamente e aquilo que precisa ser exibido a todos à plena luz do mundo público, ou seja, quanto mais ela introduz entre o privado e o público uma esfera social na qual o privado é transformado em público e vice-versa, mais difíceis torna as coisas para suas crianças, que pedem, por natureza, a segurança do ocultamento para que não haja distúrbios em seu amadurecimento. (ARENDT, 2011a, p.238)

No que diz respeito à escola, ela é “a instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo, com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo” (ARENDT, 2011a, p.238). Ou seja, a responsabilidade do educador em relação ao aluno é, destarte, o cuidado em não o expulsar do domínio privado e jogá-lo, com seus próprios recursos, à luz da existência pública⁶⁷. Pois, ele é um ser novo num mundo que já é velho, seus os recursos não são próprios para o âmbito da política.

Outra responsabilidade em relação ao aluno – os novos no mundo – é de não arrancar de suas mãos a capacidade da natalidade; isto é, a oportunidade de empreender alguma coisa nova no mundo, mas sim prepará-lo para essa tarefa de possivelmente cuidar e renovar o mundo comum no qual eles serão inseridos.

A responsabilidade do professor em relação ao mundo diz respeito ao cuidado do mundo, em apresentar o mundo, que já é velho, aos novos que serão inseridos neste mundo. Logo, de colocar o mundo nas mãos daqueles que são novos. Para Arendt, o professor é como se fosse o representante de “todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: - Isso é o nosso mundo” (ARENDT, 2011a, p.239). Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade pelo mundo e apresentá-lo tal como ele é, segundo a autora, “não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação” (ARENDT, 2011a, p.239).

⁶⁷ Arendt afirma que a instituição escolar se interpõe “entre o domínio privado do lar e o mundo” (ARENDT, 2011a, p.238).

Essa responsabilidade, a do professor e sua relação com cuidado o mundo, que nos direciona para a conclusão de nossa análise sobre a possibilidade de uma educação das faculdades do espírito para o cuidado com o mundo. Para tal direcionamento, veremos como em Arendt a responsabilidade do professor em relação ao mundo assume a forma de autoridade, que abrange a escolha de que aspectos desse legado – do mundo – deverão ser transmitidos e cultivados.

4.2. Educação e autoridade

Para Arendt, a autoridade do professor “se assenta na responsabilidade que ele assume por este mundo” (ARENDT, 2011a, p.239), isto é, no cultivo e envolvimento do mundo comum. Porém, na modernidade, para Arendt, há, evidentemente, “uma conexão entre a perda de autoridade na vida pública e política e nos âmbitos privados e pré-políticos da família e da escola” (ARENDT, 2011a, p.240). Para ela, o homem moderno “não poderia encontrar nenhuma expressão mais clara para sua insatisfação com o mundo, para o seu desgosto com o estado das coisas, que sua recusa a assumir, em relação às crianças, a responsabilidade por tudo isso” (ARENDT, 2011a, p.241).

A recusa em assumir responsabilidade pelo mundo, segundo Arendt, se assenta no fato do homem moderno se apresentar sob a condição de um homem de massa, aceitando o mundo como ele é. Esse homem tem como preocupação apenas preservar o *status quo*, o que, para a autora “não pode senão levar [o mundo] à destruição, visto que o mundo, tanto no todo como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, alterar, a criar aquilo que é novo” (ARENDT, 2011a, p.242).

Para preservar o mundo da ruína e da destruição, segundo Arendt, ele deve ser continuamente renovado. Por conseguinte, educar de tal forma que o mundo possa ser preservado e ter certa durabilidade por meio da renovação, é, segundo a autora, efetivamente possível, porém, não pode ser assegurado.

É na educação, visando a possibilidade da preservação e renovação do mundo, que Arendt nos aponta a dificuldade que ela encontra entre a relação da educação e autoridade. A autoridade da qual a autora trata não é uma forma de poder ou violência, assim como também é “incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação” (ARENDT, 2011a, p.129). O conceito de autoridade do qual a autora trata é no seu sentido original: *auctoritas*, que “deriva do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a

autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (ARENDT, 2011a, p.164).

Autoridade com o sentido de “aumentar a fundação” é considerada, por Arendt, o âmago da política romana; para a qual a fundação de Roma tinha um caráter sagrado, permanecendo “obrigatória para todas as gerações futuras” (ARENDT, 2011a, p.162). Assim, participar da política significava para os romanos “preservar a fundação da cidade de Roma” (ARENDT, 2011a, p.162). De forma que, conforme nos aponta Fina Birulés,

...ao transmitir de uma geração a outra o testemunho dos antepassados, daqueles que haviam sido espectadores e protagonistas da sacralidade da fundação, a ‘tradição’ conserva o passado. Desse modo, a transmissão não se veria interrompida, a autoridade se manteria íntegra e ficaria pavimentada a ponte que permitiria transitar de um passado imemorial ao presente, vivificando-o. (BIRULÉS, 2017, p.126)

Considerar o passado como um modelo, “como um exemplo de conduta para seus descendentes” (ARENDT, 2011a, p.244) foi, para Arendt, a essência da atitude romana, em que “a autoridade do mestre arraigava-se firmemente na autoridade inclusiva do passado enquanto tal” (ARENDT, 2011a, p.245).

A autoridade do professor consiste, portanto, em “aumentar a fundação”, um enraizamento com o passado para estreitar os laços do aluno com o mundo comum, apresentando o passado para aqueles que serão inseridos no mundo. Consiste, assim, em fundar algo novo no mundo, em uma possibilidade da ação política das gerações futuras.

A autoridade do professor se assenta, portanto, em relacionar os alunos com algo que se deseja que tenha certa durabilidade e permanência, consiste na responsabilidade com o passado, com a fundação do mundo comum, criado pelos e entre os homens.

Verificamos aqui que a autoridade do professor se funda em uma tarefa entre conservação e inovação. Em conservar a memória da ação, dos atos e feitos do passado, atribuindo significado ao mundo, conservando a possibilidade da ação no domínio da política, isto é, da inovação por meio da capacidade humana da natalidade. Nas palavras de Arendt, a função da escola é “ensinar as crianças como o mundo é, e não instruí-las na arte de viver. Dado que o mundo é velho, sempre mais que elas mesmas, a aprendizagem volta-se inevitavelmente para o passado, não importa o quanto a vida seja transcorrida no presente” (ARENDT, 2011a, p.246).

Do que foi observado até aqui é que a responsabilidade do educador implica um relacionamento e cuidado com o mundo comum, esse relacionamento diz respeito não apenas

ao presente, mas a um legado do passado, portanto, a responsabilidade do professor também implica em transmitir esse legado aos novos em um mundo que já é velho.

Esse mundo que é transmitido aos novos é constituído por homens que são mortais, e, portanto, perecível; mas que pode ser conservado e cuidado e, dessa maneira, adquirir certa permanência e durabilidade pela esperança que depositamos naqueles que são novos⁶⁸. O que os novos irão preservar no mundo é imprevisível, pois não podemos orientar suas ações para o futuro, todavia, podemos apresentar as ações – ditos e feitos – do passado.

A renovação e o cuidado do mundo pode ser despertada por meio da educação, como um exercício das atividades das faculdades do espírito, daqueles que são novos no mundo.

5. Educação como um exercício das faculdades da vida do espírito para o cuidado do mundo

A educação para Arendt, portanto, implica em uma dupla responsabilidade. Uma responsabilidade de cuidar dos novos no mundo e de cuidar do mundo comum. Essa dupla responsabilidade tem sua intersecção o mundo: o mundo que deve ser preservado e renovado.

Essa intersecção diz respeito à apresentação e ao cultivo do mundo, tanto em estabelecer uma relação dos novos com o mundo que é velho, como na possibilidade de permanência e durabilidade do próprio mundo, que transcende a vida dos homens mortais. Nesse sentido, o mundo adquire uma potencial imortalidade, uma continuidade no tempo por meio da educação e da atitude do educador face ao âmbito do passado, ou seja, uma educação que estabeleça um relacionamento dos novos com o mundo comum.

Para que tal vínculo dos novos com o mundo comum seja possível, a educação das faculdades do espírito voltadas para uma responsabilidade pelo mundo e que inspira um *ethos* público – um *ethos* de viver junto aos outros – é essencial; pois, torna possível a escolha com que outro queremos viver juntos.

A escolha do com que outro queremos viver juntos diz respeito à atividade de cada faculdade do espírito, a atividade do pensar como a responsabilidade de escolher por si mesmo, a atividade do querer como a responsabilidade pela durabilidade do mundo por meio da ação e revelação do “quem”, e, a atividade do julgar pela responsabilidade de julgar e eleger exemplos.

⁶⁸ É com esse sentido que Arendt afirma que “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo” (ARENDT, 2011a, p.223).

As faculdades do espírito – pensar, querer e julgar – dizem respeito a constituição de uma identidade pessoal, isto é, uma escolha por si mesmo e pelos outros que se quer ter por companhia. Segundo Arendt “uma criatura privada de espírito não pode viver nada semelhante a uma experiência de identidade pessoal” (ARENDT, 1992, p.27), a identidade pessoal constituída nas atividades do espírito se manifesta junto aos outros homens no mundo comum, pois “nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos intrínsecos” (ARENDT, 1992, p.31).

Seguir a “máxima socrática: Seja como quer aparecer” (ARENDT, 1992, p.30) significa, segundo Arendt, aparecer sempre da maneira que se quer aparecer, seja quando se está sozinho, consigo mesmo, ou, quando se está junto aos outros. A máxima socrática citada pela autora diz respeito à conduta do homem no mundo, pois estabelecer um acordo, uma harmonia consigo mesmo e aparecer aos outros nessa mesma harmonia – como um ser único – é ser como se quer aparecer tanto no seu modo de vida junto aos outros como no seu modo de pensar junto a si mesmo.

Para Arendt, “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros” (ARENDT 1993a, 102); ou seja, somente aquele que sabe dialogar e estar de acordo – em atos e pensamentos – consigo mesmo, constitui uma identidade pessoal e sabe dialogar e compartilhar sua *doxa* junto aos outros.

Quando Arendt destaca na história da filosofia o modelo exemplar de Sócrates para compreender a faculdade do pensar, ela enfatiza que o modo de vida de Sócrates se confunde com seu modo de pensar, ou seja o “eu” harmônico que Sócrates estabelecia em sua atividade de pensamento era o mesmo “eu” que aparecia no mundo comum junto aos outros.

O “eu” harmônico de Sócrates provém do diálogo de dois-em-um, no qual o próprio “eu” conversa consigo mesmo por meio de um diálogo caracterizado pela consistência e pluralidade. A consistência está na possível harmonia que se estabelece consigo mesmo e na constituição de uma identidade pessoal, de um alguém singular; e uma pluralidade pois, enquanto penso – enquanto sou dois-em-um –, examino com profundidade os eventos e as pessoas com as quais compartilho o mundo, elaborando uma opinião a respeito deles.

Sempre que me encontro na companhia de outros, no mundo, a atividade do pensamento como diálogo de si consigo mesmo é interrompida. Os outros me atraem para fora do diálogo do pensamento, exigindo que eu fale em uma só voz. Essa uma só voz é a harmonia que estabeleci comigo mesmo, é o “quem” que se manifesta no mundo comum, pela formulação daquilo que “me parece” - *dokei moi*, ou seja, pela minha opinião – *doxa*.

Desse modo, a atividade do pensar vincula o meu “eu” harmonioso com o mundo, estabelece o lugar no qual eu apareço para os outros e a perspectiva de onde eu percebo os outros. Com relação a esse aspecto, podemos pensar a educação voltada para a faculdade do pensar como aquela que estabelece um vínculo entre o novo, recém-chegado no mundo e o mundo; isto é, uma educação que possibilita a constituição de uma identidade pessoal vinculada ao mundo comum.

Considerando que uma das tarefas da educação é apresentar o mundo aos novos, podemos pensar a educação como um exercício de pensamento sobre o mundo, de constituição de significados e opiniões sobre o mundo, possibilitando um reconhecimento da pertença do aluno ao mundo.

O sentimento de pertencimento do mundo vincula aquele que é novo no mundo ao próprio mundo, possibilita se sentir em casa. Apresentar o mundo ao recém-chegado e criar um “espaço de pensamento” sobre o mundo e compartilhamento das opiniões possibilita esse sentimento de pertença.

Pensar a educação voltada para a faculdade do pensar não significa conceber uma educação “formadora de opiniões”, mas sim que permita o exercício do diálogo de dois-em-um e a manifestação da opinião de cada aluno sobre o mundo que lhes é apresentado. Há, portanto, na educação da faculdade do pensar, um duplo sentido, pois o aluno se apropria do mundo e forma sua opinião, ao mesmo tempo que se manifesta para o mundo por meio daquilo que “me parece”, isto é, da própria *doxa*.

A educação da faculdade do pensar é possível na medida em que o educador, detentor de autoridade, apresenta o mundo aos alunos, convidando cada um deles a um exame, a uma apropriação do mundo e à manifestação da opinião sobre o mundo.

Masschelein e Simons nos apontam que apresentar o mundo é apresentar cada detalhe do mundo –seja a língua grega, a literatura, alguma obra de arte, etc. – e, isso significa que algo como as palavras gregas, um poema ou uma obra são tornadas como “parte do nosso mundo e (in)forma o mundo. Informa o nosso mundo em duplo sentido: forma parte do mundo (que podemos então compartilhar) e *informa*, isto é, partilha” (MASSCHELEIN e SIMONS, 2014, p.49).

Nesse sentido há, na educação da faculdade do pensar, um exercício de apropriação do mundo comum, a fim de atribuir significados, pelo exercício do diálogo de dois-em-um e de compartilhar esses significados pela manifestação da opinião de cada um dos alunos, que manifestam o modo que o mundo se abre para eles. A escola se torna, portanto, “um

tempo/espço do *inter-esse* do que é compartilhado entre nós, o mundo em si” (MASSCHELEIN, SIMONS, 2014, p.52).

A escola é, portanto, o espaço em que a questão do sentido do mundo surge, é também o espaço de encontro e de compartilhamento desse sentido. A atividade do pensamento na escola não tem a pretensão de construir um conhecimento, pois não tem como finalidade a construção de algo, mas de propiciar o exame, o questionamento do mundo para atribuir um sentido por meio da opinião e do compartilhamento dessa opinião, ao mesmo tempo que constitui uma identidade do aluno vinculada ao mundo sobre o qual estão pensando.

Ao manifestar a opinião - *doxa* - cada aluno expressa aquilo que “me parece”, o que é, para Arendt, a certificação da própria existência de cada ser; é a partir da opinião de cada um que se dá o reconhecimento e a percepção não só de um mundo comum, mas da singularidade daqueles que a expressam; ou seja, do *quem* que enuncia sua percepção singular de um ponto de vista sobre o mundo.

Desse modo, a educação da faculdade do pensar visa vincular cada um daqueles que são novos no mundo a um mundo que já é velho. Para que esse vínculo seja criado é necessário um convite, que o educador mostre aos alunos: isto é o mundo, vamos pensar sobre ele, abrindo “um espaço no qual a questão do sentido possa surgir; um espaço da responsabilidade; um espaço que poderíamos também nomear como um espaço de pensamento” (MASSCHELEIN, 2017, p.26).

A manifestação da opinião, expressão daquilo que “me parece”, é, portanto, a automanifestação de cada aluno, que cria um espaço de pluralidade de opiniões, de perspectiva como o mundo se abre para cada um deles, de *inter-esse* entre os alunos. O mundo comum, torna-se, portanto, um espaço que está *entre* os alunos e é comum a eles. A manifestação da opinião vincula cada aluno ao mundo comum, esse vínculo se abre como uma possibilidade de responsabilidade pelo mundo que lhes é apresentado.

Cabe observar que a educação da faculdade do pensar como um exercício de pensamento do mundo, deve se debruçar sobre as experiências e fenômenos do mundo compartilhado, tanto do passado como do presente. Ao se eleger experiências e fenômenos do passado e pensar sobre seus acontecimentos, a educação pode ganhar um sentido ético com a apresentação dos exemplos do passado.

O sentido ético em uma educação da faculdade do pensar não é considerado como uma finalidade, mas com um sentido de apresentar a competência moral dos exemplos do passado para se estabelecer como interlocutor no diálogo que se faz no pensamento alguém

potencialmente formativo na constituição do seu “eu”. Trata-se, destarte, de uma maneira de se aproximar do passado para que haja certa compreensão do presente e, para inspirar, de certo modo, o agir.

Observamos que apresentar os exemplos do passado não é uma maneira de dizer como agir, mas de pensar, por meio dos exemplos, os eventos do passado como uma imitação da conduta. Logo, é uma

... oportunidade de diálogo com objetos da cultura com o contexto histórico no qual eles vieram a se constituir como um legado simbólico potencialmente comum -, a formação escolar ganha um sentido que ultrapassa qualquer eventual finalidade pragmática que seus conteúdos possam conter. (CARVALHO, 2017b, p.38)

Nesse sentido a educação voltada para a faculdade do pensar não tem uma finalidade pragmática e sim, a de apresentar o legado simbólico do mundo comum aos novos no mundo, criando uma oportunidade de diálogo e de escolha das companhias tanto do passado como do presente. Por meio dos exemplos de competência moral e de narrativas do passado posso escolher uma maneira pela qual me relaciono comigo mesmo no diálogo dois-em-um e com os outros com quem compartilho o mundo.

A educação da faculdade de pensar é, portanto, a possibilidade dos jovens de assumirem responsabilidade com a potencialidade de renovar e conservar o mundo. Para tanto, a educação tem a tarefa de apresentar aos jovens, as experiências, os eventos do passado, as instituições e práticas, as *estórias*, saberes e pensamentos que constituem esse mundo. Isto é, a educação tem a tarefa de iniciar “os mais novos em heranças simbólicas capazes de dar inteligibilidade à experiência humana e durabilidade ao mundo comum” (CARVALHO, 2017b, p.31).

Pensar a educação como a possibilidade dos jovens de assumirem a responsabilidade pelo mundo, com uma potencial capacidade de renovar e conservar o mundo é pensar a essência da educação, que para Arendt é a natalidade, “o fato de que seres *nascem* para o mundo” (ARENDT 2011a, p.223 – grifo da autora).

Nascer para o mundo, segunda Arendt, tem um duplo significado. Primeiro no fato de que os novos nascem em um mundo que já é velho, precisam ser inseridos nesse mundo de maneira que não o abandonemos a seus próprios recursos e os expulsemos de nosso mundo. Para isso, como vimos, a educação voltada para a faculdade do pensar atribui um significado a esse mundo comum, vinculando, de certa maneira, aquele que é novo no mundo ao mundo que é constituído por uma herança simbólica.

O outro sentido da natalidade como essência da educação diz respeito ao segundo nascimento; isto é, no aparecimento do homem *qua* homem, que se dá no mundo compartilhado, entre os plurais, é o nascimento representado pela inserção no mundo comum e no modo em que os homens aparecem no mundo comum por meio do discurso e da ação. Esse segundo nascimento representa a compreensão que Arendt faz da citação de Agostinho: “[*Intium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* – para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse” (ARENDT 2010, 222).

A inserção dos jovens no mundo comum como um segundo nascimento diz respeito à possibilidade de permanência e durabilidade do mundo. Pois, ao se inserirem no mundo comum pela ação e pelo discurso, os homens tornam possível a permanência e a durabilidade do mundo por meio da capacidade humana da natalidade. Ou seja, é pela liberdade e espontaneidade de criar algo novo no mundo a fim de iniciar um movimento de transformação e sucessão.

Vimos no capítulo desta tese sobre Agostinho, filósofo cristão, que inspira Arendt em seu modo de compreender a faculdade do querer como a capacidade do homem de iniciar algo novo no mundo, como um segundo nascimento por meio da capacidade da ação e do discurso. A criação de algo novo no mundo inicia uma sucessão de novos acontecimentos que possibilita, de certa maneira, a durabilidade e permanência do mundo.

Arendt, citando Agostinho, afirma que: “Onde não há criatura cujo movimento de transformação permita a sucessão não é absolutamente possível haver tempo..., sendo o tempo impossível sem a criatura” (ARENDT, 1992, p.265), isso significa o homem é capaz de romper com o movimento cíclico da vida biológica – *zoé* – com situações únicas, feitos ou eventos extraordinários, que compõem a *bios* de cada homem.

Cada evento extraordinário no mundo, cada novo acontecimento que rompe o ciclo vital faz que essa criação de algo novo no mundo e o tempo do mundo coincidam (cf. ARENDT, 1992, p.265). Sucedendo, desse modo, um acontecimento ao outro, o que possibilita, de certa maneira, certa permanência e durabilidade do mundo. Lemos em *Origens do totalitarismo* (2012):

... permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivalente a liberdade do homem. *Intium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós (ARENDT, 2012, p.639).

Cada novo nascimento, cada nova inserção do homem no mundo comum é, portanto, uma esperança de permanência e durabilidade do mundo, pois, para Arendt, cada novo nascimento carrega em si a potencialidade – promessa – de se iniciar algo novo no mundo por meio da ação.

Se para Arendt cabe à educação a tarefa de educar os novos, para inseri-los no mundo, a fim de renovar um mundo comum, sem “arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista” (ARENDT, 2011a, p.247), cabe à educação preservar a capacidade humana da natalidade que é a capacidade do homem de iniciar algo novo no mundo, como um segundo nascimento por meio da capacidade da ação e do discurso, e, com isso, a possibilidade de atribuir ao mundo certa permanência e durabilidade.

No capítulo sobre Agostinho consideramos que o guia que direciona os homens a agirem no mundo compartilhado para que possam realizar seu segundo nascimento é o *amor mundi* – uma atitude de amor ao mundo, que restaura a vontade cindida na interioridade do homem, ao mesmo tempo que une a interioridade do homem com o mundo comum. O amor ao mundo é, portanto, aquilo que une o “eu” com o mundo comum, com a pluralidade dos homens. É um desejo guiado para o estar junto aos homens e ali permanecer, fruindo o mundo comum.

Nesse sentido, a educação da faculdade do querer é uma educação voltada para o amor ao mundo, que implica numa atitude do educador que apresenta o mundo aos novos a fim de inspirá-los pelo estar junto aos outros, compartilhando as opiniões e de cuidar desse espaço que se interpõem entre os alunos. Essa inspiração que o educador transmite aos novos, reside nas escolhas dos exemplos do passado que apresenta aos novos no mundo, segundo Vanessa Almeida, “os testemunhos do passado também são ‘cúmplices’ dos professores para despertar nos alunos o *amor mundi*” (ALMEIDA, 2009, p.97).

Escolher cúmplices do passado é, portanto, uma responsabilidade do professor. Vimos no capítulo sobre Kant que recusar ou ser incapaz de fazer as escolhas é, em termos morais e políticos, o maior perigo (cf. ARENDT, 2004, p.212). Pois, impossibilita a formação de uma comunidade de juízos voltada para o cuidado do mundo e a harmonia dessa comunidade. Portanto, o professor que se isenta de fazer escolhas, não educa para o mundo comum, uma vez que não se relaciona com esse mundo. O problema em fazer escolhas não está em fazer “as escolhas erradas, mas a recusa em escolher e, assim, se isentar de qualquer responsabilidade” (ALMEIDA, 2009, p.98).

Um outro aspecto importante da educação da faculdade do querer está na oportunidade que o educador dá aos novos de se apresentarem como um “quem” singular no espaço de relação

entre os alunos; isto é, de questionar “quem és” a cada aluno. Segundo Almeida, perguntar “quem és”, para cada aluno, é uma possibilidade de uma educação em favor da capacidade de ação de cada um:

É preciso olhar para o modo peculiar de cada criança se posicionar no mundo, o que, no entanto, não quer dizer que o ensino tenha de priorizar o atendimento de necessidades individuais ou promover preponderantemente os talentos específicos de cada aluno [...]. Ao contrário, podemos conhecer *quem* cada um é se temos algo em comum, em relação a que os singulares agem e sobre o que se comunicam. (ALMEIDA, 2009, p.88).

Desse modo, instigar e despertar o “quem” de cada aluno é criar um palco para os acontecimentos da sala de aula, é fazer com que cada um tome posição por meio da manifestação de suas opiniões e, ainda, que cada um enxergue em sua própria perspectiva a opinião dos demais. A manifestação do “quem” de cada aluno propicia um espaço em comum, falando e observando as coisas em comum, os alunos tornam possível a criação de um senso comum na sala de aula.

Ao apresentar o mundo como objeto de observação comum a todos os alunos, o educador coloca entre eles algo que eles podem comunicar sobre; o mundo é aberto à comunicação e à reflexão, transformando-se em um objeto comum sobre o qual os alunos podem se debruçar para pensar por si mesmo, comunicar e considerar o pensamento dos demais alunos para estabelecer um juízo sobre o objeto exposto. Ou seja, ao abrir o mundo para os alunos há uma possibilidade de formação de uma comunidade de juízo, que relaciona não apenas cada aluno entre si, mas relaciona também cada aluno com o mundo que lhes é apresentado.

Na medida em que se faz um ajuizamento do mundo no qual os alunos se debruçam, eles podem eleger os exemplos do mundo comum que lhes foram apresentados e que vão acompanhá-los como interlocutores na formação da identidade pessoal de cada aluno. Aqui cabe a ressalva da responsabilidade do educador que “liga-se com algo que queremos que perdure, que assumimos do tempo que já não é mais presente e ainda não é futuro” (BIRULÉS, 2017, p.129); isto é, na responsabilidade do educador como autoridade, em transmitir um passado para um futuro: a inserção dos jovens no mundo comum.

Observamos aqui que a educação das faculdades do espírito ocorre por meio de um estímulo que envolve as faculdades conjuntamente, a capacidade de julgar é procedente da atividade da faculdade do pensar, assim como a faculdade do querer propicia a manifestação do “quem” – harmônico e constituído pelo diálogo de dois-em-um – de cada um, assim como também proporciona uma relação entre os singulares que juntos, tecem um espaço para agir e se comunicar.

Entretanto, não convém transportar o domínio da política para a sala de aula. A educação das faculdades do espírito deve ser compreendida como um exercício em um ambiente pré-político para a futura inserção desse aluno no domínio público. A responsabilidade política cabe apenas aos educadores que inserem os novos no mundo, que se vinculem

... à ideia da permanência, à assunção de um lugar de fronteira entre o *não mais* [o passado] e o *não ainda* [futuro]. Enfim, trata-se de aceitar a autoridade que os recém-chegados nos conferem, sem sucumbir à tentação de lhes transferir o que é de nossa responsabilidade (BIRULÉS, 2017, p.131-2).

Concebida dessa maneira, a educação das faculdades do espírito permite vivificar o passado imemorial para aqueles que são novos no mundo presente, pavimentando uma ponte entre o passado e um futuro imprevisível. Essa ponte entre os recém-chegados e o passado imemorial permite, de certa maneira, que o mundo comum sobreviva à ruína do tempo.

A formação escolar implica, portanto, no exercício das faculdades do espírito voltadas para o mundo: pensar, querer e julgar o mundo que o educador apresenta aos jovens como uma herança cultural, “cuja sobrevivência depende de os jovens se apoderarem delas e fazerem-nas *seu* legado cultural, modificando-as de acordo com suas possibilidades, desejos e capacidades” (CARVALHO, 2013, p.133).

Enfim, o educador é aquele que pavimenta a ponte entre o passado e o futuro, um futuro no qual os jovens serão inseridos para efetivamente exercerem as faculdades do espírito. A educação voltada para as faculdades do espírito vincula o jovem ao mundo comum, faz – possivelmente – que ele se sinta em casa no mundo, local em que a tríade das faculdades pensar-querer-julgar será fundamental para a manutenção e preservação do mundo para as futuras gerações.

Referências

- ARENDT, Hannah. **Between past and future**. The Viking Press. New York:1961.
- _____. **Eichmann in Jerusalem**. The Viking Press. New York:1964.
- _____. **The life of the mind**. Harcourt Inc. EUA: 1978.
- _____. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann. Companhia das Letras. São Paulo: 1987.
- _____. **A vida do espírito**. Tradução de Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. 2.ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro: 1992.
- _____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. A. Abranches (org.). H. Martins (trad.). Relume-Dumará. Rio de Janeiro: 1993a.
- _____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Relume-Dumará, Rio de Janeiro: 1993b.
- _____. **Love and Saint Augustine**. SCOTT, Joanna Vecchiarelli. STARK, Judith Chelius (org.). University of Chicago PRESS, Chicago: 1996.
- _____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Instituto Piaget. Lisboa:1997.
- _____. **O que é política?** Tradução Reinaldo Guarany. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro: 1998a.
- _____. **The human condition**. Introduction by Margaret Canovan. 2nd ed. University of Chicago Press. Chicago: 1998b.
- _____. **Eichmann em Jerusalém**. Companhia das letras, São Paulo: 1999.
- _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Trabalho, obra, ação**. Trad. Adriano Correia. Em: Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, p. 175-201, 2005.
- _____. **Essays in Understanding 1930 -1954 -Formation, Exile and Totalitarism**. Schoken Books. New York: 2005
- _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo** (ensaios). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo e revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

_____. **Sobre a Revolução.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras. 2011b.

_____. **Origens do Totalitarismo.** Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

_____. **A promessa da política.** Org. e intr. Jerome Kohn; trad. Pedro Jorgensen Jr. DIFEL, Rio de Janeiro: 2013.

ALMEIDA, Vanessa Sievers. **Amor Mundi e Educação: Reflexões sobre o pensamento da Hannah Arendt.** Tese (Doutorado). Orientação: José Sérgio Fonseca de Carvalho – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. “A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação”, **Educação e Pesquisa**, Dez 2010, v.36, nº3, p.853-865. ISSN 1517-9702. Disponível on-line: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v36n3/v36n3a14.pdf>> Acesso em: 28 jul. 2017.

AGOSTINHO DE HIPONA. **A trindade.** Tradução de Augustino Belmonte. Ed Paulus. São Paulo: 1994.

_____. **Confissões.** Tradução de J. Oliveira de Santos, S.J. e Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural. 1999

_____. **O Livre arbítrio.** Tradução, organização, introdução e notas por Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **A cidade de Deus.** Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **Diálogo sobre a felicidade.** Trad. Santiago de Carvalho. Edições 70, Lisboa, 1988.

_____. **Soliloquios e A Vida Feliz.** Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Editora Paulus, 1998.

_____. **De excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma.** Tradução do latim, introdução e notas: Carlota Miranda Urbano. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coimbra, 2010.

AGUIAR, Odílio Alves. “Pensamento e narração em Hannah Arendt”. In: **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2001.

ARISTÓTELES. **Aristotle: Nichomachean Ethics**. Trad. Christopher Rowe. Oxford, 2002.

_____. **Retórica**. Trad. Manuel Almeida Júnior, Paulo Farmhouse. Alberto e Abel do Nascimento Pena. Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional-Casa das Moedas. Lisboa: 2005.

ASSY, Bethania. “Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt”. In **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. “Fases privadas em espaços públicos”. Por uma ética da responsabilidade. Introdução à edição brasileira de **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. “*Sensus Communis*: exercício da condição humana – para uma concepção de sensibilidade civilizadora”. In: Correia, A (Org.) **Hannah Arendt e a Condição Humana**. Ed Quarteto. Salvador: 2006.

_____. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt**. Editora Perspectiva: São Paulo, 2015.

BEINER, Ronald. “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine”. In: MAY, Larry. KOHN Jerome (eds). **Hannah Arendt: twenty years later**. The MIT Press: 1997.

BENHABIB, Seyla. “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”. **Social Research**. Vol. 57, No. 1, Philosophy and Politics II pp. 167-196, 1990.

BENJAMIN, Walter. **O Narrador**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BIGNOTTO, Newton. “República dos antigos, república dos modernos”. In: **Revista da USP**. São Paulo: USP, 2003.

_____. “O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho”. UFMG. In: **Síntese Nova Fase**, v.19, n.58, 1992.

BIRULÉS, Fina. “Um passado para o futuro. Autoridade e educação em Hannah Arendt”. In: **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. Organização de José Sergio de Fonseca Carvalho e Crislei de Oliveira Custódio – São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

BRADSHAW, Leah. **Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt**. Toronto: University of Toronto Press. 1989.

BRAYNER, Flávio. “Educar para o julgamento (Estética, política e educação)”. In: **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. Organização de José Sergio de Fonseca Carvalho e Crislei de Oliveira Custódio – São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

BRIGHTMAN, Carol (Org.). **Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt - For love of the world**. Yale. Yale University Press, 2004.

CALVET, Theresa. “Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer”. In: Síntese – **Revista de Filosofia**, v. 30, n. 98, páginas 367-384. Belo Horizonte: 2003.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge University Press, 1992.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. “De psicologismos, pedagogismos e educação”. **International Studies on Law and Education**, São Paulo, n. 2, p. 111-122, 1999.

_____. “O declínio do sentido público da educação”. In: **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, vol. 89, n.º 223, p. 411-424, set/dez. Brasília: RBEP, 2008.

_____. “A liberdade educa ou a educação liberta? Uma crítica das pedagogias da autonomia à luz do pensamento de Hannah Arendt”. In: **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p.839 - 851, set./dez. 2010.

_____. **Reflexões sobre educação, formação e esfera pública**. Porto Alegre: Penso, 2013.

_____. **Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2017a.

_____. “A experiência escolar ainda tem algum sentido? ” In: **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. Organização de José Sergio de Fonseca Carvalho e Crislei de Oliveira Custódio – São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017b

CESARANI, David. **Eichmann: His life and crimes**. Vintage Books. London: 2005.

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

_____. **Hannah Arendt**. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro: 2007

_____. “Natalidade e Amor Mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt”. In: **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.36, n.3, p.812 - 822, set./dez. 2010.

_____. “Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)”. In: **O que nos faz pensar**, n. 29, p. 60-73, 2011.

_____. “Juízo, Imaginação e Mentalidade alargada”. In: **Revista de Filosofia Aurora**, v.24, n.34, p.157-175. Curitiba. 2012.

_____. “Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical”. In: **Argumentos**, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013

_____. “Educação, natalidade e amor ao mundo em Hannah Arendt”. In: **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. Organização de José Sergio de Fonseca Carvalho e Crislei de Oliveira Custódio – São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017

DERMAN, Thomas. **Socrate et Jésus**. L’ Artisan du livre. Paris: 1944.

DISCH, Lisa Jane. **Hannah Arendt and the Limits of Philosophy**. Ithaca: Cornell University Press. 1994.

DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. Trad. De Lúcia M. Endlich Orth. Ed. Vozes, Rio de Janeiro: 2006.

DOSSA, Shiraz. **The Public Realm and The Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt**. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press. 1988.

DUARTE, André. “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”. In: **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Relume-Dumará, Rio de Janeiro: 1993.

_____. “Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi”. 2003. Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/25>. Acesso em: 22 abr. 2016.

_____. **O Pensamento à sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GILSON, Etienne. **Études sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. Paris: Vrin, 1930.

_____. **L’esprit de la philosophie médiévale**. Vrin, Paris, 1948.

_____. **Introduction a l’étude de Saint Augustin**. Vrin, Paris, 1987.

HADOT, Pierre. **La philosophie comme manière de vivre**. Éditions Albin Michel. 2001.

_____. **O que é filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. Edições Loyola. São Paulo: 1999.

HILL, Melvy A. (ed.). **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**. New York: St. Martin's Press. 1979.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. Martins Fontes. São Paulo: 1995.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* p.100–116. In: Textos seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Edições 70. Lisboa, 1987.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2ª Edição. Trad.: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KOHN, Jerome. “Evil and Plurality – Hannah Arendt’s Way to The life of the Mind”. In: **Hannah Arendt – Twenty Years Later**. Edited by Larry May and Jerome Kohn. Cambridge: The MIT Press, 1996.

_____. “Freedom: the priority of the political”. In: VILLA, D. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. “Introdução à edição americana”. In: ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LAFER, Celso. “Experiência, ação e narrativa: Reflexões sobre um curso de Hannah Arendt”. In: **Revista Estudos Avançados**. v.21 n.60. São Paulo maio/ago. 2007

LEBRUN, Gerard. **Passeios ao léu: ensaios**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

LEFORT, Claude. “Hannah Arendt e a questão do político”. In: **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LIPSTADT, Deborah E. **The Eichmann Trial**. Schoken Books. New York: 2011.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. **O problema de Sócrates**. Trad. Emílio Campos Lima. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa:1984.

MASSCHELEIN, Jan. “Mundo e vida ou educação e a questão do sentido (da Vida)”. Trad. De Felipe Kantor e José Sergio Fonseca de Carvalho. In: **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. Organização de José Sergio de Fonseca Carvalho e Crislei de Oliveira Custódio – São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017.

MASSCHELEIN, Jan. SIMONS, Maarten. **Em defesa da escola: uma questão pública**. Trad. Cristina Antunes. Autêntica Editora. Belo Horizonte: 2014.

MATTUCCI, Nastacia. **La Politica Esemplare: Sul pensiero di Hannah Arendt**. Ed. FrancoAngeli: Milão, 2012.

O'REILLY, M. V. *Sancti Aurelii Augustini De excidio Urbis Romae*. A critical text and translation with introduction and commentary. Washington, The Catholic University of America Press, 1955.

PLATÃO. **Fédon**. In: **Diálogos de Platão**; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. [Coleção Os Pensadores] Nova Cultural. São Paulo: 1991.

_____. **Apologia de Sócrates. Êutifron e Críton**. Introdução e tradução de André Malta. L&PM, Porto Alegre:2008.

_____. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas Daniel R. N. Lopes. Perspectiva. São Paulo: 2011.

_____. **Protágoras**. Plato in Twelve Volumes, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London: 1967.

PORCEL, B. “La importancia de um pensamento sobre el mundo: una relectura de el concepto de amor em San Agustín de Hannah Arendt”. In: **Anais [do] VII Encontro Hannah Arendt & IV Ciclo Hannah Arendt**. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina; Maria Cristina Müller (organizadora). Londrina: UEL, 2013. Disponível em: <<http://www.uel.br/cch/filosofia/pages/eventos/vii-encontro-hannah-arendt.php>>. Acesso em: 03 nov. 2016.

_____. ; MARTIN, Lucas (organizadores). **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. Editora da UNICAMP, Campinas: 2007.

SCHEFFLER, Israel. **A linguagem da educação**. Editora Saraiva/ Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Felicidade**. Editora Claridade, São Paulo, 2007.

SÓFOCLES. **Antígona**. tradução J.B. Mello e Souza, Ediouro. Rio de Janeiro: 2005.

TSAO, Roy T. “Arendt's Augustine”. In: **Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt**. Seyla Benhabib (ed.). p. 39-57. Cambridge University Press, 2010.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton University Press, 1996.

_____. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. **Socratic Citizenship.** Princeton University Press. United Kingdom: 2001.

VLASTOS, G. **The Paradox of Socrates.** Modern Studies in Philosophy. Palgrave Macmillan, London: 1971.

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

_____. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt.** Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1997.

ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga.** Discurso Editorial & Paulus Editora, São Paulo, 2009.