UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADRIANA CARVALHO NOVAES

**Pensar sem apoios:
Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar**

– Versão corrigida –

São Paulo

2017

ADRIANA CARVALHO NOVAES

**Pensar sem apoios:
Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert

– Versão corrigida –

São Paulo

2017

Nome: NOVAES, Adriana Carvalho

Título: Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar
Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____

Banca Examinadora

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Para Alzira, minha mãe
 Cristina, minha irmã
 Beatriz, minha filha

fundamento
referência
sentido

Agradecimentos

Já havia feito este registro nos agradecimentos de minha dissertação de mestrado: escrever para agradecer é a melhor parte. Os desafios ao se fazer um trabalho acadêmico como uma tese de doutorado, com suas exigências, prazos, descobertas e maravilhamentos, são acompanhados por uma sorte tão variada de surpresas, que agradecer ao ver completado o ciclo parece ser a parte mais saborosa de se fazer. Então, vamos lá, para o meu deleite.

Primeiro gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert. Ele acreditou, sua confiança foi decisiva. Sua generosidade e paciência foram o presente que recebi desde o começo. Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta o primeiro e decisivo incentivo e seus comentários na qualificação. Agradeço à Profa. Dra. Yara Frateschi por seus detalhados apontamentos e críticas também na banca de qualificação. Ao Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura que escreveu ao lado da nota de meu trabalho para sua disciplina na pós-graduação sobre Husserl: “Ok. Mas o que significa ‘significado’?”.

Agradeço ao Prof. Richard J. Bernstein, supervisor de meu estágio de pesquisa na New School, pela atenção e generosidade. À secretária do Departamento de Filosofia da New School, Despina Dantas, pela admirável gentileza e pela paciência com as solicitações de documentos – sem ela, meu estágio não teria sido possível. Aos bibliotecários da List Center Library que me auxiliaram no uso do terminal de acesso aos arquivos. Agradeço também ao Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College, especialmente ao seu diretor, Prof. Roger Berkowitz, os encontros do grupo de leitura virtual e a acolhida quando lá estive em 2015, para a Conferência Anual. Agradeço a Helene Tieger, bibliotecária da Stevenson Library, responsável pela biblioteca de Hannah Arendt em Bard College, que gentilmente recebeu minhas solicitações e se desdobrou para que eu pudesse consultar os livros em horários não habituais. Aos amigos que fiz no grupo de leitura do Centro de Pesquisa, Harold Bush e Christo Danto.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp – pela bolsa de doutorado (processo nº 2014/03164-7) e pela bolsa de estágio de pesquisa no exterior, BEPE (processo nº 2015/11803-2).

Aos queridos colegas do Grupo de Pesquisa Autonomia e Esclarecimento do Departamento de Filosofia da USP, coordenado pelo Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert, André Rodrigues Ferreira Perez, Quesidonis Felipe da Silva, Luiz Gonzaga, Lara Pimentel F. Anastacio, Sérgio Izidoro de Souza, Rodrigo Tumolo, Gabriela Corbisier, Daniel Libanori,

Rodrigo Andia Araújo, Jegson Girão Lopes e Edilene Alves Bezerra, agradeço os debates, as testas franzidas, os brindes, os sorrisos largos, a terna amizade.

Agradeço às Profas. Dras. Salma Tannus Muchail, Ana Maria Yamin e Sílvia Faustino, minhas professoras na PUC de São Paulo, quando ainda não tinha certeza de minha escolha. As conversas que tivemos e o encorajamento que recebi delas foram importantíssimos. A elas minha profunda gratidão. Agradeço à PUC o acolhimento de sua Biblioteca, na qual me refugiei tantas vezes.

Agradeço às minhas amigas mais próximas, queridas Daniela Stabile Zambelli Xavier e Lucimeire Virgílio Leite, que estiveram ao meu lado ao longo de todas as etapas, achando o máximo cada passo, com aquela confiança que todo amigo de verdade nos dá. Luci me deu uma ajuda preciosa na revisão da tradução dos itens mais importantes. Agradeço aos amigos que fiz ao longo do percurso: queridos Beatriz Onofre e Luiz Antônio Fecchio. Agradeço também a Martin Cezar Feijó que sempre encorajou essa pesquisa.

Aos meus queridos ex-alunos da Etec Guaracy Silveira. A inteligência, sensibilidade e interesse dessa moçada fizeram com que eu me redescobrisse professora, estudasse e me empenhasse. Eles são um tesouro na minha vida. Essa redescoberta também foi possível graças ao Prof. Dr. Celso Favaretto. Suas aulas foram um incentivo fundamental e, modestamente, agradeço sua dedicação durante tantos anos à formação de professores de Filosofia na Faculdade de Educação da USP.

À minha família. Meu pai nos deixou no primeiro ano desse caminho. Agradeço sua referência de seriedade, honestidade e disciplina. Minha mãe Alzira e minha irmã Cristina garantiram a estabilidade e as condições para que eu pudesse escrever este trabalho. Graças a elas, pude fazer meu estágio e superar situações difíceis decorrentes de grandes mudanças pelas quais passei. Meu agradecimento é de toda a vida.

À minha filha Beatriz, agradeço a paciência possível de uma criança. Ouvi muitas vezes “Mamãe, você é muito leitora” e “Puxa, mamãe”, quando dizia que não podia brincar porque estava trabalhando. Pois então, como mamãe explicou, finalmente, aqui está.

“O elemento purificador do pensar [...] é político por implicação.”

(ARENDT, Pensamento e considerações morais, 2004, p. 256)

“Não acredito em um mundo, quer seja um mundo passado ou um futuro, em que o espírito humano, equipado para retirar-se do mundo das aparências, poderia ou deveria chegar a sentir-se confortavelmente em casa.”

(ARENDT, **A vida do espírito**, p. 424)

“O pensamento político contemporâneo, embora, em termos de expressão, não possa rivalizar com o passado, se diferencia desse pano de fundo da tradição, ao reconhecer que os assuntos humanos propõem problemas filosóficos autênticos, e que a política constitui um domínio em que surgem questões filosóficas genuínas, e não uma simples esfera da vida a ser regida por preceitos derivados das mais variadas experiências.”

(ARENDT, O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política, 2008, p. 445)

“[A razão humana] Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os 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, Prefácio da Primeira edição, 2001, p. 3, A VIII)

RESUMO

NOVAES, Adriana Carvalho

Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar. 137 f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Esta tese tem como objetivo mostrar que as atividades do espírito às quais Hannah Arendt se dedicou nos últimos anos de vida foram elaboradas ao longo de toda a sua obra. Para isso, as apropriações do pensamento de Immanuel Kant foram decisivas, assim como a crítica às reduções identificadas na interpretação das experiências da história principalmente pelo pensamento moderno. O método de Arendt é destacado e consiste na identificação da origem e interpretação das experiências que geraram significados e como esses significados foram transformados pelo distanciamento das origens ou pela escolha de uma abordagem limitada de negação do caráter contingente dos assuntos humanos. A história da maneira pela qual princípios da filosofia foram tomados e o reexame desses sentidos atribuídos à experiência dirigem os esforços de Arendt para a elaboração de uma política do pensar, fundamentada na defesa da espontaneidade e da resistência que a ação exige de nossas faculdades no contexto violento do século XX, cenário este que contaminou a compreensão da política pela experiência inédita do mal do totalitarismo. A partir da crítica à funcionalização, às falácias metafísicas e aos conceitos totalizantes e personalizados, Arendt combate a negação da filosofia e busca conciliar pensamento e ação pela redefinição das atividades do espírito e pela defesa da contingência e da imprevisibilidade da história. Assim, as atividades do espírito – o pensamento, a vontade e o juízo – ganham estatuto ontológico, pois afirmados como transcendentais e constitutivos do modo pelo qual o ser humano estabelece e compartilha sua existência e as atribuições de significado. A afirmação da vida do espírito por Arendt se dá como um pensar sem apoios, o que significa a compreensão da filosofia como interpretação da realidade que não se deixa determinar por quaisquer explicações universalizantes sejam advindas da natureza, de teorias ou ideologias. A filosofia de Arendt é um pensar sem apoios na afirmação da insegurança do pensamento filosófico como uma política do pensar.

Palavras-chave: Hannah Arendt, pensar, querer, julgar, vida do espírito, filosofia, política do pensar

ABSTRACT

NOVAES, Adriana Carvalho

Thinking without bannisters: Hannah Arendt and the life of the mind as a politics of thinking. 137 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This thesis aims to demonstrate that the activities of the mind, to which Hannah Arendt dedicated herself in the last years of her life, were indeed elaborated throughout her work. To this end, the appropriations of Immanuel Kant's thinking were decisive, so was her criticism to the reductionism employed by modern thought in the interpretation of historical experiences. Arendt's method highlighted herein is two-fold. On the one hand, it identifies the origin and interpretation of experiences that have generated meanings. On the other, it shows how distancing from origins has transformed such meanings as well as how the limited approach imposed by the denial of the fact that human affairs are intrinsically contingent. The history of the way in which principles of philosophy were treated, and the reexamination of these meanings attributed to experience, guide Arendt's efforts through the elaboration of a politics of thinking, which is based on the defense of spontaneity and resistance. The violent context of the twentieth century, the unprecedented experience of evil brought out by totalitarianism, required the redefinition of the activities of our mind. From critique to functionalization and to totalizing and personalized concepts, Arendt fights the denial of philosophy and seeks to reconcile thought and action by redefining the activities of the mind and by defending the contingency and the unpredictability of history. Therefore, the activities of the mind – thinking, willing and judging – gain ontological status as affirmed as constitutive of the way in which individuals establish and share their existence and attributions of meaning. The assertion of the life of the mind by Arendt is given as “thinking without bannisters”, which means understanding philosophy as an interpretation of reality that is not left to be determined by any universalizing explanations, either by nature, by theory or ideology. Thus, she asserts the “thinking without bannisters”: the insecurity of philosophical thought as a politics of thinking.

Keywords: Hannah Arendt, thinking, willing, judging, life of the mind, philosophy, politics of thinking

Abreviaturas

Estão indicadas por abreviaturas as referências ao arquivo de Hannah Arendt na Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos.

HAP – The Hannah Arendt Papers

Séries:

CF – Correspondence File

AEF – Adolf Eichmann File

SF – Subject File

SWF – Speeches and Writings File

Sumário

Introdução	13
1. O significado da Filosofia	20
1.1. Contra a negação da Filosofia: a crítica a <i>Ideologia e utopia</i> , de Karl Mannheim	21
1.2. Sapato e martelo: contra a funcionalização	25
1.3. A importância da política do pensar: um projeto	32
2. Política, significado e condições do pensar: o revolucionário e o grande filósofo	36
2.1. A tradição e sua contestação por Karl Marx	37
2.2. Experiência e espírito: o choque do totalitarismo	43
2.3. Immanuel Kant e a filosofia da existência	46
2.4. Immanuel Kant e as atividades do espírito	51
3. A filosofia como conjunto das atividades do espírito	58
3.1. A elaboração do Pensar	60
3.1.1. O Pensar: a única arma	62
3.1.2. A formulação de uma fenomenologia do pensamento	64
3.1.3. O caráter distinto e a história do significado	67
3.1.4. O pensamento e o mundo das aparências	73
3.1.5. Mal radical e mal banal	75
3.1.6. A compreensão do espírito contra o mal	85
3.2. A elaboração do Querer	87
3.2.1. Política e Liberdade	88
3.2.2. Liberdade e Vontade	91
3.2.3. A Vontade e o mal	94
3.2.4. A Vontade como atividade do espírito	98
3.2.5. Origem e história da vontade	99
3.2.6. A interpretação moderna e os conceitos personificados	103
3.3. Os elementos para a elaboração do Julgar	108
3.3.1. A questão do juízo	109
3.3.2. A urgência do Julgar	115
3.3.3. O Julgar como a terceira atividade do espírito	121
Considerações finais: o pensar sem apoios como política do pensar	122
Anexo – Carta à Fundação Rockefeller	128
Referências bibliográficas	131

Introdução

A vida de Hannah Arendt foi marcada pela experiência do totalitarismo. E isso significa, de acordo com sua reflexão sobre as atividades do espírito e a vida dos que se dedicam à filosofia, que sua obra é consequência de sua experiência. A tentativa de compreensão do que havia acontecido, após vários artigos, resultou na obra **As origens do totalitarismo**, de 1951. O significado daquilo que “não deveria ter acontecido” foi a busca empreendida por Arendt ao longo de toda sua produção intelectual. Ela perscrutou a história e a filosofia para esclarecer por que chegamos a esse estado de coisas e como poderíamos olhar para o futuro.

Em sua última e inacabada obra **A vida do espírito**, retoma o que ela mesma chamou de “temas assombrosos”, porque filosóficos: o pensar, o querer e o julgar. Essas atividades do espírito – suas definições e alcances – deveriam ser compreendidas, pois disso dependia o vislumbre de novos estatutos para a filosofia política. Arendt chega a esse ponto decisivo após uma série de reflexões sobre os significados de conceitos da tradição e o modo pelo qual a história desses conceitos colaborou para sua ruína, ou seja, como na própria história da filosofia podemos identificar concepções predominantemente carregadas de dificuldades para o próprio exercício da compreensão. O exemplo mais eloquente em Arendt é o da tradição política. Segundo ela, a incompatibilidade entre política e referências filosóficas absolutas tornou-se um padrão por séculos até a Idade Moderna reaproximar a política da imprevisível humanidade, mas, ao mesmo tempo, perdendo a notável capacidade da concepção tradicional de fornecer padrões e regras com os quais era possível apreender os significados através de parâmetros conhecidos. O esgotamento dessas chaves de compreensão utilizadas por séculos culminou no fim da tradição. Fazendo das palavras de Tocqueville as suas – “como o passado cessou de jogar sua luz sobre o futuro, o espírito do homem vaga na obscuridade” –, Arendt afirma que é preciso retomar o significado do *thaumadzein*, o espanto, a origem da filosofia desde Platão e Aristóteles. Para sair da obscuridade, dos tempos sombrios, da ameaça ao necessário esforço de compreensão, o espanto deveria ter como objeto a pluralidade do ser humano, ou seja, o ser humano como aquele que está com ele mesmo *e* com outros.

O diagnóstico e o apontamento presentes acima, em texto de 1954, parte de uma conferência,¹ concentram vários fatores caros a Arendt indicativos de seus caminhos e de seus objetivos. Era fundamental investigar a tradição para buscar referências. Arendt não exalta a

¹ Cf. ARENDT, Hannah. Filosofia e política. In: _____. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 114 e ARENDT, Hannah. Socrates. In: _____. **The Promise of Politics**. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005, p. 38. Os textos são praticamente iguais, com exceção de um breve trecho inicial presente apenas em “Socrates”.

tradição como algo a que se deva voltar, ou que se possa simplesmente abandonar.² Como esclarece, os princípios que fundamentaram o espírito do Ocidente foram imprescindíveis e são de valor inestimável. Mas, ao se constatar sua insuficiência, porque incapazes de evitar o mal do totalitarismo, mostrou-se urgente revisitar o que fosse possível para entender como chegamos a esse contexto e reexaminar nossa capacidade para dar significado aos acontecimentos do nosso tempo. Sem esse enorme esforço, caminharemos na escuridão, sem passado e sem meios, nem mesmo de entendimento, para enfrentar o que há de novo: infelizmente, a novidade da negação do próprio ser humano. A negação da humanidade foi a nova estratégia e principal força destruidora utilizada pelos totalitarismos, de acordo com a obra, já clássica, de Arendt.

No Prefácio da Parte I de **As origens do totalitarismo**, Arendt explica o que é essa tentativa de compreender os fatos:

...compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender, significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.³

Na conhecida característica de Arendt de pacientemente delimitar conceitos para enfrentar nós górdios através de distinções, a “compreensão” (*understanding*) recebe ao longo dos anos uma elaboração mais precisa e de fecunda consequência em seu percurso. Ela dedicou um texto⁴ a esse tema intitulado “Compreensão e política (as dificuldades da compreensão)”, escrito em 1954. O ponto em questão é o significado de compreender: “A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em

² Vários comentadores analisaram o interesse de Arendt pela antiguidade. Céline Ehrwein Nihan critica Seyla Benhabib por esta reprovar em Arendt certa nostalgia do passado. Nihan afirma: “Une analyse détaillée des écrits d’Arendt montre néanmoins que celle-ci entretenait un rapport également critique et nuancé à l’égard des traditions grecque et romaine”. Cf. EHRWEIN NIHAN, Céline. **Hannah Arendt: une pensée de la crise**. La politique aux prises avec la morale et la religion. Genève: Labor et Fides, 2011. p. 47.

³ ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 21.

⁴ Como esclarece Jerome Kohn na Introdução do volume **Compreender**, “Compreensão e política” é o resultado de dois manuscritos que eram anotações para aulas expositivas e outro manuscrito intitulado “As dificuldades da compreensão”. ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 16 e 17.

constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa” (ARENDT, 2008, p. 330).

Infundável, sem gerar resultados definitivos, a compreensão não se confunde com o conhecimento nem com a educação. Usar livros e palavras como armas é inócuo, pois transformam-se em clichês e em doutrinação. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte. Não dá garantias, e tem como resultado o significado “a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos”.⁵

Essas características da compreensão são muito semelhantes ao que Arendt virá a examinar como o pensar anos depois. Talvez seja possível identificar aqui uma certa influência de Wilhelm Dilthey e sua distinção conceitual e metodológica entre explicar (*Erklären*) e compreender (*Verstehen*), sendo a “compreensão” uma categoria fundamental das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito ou humanas), o que permitia a apreensão mais pertinente dos sentidos dos eventos históricos e culturais.⁶ Em especial, devemos considerar seu plano não realizado de escrever uma “Crítica da razão histórica”, sendo que esta razão tinha como principal papel a capacidade humana de compreender, como a própria Arendt comenta no texto “Dilthey como filósofo e historiador”, de 1945.

A atividade de compreender é necessária porque é a única que pode conferir significado à luta e “gestar uma nova desenvoltura para o espírito e coração humanos”.⁷ Vários elementos fundamentais da obra de Arendt estão indicados aqui: a ideia do significado implicada na diferença entre conhecimento (*knowledge*) e compreensão (*understanding*), reelaborada posteriormente, através da referência a Kant, como a diferença entre intelecto⁸ (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), e a questão central sobre a própria possibilidade de compreensão devido à desintegração de categorias e critérios. A falta de significado somada à perda do senso comum criaram uma estupidez crescente que Arendt define em termos kantianos, citando a **Crítica da razão pura**⁹: estupidez é a ausência de juízo que levou os homens a moldar seus hábitos em

⁵ Ibidem, p. 331.

⁶ Essa possível influência foi percebida também a partir da leitura de **Heidegger urgente**, de Oswaldo Giacoia Jr., 2013, p. 30-31.

⁷ ARENDT, 2008, p. 333.

⁸ *Verstand* é comumente traduzido por “entendimento”. Mas Arendt afirma diretamente que prefere traduzir o termo por “intelecto”: “A distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand*, ‘razão’ e ‘intelecto’ (e não ‘entendimento’, o que me parece uma tradução equivocada; Kant usava o alemão *Verstand* para traduzir o latim *intellectus*, e, embora *Verstand* seja o substantivo de *verstehen*, o ‘entendimento’ das traduções usuais não tem nenhuma das conotações inerentes ao alemão *das Verstehen*) é crucial para nossa empreitada”. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009, p. 28.

⁹ B 172-3: “...o entendimento é, sem dúvida, suscetível de ser instruído e apetrechado por regras, mas que a *faculdade de julgar* é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido.” Em nota, B 173: “A carência de faculdade de julgar é propriamente aquilo que se designa por estupidez e para

função do autoelogio e da publicidade constante. Enfim, diz Arendt, “o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento” (ARENDT, 2008, p. 341).

A compreensão, o fundamento da trajetória de Arendt, não é concebida como algo a que se chega e que, portanto, é suficiente. Também não deve ser tomada como garantia de solução de um problema, algo fora do lugar, dadas as características das questões humanas. Não é apenas o pensamento. Não é uma adequação ao mundo, já que nosso espírito, por poder retirar-se das circunstâncias, não se sente confortável. Compreender para Arendt é um exercício de espontaneidade, atenção e resistência, uma busca de lugar para o espírito que se retira e imagina sentir-se acolhido no mundo. Compreender é uma tentativa de conciliação com a realidade que Arendt realizou como um “pensar sem apoios”, um princípio que ela manteve para si mesma.¹⁰ O esforço de toda uma vida num tempo em que os apoios haviam sido perdidos. Tomo aqui esse princípio como afirmação da Filosofia: um modo de encontrar lugar para o espírito e a possibilidade de lugar sempre incerto no exercício da compreensão. Interpreto que a compreensão para Arendt é a Filosofia, tomada como esse “caminhar sem se apoiar”, agora pelo estatuto conciliatório entre pensamento e ação, entre a insegurança do pensamento filosófico e a imprevisibilidade da história.

O percurso de Arendt, que é a afirmação da compreensão como exercício filosófico, tem como ponto final a obra **A vida do espírito**. As atividades de pensar, querer e julgar são repensadas mais intensamente nos anos 60 e início dos anos 70, pela experiência do julgamento do criminoso nazista Adolf Eichmann. Contudo – e este trabalho mostrará isso – o exame das atividades do espírito sempre esteve no horizonte de Arendt. Meu objetivo principal é mostrar que, primeiro, as noções envolvidas no pensar, no querer e no julgar estão de algum modo

semelhante enfermidade não há remédio”. A seguir, Kant ainda trata do homem que pode ser muito erudito, mas estúpido. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5.ed. Tradução Manuela Pinto de Souza e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

¹⁰ “There’s this other thing, which Draenos brought out. You said ‘groundless thinking’. I have a metaphor which is not quite that cruel, and which I have never published but kept for myself. I call it **thinking without a bannister**. In German, *Denken ohne Geländer*. That is, as you go up and down the stairs you can always hold onto the bannister so that you don’t fall down. But we have lost this bannister. That is the way I tell it to myself. And this is indeed what I try to do.” Cf. Hannah Arendt on Hannah Arendt. In: HILL, Melvyn A. (Ed.) **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**. New York: St. Martin’s Press, 1979. p. 336-337. Este capítulo reúne trechos da conferência “The Work of Hannah Arendt”, realizada em Toronto, em novembro de 1972.

“Há esse outro ponto que Draenos trouxe para a discussão. Você disse ‘pensar sem fundamento’. Eu tenho uma metáfora que não é assim tão cruel, que nunca publiquei, mas mantenho para mim mesma. Eu chamo de **pensar sem apoios**. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, como quando você sobe e desce escadas e pode sempre segurar no corrimão para não cair. Mas nós perdemos esse apoio. Esse é o modo pelo qual digo isso a mim mesma. E isso é na verdade o que tento fazer.” (negritos e tradução da autora).

presentes desde a juventude de Arendt. Segundo, que a chave para identificar e traçar essa continuidade é a importância de Immanuel Kant.

Ao examinar nossas capacidades e pretender dissipar as ilusões da metafísica, Kant esclareceu o significado da razão distinguindo o pensamento do conhecimento, assim como o pensamento da realidade, insistindo, como consequência mesma de sua crítica, na liberdade como ideia transcendental. O problema que Kant detectou – as ilusões causadas pela metafísica – recebeu interpretações de seus sucessores modernos e de Arendt e seus contemporâneos. É como se ela retomasse o projeto kantiano, combatendo as falácias metafísicas, examinando as consequências da ação destituída da relação com as atividades do espírito, reafirmando a liberdade como dignidade humana e insistindo no valor da “causalidade incondicionada” que Kant havia tratado como a terceira antinomia.¹¹

Este estudo está dividido em quatro partes. A primeira trata da definição da Filosofia que Arendt defende desde os anos 1930 em oposição ao protagonismo do papel utilitário da ideia de função nas ciências humanas, especialmente a partir de um texto sobre o livro **Ideologia e utopia**, de Karl Mannheim. Na sequência, apresento as indicações de seu projeto intelectual, a afirmação da importância do significado e das condições do pensamento combinada ao reexame das questões da tradição do pensamento político. Na segunda parte concentro-me nos desafios da modernidade por meio da interpretação feita por Arendt de dois autores fundamentais: Karl Marx e Immanuel Kant. Marx é um autor importante por fazer um diagnóstico preciso das consequências da modernidade, mas também por ter errado ao enveredar pela defesa absoluta da ação em detrimento do pensar, o que pôs fim à tradição de nosso pensamento político.¹² Para Arendt, a obra de Marx foi uma extraordinária tentativa que criou um novo problema, enquanto o pensamento de Kant deveria ser retomado pela compreensão do significado como interesse e busca da razão, pela tarefa da filosofia de dissipar ilusões, pela defesa da liberdade como dignidade humana e por tomar o juízo como exercício da mentalidade alargada no compartilhamento do mundo.

Na terceira parte interpreto a motivação e a formulação das definições das atividades do espírito – o pensar, o querer e o julgar – partindo dos modos pelos quais essas atividades são tratadas por Arendt em toda a sua obra para chegar a sua elaboração em seus últimos cursos e textos. Nas considerações finais, busco dar conta da concepção do “pensar sem apoios” como princípio da filosofia de Arendt. Uma indicação para esclarecer esse método está na explicação

¹¹ Cf. KANT, 2001, p. 408-411, A 448/B 476-A 451/B 479.

¹² Cf. ARENDT, A tradição e a época moderna. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. 4.ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997a. p. 43.

do termo “Filosófico” nas transmissões intituladas “Introdução ao Pensamento Filosófico”, feitas por Karl Jaspers para a Rádio Baviera no início dos anos 1960. Jaspers assim o define:

Filosófico, enfim. Quer isso dizer que importa conduzir o pensamento empírico e racional até seus limites extremos, até o ponto em que revela suas origens. No caso, método não significa aprendizado de operações de lógica formal ou de análise de linguagem, que são úteis mas não de natureza filosófica. O objetivo do pensar filosófico é levar a uma forma de pensamento capaz de iluminar-nos interiormente e de iluminar o caminho diante de nós, permitindo-nos apreender o fundamento onde encontremos significado e orientação.¹³

Podemos tomar essa definição do “filosófico” como resultado de uma influência mútua: foram muitos anos de correspondência, de diálogo e encontros entre Hannah Arendt e Karl Jaspers, um verdadeiro tesouro do pensamento do século XX, que provocaram em ambos essa clareza acerca do objetivo do pensar filosófico: a Filosofia não é uma luta constante contra as contradições porque não é ciência, mas uma elaboração em que as contradições são acolhidas porque nascidas da dinâmica complexa do embate entre nossos espíritos e o fluxo dos acontecimentos. E este é, claro, um desdobramento daquilo que Arendt enseja ao defender uma atitude de aceitação da imprevisibilidade e da insegurança, sua interpretação do desafio kantiano, e de continuidade do espanto vivido pelos filósofos políticos modernos.¹⁴

Essa aceitação do que é especificamente filosófico está na crítica à negação da filosofia pela sociologia, pelas ciências humanas, pela funcionalização. O desafio kantiano diz respeito ao exercício da liberdade como afirmação da dignidade humana e no compartilhamento com os outros. É possível identificar seu envolvimento com esse desafio nos cursos, palestras e cartas, material valioso e fundamental para esclarecer sua trajetória.¹⁵ Desde seus primeiros cursos nos

¹³ JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011. p. 10.

¹⁴ No curso que ministrou em Berkeley, em 1955, intitulado “History of Political Theory”, Arendt afirma que a Teoria Política está entre a História e a Filosofia: “its experiences are all historical, but its terms are all terms which at one time have been coined by philosophy”. HAP, SF, Courses: University of California, Berkeley, Calif. “History of Political Theory”, lectures – Introduction, 1955, image 5. “As experiências relativas a ela são todas históricas, mas seus termos são todos termos cunhados primeiro pela filosofia”.

Todas as referências a documentos do arquivo *Hannah Arendt Papers* seguem as abreviaturas indicadas em página específica no início deste trabalho. Os documentos estão indicados pelo número da imagem de cada item de cada série, não pela numeração do conjunto total de documentos, pois a localização pela série e número da imagem no sistema do arquivo digital é mais fácil. Todas as traduções desses documentos são da autora.

¹⁵ Felizmente todos os documentos de Hannah Arendt estão organizados na seção *American Memory, Manuscript Division*, da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos. Todo material está digitalizado e pode ser consultado na própria Biblioteca do Congresso, em Washington, na New School University, em Nova York (onde trabalhei durante quatro meses) e na Universidade de Oldenburg, na Alemanha. Parte do arquivo está disponível pela internet. Os documentos estudados e o endereço eletrônico para acesso estão nas referências bibliográficas.

anos 1950, ela se lança ao exame dos pensadores políticos modernos, pois todos tinham um senso vívido da ruptura do fio da tradição. Em seus *insights* e erros estariam as formulações das experiências sob o pano de fundo da ideia de progresso a partir da qual tudo apontava para novos significados. Diante do fenômeno do mal do totalitarismo, cabia resgatar a política como nova possibilidade, não como função de uma sociedade determinada pela superfluidade do ser humano. Seu novo significado seria a afirmação, pela negação das falácias metafísicas da tradição, das capacidades de nosso espírito.

1. O significado da Filosofia

“Philosophy has to be concrete and practical, without forgetting its origins for a minute”.¹⁶

É sabido e muito repetido que Arendt não se considerava filósofa e evitava nomear seu trabalho como “filosofia política”. Na verdade, estas declarações dadas na célebre entrevista concedida a Günter Gaus¹⁷ são justificadas, primeiro, porque ela diz não se sentir uma filósofa – os filósofos não a aceitariam como um par. Segundo, porque ela não queria seu trabalho identificado na mesma chave de uma tradição que sempre opôs de maneira tensa “filosofia” e “política”. Contudo, afirmo que Arendt é uma filósofa consciente de sua posição de *outsider*. Como declarou: “I somehow don’t fit”¹⁸.

Ela se referia ao fato de não pertencer a nenhuma vertente política – não era socialista, nem comunista, nem liberal – e a nenhum lado – nem esquerda, nem direita. Mas pertence a um âmbito muito mais amplo de uma história densa e longuíssima, de rigor implacável, exigente, e ao mesmo tempo de simplicidade extrema. Viver sem passado¹⁹, o resumo da vida dos filósofos genuínos, a pura atividade do ego pensante, significa a dedicação exclusiva e exaustiva ao entendimento, à compreensão daquilo que sempre nos escapa, os sentidos, os significados. Este exame da obra de Hannah Arendt começa pela interpretação de um texto surpreendente porque, escrito em 1930 – no fim da República de Weimar já ameaçada pela ascensão dos nazistas –, faz uma defesa da Filosofia. Neste texto é possível identificar alguns elementos constitutivos de suas inquietações futuras. Depois da análise dessa defesa, seguem considerações sobre a crítica que Arendt repetidamente faz à funcionalização operada pela ciência social, pela lógica, economia e psicanálise.

¹⁶ **Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969.** Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. New York: Harcourt, 1993. Carta 44, de Karl Jaspers para Hannah Arendt, de 18 de setembro de 1946. p. 58.

¹⁷ Cf. “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus. In: ARENDT, 2008, p. 31-32.

¹⁸ Cf. HILL, 1979. p. 336.

¹⁹ Arendt (2009, p. 59) cita a resposta de Étienne Gilson à sugestão para que ele escrevesse sua autobiografia: “Um homem de 75 anos deveria ter muitas coisas a dizer sobre seu passado, mas [...] se ele viveu apenas como filósofo, percebe imediatamente que não tem nenhum passado”.

1.1. Contra a negação da Filosofia: a crítica a *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim

No ensaio que escreveu em 1930, intitulado “Filosofia e sociologia”, no qual reflete sobre os pressupostos e as consequências do livro **Ideologia e utopia**, de Karl Mannheim, Arendt enfrenta a posição do autor que “nega realidade ao pensamento como uma questão de princípios”. Para Mannheim, o pensamento só pode ser ideologia ou utopia.

Para se contrapor a essa “constatação”, Arendt argumenta que a própria concepção do autor era resultado do contexto, da história, portanto, o possível caráter esvaziado ou ilegítimo do pensamento era dado mais pela realidade passível de ser questionada em sua incapacidade de dar lugar à atividade do pensar. O contexto tomava como inconcebíveis o estar só²⁰ e o afastamento: o estar só não era tido como “uma possibilidade autêntica e positiva da vida humana” enquanto que “a transcendência intrínseca a todo pensamento é inconcebível sem afastamento e distância” (ARENDR, 2008, p. 70). Vejamos como se dá a argumentação de Mannheim e a contestação de Arendt.

Eles escrevem no contexto do fim da era dourada da República de Weimar e da formação de um cenário sombrio de agravamento da crise econômica e ascensão de Hitler e seus seguidores. Justifica-se assim a intenção de Mannheim enunciada na primeira linha do livro e corroborada em sua conclusão: “compreender a situação atual do pensamento” e defender a utopia que foi abandonada junto com “a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”. O homem estava reduzido a um produto de impulsos porque sem utopia.²¹

Mannheim insiste no diagnóstico e palavra de ordem de Marx, de que era preciso parar de interpretar e passar a transformar a história, ideia retomada por Arendt como um problema, pois não se tratava de uma saída para o impasse da história, mas de um impedimento, já que o brado pela suspensão da interpretação teria a consequência do uso nefasto por qualquer utopia. A funcionalização da ideia de processo também contribuiu para a ascensão do discurso segundo o qual tudo era possível para o reequilíbrio de um país humilhado. E aqui se coloca a preocupação de Arendt, cujo alcance era inimaginável naquele momento porque lida com um desafio anterior ao período nazista: a questão da realidade do pensamento, ou seja, de que a busca de significado pudesse preservar a transcendência mesmo num quadro no qual as

²⁰ Na tradução **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo, de 2008, o termo “*solitude*” foi traduzido como “solidão”. Mas, em **A vida do espírito**, é muito importante a distinção entre “estar só” (*solitude*) e “solidão” (*loneliness*). Portanto, aqui altero o termo “solidão” para “estar só”, mantendo o sentido dado por Arendt.

²¹ MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Tradução Sérgio Magalhães Santeiro. 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986. pp. 81 e 285.

referências da tradição filosófica estavam desmoronando. E a definição fundamental é a do “significado”.

Tanto Mannheim quanto Arendt estão às voltas com o modo pelo qual o significado aparece e é compreensível. Se Mannheim entende, como Marx, que o pensamento é um processo determinado por forças sociais, Arendt dirá que o significado está no conteúdo objetivo do pensamento alcançável pela transcendência apenas possível no afastamento e na distância da realidade. Se para Mannheim o relacionismo – a dinâmica do sistema de significados na situação histórico-social – deve substituir o caráter estático do pensamento moderno, para Arendt, o desdobramento da concepção de Mannheim, que entende a transcendência como fuga, cria um resíduo impossível de ser desconstruído, tendo, como efeito contrário, a atribuição ao pensamento de uma transcendência muito mais radical. A busca de uma realidade mais original – erro da sociologia e também da psicanálise, segundo Arendt – é a negação da realidade ao pensamento, colocando em dúvida a possibilidade de uma compreensão ontológica do ser:

O sociólogo não investiga “o ser no mundo” como uma estrutura formal da existência como tal, e sim o mundo específico historicamente determinado em que vive qualquer ser humano. Essa delimitação da sociologia parece inofensiva, como se estivesse simplesmente definindo a área de competência da disciplina. Torna-se uma ameaça para a filosofia apenas quando afirma que o mundo só pode ser investigado em seus particulares, e não como uma estrutura formal da existência humana. Isso põe em dúvida a possibilidade de uma compreensão *ontológica* do ser (ARENDT, 2008, p. 62).

Arendt avalia as abordagens filosóficas contemporâneas de compreensão ontológica do ser e que são alvo de Mannheim: a de Karl Jaspers e a de Martin Heidegger. Jaspers “toma a existência humana como o tema fundamental da filosofia” e destaca as “situações-limite” em que “vivenciamos nossos seres autênticos e reconhecemos a incerteza” de nossa condição humana. O estar só e o abandono proporcionam essa vivência. Enquanto a filosofia é essa vivência não cotidiana, a sociologia “tenta abranger o não-cotidiano como um modo intrínseco à vida cotidiana”.²² A avaliação da vida cotidiana pela sociologia parece próxima de Heidegger, pois para ele, o cotidiano que é “o eles”, “o impessoal”, é a instância em que “a existência [*Dasein*, o ser-aí] se manifesta da maneira mais comum e mais imediata”. Para Heidegger, o “ser humano significa necessariamente ‘Ser-no-mundo’”. Mannheim, segundo Arendt, duvida “da possibilidade de se libertar do ‘eles’ e, por extensão, de atingir a existência autêntica que

²² Ibidem, p. 61.

Heidegger circunscreve com sua expressão ‘Ser-para-a-morte’ e Jaspers com suas ‘situações-limite’” (ARENDT, 2008, p. 62). No texto “O que é filosofia da existência?”, de 1946, Arendt examinaria com mais detalhes essas diferenças entre Heidegger e Jaspers.

Para a sociologia, a existência corresponde ao concretamente efetivo, à ordem social. Na filosofia, a estrutura formal da existência humana e a compreensão ontológica do ser pressupõem a afirmação da possibilidade da transcendência, do pensamento que ultrapassa a vivência cotidiana. O lugar para o pensamento está na utopia futura, segundo Mannheim. Para Arendt, no estar só (*solitude*), retomado muitos anos depois como a principal referência do pensar, o exercício socrático. Após o totalitarismo, e especialmente a partir de meados dos anos 1960 até a escrita de **A vida do espírito** nos anos 1970, Arendt dedica-se a relacionar o pensamento às faculdades da vontade e do juízo.

Em contraposição a Mannheim, Arendt afirma que não bastaria negar o pensamento, alçando a história e o processo à qualidade de instâncias únicas de compreensão. Ela mostrará nas aulas e nos vários textos sobre Karl Marx e, especialmente, em **A condição humana**, que as ideias de processo e de progresso comprometeram a compreensão do próprio ser humano, para além de sua realidade econômica imediata, e ensejaram mesmo sua redução à função dentro de uma lógica totalizante²³.

A ideia de progresso, marca da era moderna, e o enaltecimento do processo, ou seja, da história como uma lógica dotada da capacidade da própria compreensão, parecem fazer do ser humano um acessório, um agente do fluxo contínuo, participante, mas sob a ameaça de ver sua atuação tomada como mera função, assim como Mannheim entende a teoria como função da realidade. Para Arendt, a redução do problema do significado – o problema de o espírito dar sentido à realidade, compreendendo-a, portanto, distante e, ao mesmo tempo, agindo nela pelo exercício da vontade e do juízo, como interpretaria décadas mais tarde – à realidade mais original que, para a sociologia, segundo Mannheim, é a realidade econômica, na verdade revela uma realidade estranha ao pensamento e ao significado. Este é o problema. Não a situação econômica que embota o ser humano e determina cruelmente sua realidade, mas o fato do pensamento e do significado serem retirados da realidade por esse estado de coisas, o que também nega a filosofia e o conteúdo objetivo do pensamento para o que Arendt chama a atenção em sua crítica e impede a compreensão de que o mundo não é simplesmente conversível ao significado:

²³ Segundo Yara Frateschi, “No enfrentamento com Marx é inevitável perceber que o alvo de Arendt é o funcionalismo que, para ela, caracteriza o seu modo de pensar e também o modo de pensar daqueles que o seguem”. Cf. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. **Revista Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n.4, setembro de 2010, p. 179.

A redução desse problema [a questão do significado] à realidade “mais original” da vida econômica só se torna possível quando o mundo e a vida dos seres humanos passaram, na verdade, a ser primariamente determinados por fatores econômicos, e quando a realidade a que está vinculada a vida mental se tornou em linhas gerais estranha ao pensamento e ao significado (ARENDT, 2008, p. 72).

Voltemos a esse conceito chave do embate: o significado. O pensar exige a referência ao significado. Se a ideologia se instala “como justificativa pessoal de uma posição individual contra a posição dos outros” [...] “surge a questão do significado nascida da possibilidade de se contestar a própria situação pessoal”.²⁴ É no estranhamento que surge a questão do significado. À análise sociológica dos significados de Mannheim, Arendt contrapõe a anterioridade da questão do significado: ela remonta ao cristianismo e está relacionada a uma transcendência que nega o mundo, mas não é utópica. Apesar da possível ameaça esmagadora do poder econômico de reduzir a vida mental à ideologia ou à utopia, a anterioridade da questão do significado mostra que o *topos* do pensamento é mais amplo, e sua recusa leva à perda desse horizonte e, conseqüentemente, à inviabilização de se encontrar saídas e lugares para o pensamento. O contexto em que escrevem é exatamente o da constatação de uma falta de moradia para o pensamento, o que “despertou uma desconfiança justificada diante dele”.²⁵

A concepção de Mannheim, insiste Arendt, resulta do estranhamento, do desenraizamento. A desconstrução que a sociologia opera parte da ideia de que a vinculação existencial se opõe à filosofia. Contudo, o que aparece no exame da situação específica de um vínculo existencial é a questão do significado: mesmo que pareça paradoxal, “o pensamento existe autenticamente em seu contexto a-histórico (‘dimensão extática’) num total divórcio da realidade concreta”.²⁶ A própria concepção de sociologia por Mannheim resulta de uma situação existencial, do mundo e da vida dos seres humanos “primariamente determinados por fatores econômicos”, de uma “realidade a que está vinculada a vida mental” que, como vimos, em linhas gerais, tornou-se “estranha ao pensamento e ao significado”.

Essa concepção do pensamento e da existência como pertencentes a um âmbito mais amplo historicamente, ao mesmo tempo em que identifica a pertinência de um problema para o qual Mannheim tenta dar resposta com sua Sociologia do Conhecimento – a falta de lugar para o pensamento e a questão do significado – é a afirmação da filosofia, o confronto à sua negação por Mannheim. Arendt entende a insistência dele na realidade “mais original” como uma

²⁴ ARENDT, 2008, p. 72.

²⁵ Ibidem, p. 71.

²⁶ Ibidem, p. 67

espécie de “sintoma”, algo da situação existencial e histórica. Esse diagnóstico aponta para o caráter imprescindível da transcendência e conduz à ideia de autenticidade do pensamento como existente na dimensão extática, fora da concretude da realidade, no distanciamento necessário, na dissociação da vida cotidiana. Contudo, o significado resulta também da relação cambiante e desafiadora entre a realidade e o pensamento, ou entre o mundo e o espírito, e este será um desafio constante para Arendt.

1.2. Sapato ou martelo: contra a funcionalização

Um dos alvos da crítica de Arendt a qualquer forma de redução da complexidade e da amplitude da relação entre o mundo e o espírito foi a funcionalização. As funções são falsas chaves de interpretação porque reduzem a possibilidade de entendimento à mera operação, correspondendo a uma necessidade de administração das coisas, não à busca de significado. No curso “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, ministrado na New School, em 1969, Arendt afirma que naquele momento, a própria teoria já não se preocupava com a verdade, mas em fazer com que fatos pudessem ser manipuláveis. A teoria política tem como fim o bem comum, mas “alguns acreditam que isso pode ser feito por métodos quantitativos ou por contagem de narizes ou, de modo mais sofisticado, dissolvendo qualidades em quantidades, como serenidade em não-irritado-de-modo-algum, uma espécie de zero numa escala na qual é possível medir a quantidade de raiva. – funcionalistas.”²⁷

A necessidade de administração das coisas serviria como substituta do apoio de que as teorias da tradição filosófica não são mais capazes. Porém, essa substituição foi sempre rechaçada por Arendt. Sua crítica é dirigida à abordagem científica dos assuntos humanos que compromete o alicerce mesmo da análise e tentativa de compreensão do totalitarismo. O desenvolvimento moderno do historicismo, da sociologia e da economia em correspondência à lógica do desenvolvimento científico, comprometeria a compreensão dos fenômenos a ponto de inverter o próprio princípio de sua validade, como esclarece Arendt:

²⁷ HAP, SF, Courses, New School for Social Research, New York, NY, “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, lectures and seminar, 1969, image 4.

... se nossos padrões de rigor científico continuam a aumentar e hoje são mais elevados do que nunca, nossos padrões e critérios para a verdadeira compreensão, por outro lado, parecem em constante declínio. Com a introdução de categorias de avaliação estranhas e amiúde absurdas nas ciências sociais, eles estão em baixa constante. O rigor científico não admite nenhuma compreensão que ultrapasse os estreitos limites da pura factualidade, e essa arrogância lhe tem custado caro, visto que as superstições desenfreadas do século XX, fantasiadas de um cientificismo vigarista, começaram a suprir suas deficiências. Hoje, a necessidade de compreender não tem mais esperanças e devasta os critérios não só da compreensão como também do simples rigor científico e da honestidade intelectual (ARENDT, 2008, p. 358).

A negação do transcendente e a redução da compreensão ao factual ou à realidade concreta abrem caminho para superstições e formas vigaristas de conhecimento. A limitação à factualidade leva à inversão do próprio rigor que a ciência almeja, dando espaço a justificativas estreitas, como aquelas do totalitarismo, uma lógica de destruição em nome da Natureza e da História. A crítica a essa forma de estruturar o conhecimento em detrimento do significado, toma vários caminhos na obra de Arendt e está profundamente relacionada à afirmação da filosofia e à defesa do estatuto filosófico da política; à distinção entre pensamento/compreensão e operações lógicas.

No texto “Compreensão e política (As dificuldades de compreensão)”, Arendt chama atenção para a principal distinção política entre lógica e senso comum, qual seja, ao contrário do senso comum que é um senso político por excelência, portanto que opera *entre* os homens, a lógica é uma capacidade que se torna “produtiva” e traz consigo um poder persuasivo compulsório perigoso:

Igualar o pensamento e a compreensão com essas operações lógicas significa nivelar a capacidade de pensamento, que por milênios foi considerada a mais alta capacidade humana, a seu mínimo denominador comum, em que as diferenças na existência concreta já não têm nenhuma importância, nem mesmo a diferença qualitativa entre a essência de Deus e os homens.²⁸

Em “Religião e política”, de 1953, texto apresentado numa conferência na Universidade Harvard sob o tema “A luta entre o mundo livre e o comunismo é uma luta basicamente religiosa?”, e publicada na revista **Confluence**, Arendt critica a concepção segundo a qual há paralelismo entre a ideologia política e a religião. “O comunismo como ideologia”, afirma Arendt, “não é igual ao ateísmo”, pois diferente deste que ainda acolhe a dúvida – dúvida

²⁸ Ibidem, p. 341.

moderna que possui um caráter religioso – o comunismo treina seus adeptos para jamais levantar questões. Tanto a história quanto as ciências sociais utilizam a expressão “religião secular ou política”. Inadequado, o termo é abordado pelas ciências sociais como se a ideologia e a religião fossem a mesma coisa, como se o comunismo desempenhasse “para seus adeptos a mesma ‘função’ desempenhada por nossas denominações religiosas numa sociedade livre” (ARENDT, 2008, p. 391-392.)

Apontando o destaque maior dado à identificação entre ideologia e religião, tomados como equivalentes funcionais nas ciências sociais, Arendt alerta sobre a centralidade da função de um fenômeno histórico ou político em detrimento de seu conteúdo como postulado fundamental dessas ciências. Lembrando **Ideologia e utopia**, de Karl Mannheim, afirma que desde essa obra, as ciências sociais “se acostumaram a responder e dizer aos marxistas que o marxismo também é uma ideologia”²⁹, o que se desdobrou na perda de um certo grau de reconhecimento de diferença de conteúdo que ainda existia em Marx e Engels. Portanto, a concepção segundo a qual o comunismo é uma religião ficou mais fácil. Outro exemplo desse esvaziamento de significado é o tipo ideal do “líder carismático”, cunhado por Max Weber, tendo como modelo Jesus de Nazaré. Como afirma Arendt, “os discípulos de Karl Mannheim não sentiram nenhuma dificuldade em aplicar a mesma categoria a Hitler”.³⁰ É aqui que ela esclarece sua crítica, definindo a funcionalização:

É inegável que essa funcionalização dessubstancializadora de nossas categorias não é um fenômeno isolado que ocorre em alguma torre de marfim do pensamento acadêmico. Está intimamente ligado à crescente funcionalização de nossa sociedade, ou melhor, ao fato de que o homem moderno tem se tornado, cada vez mais, uma simples função da sociedade. O mundo totalitário e suas ideologias não refletem o aspecto radical do secularismo ou do ateísmo; refletem o aspecto radical da funcionalização dos homens. Seus métodos de dominação se baseiam no postulado de que os homens podem ser inteiramente condicionados, porque são apenas funções de forças superiores, históricas ou naturais.³¹

Essa interpretação de Arendt – como no ensaio sobre o livro de Mannheim, em que a negação da filosofia se dá por esse tipo de funcionalização – se estende a todas as formas de conhecimento que se instrumentalizam por esse uso da função. A concentração nos “papéis funcionais”, portanto, repete uma distorção da sociedade, igualando função e essência. Como conclui Arendt, na réplica a uma crítica ao seu texto feita por Jules Moonerot: “mesmo que, em

²⁹ ARENDT, 2008, p. 395.

³⁰ Ibidem, p. 398-399.

³¹ Ibidem, p. 399.

alguma estranha circunstância, duas coisas diferentes viessem a desempenhar o mesmo ‘papel funcional’, nem por isso eu iria considerá-las iguais, assim como não acho que o salto de meu sapato seja um martelo por usá-lo para fincar um prego na parede” (ARENDT, 2008, p. 406).

Nas avaliações funcionais, a explicação fica presa ao imediato, às situações do momento, ao desempenho de meras funções pelos homens, sem as categorias ou referências da tradição no horizonte do exame que se pretende fazer. No projeto de Arendt, esse diagnóstico implica rechaçar as funções por seu caráter redutor e conseqüentemente perigoso, por tomar como valor o abandono de qualquer distinção. A defesa, não da tradição, mas das distinções estabelecidas historicamente, marca a oposição entre filosofia e sociologia, ou entre a filosofia e as ciências humanas, na qual está implicada a muito criticada separação defendida por Arendt entre o político e o social³². Para ela, o social está restrito a medidas, à administração de coisas – citando Engels –, que podem ser solucionadas sem maiores discussões.

Essa separação entre o político e o social deve ser compreendida no âmbito de sua concepção de modernidade. O capítulo II de **A condição humana** é dedicado às esferas pública e privada: à profunda diferença entre os conceitos moderno e antigo de política, à promoção do social à instância que funcionaliza a política e as conseqüências para o que se entende por bem comum, para a privacidade e as atividades humanas. Arendt aborda a “socialização do homem”, a redução da política no mundo moderno:

O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu, sem discutir, dos economistas políticos da era moderna. Esta funcionalização torna possível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascensão da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse “coletivo”. No mundo moderno, as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida.³³

³² Cf. HILL, 1979, p. 301-339. Os debatedores do encontro insistem com Arendt de que é impossível não relacionar a política e as questões sociais, em especial Richard J. Bernstein. Realmente, essa separação é contraditória quando nos deparamos com assuntos como, por exemplo, os direitos civis, considerando o contexto daquele debate, início dos anos 1970. Contudo, interpreto a insistência de Arendt nesta distinção na chave de sua resistência à negação da filosofia. Quando se combina a dados do corpo social, a interpretação filosófica pode facilmente sucumbir à força dos fatos, perdendo a própria capacidade, recôndita, é verdade, de esclarecer ao trazer à tona os significados. E há aqui outra questão tomada na sequência do texto que é a extensão desse problema: a própria realidade.

³³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7.ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 42-43.

Há uma ligação entre as avaliações funcionais e a crise do pensamento na era moderna. No prefácio de **Entre o passado e o futuro**, Arendt destaca o fato de que o pensamento se apartou da realidade.³⁴ A crise das aparências desencadeada pela revolução científica do século XVII, da qual a ação de Galileu Galilei foi a protagonista e a filosofia de René Descartes a interpretação, colocou em xeque as concepções de mundo e de homem que haviam perdurado por toda a Idade Média. A “realidade”, enquanto aquilo que alcançávamos pelos sentidos, não correspondia mais à verdade, o que colocou em marcha inexorável um processo de artificialização do mundo, através do qual não mais conseguiríamos ter acesso às coisas pelo uso de nosso corpo, mas pelas operações de nossa mente. Segundo Arendt, esse crescente distanciamento a partir do uso dado ao telescópio por Galileu e que nos colocou fora do planeta, transformou totalmente o modo pelo qual o ser humano é capaz de se compreender e a concepção mesma de pensamento, na medida em que essa crise das aparências provoca uma inversão entre contemplação e ação.

A esse quadro, no qual as ciências – no dizer de Kant, citado por Arendt – levam a tocha e iluminam o caminho para a Filosofia, podemos acrescentar seu distanciamento: elas vão apressando o passo e deixando a filosofia para trás. A crítica que Arendt faz às ciências humanas é a extensão das consequências que identifica nas ciências naturais modernas, que podem ser traduzidas em ameaça de impedimento à filosofia. A funcionalização é a artificialização – negação – da vida do espírito.

Em **A condição humana**, Arendt chama a atenção para os problemas que a concepção científica dos assuntos humanos impulsionada por esse processo da era moderna pode criar. No capítulo IV, “*A vita activa* e a era moderna”, partindo do diagnóstico da alienação do homem em relação ao mundo causada pela descoberta da América e as navegações e a invenção do telescópio, e de outra alienação divergente, fenômeno decorrente da Reforma, que Weber chamou de “ascetismo do mundo interior” (ARENDT, 1995, p. 263), Arendt identifica a Nova Ordem, o processo capitalista de expropriação e produção de riqueza, cujo acúmulo só é possível “se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados”.³⁵ As alienações transformaram a sociedade e moldaram a ciência moderna, o que significou uma mudança do modo de pensar.

Na seção 36 do capítulo, intitulada “A descoberta do ponto de vista arquimediano”, Arendt destaca que a ciência moderna se caracteriza por construir a realidade através da redução da natureza e dos fenômenos a símbolos matemáticos. Essa matematização passou a estruturar

³⁴ ARENDT, 1997a, p. 32.

³⁵ Ibidem, p. 268.

a mente humana,³⁶ o que comprometeu “a capacidade de pensar em termos universais e absolutos” (ARENDT, 1995, p. 283). A principal consequência desse comprometimento foi a eliminação da contemplação:

O fato novo não é que existam coisas das quais não podemos formar uma imagem – essas “coisas” sempre foram conhecidas, e entre elas estava a “alma” –, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, sejam igualmente “inimagináveis”. Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendental, e com ele a possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento.³⁷

Para lidar com o mundo – com as coisas materiais que se tornaram “inimagináveis” –, o ser humano passa a conceber as relações com os elementos da realidade através do desempenho de funções. Os conteúdos e significados perdidos são substituídos pelo modo funcionalizado de operar e sobreviver. A perda do mundo transcendental afetou mais o *homo faber*, o homem que fabrica, que cria as coisas que compõem o mundo. Na divisão das atividades humanas em labor, trabalho e ação, estabelecida por Arendt,³⁸ o trabalho corresponde ao ato daquele que cria, que traz originalidade ao mundo. Responsável pela criação dos elementos da vida mundana, teve sua atuação comprometida numa ordem em que o ser humano é introspectivo e está alienado do mundo. O grande vencedor nesse novo estado de coisas é o *animal laborans*, o ser humano reduzido a produtor do que supre suas necessidades, o que se confunde com o próprio processo biológico, tornando-se função e alimento.

³⁶ ARENDT, 1997a, p. 278.

³⁷ Ibidem, p. 301.

³⁸ Arendt define labor, trabalho e ação no início do capítulo I de **A condição humana** (p. 15):

“O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”. Há certa discordância sobre a tradução dos dois primeiros conceitos: labor/trabalho, trabalho/obra, trabalho/fabricação. Opto aqui pela tradução labor/trabalho, seguindo o comentário de Arendt acerca dos significados dos termos nas línguas latinas.

Contudo, apesar de diagnosticar essas reduções, Arendt afirma a possibilidade do pensamento como o ato mais “ativo” de que o ser humano é capaz, citando uma frase de Catão que seria repetida em outros textos³⁹. A atuação do homem moderno reduzida ao processo poderia levar à ideia de que se encontra totalmente destituído de suas capacidades:

Não é preciso dizer que isto não significa que o homem moderno tenha perdido suas capacidades ou esteja a ponto de perdê-las. Digam o que disserem a sociologia, a psicologia e a antropologia acerca do “animal social”, os homens persistem em fabricar, fazer e construir, embora estas faculdades se limitem cada vez mais aos talentos do artista, de sorte que as respectivas experiências de mundanidade escapam cada vez mais à experiência humana comum (ARENDT, 1995, p. 336-337).

As experiências de mundanidade – ou seja, o contato com a realidade sem artificializações – escapam ao homem. E Arendt nos alerta para o fato de que é das experiências mundanas da política que surgem questões filosóficas genuínas. Esse diagnóstico de impedimento do pensar e suas consequências concretizadas no século XX conduzem à necessária distinção e defesa do pensamento e à extensão às outras atividades do espírito ligadas e constitutivas do modo pelo qual os homens lidam com a realidade. **A condição humana** termina com a afirmação do pensamento. Mesmo que ameaçado e restrito, contexto relevante para o futuro do homem, ele é possível em “condições de liberdade política”. A compreensão, o pensamento como possível pela experiência, mas realizado no silêncio e no distanciamento, e suas relações misteriosas com a vontade e o juízo, serão tema do que Arendt tentará completar com **A vida do espírito**. Esse projeto de, digamos, afirmar a importância da transcendência como busca de significado própria do exercício filosófico, se dá na chave de uma nova concepção da relação entre os homens e a experiência, o que quer dizer um reexame do sentido e das capacidades espirituais do ser humano, considerando questões clássicas postas pelo pensamento político, formulações como resultado das experiências reais. Estão imbricadas, portanto, a retomada das capacidades e a história de suas atualizações. Esse projeto é enunciado por Arendt em vários momentos, o que será indicado a seguir.

³⁹ “Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo”.

1.3. A importância da política do pensar: um projeto

A necessidade de uma investigação do pensamento para uma “nova filosofia política”, de uma “nova teoria política” e de uma nova “moral política” é enunciada diretamente por Arendt em vários momentos ao longo de sua trajetória intelectual. Vejamos as indicações para esse projeto que culmina em **A vida do espírito**.

No texto “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, de 1954, ela já aponta para a necessidade de uma investigação do pensamento para essa nova filosofia política, dos significados fundamentais da pluralidade, da liberdade e da ação, temas tratados em **A condição humana**, publicado em 1958:

Muitos dos pré-requisitos para uma nova filosofia política – que, com toda probabilidade, irá consistir na reformulação da atitude do filósofo diante do âmbito público, ou da ligação entre o homem como ser filosófico e o homem como ser político, ou da relação entre o pensamento e a ação – já existem, embora, à primeira vista, possam estar ligados mais à eliminação de obstáculos tradicionais do que à construção de novos fundamentos. [...] Para uma nova filosofia política, será crucial uma investigação da importância da política do pensar, isto é, *do significado e das condições do pensar* para um ser que nunca existe no singular, e cuja pluralidade de essência está longe de ser esgotada com o simples acréscimo de uma relação Eu-Você à compreensão tradicional da natureza humana. Esses reexames precisam se manter em contato com as questões clássicas do pensamento político, tais como nos são apresentadas, em tantas variantes, na atual filosofia católica. (ARENDR, 2008, p. 461, itálico da autora)

O segundo momento, numa carta de 1963, o editor Hermann Meier-Cronemeyer, no calor da polêmica causada pelos textos sobre o julgamento de Eichmann, propõe a Arendt a elaboração de uma nova moral política, ao que ela responde que a ideia realmente é importante para ela, embora ainda não a tenha formulado por modéstia⁴⁰.

Como Arendt aponta na Introdução de **A vida do espírito**, sua investigação sobre Eichmann a levou para a busca dessa nova teoria. Na verdade, mesmo se imaginarmos que não

⁴⁰ Trecho da carta de Hermann Meier-Cronemeyer, de 16 de Junho de 1963: “Was mir das Wesentliche scheint, ist, dass Sie auch in diesem wie in Ihren anderen Büchern, den Versuch unternehmen, die Grundlagen einer neuen politischen Moral zu schaffen.”

“O que me parece essencial, é que você faz neste como em outros livros seus, uma tentativa de estabelecer os fundamentos de uma nova moral política.”

Resposta de Arendt, carta de 18 de Julho de 1963: “Aber, dass es mir wirklich darauf ankommt, ‘die Grundlagen einen neuen politischen Moral zu schaffen’, ist natürlich wahr, wenn ich es auch so aus Bescheidenheit nie formuliert habe.”

“Mas, que isso realmente importa para mim, ‘estabelecer os fundamentos de uma nova moral política’, é verdade, claro, ainda que eu nunca tenha formulado por modéstia.” (tradução nossa).

HAP, AEF, Correspondence, Miscellaneous, German and French languages, L-N, 1963-1966, images 19 and 21.

estivesse determinada a formulá-la ela mesma nos anos 50, está claro que aos poucos esse projeto foi ganhando forma. Isso fica evidente, como destaca Jerome Kohn na Introdução de **A Promessa da Política**, em carta à Fundação Rockefeller, de 31 de março de 1969, na qual Arendt afirma estar envolvida com a questão do pensamento e suas implicações para a ação política e decisão moral desde a publicação de seu livro sobre a *vita activa* (**A condição humana**). Solicita, então, recursos para escrever a continuação:

Meu projeto é como segue: Eu quero analisar, descrever e retratar historicamente as três atividades do espírito que na minha opinião são constitutivas de todas as ações políticas: pensar, querer, julgar. Quando elas foram descobertas pela primeira vez e quais eventos e experiências fizeram com que o homem se tornasse consciente delas na história do Ocidente? O que elas são em si mesmas e como foram interpretadas ao longo do tempo? O que aconteceu com cada uma delas na era moderna? [...] Como podemos abordar a questão do mal num cenário totalmente secular? Como distinguimos bem e mal?⁴¹

Na mesma carta, cita os cursos ministrados naqueles anos na Universidade de Chicago e na New School, nos quais já faz essa investigação: “Reconsideration of Moral Propositions from Socrates to Nietzsche”, “Kant’s Critique of Judgment: an Introduction into his Political Philosophy” e “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”. Ela se refere a vários cursos ministrados desde 1964, com títulos um pouco diferentes, mas com os temas apontados por ela na carta. Os exames da moralidade, da filosofia política de Kant e das questões filosóficas genuínas implicadas na política são tomados como fundamentais para tratar das atividades do espírito, definidas como constitutivas de todas as ações políticas.

O exame da moralidade está especialmente em “Basic Moral Propositions”, curso ministrado na Universidade de Chicago, em 1966, e em “Some Questions of Moral Philosophy”, ministrado na New School no ano anterior. Arendt aponta em “Basic Moral Propositions” as seis origens do mal relacionadas às atividades do espírito. A primeira é a falta de pensamento – *thoughtlessness* –, a recusa em ter uma testemunha em si mesmo. As quatro seguintes são desvios do querer: (2) querer como comando, a desobediência cristã; (3) o querer como superabundância que desperta o ressentimento e a inveja; (4) o querer como recusa a ser confiável, querer permanecer na superfície; e (5) o querer como confirmação, o que Arendt chama de autêntico niilismo, a falta de gratidão. Finalmente, (6) a recusa a julgar ou a falta de

⁴¹ HAP, CF, Organizations, 1943-1976, Rockefeller Foundation, 1960-1969, images 80 and 81. Ver a carta no final deste trabalho como “Anexo”. Observo que o original, que não está acessível pela internet, encontra-se bastante danificado, portanto é de difícil leitura. Alguns trechos são ilegíveis. Peço desculpas antecipadamente por eventuais erros de transcrição.

imaginação.⁴² Em **A vida do espírito**, Arendt trata dos modos pelos quais o mal aparece como desvio ou negação das atividades do espírito. Essa potência negativa serve como reafirmação das faculdades, uma espécie de clareza em relação ao caráter dessas atividades enquanto capacidades que, portanto, qualificam e definem o ser humano. Essa busca de definição não é apenas uma retomada de Kant, mas das teorias políticas que definiram o homem como um “animal político” – Aristóteles – e um “*animal laborans*” – Marx.

Quanto à Kant, a interpretação da sua obra por Arendt abre caminho para a afirmação do significado pela distinção entre pensamento e conhecimento, e garante o estatuto de transcendência do pensamento político a partir dos conceitos de mentalidade alargada, *sensus communis* e comunicabilidade da **Crítica do Juízo**, o que será abordado adiante.

O título do terceiro curso mencionado por Arendt corresponde exatamente ao curso na New School, no mesmo ano da carta, 1969: “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, já citado. É nestas aulas que encontramos as referências diretas à relação entre ação e pensamento e teoria política. A primeira constatação de Arendt é o problema da teoria. Na era moderna, o mundo passou a ser conhecido por poder ser manipulado, logo a teoria não lida com a verdade, mas com um universo construído, no qual as explicações funcionalistas se impõem porque servem a um estado de coisas que precisa ser medido e administrado. Os fins passam a ser mais importantes que os meios e não se pergunta sobre a ação e o pensamento, o que mostra uma crise que diz respeito às faculdades humanas. Para responder à principal questão da teoria política – o que é o bem comum? – é preciso, segundo Arendt, enfrentar duas incertezas: o “Bem” se refere à cidade ou aos cidadãos? “Comum” é relativo ao indivíduo, sua felicidade, ou a todos, ao mundo compartilhado? Para responder à questão, é necessário compreender as distinções e consequências implicadas nas escolhas. A clareza quanto aos limites e alcances, a diferença entre ter um bem comum que só responde ao indivíduo e à sua felicidade, e ao mundo, aos cidadãos, a todos, significa a afirmação da capacidade humana de encontrar lugar para o uso de suas faculdades. Mas esse lugar, afirma Arendt, a vida moderna não possui.⁴³

Em **A vida do espírito**, ao tratar da origem e história do pensar, do querer e do pretendido julgar, pela crítica aos impedimentos impostos por intérpretes da era moderna, Arendt faz o concomitante resgate do que tornaria possível um espaço para o espírito: os erros e também o diagnóstico acertado do revolucionário Karl Marx; o caminho indicado, mas em

⁴² HAP, SF, Courses, University of Chicago, Chicago, Ill. “Basic Moral Propositions”, lectures, 1966, image 25.

⁴³ HAP, SF, New School for Social Research, New York, NY, “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, lectures and seminar, 1969, image 5.

geral não enfrentado pela filosofia posterior ao grande filósofo Immanuel Kant. Vejamos a interpretação de suas obras por Hannah Arendt, de acordo com seu projeto.

2. Política, significado e condições do pensar: o revolucionário e o grande filósofo

“Desde Kant, toda filosofia traz um elemento de desafio e, por outro lado, um conceito claro ou oculto de destino. Quando Marx declarou que não queria mais interpretar o mundo, e sim transformá-lo, ele se pôs, por assim dizer, no limiar de um novo conceito do Ser e do mundo, em que o Ser e o mundo não eram mais dados, e sim produtos possíveis do homem. Mas, ao afirmar que a liberdade se realizava através do reino da necessidade, ele mesmo recuou rapidamente para a antiga segurança e devolveu ao homem, que perdendo seu domínio sobre o mundo também perdia seu orgulho, uma dignidade que agora pouco lhe servia” (ARENDT, 2008, p. 200)

Desde Platão, o embate intrínseco entre a solidão do pensamento e o estar entre homens próprio da atividade política não arrefeceu até a Revolução Francesa, quando o evento foi interpretado por Kant como a prova da dignidade humana. Já Hegel a viu como a prova da dignidade da história do homem. Sua proposta de reconciliação com a História, para Arendt, contudo, apenas descobriu outra necessidade, o que significou o reforço da ideia de processo.⁴⁴ Karl Marx vilipendiou todo esforço interpretativo da filosofia e fez de seu diagnóstico preciso da opressão a transformação do próprio homem em engrenagem vital em função do que equivocadamente concebeu como “reino da liberdade”.

Marx e Kant foram interlocutores fundamentais para Arendt porque envolvidos com aquele embate no “processo” da História, na convicção moderna da transformação do homem e nas consequências da ideia de progresso para o homem e seu espírito. Segue o exame do modo pelo qual Arendt se posiciona em relação à obra de Marx e como se apropria de concepções de Kant, e que demonstra que Marx foi tão importante para **A condição humana** quanto Kant para **A vida do espírito**, lembrando que a experiência de seu próprio tempo, que deu a direção ao seu caminho intelectual por despertar sua perplexidade, foi o surgimento do totalitarismo.

⁴⁴ HAP, SF, New School for Social Research, New York, NY, “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, lectures and seminar, 1969, images 46, 47.

2.1. A tradição e sua contestação por Karl Marx

Em carta de 25 de dezembro de 1950 para Karl Jaspers, Hannah Arendt tenta defender Karl Marx, afirmando que, enquanto revolucionário, este tinha uma paixão pela justiça, o que o distanciava de Hegel e o aproximava de Kant. Pouco mais de dois anos depois, contudo, após Jaspers reiterar suas críticas e Arendt contar que estava preparando aulas para um curso em Princeton sobre Marx e a tradição da filosofia política, ela afirma: “Quanto mais leio Marx, mais vejo que você estava certo. Ele não está interessado nem na liberdade nem na justiça”.⁴⁵ Esta afirmação contundente não levou a uma relativização da importância da obra de Marx. Ao contrário, Arendt reconheceu nas contradições e nos *insights*, nos erros e acertos de Marx, uma das maiores interpretações da era moderna. Seu cuidado é evidente na primeira página do Capítulo II de **A condição humana**, em que lamenta a crítica que fará a Marx, citando a observação de Benjamin Constant sobre sua crítica a Rousseau: “Evitarei decerto a companhia de detratores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado de sua opinião... quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores” (ARENDT, 1995, p. 89).

Para Hannah Arendt, examinar Marx – que expôs as perplexidades de seu tempo e ousou opor-se à tradição, tornando possível esclarecer o que estava em jogo no século XX – significava examinar estrategicamente o próprio pensamento da modernidade. O diagnóstico de Arendt identifica as duas novas perplexidades da Era Moderna: os problemas do Labor e da História. Como esclarece em suas aulas de 1953, “o significado do trabalho de Marx não está nem nas suas teorias econômicas nem no seu conteúdo revolucionário, mas na teimosia com que ele se agarrou a essas duas principais novas perplexidades [labor e história]”⁴⁶. Portanto, Marx é tomado por Arendt como um filósofo, o que é essencial para compreender o sentido de sua interpretação: assim como fez com Kant, suas apropriações sempre se deram em função de seu projeto de aproximar pensamento e ação.

A relevância da afirmação da individualidade e da liberdade de cada ser humano sempre esteve no horizonte de Arendt como regeneração possível diante do totalitarismo. A garantia da liberdade do ser humano é a garantia de sua espontaneidade, e é dessas qualidades que advém a salvaguarda do caráter plural da ação, concepção-chave do seu pensamento político. O

⁴⁵ **Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969**. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner: New York: Harcourt, 1993. Carta 142, de 13 de Maio de 1953. p. 216.

⁴⁶ HAP, SWF, Essays and lectures, “Karl Marx and the Tradition of Western Thought”, lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J., First drafts, 1953, images 3,4.

homem, o indivíduo do século XX, foi aviltado porque (des)integrado no grupo, no partido, no fenômeno da massa. Os anos 1950 e 1960 foram fartos em críticas à nascente *cultura de massa*, expressão absolutamente equivocada, segundo Arendt, pois massa seria o oposto de cultura, o processamento para torná-la palatável, portanto, uma traição à arte.⁴⁷ Mas não vamos enveredar por esse caminho. Apenas gostaria de mencionar a ideia do homem da multidão, já enunciada no célebre conto de Edgar Allan Poe, de 1840: a figura do homem abandonado, perdido até de si mesmo no mar de pessoas da cidade, impossibilitado de se ver nos olhos dos outros. Ele é semelhante àquele que Arendt identifica como o sujeito que não pensa, porque mergulhado na solidão, incapaz de ver a si mesmo, de refletir. É um ser humano, portanto, *diluído* na sociedade, destituído de sua espontaneidade. Ele não é um único na pluralidade, o que ameaça este mesmo caráter plural, algo fatal para o pensamento e para a política.⁴⁸

Segundo Arendt, essa perda do indivíduo está tanto no materialismo anterior a Marx quanto na metafísica idealista.⁴⁹ Mas a perda do indivíduo também está nas concepções do labor como criador do homem e na substituição da humanidade pela sociedade em Marx, assim como no totalitarismo. Caracteriza-se por “ignorar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando empenhados em alcançar um objetivo completamente material e mundano” (ARENDT, 1995, p. 196). A espontaneidade, que é a consequência da ação de cada indivíduo em seu exercício de pensar e julgar, ou seja, no exercício de sua liberdade, torna-se refém de uma visão totalizante, de um processo histórico inescapável que a tudo engole. Como esclarece Arendt sobre o totalitarismo, os líderes das massas “começaram a dizer ao populacho que cada um dos seus membros podia tornar-se essa sublime e importantíssima encarnação viva do ideal, desde que fizesse parte do movimento. Assim ninguém mais precisaria ser leal ou generoso e corajoso – pois automaticamente seria a própria encarnação da Lealdade, Generosidade e Coragem” (ARENDT, 2012, p. 347). Esse foi um desdobramento feito pela rale da concepção de Hegel e Marx, segundo a qual as ideias não podem estar encarnadas em seres humanos, mas estão no processo histórico do movimento dialético.

⁴⁷ Cf. ARENDT, Hannah. A crise na cultura. In: _____. **Entre o passado e o futuro**, 1997a. Esse texto é retomado no capítulo seguinte, na seção sobre o julgar.

⁴⁸ Para Yara Frateschi, “o ponto nevralgico” da discordância com Marx parece estar na avaliação de Arendt de que “ele é reducionista porque não distingue interesse pessoal de interesse de classe, ou seja, dilui o indivíduo sem que este tenha como reivindicar que não seja a identidade da classe à qual pertence”. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. **Revista Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, setembro 2010. p. 171.

⁴⁹ Arendt diz que a especulação materialista se assemelha à metafísica idealista, pois as falácias que representam cumprem uma função emocional de acabar com a noção de um eu próprio, um mito – a liberdade. Cf. ARENDT, 2009, p. 424.

Essa perda do indivíduo compromete a pluralidade, o que esvazia a esfera política. A pluralidade se faz na rede de relações entre indivíduos que se afirmam em sua liberdade no mundo.⁵⁰ Segundo Arendt, na filosofia moderna os homens foram arremessados para dentro de si mesmos, perdendo o contato com a esfera em que se dá o exercício dessa liberdade, ou seja, o ser humano foi posto fora do mundo, fora da ação, da política: “O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego” (ARENDT, 1995, p. 266).

Mesmo que na obra do jovem Marx a alienação em relação ao mundo seja indicada, sua obra permaneceu apoiada no extremo subjetivismo da era moderna. A alienação em relação ao ego, contudo, é a acusação original de Marx contra a sociedade capitalista, segundo a qual o trabalhador lida com o produto do seu trabalho como se este lhe fosse alheio. Porém, Marx interpreta essa alienação como o próprio processo do labor, correspondente à concepção cíclica do tempo próprio da natureza, um processo biológico, “a eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza”.⁵¹ Um equívoco de Marx foi reduzir o trabalho ao mero labor e, com os economistas clássicos liberais, abraçar a ideia de que política é apenas uma função da sociedade. O *homem socializado* (científico) no sistema econômico de Marx, observa Arendt, é “ainda menos ativo que o *homem econômico* da economia liberal”.⁵²

Restrito à força de seu labor, ao processamento de sua força como a repetição de sua necessidade biológica, como consumo, o homem vê afundar a possibilidade de sua ação: “Quais são as chances do corpo político: o laborar é idêntico à solidão, como o trabalho ao isolamento. Ação e discurso estabelecem contato e conseqüentemente a rede de relações humanas é deixada para trás. Encolhimento da esfera política”.⁵³ Nesta anotação, é estabelecida a diferença entre o estar só (*solitude*) – o que é algo próprio do pensar – e a solidão (*loneliness*) – em que o homem está sem ninguém, desprovido até de si mesmo, como o homem da massa – e a esfera política como essencialmente plural.

Ao perceber a importância do labor – o fato de Marx ter sido o único pensador do século XIX que considerou seriamente, em termos filosóficos, o labor como o fator de transformação do mundo moderno –, Arendt escolheu compreendê-lo dentro da esfera das atividades fundamentais do ser humano. Essa amplitude se deve ao entendimento de que a obra de Marx

⁵⁰ “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDT, 1995, p. 16).

⁵¹ Ibidem, p. 110 n34.

⁵² Ibidem, p. 51-52 n34.

⁵³ HAP, SWF, Essays and lectures, “The Concept of Man as Laborer”, New York University, 11.30.1953, image 2.

só pode ser um exame do pensamento da tradição na medida em que é aplicado ao mundo moderno que data da revolução industrial e das revoluções políticas do fim do século XVIII. Como desafio a esse mundo herdado, e também em oposição à ideia do labor como atividade não-humana, já que própria da necessidade, a teoria e a filosofia de Marx se estabeleceram em três pilares, como define Arendt: “1. O labor é o Criador do Homem; 2. A violência é a parteira da História; 3. Os filósofos interpretaram o mundo por muito tempo; agora chegou o momento de transformá-lo”⁵⁴.

Os três pilares contêm contradições fundamentais. O labor e a violência pressupõem coerção, mas Marx insiste na ideia de liberdade. O labor é um processo natural da necessidade, do consumo, em que o produto do esforço rapidamente desaparece exigindo outro no lugar, numa sequência sem fim. Portanto, há um desafio às ideias tradicionais de Deus como criador, de labor como uma atividade dos animais, e da glorificação da razão que é a negação da necessidade. No texto “Religião e Política”, Arendt afirma que a concepção de Marx sobre a violência fazia parte de sua filosofia da história. Para dar conta do desafio de muitas vontades a poder dirigir a ação, percepção dada pela experiência da Revolução Francesa, Marx interpretou “todo o campo de sentidos como uma ‘superestrutura’ da atividade produtiva mais elementar”. Assim, nessa humanização dos assuntos históricos em que nos tornamos os senhores de nossas ações, para Marx, a violência controlada “não será mais perigosa do que o abate de uma árvore para fazer uma mesa” (ARENDT, 2008, p. 396).

A violência é o impulso, a abolição do discurso que é compreendido como ideologia. Ela é tradicionalmente associada à tirania. Se a história se faz apenas pela violência, a ação política deve ser compreendida “tanto como a preparação de violência futura quanto como consequências de violência do passado, se não como ação violenta direta”⁵⁵. Quanto ao terceiro

⁵⁴ HAP, SWF, Essays and lectures, “Karl Marx and the Tradition of Western Thought”, lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J., Second draft, Preface, 1953, image 2. Arendt acrescenta: “To this last statement, I should like to add a quotation from another early manuscript (the Critique of Hegel’s legal philosophy): ‘You cannot conserve and abolish (*aufheben*, the famous Hegelian term with its three meanings: elevation, conservation, abolishment) philosophy without realizing it’, I also would like to remind you of the many places in Marx’s work in which he predicts that the working class will become the heir of classical philosophy”.

“A esta última afirmação, eu gostaria de acrescentar uma citação de um manuscrito anterior (a **Crítica à filosofia do direito**, de Hegel): ‘Você não pode conservar e abolir (*aufheben*, o famoso termo hegeliano e seus três significados: elevação, conservação, abolição) a filosofia sem compreendê-la’, eu também gostaria de lembrá-los dos muitos lugares na obra de Marx em que ele prevê que a classe trabalhadora se tornará a herdeira da filosofia clássica”.

⁵⁵ HAP, SWF, Essays and lectures, “Karl Marx and the Tradition of Western Thought”, lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J., First drafts, 1953, (2 of 4 folders), image 13. Ver também do mesmo documento, imagens 10, 12 e 16.

pilar, devemos lembrar que na tradição, a filosofia pode indicar certas regras de ação, mas jamais se transforma nela.

Como esclarece Jerome Kohn na introdução de **The Promise of Politics**, Arendt planejava escrever um livro sobre Marx, mas abandonou esse projeto inicial⁵⁶ e escreveu **A condição humana**. Nesse contexto, o livro pode ser compreendido como uma resposta a Marx, à relevância e às limitações de sua obra, ao significado de sua insistência nos problemas – nas perplexidades – do Labor e da História. O revolucionário havia compreendido o que de mais instigante a era moderna nos legou, a inversão de todas as tradições – a posição tradicional da ação e da contemplação e, dentro da *vita activa*, a glorificação do labor como fonte dos valores e substituição do *animal rationale* pelo *animal laborans* (ARENDT, 1995, p. 96). Contudo, “o rompimento com a contemplação foi consumado não com a promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação”.⁵⁷

O labor passa a ser tão importante na era moderna porque se coaduna com a concepção de processo vital, uma interminável vitalidade que se torna coletiva. Assim, a filosofia do trabalho de Marx teria lugar num conjunto de teorias científicas que têm em comum o conceito de processo.⁵⁸ Segundo Arendt, “como a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidiria com a descoberta da introspecção na filosofia, nada mais natural que o processo biológico existente dentro de nós fosse tomado como modelo do novo conceito”.⁵⁹

O labor dominou a concepção de trabalho e de economia na era moderna. Para Locke, era a fonte de toda propriedade. Para Adam Smith, a fonte de toda riqueza. O *system of labor*, portanto, passou a designar a origem de toda produtividade e a expressão mesma da humanidade.⁶⁰ E é nos desdobramentos da atitude de Marx em relação ao labor que Arendt identifica sua maior contradição, seu equívoco. A *libertação* do labor pela revolução significaria a libertação do ser humano de sua natureza; sua produtividade em sua própria constituição biológica não seria mais necessária. Conclui Arendt: “Resta-nos a angustiosa alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva”.⁶¹

⁵⁶ Arendt preparou o conjunto de aulas ministradas em Princeton sob o título “Karl Marx and the Traditional of Western Political Thought”. O título anterior era “Totalitarian Elements in Marxism”, como esclarece Kohn. ARENDT, Hannah. **The Promise of Politics**. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005. Introduction, p. xv. Esse conjunto de aulas será publicado em breve no segundo volume de **Essays in Understanding**, também editado por Jerome Kohn, sob o título **Thinking Without Banisters: Essays in Understanding, 1954-1975**.

⁵⁷ ARENDT, 1995, p. 314.

⁵⁸ Em **A condição humana**, p. 128-129, e **As origens do totalitarismo**, p. 616-617, 769 n1, Arendt lembra o paralelo entre Marx e Darwin: Engels chamava Marx de “o Darwin da história”.

⁵⁹ ARENDT, 1995, p. 129.

⁶⁰ Ibidem, p. 113.

⁶¹ Ibidem, p. 117.

Como um indivíduo de seu tempo, Marx foi um homem notável ao encarar a realidade do conflito econômico seriamente, tomando-a com apuro filosófico. Fez o diagnóstico correto quanto à socialização do homem e ao fato de que o estado e o governo haviam cedido seus lugares à administração. Porém, errou ao reduzir os conflitos da sociedade à luta de classes o que, apesar de ser mais coerente com uma abordagem científica, recai no erro da *ficção comunística*, introduzida pelos economistas liberais. Essa ficção comunística é a suposição de que há “um único interesse da sociedade como um todo com o qual *uma mão invisível* guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de interesses conflitantes” (ARENDT, 1995, p. 53). Mais fictícios, afirma Arendt, eram os resquícios tradicionais de uma já obsoleta estrutura monárquica do estado-nação que “interferiam e ainda influenciavam a conduta de classes *atrasadas*”. Os germes da sociedade comunística já estavam lá. A sociedade já havia devorado o político, o privado e a intimidade. Logo, Marx errou ao presumir que uma revolução seria a vitória da sociedade sobre a decadência do estado, e errou novamente ao acreditar que essa vitória representaria o surgimento do *reino da liberdade*.⁶²

Em seu último texto escrito – a Parte II, sobre O Querer em **A vida do espírito** – Arendt ainda se refere a Marx e à enunciação de um *reino da liberdade* como a fantasia marxista, o antigo sonho persistente do retorno à Idade de Ouro, espantosamente popular no contexto em que o Progresso era dominante. Não correspondia, portanto, à evocação da necessidade de parar de interpretar e, finalmente, mudar o mundo. O horizonte de um fim redentor estava irremediavelmente marcado pela “recusa de encarar qualquer coisa *como é* e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior” (ARENDT, 2012, p. 616-617). O século XIX estava marcado por essa tremenda mudança intelectual.

A importância de Marx para Arendt é semelhante à de Kant. Embora vários tenham sido seus interlocutores destacados – Sócrates, Agostinho, Tocqueville, Montesquieu, Heidegger, Nietzsche – o homem de ação havia indiscutivelmente encarado as questões decisivas de seu tempo. Para Arendt, o exame das condições da vida humana em contraposição à destruição da vida humana perpetrada pelo totalitarismo afirmou-se como tarefa ampla que abarcou desde a crítica à redução ao social, à defesa do indivíduo e seu valor para a compreensão dos começos necessários tão fundamentais à vida política, em contraposição à suspeita da filosofia sobre a política e a suspeita desta sobre a singularidade, as diferenças da esfera privada, o indivíduo. A definição do ser humano, sua condição de agente no mundo e no espírito após o processo de desumanização da primeira metade do século XX, é vital na filosofia política de Hannah Arendt.

⁶² Ibidem, p. 54.

Desde a interpretação de seu pensamento por Margaret Canovan, sabemos que é preciso tomar seus conceitos na amplitude de seu projeto. E, para além do que geralmente é criticado como um problema⁶³, é preciso avançar na interpretação da obra de Arendt e compreender que sua insistência em entender a política não em termos socioeconômicos (CANOVAN, 1992, p. 279) significa reconhecer a política junto ao pensamento, *com* a filosofia. Para esse entendimento, entre a tradição e a afirmação da possibilidade de novos começos, Marx foi e é fundamental.

2.2. Experiência e espírito: o choque do totalitarismo

Arendt explica porque o totalitarismo deve ser tomado como uma espécie diferente de governo. Não se trata de um tipo moderno de tirania, dentro da tradição de Platão a Kant, mas um governo nascido da crise do século XX e seu mais claro sintoma (ARENDR, 2012, p. 612). Sua estrutura é marcada por um Estado que opera através da ilegalidade, utilizando o segredo e a mentira para defender a ideia de uma nova raça, desprezando interesses limitados e locais para favorecer uma realidade fictícia de um futuro distante e indefinido, usando o método de fazer o oposto do que diz. A polícia secreta torna-se o núcleo do poder criando um emaranhado no qual todos são suspeitos. O domínio total se dá, segundo Arendt, pelo mecanismo de eliminação dos homens, pois estes se tornam supérfluos, mortos-vivos: o totalitarismo mata a pessoa jurídica do homem ao misturar nos campos criminosos, políticos e inocentes, o que destrói os direitos civis; mata a pessoa moral do homem ao forçar os internos a agir como assassinos, já que eram obrigados a escolher vítimas; e destrói a identidade única dos indivíduos pela tortura e pela destruição da espontaneidade. O objetivo era transformar a própria natureza humana.⁶⁴

Ao investigar o fenômeno, Arendt coloca em evidência dois problemas da tradição do pensamento político dos quais o totalitarismo tira vantagem. O primeiro é a discrepância entre legalidade e justiça, na medida em que a lei positiva e os costumes são necessariamente gerais e muito abrangentes, o que de certa forma dificulta muito ou até impede a consideração devida dos inúmeros casos individuais concretos, ao que o totalitarismo responde com uma identificação do homem com a lei, ou seja, “o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total,

⁶³ Cf. CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, e MÜNSTER, Arno. **Hannah Arendt: Contre Marx?**. Paris: Hermann, 2008.

⁶⁴ Essa desumanização é retratada de modo pungente no filme húngaro **O filho de Saul**, de László Nemes, em que o personagem, prisioneiro judeu em um campo de concentração que é transformado em funcionário, tem despertado um resquício de sua humanidade e luta para afirmá-la em meio à brutalidade de seu entorno.

que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza” (ARENDT, 2012, p. 617), o que se desdobra na fabricação da humanidade, a eliminação dos indivíduos pelo bem da espécie, o sacrifício de “partes” em benefício do “todo”.⁶⁵

O segundo problema do pensamento político é o princípio negativo das leis. Sabe-se o que *não* se deve fazer. E o que se deve fazer? Arendt cita o “princípio de ação” que Montesquieu elaborou para definir o que inspiraria governantes e cidadãos em cada forma de governo e serviria como critério para julgar os atos públicos. No totalitarismo, nem o medo, o princípio de ação da tirania, é possível. Na verdade, “nenhum princípio orientador da conduta que seja, [...] é necessário ou pode servir para acionar um corpo político que já não emprega o terror como forma de intimidação, mas cuja essência é o próprio terror”.⁶⁶

Fica claro como Arendt identifica os pontos cegos do pensamento ocidental e as brechas das quais o totalitarismo se utilizou. Não se trata de simplesmente criticar uma tradição, mas identificar como as interpretações dos vários elementos que delineiam e nos ajudam a lidar com as questões humanas podem ser manipuladas, distorcidas, utilizadas de maneira destrutiva. O que Arendt põe em questão e sobre o que faz um alerta não diz respeito aos “erros” de séculos de história, mas ao perigo de se abandonar aquilo que nos caracteriza mais fundamentalmente enquanto homens: nossas capacidades espirituais. A solidão, estar desacompanhado, tem íntima ligação, nos diz Arendt, com a superfluidade e o desenraizamento das massas desde o começo da Revolução Industrial. E esse “estar desacompanhado” significa não contar com outros nem consigo mesmo, perder a confiança nos outros, no mundo e perder sua própria capacidade de pensar e de sentir. Não há confiança e contradições são evitadas. Portanto, alerta Arendt, o perigo não é o domínio totalitário pois, como a tirania, ela traz em si o germe da própria destruição. Mais perigosa é a solidão organizada, a fuga suicida dessa realidade. A resposta, e esperança possível, é a suprema capacidade do ser humano de criar um novo começo: “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.⁶⁷

A análise contida em **As origens do totalitarismo** põe em evidência o exercício a que Arendt se dispõe e o incentivo ao pensar,⁶⁸ evidente em sua postura de colocar-se junto à Kant na desconfiança em relação ao pensador profissional e na importância dada ao uso público da

⁶⁵ ARENDT, 2012, p. 618.

⁶⁶ Ibidem, p. 623.

⁶⁷ Ibidem, p. 639.

⁶⁸ Margaret Canovan defende em seu livro **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought** que **As origens do totalitarismo** é o texto central para entender Arendt. Cf. pp. 7, 17-62 (Capítulo 2) e 279-281, ao que Bernstein acrescenta: “Virtually all the elements of her understanding of action, freedom, public spaces, and politics which are thematized in **The Human Condition** and **On Revolution** are implicit and emerge from her study of Nazi totalitarianism”. BERNSTEIN, Richard J. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. Cambridge: Polity Press, 1996. p. 11.

razão. A necessidade de esclarecer os fatores que levaram ao totalitarismo e a ameaça que representa aos homens pelo fato de ter acontecido a levaria ao derradeiro salto vinte anos depois: do que o ser humano realmente dispõe para estar nesse mundo? Ou: *o que é o homem?* Se ele foi posto diante de um fenômeno novo, no contexto e em desafio a suas tradições, nada mais coerente do que examinar profundamente aquilo que o define, mesmo que ainda recorrendo a uma nomenclatura a ser revista. Se o alvo desse fenômeno foi a natureza humana e o plano para sua transformação, passada momentaneamente a ameaça direta, mostrava-se inescapável dedicar-se à compreensão do espírito.

A preocupação de Arendt tem dupla origem, como explica na Introdução de **A vida do espírito**. A primeira, o julgamento de Adolf Eichmann e a consequente ideia de que o mal é resultado da irreflexão. A segunda, o desdobramento das dúvidas desde o final de **A condição humana**, diz respeito à oposição avassaladora entre vida contemplativa e vida ativa na tradição, sendo que o maior valor dado à contemplação fazia desaparecerem as diferenças da vida ativa. Arendt acreditava ser possível tomar esse assunto de modo completamente diferente (ARENDR, 2009, p. 22) e investiga as atividades do espírito a partir da constatação de que há uma novidade das questões que é muito diferente das tantas falácias metafísicas que se identificam ao longo da história da filosofia.⁶⁹

Por que retornar ao poder questionador do espanto através do exame das atividades do espírito? Utilizando uma “linguagem kantiana”, Arendt afirma sobre as consequências do episódio: “tendo sido aturdida por um fato que, queira eu ou não, ‘me pôs na posse de um conceito’ (a banalidade do mal), não me era possível deixar de levantar a *quaestio juris* e me perguntar ‘com que direito eu o possuía e utilizava’” (ARENDR, 2009, p. 20). A preocupação com a dedução da universalidade do conceito funcionou como um operador inicial para o exercício quase obrigatório ao qual a filosofia contemporânea havia sido lançada. A relação entre acontecimento e julgamento, entre ação e pensamento, aparecia como demanda urgente diante da desorientação causada pela modernidade.

Na modernidade, a imposição dos acontecimentos se coaduna com o descrédito em relação à filosofia e à metafísica, crise percebida por Kant,⁷⁰ impulso para a elaboração da

⁶⁹ Essa constatação de que a tradição não é capaz de dar respostas para os novos problemas que se apresentam está em vários textos da autora, destacando-se “A crise na cultura” capítulo de **Entre o passado e o futuro**. Ver também DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

⁷⁰ Cf. **Crítica da razão pura**, Prefácio à primeira edição: “Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do *juízo** amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa

crítica. Na argumentação de Arendt, essa crise tem duas vantagens. Primeiro, torna possível olhar o passado sem o fardo da tradição e, segundo, a exigência do exercício do pensamento é feita a todos, não só aos “especialistas”:

Kant – nesse ponto praticamente sozinho entre os filósofos – aborrecia-se com a opinião corrente de que a filosofia é apenas para uns poucos, precisamente pelas implicações morais dessa ideia, e uma vez observou que “a estupidez é fruto de um coração perverso”. Isso não é verdade: ausência de pensamento não é estupidez; ela pode ser comum em pessoas muito inteligentes, e a causa disso não é um coração perverso; pode ser justamente o oposto: é mais provável que a perversidade seja provocada pela ausência de pensamento (ARENDT, 2009, p. 28).

É esta a dúvida: o modo pelo qual os contornos do mal no século XX, seu contexto político, põem à prova um conjunto de pressupostos conceituais tornados insuficientes. Se o mal é causado pela ausência de pensamento, é preciso novamente definir o que é o pensar. A que se poderia recorrer, já que são inescapáveis tanto a vontade quanto a capacidade do espírito? Por um lado, ao recusar a concepção de que a filosofia é apenas para uns poucos, Kant aproxima o pensamento – como habilidade – do modo de vida e valoriza seu uso público. Por outro, a crucial distinção kantiana entre *Vernunft* e *Verstand* permite a Arendt utilizar o aparato crítico no questionamento mesmo da tradição, já que separar razão e intelecto, segundo a autora, não abriu espaço para a fé, na verdade liberou a *razão* ao negar o conhecimento, pois “Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar”.⁷¹

2.3. Immanuel Kant e a filosofia da existência

Na preparação de **As origens do totalitarismo**, fica claro que Arendt ocupou-se do significado da compreensão e suas implicações morais, na medida em que se impunha a necessidade de depurar certos conceitos de seus vícios construídos na história – a repetição de palavras que esvaziou sentidos – e reafirmar o estatuto daquilo ao que a filosofia deveria ou poderia se agarrar. A crise, a ruptura e o fim permitiam essas reconsiderações e apontamento de possibilidades. Era preciso, portanto, rever aportes teóricos e dar a eles nova perspectiva. Cada vez mais, Arendt percebe essa necessidade e se prepara para elaborá-la e respondê-la. Na

não é que a própria **Crítica da Razão Pura**.” (A XI-A XII). Em trecho da nota indicada (*) lê-se: “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se”. KANT, 2001. p. 5.

⁷¹ ARENDT, 2009, p. 29.

primeira anotação de seu **Journal de pensée**, trata da guerra, da justiça, do perdão e da vingança, da solidariedade, de Deus e do mal radical. Como seria possível, parece perguntar, uma reconciliação, um recomeço, considerando o abalo sofrido pelo mundo? Essa anotação foi feita poucos meses depois de sua primeira viagem à Europa após o fim da Segunda Guerra. Em carta a Karl Jaspers,⁷² Arendt menciona o texto no qual trata de seu retorno à Alemanha e como causou-lhe um choque a atitude dos cidadãos em fazerem-se distantes do que havia acontecido. “Após o domínio nazista: notícias da Alemanha” é o relato melancólico de um país que foge da realidade e de sua responsabilidade. O que fazer com uma herança – a filosofia – e uma realidade desconcertante – a história? Na citada primeira anotação do **Journal de pensée**, o único filósofo indicado diretamente é Kant, e isso não se trata, de modo algum, de um dado sem intenções e implicações. Como destaca Jerome Kohn, é num texto de 1946, intitulado “O que é filosofia da existência?”, que podemos perceber a influência do pensamento de Kant sobre Arendt (ARENDR, 2008, p. 16). O exame que faz da filosofia da existência é um posicionamento e, digamos, uma apresentação de armas em relação ao que está em jogo na filosofia contemporânea. Mas a questão sempre é apresentada na perspectiva de resposta a Kant.

“Não é casual” – afirma Arendt – “que, desde Nietzsche, o gesto heroico tenha se tornado a pose típica da filosofia, pois de fato é preciso um grande heroísmo para viver no mundo que Kant nos legou”. Para esclarecer este legado, Arendt examina as tentativas de reestabelecimento da insustentável identidade postulada pela filosofia moderna entre pensamento e Ser. E a primeira dificuldade está no fato de que, mesmo que Husserl tenha posto o homem novamente como principal preocupação da filosofia, não se poderia aceitar a ideia de que ele fosse o criador do mundo e dele mesmo. O sentido moderno da palavra *existência* apareceu pela primeira vez, segundo Arendt, em Schelling que em sua “filosofia positiva”, afastava-se da “vida contemplativa”, da filosofia do pensamento puro que não conseguia “explicar a arbitrariedade dos acontecimentos e a realidade das coisas”, levando “o Eu ao absoluto desespero”. A realidade incerta e imprevisível não conseguia ser explicada pela filosofia do pensamento. O que era pensável podia não existir e o que existia não poderia ser apreendido pelo pensamento, ou seja, *essentia* e *existentia* não coincidiam, logo, a unidade entre pensamento e Ser que pressupunha essa coincidência prévia não se sustentava. Segundo Arendt, o fundador e rei secreto da filosofia moderna, Kant, estilhaçou essa unidade e revelou, assim, “a antinomia intrínseca na estrutura da razão”, a liberdade não livre do ser humano. Contudo, se esse estilhaçamento se realiza no objetivo de Kant de instaurar a autonomia do homem, não

⁷² **Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969**. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner: New York: Harcourt, 1993. Carta 105, de 4 de outubro de 1950, p. 156-159.

se completa, por ter permanecido preso à ideia de uma harmonia preestabelecida entre o homem e o mundo e à sujeição das ações, da liberdade humana, à lei natural da necessidade. De qualquer modo, para Arendt é decisiva a “herança paradoxal de Kant”: “tão logo o homem atinge a maioridade e se torna autônomo, fica também totalmente aviltado. O homem nunca pareceu ter subido tão alto e ao mesmo tempo ter caído tanto” (ARENDT, 2008, p. 200).

Diante desse desafio, Arendt afirma que Marx, Nietzsche, Heidegger, Camus, todos tentaram se salvar voltando à segurança, a algo como um destino. Em resposta ao homem desenraizado, mas livre, muitos filósofos abandonaram os conceitos kantianos de liberdade e de dignidade humana, sucumbindo à melancolia superficial de aceitar e estar sujeito à queda: “Parecia mais aceitável estar sujeito à ‘queda’ como lei intrínseca da natureza humana do que cair nas mãos de um mundo estranho regido pela causalidade”.⁷³ O que significa dizer que seguir Kant também era desafiador na medida em que nem mesmo ele completou a ruptura para a qual havia apontado. Kant para Arendt, portanto, é a referência do desafio de uma encruzilhada em que o ser humano pode estar destituído de quaisquer amarras ou cabos de segurança, da causalidade e do destino, sem nenhuma lógica que possa salvá-lo da imprevisibilidade e assustador redemoinho do mundo. Assim, diante do desafio de seu tempo, ela se deu a obrigação de colocar-se na mesma encruzilhada, convencida da importância de não abrir mão dos conceitos básicos de liberdade e de dignidade humana. Arendt se preocupou claramente em situar-se no cenário da filosofia contemporânea e espontaneamente examinar o ser humano em queda livre.

As questões essenciais da filosofia, cuja estrutura antinômica havia sido demonstrada por Kant, só poderiam ser apreendidas, nos diz Arendt, como “verdades subjetivas”. Os elementos universais deveriam ser postos em relação com o ser humano, na constante realização de uma conduta existencial. A imortalidade e a liberdade do ser humano e a unidade do mundo deveriam ser tomadas como engajamento na vida. Mergulhado em um mundo ordenado e explicado, o ser humano existe em contradição, porque seu existir é arbitrário e não cabe no que é apenas pensável. Este foi o ponto de partida da filosofia da existência moderna: foi sobretudo a partir de Kierkegaard que a filosofia adotou, segundo Arendt, seus novos conteúdos concretos, quais sejam, a *morte*, o *acaso* e a *culpa*. A morte, mesmo sendo comum a todos, atinge apenas o indivíduo. O acaso, como realidade imprevisível que não pode ser reduzida ao pensamento. A culpa é consequência inescapável do ser humano condenado ao fracasso por sua

⁷³ Ibidem, p. 201.

natureza, já que não tem qualquer controle sobre as implicações das suas responsabilidades (ARENDT, 2008, p. 204).

Se Kierkegaard é o iniciador da filosofia da existência moderna, Karl Jaspers é o filósofo contemporâneo que melhor elucidou esses novos conteúdos. A grande oposição para Arendt está entre Jaspers e Heidegger. Consequentemente, ficam claras as referências para suas escolhas e percurso.

A questão que se repete para a filosofia por causa de Kant é “o que é o homem?”. Segundo Arendt, Heidegger opta por reverter a destruição do conceito clássico de Ser feita por Kant e retorna à ideia de que existência e essência são iguais, passando a definir o homem como o “senhor do Ser”, destituído de qualquer espontaneidade. O ser do homem – o *Dasein*, o ser-aí – só poderá ter certeza de si mesmo na morte porque, finalmente, será levado do mundo. Esse funcionalismo de Heidegger, sua concepção de que o homem estaria melhor num mundo preordenado, “liberto” da espontaneidade, e a ideia de que o sentido do Ser foi substituído pela questão do sentido do Eu, conduz à ideia de um Eu absolutamente isolado:

O que surge desse isolamento é um conceito do Eu como absoluto oposto do homem. Se a essência do homem, desde Kant, consistia em que cada ser humano singular representava toda a humanidade, e se o conceito de homem, desde a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos Humanos, passara a abranger a ideia de que toda a humanidade poderia ser aviltada ou exaltada em cada indivíduo, então o conceito do Eu é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independentemente da humanidade, sem representar ninguém afora si mesmo – nada a não ser seu próprio nada. Se o imperativo categórico de Kant insiste que toda a ação humana deveria se responsabilizar por toda a humanidade, a experiência do nada culpado insiste no exato contrário: a destruição em cada indivíduo da presença de qualquer humanidade. O Eu sob a forma da consciência assumiu o lugar da humanidade, e ser-um-Eu tomou o lugar do ser humano.⁷⁴

Essas concepções heideggerianas de que o Ser é o Nada, o homem não tem essência e, portanto, deve ficar em absoluto isolamento, pois a existência dos outros é um fator de impedimento do Ser do Eu, demonstram a suscetibilidade do pensamento de Heidegger ao uso autoritário, à redução do homem às funções que exerce no mundo. Como diz Arendt, “Mais tarde, e consumado o fato, por assim dizer, [dizemos: a ascensão do nazismo], Heidegger

⁷⁴ ARENDT, 2008, p. 210.

recorreu a conceitos mitologizantes e confusos como ‘povo’ e ‘terra’, numa tentativa de dar a seus Eus isolados um terreno comum onde pudessem se firmar em conjunto”.⁷⁵

A essas acepções de Heidegger, Arendt contrapõe a concepção de Jaspers. Para ela, é de Jaspers o primeiro livro da filosofia da existência contemporânea, **Psychologie der Weltanschauungen**, publicado em 1919. Nele, Jaspers relativiza os sistemas da filosofia tradicional, afirmando que os homens recorrem às estruturas mitologizadoras desses sistemas buscando proteção. Os novos conteúdos da filosofia tomados de Kierkegaard são situações-limite “em que o homem é posto pela natureza antinômica de seu ser, e que lhe fornecem seu motivo real para seguir a filosofia”.⁷⁶ O novo tipo de filosofar de Jaspers, baseado em Kierkegaard e em Nietzsche, é semelhante, segundo Arendt, à maiêutica socrática, mas sem o teor pedagógico, e consiste em um filosofar em comum sem o objetivo de gerar resultados, mas “iluminar a existência” de si e dos outros:

Para Jaspers, a existência não é uma forma de Ser, mas uma forma da liberdade humana, a forma em que “o homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como mero resultado”. A existência não é o ser do homem como dado e enquanto tal: pelo contrário, “o homem é, no *Dasein*, uma existência possível”. A palavra “existência”, aqui, significa que o homem alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade e “se conecta, por meio da comunicação, com a liberdade dos outros”.⁷⁷

O estar no mundo, para Arendt, portanto, conta com duas definições opostas: se por um lado, Heidegger compreende “eles” como um elemento estruturalmente necessário da existência, mas um impedimento do Ser do Eu, o estar no mundo como uma negação, por outro, tem em Jaspers a existência que só pode ser desenvolvida na vida compartilhada no mundo comum a todos, ou seja, como afirmação contundente da vida em comum. Para Jaspers, o filosofar, o exercício dessa liberdade radicada na espontaneidade, torna evidente que não é possível reduzir a realidade ao pensamento: “o filosofar [...] não se torna o modo ‘existencial’ mais elevado do ser do homem, sendo antes *uma preparação para enfrentar a realidade de mim e do mundo*”.⁷⁸

Portanto, “O que é filosofia da existência?” concentra a reflexão de Arendt sobre os desdobramentos da fenomenologia em Heidegger e em Jaspers como filosofias da existência.

⁷⁵ ARENDT, 2008, p. 210.

⁷⁶ Ibidem, p. 204.

⁷⁷ Ibidem, p. 212.

⁷⁸ Ibidem, p. 213 (itálico da autora).

A herança filosófica que carrega e com a qual dialoga para enfrentar seu próprio tempo – o ponto de partida é a questão da antinomia posta por Kant acerca do homem – parte da interpretação segundo a qual Husserl, ao mesmo tempo em que faz com que o próprio homem volte a ser a principal preocupação da filosofia, libertando-a do historicismo de Hegel ao transformar o Ser em consciência, incorre no que Arendt chama de “modéstia arrogante”, já que o homem, liberto dos fluxos histórico e natural, aparentemente volta a exercer sua “magia” tornando-se criador de si e do mundo. A filosofia moderna, retorna Arendt, havia começado com Schelling, pois “estava implícito em Kant o que Schelling agora dizia explicitamente: ‘Não existe nada universal, apenas o indivíduo, o ser universal (*Wesen*) só existe enquanto indivíduo absoluto (*Einzelwesen*)’” (ARENDT, 2008, p. 198). A resposta ao que é o Ser, como vimos, diferencia os caminhos de Heidegger e Jaspers. Heidegger tenta “reinstaurar uma ontologia”, como afirma Arendt, “contra e apesar de Kant” e Jaspers rompe com a ideia de “sistema” e concebe a existência como uma forma de liberdade humana, não como uma forma de Ser, isto que em Heidegger é substituído pelo “sentido do Eu”, o isolamento absoluto, o oposto ao que propõe Jaspers.⁷⁹

2.4. Immanuel Kant e as atividades do espírito

Já que a ação e o pensamento são âmbitos separados pela história da filosofia, mas podem ser reconciliados pela possibilidade aberta por Kant na perspectiva do exame das capacidades do espírito no mundo que é fonte e cenário de atuação do imprevisível, cabe compreender em que consiste praticar aquele heroísmo necessário: assumir o que nos escapa e apreender e interpretar o alcance e os limites do que o ser humano pode fazer espiritualmente.

Foi em duas séries de palestras entre os anos de 1965-66, que Hannah Arendt demonstrou pela primeira vez seu interesse no pensar-querer-julgar como tríade das atividades

⁷⁹ Karl Jaspers – de acordo com Arendt, “o único discípulo convicto de Kant” - publicou em 1957 o volume I da série **The Great Philosophers**, intitulado **Kant**, e editado por Arendt. O livro, citado adiante na seção sobre o julgar, é uma introdução à vida e às principais ideias do filósofo de Königsberg, e traz o tom que reconhecemos em algumas considerações de Arendt. Por exemplo, a indicação de que o mal, presente na história e nas antinomias insolúveis da sociedade humana, é o ponto de partida do pensamento político de Kant, pois conduz às questões fundamentais sobre o significado da história e da ação política. A abordagem kantiana do mal, segundo Jaspers, é resultado do estudo do objetivo e do significado dos eventos históricos. Cf. **Kant**. Edição Hannah Arendt. Tradução Ralph Manheim. New York: Harcourt, 2012. p. 103. Considerando essa oposição entre Heidegger e Jaspers como “herdeiros” de Kant, nada menos arendtiano, portanto, do que identificar uma influência absoluta e decisiva de Heidegger em sua obra. A referência de Arendt é o desafio posto por Kant retomado e interpretado por Karl Jaspers.

do espírito.⁸⁰ Nas quatro palestras intituladas “Algumas questões de filosofia moral”, cujo ponto de partida para um exame da moralidade é a citação de Churchill, segundo a qual nada do que havia sido aprendido perdurou e todas as certezas sobre o que era impossível aconteceram, Arendt questiona o fenômeno da vontade – o árbitro entre a razão e o desejo –, a razão como uma atividade do pensamento e talvez uma terceira capacidade espiritual, “uma das faculdades mais misteriosas do espírito humano”, o julgamento, tomado primeiramente como uma “questão em aberto”⁸¹. Vejamos como se dá, em linhas gerais, essa primeira elaboração de Arendt acerca dos modos pelos quais as três atividades do espírito se interligam e se exigem.

O totalitarismo causou uma dissolução disseminada das referências de conduta moral. Enfim, a filosofia moral é posta diante dos desafios aos seus fundamentos e consequências. Diante da impossibilidade de se tomar Deus como o autor da moralidade, é a partir de Kant que a filosofia moral volta a existir, segundo Arendt. Portanto, é nele que está a junção que ela persegue:

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. Assim, Kant, com a coerência de pensamento que é a marca do grande filósofo, coloca os deveres que o homem tem para consigo à frente dos deveres para com os outros – algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradição com o que geralmente compreendemos por comportamento moral.⁸²

Essa contradição abre caminho – como em outros momentos em que Arendt se apropria de Kant – para as ligações que paulatinamente irá tecer nos anos seguintes, entre vontade, pensamento e julgamento. Vejamos o que se anuncia no trecho acima: o foco da conduta moral se dá no relacionamento consigo mesmo e na relação com outros. Mas o que causa estranheza é a ênfase nos deveres do homem para consigo mesmo. Abre-se aqui uma porta que Arendt aproveitará fartamente para a questão do pensamento. É fundamental lembrar a preocupação primeira que a lançou ao exame das atividades do espírito, qual seja, a questão do mal. Há relação entre a incapacidade de pensar e o mal? Se o pensamento é uma capacidade e, portanto,

⁸⁰ Cf. KOHN, Jerome. *Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind*, In: MAY, Larry; KOHN, Jerome (Ed.) **Hannah Arendt: twenty years later**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997. p. 147-178.

⁸¹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. pp. 179, 188, 197.

⁸² *Ibidem*, p. 131.

está em todos os homens, como foi possível que o mal se manifestasse desafiando todo um arcabouço moral e intelectual? De que maneira se combinam os modos da razão na vontade do indivíduo e nas relações entre os indivíduos? Essas questões serão perseguidas por Arendt com avidez, e no texto referido colocam-se no embate entre o pensamento enquanto o *dois-em-um*, a vontade como manifestação do *um* e o desafiador julgamento, a necessidade de estabelecer relações com os *outros*.

O protagonismo do eu choca por relacionarmos o bem ao desprendimento e o mal ao egoísmo.⁸³ A perplexidade tanto do pensamento filosófico quanto do religioso é a ideia da impossibilidade do homem praticar deliberadamente o mal. Segundo Arendt, as afirmações paradoxais quanto à prática do mal são propostas por Sócrates no **Górgias**⁸⁴: 1. É melhor sofrer o mal que o cometer; 2. É melhor para o agente ser punido do que continuar impune; 3. O tirano que pode fazer com impunidade tudo o que quiser é um homem infeliz (ARENDT, 2004, p. 146).

O incômodo do paradoxo dessas afirmações, para o que perdemos a sensibilidade, segundo Arendt, é na verdade não considerar uma concepção de base que lança a atenção ao pensamento. Se o mal é perpetrado, o agente desse mal deverá conviver consigo mesmo. Sua condenação está no fato de que deverá permanecer junto a um ladrão ou assassino sem que possa negar essa companhia. Por isso, cometer o mal já é uma condenação, assim como ser punido alivia o peso do agente na medida em que este recebe uma sanção apaziguadora de seu sofrimento por viver com um criminoso, ele mesmo. Seguindo esse raciocínio, Arendt elucida o significado do pensamento para Sócrates.⁸⁵ Citando novamente **Górgias** (482b-c), afirma:

... 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. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença também revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável;

⁸³ ARENDT, 2004, p. 140.

⁸⁴ Cf. **Górgias** 508e, 525a-e, 527b-c.

⁸⁵ Sócrates é o grande exemplo da origem e do significado do pensamento para Arendt. Cf. Filosofia e política. In: _____. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, pp. 91-115; Pensamento e considerações morais. In: _____. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, seção II, pp. 236-248; A resposta de Sócrates, O dois-em-um In: _____. **A vida do espírito**. Tradução Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009, partes 17 e 18 do Capítulo 3, Volume I - O Pensar, pp 118-216.

nunca posso me ver livre dele. Por isso, o crime que permanece oculto aos olhos dos deuses e dos homens, um crime que não aparece porque não há ninguém a quem possa aparecer, e que os senhores encontrarão mencionado em Platão mais de uma vez, realmente não existe: assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo (ARENDT, 2004, p. 154–155).

Fazer o mal, portanto, conclui Arendt, significa estragar a capacidade da consideração silenciosa de algo que cometi;⁸⁶ e o maior mal é aquele realizado “por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa”, que nega a própria iniciativa.⁸⁷

Na parte final, já na quarta palestra, Arendt retoma a vontade. Atividade compreendida em sua origem cristã, o que esclarece a relação entre sua função julgadora e o livre arbítrio que significa a imparcialidade do julgar, não essa “fonte inexplicável de espontaneidade que impele à ação”, ela se diferencia do julgamento, verdadeiro árbitro da distinção entre o certo e o errado. Arendt retorna a Kant.

Para Arendt, as questões centrais da **Crítica do Juízo** são: 1. A incapacidade de julgamento é algo que jamais pode ser reparado: já que a razão em sua capacidade prática conhece “a lei moral dentro de mim”, a deficiência do julgamento é estupidez; 2. O julgamento se dá sobre elementos particulares, na relação entre um particular e o geral, mas nas questões de gosto, o geral está contido no particular, então, como validar a distinção entre o belo e o feio? Arendt estabelece o paralelo segundo o qual, julgamentos estéticos são feitos sem nada para nos guiar, assim como o contexto da segunda metade do século XX, ou seja, de terra arrasada, sob o colapso dos padrões morais e religiosos, a falta de princípios e critérios que sirvam de guias para o julgamento de um fato inédito (ARENDT, 2004, p. 204-5). Os dois desafios são como lidar ou tentar impedir a estupidez – o mal –, e de que modo validar novos princípios e critérios. A saída para se opor aos defeitos e fazer nascer o julgamento é para Kant o senso comum – *sensus communis* –, que não é um sentido comum, “mas, estritamente, aquele sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com os outros, que nos torna membros e capacita-nos a comunicar as coisas dadas pelos nossos cinco sentidos”.⁸⁸

Esse ajuste se dá graças à faculdade da imaginação, pois torna presente uma projeção de partilha com os outros, ou seja, o enunciado de um julgamento reivindica a aprovação dos outros e possui assim uma validade geral. Essa “mentalidade alargada” reúne a humanidade e sem ela o ser humano não interage de maneira civilizada. Aqui está a “apropriação” que Arendt

⁸⁶ ARENDT, 2004, p. 158.

⁸⁷ Ibidem, p. 177.

⁸⁸ Ibidem, p. 205.

opera ao tratar a moralidade dentro do diagnóstico que havia feito, pois se os problemas da tradição do pensamento político, dos quais o totalitarismo se aproveitou, são a dificuldade de lidar com o particular e o princípio negativo das leis, a moralidade kantiana na qual a consideração com os outros não existe, pois agimos como seres inteligíveis, não é suficiente. Ao contrário, é a concepção de Kant para a conduta estética que considera os homens no plural. Portanto, Arendt toma o juízo estético de Kant para compor os elementos de sua filosofia moral, quais sejam, as ideias de senso comum, de pluralidade e de juízo reflexionante:

Se considerarmos a moralidade como algo que engloba mais do que seu aspecto negativo, o abster-se de fazer o mal, que pode significar abster-se de fazer qualquer coisa, teremos de considerar a conduta humana em termos que Kant achava apropriados apenas para a conduta estética, por assim dizer. E a razão pela qual ele descobriu certas regras moralmente significativas nessa esfera aparentemente tão diferente da vida humana foi que apenas nesse campo ele considerou os homens no plural, vivendo em comunidade. É, portanto, nesse contexto que encontramos o árbitro imparcial da vontade como *liberum arbitrium*. “Apreciação desinteressada”, como devem saber, é a definição de Kant para o que sentimos diante da beleza. Por isso, o egoísmo não pode ser superado pela pregação moral que, ao contrário, sempre me manda de volta a mim mesma; mas, nas palavras de Kant “O egoísmo só pode ser contraposto pelo pluralismo, que é uma estrutura do espírito em que o eu, em vez de ficar envolto em si mesmo, como se fosse o mundo inteiro, considera-se um cidadão do mundo” (*Anthrop.*, nº 2) (ARENDT, 2004, p. 208-9).

Arendt termina a quarta e última palestra chamando a atenção para a relevância da escolha de exemplos e de companhia. O ser humano plural inserido na comunidade, atento ao outro como exemplo e companhia, em contraposição ao olhar egoísta daquele que não compartilha o mundo, passa a ser a referência do juízo, aquele que torna possível colocar-se contra a generalidade e abrangência que alimenta a discrepância entre legalidade e justiça e contra a lei negativa na “apreciação desinteressada” da conduta do outro. O pluralismo de Kant se tornará a pluralidade de Arendt.

Ronald Beiner, no texto “Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt’s Unwritten Finale”, em que trata das referências e formulações de Arendt que estariam na terceira parte não escrita de **A vida do espírito** – o julgar –, destaca a referida concepção de pluralismo. Em primeiro lugar, a ideia da intersubjetividade, termo que não está em Kant, mas que pode ser compreendido como o *pluralismo* da **Antropologia**, “a atitude de não estar ocupado consigo mesmo como se fosse todo o mundo, mas olhar e conduzir a si

mesmo como um cidadão do mundo”.⁸⁹ A pluralidade⁹⁰ é também destacada por Kohn, ao citar a importância da reinterpretação do pensamento político de Arendt feita por Margaret Canovan⁹¹, para quem, assim como os maiores pensadores políticos do passado haviam ampliado nosso mundo através de uma palavra,⁹² “Arendt também ‘ampliou’ o mundo através de uma palavra: ‘pluralidade’.”, que “aparece ao longo de toda a obra de Arendt e, de uma maneira ou de outra, informa virtualmente todo o *topoi* (ou os momentos mais importantes) de seu pensamento”.⁹³ (KOHN, 1997, p. 157).

É pelas formulações kantianas que ela encontra elementos para reexaminar o pensamento político. O juízo reflexionante estético, por ser desinteressado e refletir sobre o singular, enseja o significado do julgar como definir-se por uma postura diante de acontecimentos específicos sem conceitos ou normas anteriores. A oportunidade percebida por Arendt é a de tomar o contingente, tal como aparece no mundo, e refletir sobre ele, ou seja, tornar possível a reflexão própria da política. Além disso, os juízos reflexionantes estéticos exigem a “referência ao outro”, são validados não por leis, mas pela dependência, ou melhor, pela “comunicação” com o outro. Essa validação, por sua vez é possível graças ao conceito kantiano de senso comum, o *sensus communis*, que é a ideia

...de uma faculdade de juízo que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.⁹⁴

É por meio desse conceito “que se chega a uma apreensão da realidade comum, a qual só pode se dar de maneira fidedigna se mediada intersubjetivamente” (DUARTE, 2000, p. 362). A segunda das máximas do entendimento humano comum – pensar no lugar de qualquer outro – torna possível a libertação das condições privadas, o uso da já citada “mentalidade alargada”

⁸⁹ BEINER, Ronald. Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt’s Unwritten Finale. In: ALLEN, Amy. (Ed.) **Hannah Arendt**. Burlington, VT: Ashgate, 2008. (International Library of Essays in the History of Social and Political Thought) p. 133.

⁹⁰ Ver também DUARTE, 2000, p. 324.

⁹¹ Cf. CANOVAN, 1992, p. 280-1.

⁹² Arendt aponta as palavras-chave para compreender a contribuição dos dez autores que analisa em um de seus primeiros cursos, em 1955, na Universidade da Califórnia, Berkeley. HAP, SF, Courses, University of California, Berkeley, Calif., “History of Political Theory”, lectures, Introduction, 1955, images 8-12.

⁹³ MAY, Larry; KOHN, Jerome. (Ed.) **Hannah Arendt: twenty years later**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997. p. 157.

⁹⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução Valério Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 139-140.

com a qual a amplitude do olhar do indivíduo garante a ele o caráter mais “geral” de seu pensamento.⁹⁵ Diante do caráter fugidio e grave da tormenta política, o pensamento e o juízo combinam-se como recurso para fazer frente e evitar o simples cumprimento de deveres ou a subserviência a doutrinas.

É possível perceber, portanto, um encadeamento de interpretações para aproximar e estabelecer novos recursos conceituais com os quais seria possível suprir a filosofia política, tendo como ponto de partida duas crises: uma da própria filosofia, causada pela recusa em responder ou seguir pelo caminho da principal questão posta por Kant – de que maneira exercer a liberdade da vontade como “fonte inexplicável de espontaneidade que impele à ação” –; e outra factual, causada pelo surgimento do totalitarismo.

Em **A vida do espírito**, concebida como continuação de **A condição humana**, Arendt reúne as respostas a suas próprias perplexidades: o pensamento deve ser afirmado em seu desconforto, mas no importante embate com a realidade, não como oposição ao mundo, o que seria sua negação, sob risco da destruição do próprio ser humano, seja pela repetição de uma forma de governo como o totalitarismo, seja pelas consequências da falta de crítica à artificialização total do mundo.

⁹⁵ Cf. DUARTE, 2000, p. 360-1 e ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 43.

3. A Filosofia como conjunto das atividades do espírito

A vida do espírito foi concebida por Arendt como uma continuação de **A condição humana**. No evento sobre sua obra, realizado em Toronto, no ano de 1972, afirmou que o erro que cometeu em **A condição humana** foi que nele ela “ainda olha para o que é chamado na tradição de *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem nunca dizer nada real sobre a *vita contemplativa*”. Pensa esse “olhar” como sendo já a primeira falácia: a experiência do ego pensante é a ideia expressa na frase de Catão com que termina o livro e da qual partiria; era sobre o que estava tentando escrever. As atividades do espírito são falácias metafísicas da tradição, enraizadas em experiências, jogadas fora como dogmas. Para Arendt, precisamos saber de onde vieram, “quais são as experiências desse ego que pensa, quer e julga, que se ocupa de puras atividades do espírito” (HILL, 1979, p. 305-306).

Portanto, se são falácias metafísicas da tradição, as atividades do espírito, tal como as concebemos ou, pelo menos, o modo como são identificáveis nas experiências do ser humano, são tomadas por Arendt como algo a se superar. São valores ou referências jogadas fora pelos acontecimentos, indicativos de erros, enganos, palavrório sem mais significado. Mas se se trata do modo pelo qual foram pensadas profundamente, devem guardar algo que ainda nos diz respeito, não somente pela obviedade de que nos pertencem enquanto história, mas porque sustentaram significados e ainda nos circundam como destroços. A distância entre experiência e conceitos, entre o mundo e o pensamento, deveria ser enfrentada como o impedimento de uma aliança necessária, não como simplesmente uma oposição. Embora Arendt tenha chegado claramente à definição do pensar como uma atividade solitária de distanciamento do mundo, desconfortável e sem quaisquer garantias, os homens, mesmo espectadores, são instados a escolher, agir de algum modo, e são eles mesmos, necessariamente, novos começos. O que parece haver de comum, um fator que faz do pensamento um potente aliado da ação, é a incerteza. Pensar não garante absolutamente qualquer melhoria aplicável, assim como o exercício da liberdade não garante, por sua coragem, qualquer controle de consequências. A imprevisibilidade não é tomada como uma desculpa para fugir, mas uma condição inerente ao humano, portanto, um fato grave com o qual devemos sempre entrar em acordo. Este acordo ou aliança integra o olhar novo que Arendt lançou à relação entre *vita activa* e *vita contemplativa* em **A vida do espírito**.

Na Introdução do livro, Arendt é muito clara a respeito de seus pressupostos e intenções. O contexto é um cenário de mortes: da filosofia, da metafísica, do sensível e do supassensível,

dos dois mundos da herança platônica, portanto, do sentido, o que fortaleceu o discurso do critério da verdade em detrimento do critério do significado. Essa distinção entre verdade e significado, que ganha fundamento na distinção entre *Verstand* e *Vernunft*, tomada de Kant, é um desdobramento da crítica feita por Arendt nos anos 1930 a Mannheim. O significado que Arendt busca está entre a concepção grega do pensamento como *logos* e *noesis* que indica um começo e se volta contra as aparências, e a moderna, que visa fins, na qual os instrumentos são extensões dos sentidos e que se volta contra o próprio pensamento. Podemos dizer que Arendt analisa como a tradição fundamentalmente grega e sua oposição moderna, que se constitui apenas como a outra face da mesma moeda, negaram a realidade, a ação, sem os quais, para Arendt, o significado e as condições do pensar claudicam.

No significado estão implicadas a afirmação do pensamento e das demais atividades do espírito e suas possibilidades de aparecer. Se em relação ao pensamento, aquilo que aparece é compreendido como derivação do que é mais importante e decisivo porque carrega o significado do todo, e que está na referência de Arendt a estudos de zoologia, na abordagem do querer está no apontamento da origem da vontade e nas dificuldades de seu exercício, na medida em que muitas vezes não aparece imediatamente como exercício da liberdade. Arendt busca, portanto, para além de suas histórias que as configuraram também como falácias, os significados do pensamento, da vontade e do juízo. Para isso, a identificação das origens e experiências dessas atividades consiste também na elaboração a partir da *vita activa* não submetida à *vita contemplativa*.

Essa chance de equivalência se dá no cenário das mortes apontadas e tem duas vantagens: olhar o passado com novos olhos, dispondo da riqueza das experiências e considerar o pensar como uma habilidade de todos, não como monopólio de uma disciplina específica. Politicamente, nos discursos, é possível identificar os modos de pensar envolvidos na crise. O que aparece evidencia as consequências históricas dessas “mortes”, implicada que está com a perda dos significados.

3.1. A elaboração do Pensar

“Nem a liberdade do Schlemiel e do poeta, nem a inocência do suspeito, nem a fuga para a natureza e a arte, mas sim o pensamento é a nova arma – a única da qual, na opinião de Kafka, o pária é dotado ao nascer em sua luta vital contra a sociedade”.⁹⁶

No texto intitulado “Friedrich von Gentz: no centenário de sua morte, 9 de junho de 1932”, Arendt cita uma frase usada por Gentz: “A causa vitoriosa agradava aos deuses, mas a derrotada, a Catão”.⁹⁷ Aluno de Kant nos anos 1780, amigo de Rahel Varnhagen, da geração que viveu a Revolução Francesa, homem iluminista, crítico do liberalismo, tradutor de Burke, defensor do Velho Mundo, Gentz parece encarnar as possibilidades e empecilhos da encruzilhada teórica e política da virada dos séculos XVIII-XIX. O que foi uma luta perdida para Gentz, se converteu em mote fundamental para Arendt. A frase foi usada outra vez no final do manuscrito de “O Pensar” e repetida como primeira epígrafe de “O Julgar”, terceira parte não escrita de **A vida do espírito**. A causa derrotada era a que não havia conseguido barrar a ascensão do racismo, o imperialismo, a conjunção de fatores que culminou na novidade do totalitarismo. Perscrutar a “causa derrotada” significava também tomar devidamente a razão sem os erros que a ameaçaram, resgatando ou redesenhando as pistas, possibilidades de entendimento nascidas das experiências constitutivas da tradição. Afinal, como destacou em texto de 1945, o traço principal do nazismo desde seu começo foi a negação de qualquer

⁹⁶ ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Organização Jerome Kohn e Ron H. Feldman. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarelis, 2016. p. 514.

⁹⁷ Na nota 2 acrescida à Carta 158 de Hannah Arendt para Karl Jaspers, de 24 de Julho de 1954, os editores Lotte Kohler e Hans Saner esclarecem essa referência de Arendt. Reproduzo a nota na íntegra pelos detalhes que esclarecem a fonte e a riqueza de seu significado para Arendt: “‘The victorious cause pleased the gods, but the defeated nos pleases Cato.’ From Lucan, *Pharsalia (Bellum civile)*, I, line 128. Arendt, who came across this quote in early readings of Gentz, was particularly fond of it and used it several times in important contexts: in her **Rahel Varnhagen**, written in the 1930s (1957, p. 68); in her philosophical lectures; as the final sentence of **The Life of the Mind: Thinking** (1978, p. 216); and, finally, on a sheet of paper found in her typewriter at the time of her death that bore the heading: ‘The Life of the Mind. Part III. Judging.’ She probably meant it as an epigraph. “In Thinking, Arendt ascribes the quote to ‘Old Cato’, but it belongs to Cato the Younger, Cato Uticensis. In his epic describing the civil war between Caesar and Pompey, in ten books, Lucan glorifies Cato Uticensis as an anti-Caesarean republican and the model of genuine Roman character. On Arendt’s page for Judging, after the Lucan quote, is a quote from Goethe’s *Faust*, II, lines 11, 404-407: ‘If I could rid my path of magic, / could totally unlearn its incantations, / confront you, Nature, simply as a man, / to be a human being would then be worth then be worth the effort.’ The connection is probably that Lucan had removed the gods (the ‘magic’, the ‘incantations’) from his understanding of history. His Cato was entirely on his own, ‘simply as a man’, true to nothing but his own republican principles, with his freedom-loving outlook in contrast to the spirit of the times, and judging without regard for success or failure.” **Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969**, 1993. p. 735-736.

tradição.⁹⁸ O exame das atividades do espírito serviria para depurá-las das falácias metafísicas, aproximando o mais possível, na reformulação de seus estatutos, pensamento e ação.

A questão da qual Arendt parte em **A vida do espírito** é “será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?” (ARENDT, 2009, p. 19). Ou, de uma forma mais abrangente, como enunciado na conferência “Pensamento e considerações morais”, proferida em 1971:

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 um 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 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? (ARENDT, 2004, p. 228)

As mais importantes referências para que Arendt formule sua definição do pensar são Sócrates – seu método (a maiêutica) e a compreensão do pensamento como o diálogo consigo mesmo, o dois-em-um –, e Kant – a “mentalidade alargada” e o *sensus communis*, concepções segundo as quais quaisquer motivações subjetivas devem ceder lugar à relevância da consideração dos outros. De Sócrates temos o exemplo do exercício do pensamento livre⁹⁹ através do fundamental acordo consigo mesmo necessário para a política, pois o cidadão deve se esforçar para dizer a verdade quando enuncia a *doxa*, e assim cumprir seu papel tendo em vista o que é melhor para todos. Segundo Kant, o último que pensou nas linhas da filosofia política tradicional, sem a abordagem científica dos estudos humanos,¹⁰⁰ ou seja, afirmando o ego pensante e as antinomias,¹⁰¹ o homem não deve se deixar levar pela influência de condições privadas subjetivas, mas se colocar no lugar do outro e considerar toda a humanidade.

⁹⁸ Cf. Abordagens do “problema alemão”. In: ARENDT, 2008. p. 137.

⁹⁹ “A fórmula socrática se baseava na razão, isto é, numa razão que não é nem puro intelecto a ser aplicado ao que quer que esteja à mão, nem contemplação, a faculdade de ver com os olhos do espírito alguma verdade descoberta ou revelada, mas a razão como uma atividade do pensamento”. Cf. Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDT, 2008, p. 188.

¹⁰⁰ Cf. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. In: ARENDT, 2008, p. 358.

¹⁰¹ De acordo com Arendt, Kant demonstrou filosoficamente que “a liberdade humana de pensar e de agir é possível apenas em condições de um conhecimento incerto e limitado”. Cf. Religião e política. In: ARENDT, 2008, p. 390.

Para seguir os passos de Arendt em sua tentativa de responder essa “questão que se impunha”, é preciso esclarecer como definiu o pensamento e o mal. A necessidade de olhar de outro modo a tradição e de tentar redefinir as atividades do espírito já estão contempladas em seus textos dos anos 1930 e 1940. Como afirma Richard J. Bernstein, em “Arendt on thinking”, o pensamento não é tema abordado exclusivamente em **A vida do espírito**, mas perpassa toda sua obra.¹⁰²

3.1.1. O Pensar: a única arma

No texto “The Jew as Pariah: a Hidden Tradition”, de 1944, Richard J. Bernstein identifica uma das primeiras reflexões de Arendt sobre o pensamento. A emancipação dos judeus se daria verdadeiramente pela sua admissão como pertencentes à humanidade em vez de terem apenas a permissão para serem imitadores do gentio ou representantes do *parvenu*.¹⁰³ Para ela, artistas, escritores e poetas¹⁰⁴ personificaram essa emancipação através da figura do pária como o excluído da sociedade, aquele que deve se responsabilizar e tomar sua condição como um fator relevante e político, o *outsider* sempre suspeito, aquele que aspira a uma vida normal. Estes foram os modos pelos quais Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charles Chaplin e Franz Kafka definiram e defenderam o pária como tipo humano.

É ao tratar de Kafka que a questão do pensamento aparece. Para Kafka, segundo Arendt, é o pensamento com o qual o pária é agraciado ao nascer a nova e única arma com a qual pode lutar contra a sociedade: “é o uso dessa faculdade contemplativa como um instrumento de autopreservação que caracteriza a concepção kafkiana do pária”.¹⁰⁵ O personagem K. de **O castelo** insiste em distinguir o certo do errado e se nega a ver seus direitos como privilégios. Ele quer trabalhar, manter sua família, ter uma vida normal. K. representa o judeu, o estranho que é isolado. K. não quer se isolar, mas não desiste de afirmar o que pensa ser seu direito. Sua morte por exaustão é a morte dos homens isolados e impedidos de terem sua própria humanidade. Nesse comentário de Arendt não só é possível constatar o que será objeto de

¹⁰² Cf. BERNSTEIN, Richard J. Arendt on thinking. In: VILLA, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 277-292.

¹⁰³ ARENDT, Hannah. **The Jewish Writings**. Ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken, 2007. p. 275.

¹⁰⁴ Como destaca Bernstein, é importante indicar aqui que a análise de quatro artistas mostra bem que Arendt nunca considerou o pensamento uma atividade exclusiva de filósofos ou pensadores profissionais. BERNSTEIN, 2000, p. 278.

¹⁰⁵ ARENDT, 2007, p. 290.

análise no estudo do totalitarismo, mas também o significado do estar só, do exercício do pensar que é diferente do isolamento e da solidão. Estar só com outros é o modo de exercer o pensamento, de afirmar a capacidade e a autonomia do indivíduo, e estar com outros é pertencer à humanidade. Portanto, a necessidade de emancipação dos judeus – ao contrário do que acontecera na Europa em que o judeu apenas poderia se tornar um homem quando deixasse de ser judeu (ARENDT, 2007, p. 283) – significava sair do isolamento social e afirmar sua humanidade enquanto judeu. Essa defesa exaustiva e até fatal era o único recurso, a atividade do pensamento que permite a distinção e a reivindicação de pertencimento do judeu à humanidade. Mais do que isso, já naquele momento, pouco antes do término da Segunda Guerra, Arendt constata que o *homem* estava na mesma condição do judeu-estranho do castelo de Kafka, pois suas necessidades básicas não podiam ser supridas; o homem estava perdido, exausto. A humanidade só teria como saída a relação entre os povos, ou seja, uma forma de exercício da política.

O pensar cumpre o papel da insistência na distinção moral entre o certo e o errado e na afirmação de direitos. Mesmo não reconhecido, sendo vilipendiado, o “estranho” deveria manter-se firme na defesa daquilo que pensava, estendendo o alcance de sua necessidade ao futuro de sua inserção, garantindo ao menos a possibilidade do convívio na emancipação. A batalha perdida de K. mostrava tanto a posição do judeu no mundo da cultura europeia quanto as consequências que, combinadas com outros fatores, seriam vivenciadas em toda sua potencialidade destrutiva. A distinção entre o certo e o errado, entre o bem e o mal, precisava ser retomada no mundo no qual havia aparecido um novo fenômeno.

No texto “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945, Arendt trata do desafio em lidar com o povo alemão, um povo cuja divisão entre culpados e inocentes foi apagada. Se o crime de assassinato administrativo em massa não tem nenhuma solução política nem resposta à necessidade humana de justiça, é porque não há indício, nem mera aparência, nem mera simulação, de consciência da culpa e da responsabilidade. O fato de não haver nem mesmo uma mera aparência da diferença entre culpados e inocentes torna a prática da justiça um exercício ironicamente trágico. O episódio descrito pelo correspondente americano Raymond A. Davies, citado por Arendt, contém o traço principal do nazista que Arendt poderá comprovar quase vinte anos depois no exame, ainda hoje envolto em polêmica, de Adolf Eichmann: o mero cumpridor de ordens; um “burguês”, o pai que sacrifica sua dignidade humana para defender sua família, sua aposentadoria e seu seguro de vida (ARENDT, 2008, p. 155-157).

O traço visível da consciência da culpa, o incômodo ou a autocrítica constatável, já serviria como referência para encaixar situações e comportamentos na nomenclatura usualmente utilizada do que se entende por prática da justiça. Esses gestos e acontecimentos, se aparecessem no exame do criminoso nazista, já denotariam um crime conhecido, o que de forma alguma era o caso. O crime do nazista é um crime absolutamente inédito e desafia nossa capacidade de compreender porque ele não compreende, porque não reconhece e não manifesta qualquer indício de consciência. Até mesmo as meras aparências ou meras simulações mostram ocultando, demonstração de um traço conhecido da natureza humana. O grande projeto do totalitarismo não é a vingança ou a busca de vantagem econômica, mas a destruição do ser humano e a transformação da própria natureza humana.¹⁰⁶ Os últimos textos que compõem **A vida do espírito** buscam estender os conceitos: Arendt reelabora alguns pressupostos, revisando, por exemplo, em “o pensar”, o alcance da aparência. Se a tradição torna confusa essa reelaboração, é preciso reorganizar a nomenclatura. Para Arendt, a mera simulação (o “esconder” através da imagem que Platão nos legou) indica o ocultamento. É a ausência de meras aparências e de meras simulações que revela a perda da humanidade.

3.1.2. A formulação de uma fenomenologia do pensamento

Segundo Bernstein, Arendt tentou desenvolver uma fenomenologia do pensamento em **A vida do espírito** (2000, p. 286), o que significa identificar como o pensamento e a ação podem se comunicar, ou seja, a interpretação da frase que está no final de **A condição humana**, uma citação de Catão repetida por Arendt, “Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo” e que é a primeira epígrafe de **A vida do espírito**. Nos capítulos 1 e 2 da primeira parte – O pensar – de **A vida do espírito**, o pensamento é examinado como fenômeno. A investigação do significado do pensamento na história da filosofia é feita nos capítulos 3 e 4 através da busca de respostas para as questões “O que nos faz pensar?” e “Onde estamos quando pensamos?”.

A aparência é o primeiro tema de Arendt na primeira parte de **A vida do espírito**. A questão que anima a abordagem da aparência no começo do livro está dirigida ao seu assunto principal: “o pensamento e as outras atividades espirituais estão destinadas a aparecer ou eles não têm lugar neste mundo?” (ARENDT, 2009, p. 39). Em outras palavras, Arendt não está

¹⁰⁶ Cf. especialmente em **As origens do totalitarismo**, na Parte III, o Capítulo 3: O totalitarismo no poder, seção 3. O domínio total, p. 581-610.

questionando as atividades elas mesmas, mas, considerando o fenômeno de um novo tipo de mal e de uma nova realidade que contradiz fundamentos tradicionais, ela pondera acerca da possibilidade dessas atividades se firmarem como referências novas que aparecem *neste mundo*, não no século XVIII de Kant. A provocação de Arendt é o desafio da nomenclatura; trata-se de forçá-la para testar seu vigor através do esclarecimento dos elementos que a sustentam.

Não é possível simplesmente negar a experiência sensível. Nós aparecemos para outros e os outros aparecem para nós. À inevitabilidade da aparência e da semblância, Arendt acrescenta definições para enfatizar a importância da superfície. Graças a Adolf Portmann, zoólogo e biólogo suíço, distingue dois tipos de aparência: a autêntica, o que aparece, e a não autêntica, o que “passa a ser visível unicamente por meio da interferência e da violação da aparência autêntica”, o que acontece, por exemplo, com as raízes e os órgãos internos. A semblância também pode ser autêntica, as “ilusões naturais e inevitáveis” de nosso aparelho sensorial, e não autêntica, as miragens. “Há sempre um elemento de semblância em toda aparência”, ou seja, a aparência pode resultar em semblância: no exemplo usado por Arendt, descobrir um animal camuflado ou desmascarar um hipócrita destrói a semblância, a ilusão, mas não revela a aparência. O “aparecer” significa estar no mundo sem subterfúgios, sem esconderijo. Arendt vai contrapor suas considerações acerca da aparência (*Erscheinung*) e da semblância (*Schein*), a passagens da **Crítica da razão pura**, pois esses conceitos “nunca desempenharam um papel tão central e decisivo quanto na obra de Kant” (ARENDT, 2009, p. 57).

A relação entre aparência e semblância destaca a aparência como a esfera movediça com a qual nos dispomos no exercício das atividades do espírito. No fluxo de aparências interiores, segundo Kant, “nenhum eu fixo e durável pode apresentar-se”.¹⁰⁷ O que é, mas não aparece, é a noção kantiana de “coisa-em-si”, que Arendt examina como dada na própria compreensão do mundo de aparências. Ela relaciona, então, a concepção de Portmann com a de Kant, a ideia segundo a qual as aparências “devem ter uma base que não é, ela mesma, uma aparência”,¹⁰⁸ ou seja, deve apoiar-se em algo ontologicamente distinto. As aparências não autênticas (as raízes, os órgãos internos) parecem causar as aparências autênticas, já que correspondem ao processo vital do que aparece, ou seja, algo que “não aparece” é responsável, causa o que “aparece”. A ideia de que o que leva uma coisa a aparecer depende de algo distinto do que aparece, segundo Kant, pode ser mantida, mas não a ordem hierárquica, na qual Kant valoriza esse “algo distinto”, segundo Arendt. Para ela, é essa ordem hierárquica que Portmann inverte.

¹⁰⁷ ARENDT, 2009, p. 56.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 58.

A hierarquia tradicional do Ser versus a Aparência como comparação valorativa, a base de todas as teorias dos dois mundos, não é verdadeira. O fenômeno que forneceu a base real para a crença de Kant numa “coisa-em-si” foi o fato de que “na consciência que tenho de mim na pura atividade do pensar [*beim blossen Denken*], sou a própria coisa [*das Wesen selbst*, ou seja, *das Ding an sich*], sem que, por isso, nada de mim seja dado ao pensamento”.¹⁰⁹ A diferença fundamental aqui é entre o eu da autoconsciência que aparece para si mesmo, e o ego pensante que não aparece para os outros nem para si mesmo: portanto, o ego pensante, segundo Arendt, é a coisa-em-si de Kant, ou seja, aquilo que não aparece e que é responsável por aquilo que aparece. A tarefa para a habilidade de pensar – retirar-se do mundo sem nunca o deixar –, o passo a ser dado, é conseguir distinguir entre semblâncias autênticas e não autênticas, identificar se são inerentes à condição do ser humano como ser vivo, ou se são miragens, crenças ou arbitrariedades.

Apesar de ser passível de miragens – ilusões e erros –, o que aparece indica a realidade. Ela é percebida pelo indivíduo através do conjunto dos sentidos e pelo convívio com outros que o percebem. Para tratar do modo e extensão dos sentidos e da relação com outros indivíduos que percebem, Arendt tomará então um dos conceitos mais caros a ela, o *sensus communis*. Em Tomás de Aquino, o *sensus communis* é uma espécie de sexto sentido garantidor da extensão dos cinco sentidos para os mesmos objetos que sentimos. É da apreensão do mesmo objeto, percebido por outros membros da espécie no mesmo contexto, reconhecendo sua identidade, que surge a sensação de realidade. Mas este “sexto sentido” ou “sentido interno” não se confunde com o pensar. Trata-se de um dado biológico diferente dos processos do pensamento. Arendt fará outra relação do *sensus communis* com as atividades do espírito, mas com a definição dada por Kant.

O *sensus communis* kantiano ganha uma atribuição mais ampla, já que decisiva para o juízo. Passa a desempenhar a função de ater o juízo a toda razão humana, escapando da ilusão de tomar como objetivas questões privadas subjetivas.¹¹⁰ Em vista do juízo, o *sensus communis* e a mentalidade alargada garantem o exercício do modo de representação para todos os homens. É de fundamental importância essa relação para Arendt na medida em que para ela o pensamento é também o diálogo antecipado com os outros. A concepção kantiana do pluralismo, do compartilhamento, remete à ideia de que a liberdade de pensar só é efetivamente

¹⁰⁹ Cf. KANT, **Crítica da Razão Pura**, B 429, apud ARENDT, 2009, p. 59.

¹¹⁰ Lembrando que a concepção de senso comum, o *sensus communis* kantiano, é “um senso comum a todos [...] uma faculdade do juízo que, em sua reflexão, leva em conta [...] o modo de representação de todos os outros homens” KANT, 2005, § 40, apud ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 70-72.

exercida se comunicada, ou seja, se realizada em conjunto com outros, na medida em que o pluralismo é “o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo”.¹¹¹

Contudo, na primeira parte de **A vida do espírito**, seus esforços se concentram na definição do pensamento como a atividade paradoxal que está fora da realidade, mas em conexão com ela. Ao mesmo tempo concebida na intencionalidade e resultado da *epoché* de Edmund Husserl,¹¹² o pensamento como o dois-em-um, o estar só consigo mesmo – definição que busca em Sócrates e Platão – para ser tomado em sua unidade e relacionado ao juízo, precisa encontrar lugar no mundo das aparências.

3.1.3. O caráter distinto e a história do significado

O conhecimento resulta do desmascaramento das aparências como semblâncias pelo pensamento, mas ainda pertence ao mundo das aparências. Como desdobramento dos séculos XVI e XVII, a formulação dos parâmetros do conhecimento científico provocou uma mudança do modo de entendimento da verdade. A ciência, forçando a aparecer o que não aparece, estabeleceu a ideia das verdades que mostram o melhor, o mais verdadeiro a cada descoberta. Esse processo que se torna a falácia do progresso ilimitado fez com que a verdade fosse reforçada em seu caráter provisório, o que a transformou, segundo Arendt, em “veracidade”. As evidências novas substituem as evidências anteriores e essa sucessão de conceitos que servem para apreender percepções foi amplificada como critério geral de certeza e evidência. A filosofia como serva da ciência confundiu os próprios filósofos que incorreram no erro de guiar-se pela “falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas”: “*a interpretação do significado no modelo da verdade*” (ARENDT, 2009, p. 30, itálico da autora). O intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos, enquanto a razão quer compreender seu significado.¹¹³ Ou seja, para Arendt, a distinção feita por Kant foi simplesmente deixada de lado em nome da confiança na verdade, sem que percebessem que se tratava de dois critérios distintos porque

¹¹¹ KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. §2, p. 30.

¹¹² Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009. p. 62-63 e 70.

¹¹³ Arendt assim interpreta um trecho da **Crítica da razão pura** em que Kant esclarece a distinção. Cf. **Crítica da razão pura**, B 367, apud ARENDT, 2009, p. 75.

relacionados a duas distintas atividades do espírito. Kant, ao ter afirmado que há coisas que não existem, mas podem ser pensadas, abriu caminho para a investigação do pensamento como atividade específica, que envolve não a preocupação com o estabelecimento da verdade, mas com a compreensão do significado.

Os critérios do conhecimento, da cognição, derivam de nossa experiência sensível, da aparência de nossas percepções sensoriais. As questões levantadas pelo pensamento são irrespondíveis pelo senso comum e pela ciência. A definição do pensamento na filosofia da existência já era decisiva para Arendt, potencializada pela imprevisibilidade da história que ainda lhe reservava a vivência aterradora do totalitarismo. Mas qual foi a chave usada por ela para ultrapassar o limite dado ao pensável? Por um lado, a definição de Karl Jaspers, segunda a qual, “o pensamento filosófico nunca pode contornar o fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado; na verdade, o próprio objetivo do pensamento filosófico é ‘intensificar [...] o intelectualmente irreduzível’. E isso é tanto mais premente na medida em que a ‘realidade do pensador precede seu pensar’, e é apenas sua verdadeira liberdade que determina o que ele irá ou não irá pensar” (ARENDT, 2008, p. 214). Para Arendt, Jaspers representou a saída capaz e corajosa de armadilhas como o fanatismo positivista e o niilismo, pois potenciais catalisadores do terror total. Por outro lado, Arendt deu mais um passo ao desenvolver sua fenomenologia do pensamento. É pela palavra,¹¹⁴ pelas metáforas, que o pensamento aparece. A linguagem e as metáforas que fazem o pensamento aparecer – em Arendt, o “Ele”, de Kafka;¹¹⁵ o vento;¹¹⁶ as pérolas;¹¹⁷ o manto de Penélope¹¹⁸ – talvez possam nos prevenir de tolerar e de ser indiferentes ao mal, já que não é possível impedi-lo.¹¹⁹

O pensamento que aparece pela linguagem e pelas metáforas, mas que, segundo a citação de Heidegger usada por Arendt na Introdução de “O Pensar”, não é conhecimento, não é sabedoria prática, não resolve problemas e não nos dá poder para agir, deve ser retomado considerando o problema do mal. Se as definições negativas para o pensamento estão corretas

¹¹⁴ “Pensar é a atividade do espírito que dá realidade àqueles produtos do espírito inerentes ao discurso e para os quais a linguagem, sem qualquer esforço especial, já encontrou uma morada adequada, ainda que provisória, no mundo audível. [...] Analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo”. (ARENDT, 2009, p. 128-129). Ver também **Journal de pensée**, volume 2, Cahier XXV, mai 1968, p. 877, § 58. Bernstein destaca esse aparecer do pensamento nas palavras e nas metáforas, acrescentando que apesar do paradoxo estar na resistência dos filósofos em utilizar metáforas, foi por elas que Arendt fez aparecer respostas, sem que nenhuma fosse concludente (VILLA, 2000, p. 286-287).

¹¹⁵ Cf. ARENDT, 1997, p. 33-34 e 2009, p. 226-232.

¹¹⁶ Cf. Pensamentos e considerações morais. In: ARENDT, 2004, p. 242-243.

¹¹⁷ Cf. Walter Benjamin: 1892-1940 In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 165-176. Bernstein cita o último parágrafo deste texto em VILLA, 2000, p. 279.

¹¹⁸ Cf. ARENDT, 2009, p. 127, apud Bernstein, In: VILLA, 2000, p. 282.

¹¹⁹ Cf. Pensamentos e considerações morais. In: ARENDT, 2004, p. 257, apud Bernstein, In: VILLA, 2000, p. 285.

e se mesmo ao aparecer, mostra-se como tarefa sem fim, pois é a busca de significado, em que medida pode ser um meio para evitar o mal? A mudança conceitual operada por Arendt, da compreensão ao pensar, para a qual se apropria de Kant e, portanto, amplia sua investigação para as atividades do espírito, como se completasse seu projeto de estabelecer a relação entre pensamento e ação em novas bases, é suficiente para fazer surgir novas referências com as quais seja possível distinguir o pensamento que pode prevenir o mal e o pensamento que não pode? A fonte das possibilidades da prevenção e do discernimento é o pensar. Mas não é suficiente. As pistas do passado que ruiu, a ideia mesma de temporalidade deve apontar para o significado das relações entre as atividades do espírito. É nos capítulos 3 e 4 de “O Pensar” que Arendt examina a história da filosofia, exerce de maneira mais direta seu método para demonstrar a relação necessária entre as atividades do espírito.

Como o pensamento não é passível de ser instrumento, ao contrário das atividades cognitivas, “precisa do discurso não só para ter realidade sonora e para tornar-se manifesto; precisa dele até mesmo para poder ser ativado. E uma vez que o discurso é realizado em sequências de sentenças, o final do pensamento não pode jamais ser uma intuição, nem pode ser confirmado por algum pedaço de autoevidência observado através da contemplação muda” (ARENDT, 2009, p. 142). Além disso, “[...] não existe uma metáfora capaz de iluminar de forma razoável essa atividade especial do espírito, na qual algo invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo”.¹²⁰ A única metáfora que resiste é de que a vida do espírito é a sensação de estar vivo. Buscando em Wittgenstein a melhor formulação da pergunta, concentra-se em responder “O que nos faz pensar?”, ao suprimir o “Por quê?”, impeditivo de tornarmo-nos conscientes dos fatos importantes.

Arendt investiga a origem da ideia da permanência do significado para além do desaparecimento do que aparece nas origens da tradição do pensamento ocidental. A imortalidade dos deuses é almejada pelos homens e o filósofo a substituirá pelo Ser. Para os gregos, a filosofia, que substitui a religião, era essa obtenção da imortalidade e se realizava em dois estágios: a atividade do *nous*, a contemplação, e a tentativa de traduzir a contemplação em palavras.

[A filosofia] coloca para si o objetivo original grego, a imortalidade, que parecia até mesmo linguisticamente o propósito mais natural para homens que se compreendiam como mortais, *thnetoi* ou *brotoi*. Os mortais, para quem, segundo Aristóteles, a morte era “o maior dos males”, eram parentes de sangue, pertenciam ao mesmo clã que os deuses imortais, como se diz:

¹²⁰ ARENDT, 2009, p. 144.

“devendo a vida à mesma mãe”. A filosofia nada fez para mudar esse objeto natural, apenas propôs um novo caminho para alcançá-lo. Dito de uma maneira sucinta, esse objetivo desapareceu com o declínio e a queda do povo grego; e desapareceu totalmente da filosofia com o advento do cristianismo, que anunciou a “boa nova”, dizendo aos homens que eles não eram mortais. Ao contrário das crenças pagãs, o mundo estaria condenado ao fim, mas os homens ressuscitariam encarnados após a morte. O último traço da busca grega de eternidade pode ser visto no *nunc stans*, o “agora permanente” da contemplação dos místicos medievais.

Embora houvesse desaparecido o poderoso incentivo para o filosofar, os temas da metafísica permanecem os mesmos e continuaram a prejudicar, através dos séculos, quais as coisas que valem a pena ser pensadas, quais não (ARENDT, 2009, p. 159).

Há uma resposta para a pergunta “O que nos faz pensar?” também na origem da filosofia que é o espanto, o *thaumadzein*, algo sofrido pelo ser humano, que não diz respeito a algo particular, mas é sempre evocado pelo todo, ou seja, “o significado e a significação de todos os particulares agindo juntos”.¹²¹ Desde Parmênides, lembra-nos Arendt, a palavra-chave para esse todo invisível e imperceptível é *Ser*: o “motor imóvel” de Aristóteles, a causa última chamada “Deus” segundo Leibniz, mas que leva em si a pergunta sobre o nada. O golpe de misericórdia sobre esse deus veio de Kant que, mesmo repetindo em seus escritos pré-críticos o pensamento de que “o todo é melhor, e tudo é bom em vista do todo”, “não parece estar nem um pouco convencido desse antigo *topos* da metafísica, pois subitamente exclama: ‘*Ich rufe allem Geschöpfe zu [...]: Heil uns, wir sind!*’ – ‘Conclamo todas as criaturas [...]: Viva para nós, porque nós somos’”.¹²²

A outra fonte do pensamento além do espanto admirativo grego, é a hostilidade e o medo dos quais o homem tenta escapar na concepção romana. Mesmo marcando as diferenças, o que há de comum nas duas fontes é a ideia de que o pensamento é uma retirada do mundo, implica uma inconsciência do corpo e do eu, atividade gratificante porque depende de nada além de si mesmo. Ao longo da história, o pensamento, a partir dessa fonte dupla, sofrerá o “deslocamento progressivo do Ser para o Nada causado não pela perda do espanto ou da perplexidade, mas pela perda da admiração e da disposição para afirmar o Ser no pensamento”.¹²³ Sartre substitui a admiração/espanto pela náusea. E Nietzsche, com sua noção de “eterno retorno”, confirma a necessidade de “pensar o Ser e ao mesmo tempo pensar o nada”,¹²⁴ ou pensar no significado e pensar na futilidade, na vaidade e na ausência de significado. Arendt se pergunta sobre essas

¹²¹ ARENDT, 2009, p. 165.

¹²² Ibidem, p. 169-170.

¹²³ Ibidem, p. 169.

¹²⁴ Ibidem, p. 170.

coisas que não têm significado, como aquilo que Parmênides chama de “objetos corriqueiros e baixos”: a existência da desarmonia, da feiura, do mal. E então, no último parágrafo, há distinções combinadas à indicação de semelhanças, elaboração própria de seu estilo, na qual estão elementos importantes de seu objetivo:

Existe, evidentemente, uma diferença decisiva entre a investigação sobre os assuntos divinos empreendida por Platão e Parmênides e as tentativas de Sólon e Sócrates, aparentemente mais humildes, de definir as “medidas que não se veem”, que ligam e determinam os negócios humanos. E é enorme a relevância dessa diferença para a história da filosofia (que não é a história do pensamento). Importa, em nosso contexto, é que nos dois casos o pensamento ocupa-se com as coisas invisíveis para as quais, não obstante, as aparências apontam (o céu estrelado acima de nós ou os feitos e destinos dos homens), coisas invisíveis que estão presentes no mundo visível da mesma maneira que os deuses homéricos, que eram visíveis apenas para aqueles de quem se aproximavam (ARENDT, 2009, p. 172).

Neste parágrafo, Arendt faz duas indicações muito importantes. Primeiro, o que está no contexto de seu objetivo, aproximar o invisível do visível mostrando que a concepção do modo como se dão e podem ser interpretados já os une na medida em que as aparências sempre apontam para os invisíveis, ou seja, o fenômeno sempre remete a algo próprio do pensamento, seja dentro da lógica na observação de fenômenos da natureza, seja na imprevisibilidade dos acontecimentos humanos e, aqui, a clara referência à célebre frase de Kant. A segunda indicação, fundamental, é a referência a Sócrates, cuja tentativa aparentemente mais humilde de “humanizar” o invisível, será a ousadia da proximidade com a realidade, o exemplo com o qual Arendt defende o exercício do pensamento de origem política, porque com os outros e em discurso.

Como mergulho ou fuga, em suas variações, semelhanças e diferenças históricas, as mudanças e acréscimos pelos quais passou a ideia de pensamento estão aqui apenas em recorte, uma brevíssima amostra das respostas dadas por vários – como Arendt chama-os – “filósofos profissionais”. A ênfase de Arendt recairá sobre o exemplo de Sócrates, que não buscou a resposta fora, mas no exercício mesmo do pensamento.

Sócrates é importante para Arendt não apenas por ser o modelo de “filósofo não profissional” e por ter unificado o pensar e o agir, mas por sua tragédia ter influenciado de maneira decisiva as características da tradição filosófica ocidental. Seus sucessores, Platão e Aristóteles, deram início a essa tradição num contexto de decadência política, marcado, portanto, pelo abismo entre pensamento filosófico e pensamento político. No texto “Sócrates”,

de 1954, também publicado com algumas alterações sob o título “Filosofia e política”, Arendt refaz o desenho desse abismo entre pensamento e ação. A consequência avassaladora da separação platônica entre *doxa* e verdade, persuasão e dialética, foi o conflito entre corpo e alma. Essa “divisão platônica do homem em dois obscureceu a experiência original do pensamento como diálogo do dois-em-um”, ou seja, o princípio do pensamento implicado no pensamento político, a experiência da ideia de pluralidade, central para compreender o projeto de Arendt.

A experiência de acompanhar o julgamento e a condenação de Sócrates levou Platão a uma “furiosa denúncia da *doxa*”, opondo opinião e verdade, o que Arendt define como a mais anti-socrática das conclusões platônicas. Isto porque Sócrates parece ter acreditado na revelação da veracidade da *doxa* através da maiêutica, quer dizer, a prática de levar seus concidadãos à perplexidade e, assim, torná-los mais autênticos no convívio em um mundo comum. A constatação paralisante e o conseqüente, mas não garantido, parto de verdades, deveriam se dar a partir de um critério no próprio homem, não em algo externo como uma ideia, Deus ou uma lei. Esse critério é resultado do estar só, do diálogo consigo mesmo, do dois-em-um, a descoberta de Sócrates da atividade do pensamento.

Arendt apresenta os elementos que devem ser retomados para se compreender a separação entre filosofia e política, oferece o diagnóstico do modo pelo qual a política passou a ser considerada aética e aponta para o que deve ser alterado. A identificação da divisão dos dois mundos, que Arendt chamará de uma das falácias metafísicas, está no cerne do problema da tradição filosófica e seu distanciamento dos assuntos humanos. As oposições *doxa*/verdade, corpo/alma, persuasão/dialética estabeleceram estatutos na filosofia e perduraram por mais de dois mil e quinhentos anos, desde Parmênides. Ao fazer da filosofia-dialética o alcance da ideia-bem como privilégio do filósofo e uma fuga da experiência concreta, a tradição platônica ratificou a paralisação do filósofo, que resta sem palavras, “baseando toda a sua existência na singularidade que experimentou ao padecer o *pathos* da *thaumadzein*. E assim ele destrói a pluralidade da condição humana dentro de si mesmo” (ARENDT, 2009, p. 81). Os desdobramentos dessa divisão implicaram na consideração da política como aética na medida em que ela é refratária à aplicação de parâmetros filosóficos absolutos. A alteração necessária em relação à *thaumadzein* é tomar como seu objeto a pluralidade do ser humano, mas na perspectiva daquilo que Arendt recupera de Aristóteles:

A faculdade do discurso e o fato da pluralidade humana correspondem-se reciprocamente, não apenas no sentido de que eu uso palavras para comunicar-me com aqueles com quem convivo no mundo, mas ainda mais relevante, no sentido de que, falando comigo mesmo, convivo comigo mesmo.¹²⁵

[...]

O que Sócrates queria dizer (e que a teoria da amizade de Aristóteles explica de forma mais cabal) é que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo.¹²⁶

O diálogo do eu consigo mesmo é a condição primária do pensamento para Sócrates. As repetidas referências para essa relevância tiradas do **Górgias**¹²⁷ indicam que a condição inescapável do ser humano é ser no plural no pensar e na ação. Querer escapar a essa condição é ilusório, assim como as medidas que tentam negá-la são o impedimento do estar só nos regimes totalitários ou o embotamento do pensar instrumentalizado através do cálculo, da lógica e da finalidade. O desejo platônico de substituir a ação pela fabricação, abordado por Arendt em **A condição humana**, é outra forma dessa ilusão. O ego pensante, portanto, deve cuidar para que o dois-em-um viva em harmonia e impeça qualquer possibilidade de convívio com um criminoso.

3.1.4. O pensamento e o mundo das aparências

Mas esse convívio pacífico consigo mesmo só tem desdobramentos políticos em situações limite, na medida em que exigem decisões e escolhas em meio à gravidade das consequências de meus atos. Essas situações indicadas por Jaspers – a morte, a culpa, o destino e o acaso –, quando experimentadas na existência mundana, levam à extrapolação do tempo de vida para o passado e para o futuro, o que transcende a própria vida e, portanto, excedendo os limites, faz do pensamento a reflexão que surge em circunstâncias políticas emergenciais. O discernimento e a necessidade de harmonia se impõem:

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 em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das

¹²⁵ ARENDT, 2009, p. 62.

¹²⁶ Ibidem, p. 63.

¹²⁷ 1. É melhor sofrer o mal do que praticá-lo e 2. É melhor estar em discordância com todos do que consigo mesmo.

opiniões não-examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político. Pois essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade de a mais política das capacidades espirituais humanas. É a faculdade que julga particulares sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras (ARENDT, 2009, p. 215).

A preocupação de Arendt é mostrar que o pensamento deve ser livre e deve aparecer. Nos momentos em que se manifesta, se expõe provocado pela experiência mundana, não se estabelece por regras pré-concebidas ou costumes. Ao contrário, a gravidade das circunstâncias e da consciência da finitude, dos limites da vida no tempo, forçam a procura por alternativas e assim impulsionam a atividade do juízo para dar conta das novidades e desafios dos eventos particulares. Ao ratificar a fragilidade dos hábitos e costumes, em vez de enunciar regras universais que organizariam a insurgência dos fatos, como na tradição, Arendt defende a função moral do pensamento pelo discurso e ação enquanto juízo:

Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio (ARENDT, 2009, p. 216).

O juízo é o aparecer do pensamento, mas este permanece no provocador âmbito da formulação das perguntas sem resposta. Esse “lugar” e o tempo do pensamento são abordados no capítulo final de “O Pensar”. Mas qual é a resposta para a pergunta “O que nos faz pensar?”. Se ela é tão irrespondível quanto o sentido da vida, resta afirmar que o pensamento é o desabrochar da essência da vida. Mas se a existência é a experiência de viver o espanto diante das situações limite e das emergências que me lançam para o passado julgando e para o futuro querendo, o pensamento é deslocado para a ação. Os chamados do mundo exterior fazem do dois-em-um, *um* outra vez. Portanto, o pensamento, afirma Arendt, é a retirada e o abandono do mundo. Nesse sentido, o ego pensante não está em nenhum lugar e empreende sua busca de significado através da dessensorialização e da desespacialização. Não estar no mundo parece ser o pressuposto da atividade do pensamento. Arendt recorre a uma parábola de Kafka para definir a sensação temporal do ego pensante – Ele – que é um *nunc stans*, um “agora permanente”, pressionado pelo passado e pelo futuro, uma sensação interna resultante de nossa

atenção dirigida para a própria atividade de pensar: o “nunca estou mais ativo do que quando nada faço”, de Catão.¹²⁸ Mas o fim da parábola é o sonho de “Ele” de sair dessa batalha e ser promovido a árbitro. Arendt interpreta esse sonho como a ideia do puro pensamento, da metafísica de Parmênides e Heidegger, do espectador de Pitágoras. Logo, são falácias que ela ataca, pois pertencentes à tradição que se esboroou. Outra será a metáfora proposta por Arendt, a da “diagonal”:

As duas forças antagônicas, passado e futuro, são indefinidas quanto à sua origem. Observadas da perspectiva do presente, que se encontra no meio delas, uma vem de um passado infinito e a outra vai para um futuro infinito. Mas, embora o começo seja desconhecido, elas têm um fim, o ponto em que elas se encontram e colidem, que é o presente. A força diagonal, ao contrário, tem uma origem definida como o ponto de colisão das duas outras forças, mas terminaria no infinito, por ser a resultante da ação conjunta de suas forças que têm sua origem no infinito.

[...]

Nessa lacuna entre o passado e o futuro, encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro. Estamos aí em posição de descobrir o seu significado, de assumir o lugar do “árbitro” das múltiplas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, do juiz que nunca encontra uma solução definitiva para esses enigmas, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão. (ARENDT, 2009, p. 231-232)

Ao rechaçar a ideia de que o pensamento “não está no mundo”, mas numa trilha de não-tempo, Arendt define os autores das grandes obras da tradição como aqueles que foram capazes de conquistar para si mesmos “um presente, uma espécie de tempo sem tempo”.¹²⁹

3.1.5. Mal radical e mal banal

O totalitarismo foi para Arendt o modo pelo qual o mal apareceu no mundo. Mostrou-se em toda sua monstruosidade, mas deveria ser analisado sem os subterfúgios que comprometeriam o enfrentamento necessário. Fazer do mal concretizado no totalitarismo nazista uma mitificação, separando-o da esfera da natureza humana, seria uma espécie de fuga. É nesse sentido que o “mal radical” kantiano foi tão importante para Arendt, pois a formulação que havia indignado Goethe e Schiller era resultado de uma abordagem filosófica, nem

¹²⁸ Arendt já havia interpretado essa parábola no Prefácio de **Entre o passado e o futuro**, como a “descrição exata da crise”, a consequência da ruína da tradição. Cf. ARENDT, 1997a, p. 32-33.

¹²⁹ Ibidem, p. 233.

religiosa, nem humanista. Como esclarece Karl Jaspers, no texto “O mal radical em Kant (1)”, de 1935, “a propensão ao mal pertence ao homem como homem; está, diz Kant, ‘entretida com a natureza humana’. Ainda que não seja uma disposição natural empírica, pertence à natureza de sua liberdade”.¹³⁰ A responsabilidade do homem está implicada na amplitude do que Kant chama razão, o que leva ao entendimento de que “a origem do mal radical está na natureza de nossa racionalidade; a ‘revolução’ do modo de pensar está também na mesma racionalidade, mas *algo tem que sobrevir*, algo que esta razão não faz mais que fundamentar e fazer possível” (JASPERS, 1953, p. 77, *itálico e tradução da autora*). Condensada nessa interpretação que Jaspers faz de Kant, pode-se identificar grande parte da fundamentação daquilo que Arendt será levada a investigar, uma espécie de antecipação por Jaspers, consequência dos tempos sombrios que já haviam chegado, mas cujo horror final não se poderia imaginar. É esse inimaginável concretizado que transforma o que se concebe por “mal radical”. Para Kant, como afirma Bernstein, (BERNSTEIN, 1996, p. 143) há motivos compreensíveis que podem explicar o mal radical, precisamente o que Arendt questionava. O mal perpetrado pelo totalitarismo nazista não possuía motivos compreensíveis. O transporte de judeus para os campos de concentração era dispendioso e oposto a um compreensível “esforço” de guerra, ou seja, não correspondia à ordem financeira e logística de uma estratégia militar, assim como o planejamento do assassinato em massa. No movimento da atividade nazista, no qual vítimas eram forçadas a escolher outras vítimas e algozes se prontificavam a serem feitos de vítimas pela declarada ordem natural e histórica que o Terceiro Reich deveria cumprir, a destruição do ser humano era a realização do mal sem um motivo compreensível. A realização do terror na negação do humano não tinha um motivo. Dessa forma, a apropriação que Arendt faz de Kant não é a do conceito de mal radical, mas a necessária investigação do ser humano e da amplitude da razão, que serve na verdade ao propósito mais abrangente, a compreensão das atividades do espírito no cenário dos acontecimentos do século XX, nos quais houve uma “atualização do mal”, pois o ser humano havia se tornado supérfluo.

Em **As origens do totalitarismo**, Arendt se utiliza do conceito de mal radical em apenas dois trechos. No primeiro, Arendt contesta a ideia de progresso moral e insiste na novidade do fenômeno, o horror dos campos de concentração como “alternativa” à tradição política com suas várias formas de governo:

¹³⁰ JASPERS, Karl. **Balance y perspectiva**. Discursos y ensayos. Tradução Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1953. p. 68.

O surgimento de um mal radical antes ignorado põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Não há modelos políticos nem históricos nem simplesmente a compreensão de que parece existir na política moderna algo que jamais deveria pertencer à política como costumávamos entendê-la, a alternativa de tudo ou nada – e esse algo é tudo, isto é, um número absolutamente infinito de formas pelas quais os homens podem viver em comum, ou nada, pois a vitória dos campos de concentração significaria a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana (ARENDT, 2012, p. 589).

Na segunda referência ao mal radical, novamente Arendt trata do ineditismo do aparecimento do mal em contraposição à tradição:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos (ARENDT, 2012, p. 609).

Esse mal que se materializa na superfluidade dos seres humanos, as máquinas de morte dos campos de concentração, é o mal absoluto, o impossível que se tornou possível, desafiador de todos os parâmetros. A ideia de que o ser humano é supérfluo aproxima-se da ideia de que ele pode servir de engrenagem para uma máquina, de objeto para que uma tarefa seja levada adiante, de mero cumpridor de ordens de uma complexa burocracia. Foi essa função de “peça” de um sistema o que Adolf Eichmann cumpriu. Na análise do julgamento e do réu no livro **Eichmann em Jerusalém** – preparado inicialmente com o material publicado na revista **The New Yorker** – Arendt esmiúça não só a dinâmica da atividade pela qual Eichmann era responsável, o motivo pelo qual fora acusado, mas também os principais envolvidos no julgamento. Nas características que examina em Eichmann usa um tom irônico para tratar do que descreveu como uma incapacidade de pensar e de julgar, pois o réu abusava dos clichês sem aparentemente se dar conta. Eichmann queria pertencer a um grupo, era totalmente incapaz de “olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro”¹³¹ e incapaz de falar:

¹³¹ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 60.

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal (ARENDT, 1999, p. 62).

[...]

... era essencial que ele fosse levado a sério, o que era muito difícil, a menos que se procurasse a saída mais fácil para o dilema entre o horror inenarrável dos atos e o inegável absurdo do homem que os perpetrara, isto é, a menos que se declarasse um mentiroso esperto, calculista – coisa que evidentemente não era.¹³²

O termo com o qual Arendt explicou o mal de Eichmann foi *thoughtlessness* (irreflexão), a incapacidade de pensar. O mecanismo do totalitarismo nazista havia reunido pessoas que se sustentavam em justificativas particulares ou racistas para fugir da realidade até o ponto em que “a prática do autoengano tinha se tornado [...] quase um pré-requisito moral para a sobrevivência”.¹³³

A compatibilidade ou continuidade apontada entre os conceitos elaborados por Arendt de mal radical e banalidade do mal é defendida, por exemplo, por Richard J. Bernstein, Myriam Revault d’Allones e Jean-Claude Poizat.¹³⁴ Revault d’Allones, em seu livro *Ce que l’homme fait à l’homme: essai sur de mal politique*, afirma a continuidade entre os conceitos manifestada pela própria Arendt em carta a Gershom Scholem.¹³⁵ Ao acompanhar o julgamento ela havia abandonado o termo “mal radical” por “banalidade do mal” pois a análise havia passado dos elementos constitutivos do sistema totalitário para a personalidade de um novo tipo de criminoso. A questão perturbadora dessa mudança de objeto é “que à incomensurável monstruosidade do mal absoluto corresponde a aparente ‘normalidade’ sociológica e clínica dos criminosos”, talvez o paradoxo mais assustador que o exame do mal após o século XX nos leva a enfrentar (REVAULT d’ALLONES, 1995, p. 34, 38). A continuidade é também apontada

¹³² ARENDT, 1999, p. 66.

¹³³ Ibidem, p. 65.

¹³⁴ Em seu comentário acerca dessa mudança terminológica, Céline Ehrwein Nihan afirma que, segundo Poizat, essa mudança, um “deslocamento do domínio moral para o domínio político” significa que o autor não vê compatibilidade ou continuidade entre os dois conceitos, o que me parece equivocado, pois Poizat afirma: “la thèse de la banalité du mal exposée dans le livre sur Eichmann venait prolonger et compléter la thèse de la radicalité du mal qu’Arendt avait évoquée, quoique pour la réfuter aussitôt, une dizaine d’années auparavant.”. Cf. NIHAN, Céline Ehrwein. **Hannah Arendt: une pensée de la crise**. La politique aux prises avec la morale et la religion. Genève: Labor et Fides, 2011, p. 100. POIZAT, Jean-Claude. **Hannah Arendt: une introduction**. Paris: Pocket, 2003, p. 280.

¹³⁵ Carta de 24 de julho de 1963. Cf. SCHOLEM, Gerson. **Fidélité et utopie: essais sur le judaïsme contemporain**, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 228, apud POIZAT, 2003, p. 275; REVAULT D’ALLONES, 1995, p. 55.

por Revault d'Allones na referência ao mal radical kantiano. Este mal é radical porque corrompe o princípio de todas as máximas: o sentido da radicalidade do mal é situado por Kant não apenas no exercício atual da liberdade no tempo, mas “no nível da formação das máximas, isto é, de um ato inteligível que precede toda experiência”, o que remete à liberdade suscetível à orientação para o bem ou para o mal. O mal concebido como algo em potência que é possível em todos, como uma impostura ou autoengano, é “humanizado”, o que significa perceber a força da posição kantiana que nos livra de uma “explicação” reparadora, afirma Revault d'Allones, denunciada por Hannah Arendt e por Primo Levi, qual seja, “erradicando a causalidade do demoníaco, Kant radicaliza o que poderíamos chamar a *responsabilidade do pertencimento*”.¹³⁶

Revault d'Allones também faz referência a um incidente comentado por Arendt que demonstra o importante fato de que esse novo tipo de criminoso não é inimigo da moral. Em determinado momento do julgamento, Eichmann afirmou que vivera toda a sua vida “de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever”:

... para surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais”. [...] E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”. [...] Ele distorcera seu teor [da fórmula kantiana] para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local. [...] Kant, sem dúvida, jamais pretendeu dizer nada desse tipo; ao contrário, para ele todo homem é legislador no momento em que começa a agir: usando essa “razão prática” o homem encontra os princípios que poderiam e deveriam ser os princípios da lei. Mas é verdade que a distorção inconsciente de Eichmann está de acordo com aquilo que ele próprio chamou de versão de Kant “para uso doméstico do homem comum”. No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei – a fonte de onde brotou a lei. Na filosofia de Kant, essa fonte é a razão prática; no uso doméstico que Eichmann faz dele, seria a vontade do Führer (ARENDT, 1999, p. 153-154).

O enigma do mal, portanto, ocorre pela distorção, pelo uso “justificado” de um “princípio” ou conjunto de normas por um grupo, obedecendo as ordens de um líder. Quando Arendt trata da origem etimológica das palavras *ethos* e *mores*, que significam hábitos,

¹³⁶ REVAULT D'ALLONES, 1995, p. 45.

costumes, ela chama a atenção para o fato de que os hábitos e costumes podem mudar com grande rapidez, tendo sido observado o modo pelo qual o regime nazista introduziu e repetiu novos “valores” de sua ideologia e assim, implementou um discurso com o qual sustentava uma culpa e uma “solução”. Poizat destaca que o formalismo kantiano, a relevância da pura forma da lei, independentemente de seu conteúdo, é posto em questão: “O caso Eichmann prova que é possível cometer os piores crimes simplesmente invertendo o sistema de regras morais, mas conservando o quadro formal do puro respeito pela lei tal como ela é” (POIZAT, 2003, p. 277).

Em seu livro **Hannah Arendt and the Jewish Question**, Bernstein retoma dois textos que já havia publicado sobre os conceitos de mal em Arendt.¹³⁷ Afirma que o mal radical – a superfluidade do homem – e a banalidade do mal – a irreflexão – não são concepções divergentes, mas compatíveis, sendo apenas importante notar uma diferença de ênfase. Enquanto o primeiro é usado por Arendt para dar conta do movimento do projeto nazista em que o “essencial para viver uma vida humana – pluralidade, espontaneidade, natalidade e individualidade – é destruído” (BERNSTEIN, 1996, p. 144), o segundo evidencia a ausência daquilo que é definidor do homem, sua capacidade de pensar. Os que perpetraram esse mal não eram capazes de se colocar no lugar do outro, melhor dizendo, citando um texto de 1965, “o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa”; os criminosos nazistas “renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais”.¹³⁸ Essa característica de ausência de pensamento e julgamento de certa forma já é mencionada por Arendt¹³⁹ no texto “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945, em que se trata da culpa do povo alemão, de pessoas que se envolveram e defenderam o regime nazista, e de que modo essa culpa se universaliza. A menção direta ao indivíduo criminoso se dá primeiro na reprodução que Arendt faz da descrição de um correspondente americano – Raymond A. Davies – que apresentou o primeiro depoimento de uma testemunha no campo de Maidanek:

P.: Vocês matavam gente no campo? R.: Sim.
 P.: Vocês usavam gás para envenená-las? R.: Sim.
 P.: Vocês as enterravam vivas? R.: Aconteceu algumas vezes.
 P.: As vítimas vinham de toda a Europa? R.: Acho que sim.

¹³⁷ Cf. BERNSTEIN, 1996, p. xiv: textos “Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil”, publicado primeiramente no livro **Hannah Arendt: Twenty Years Later**, e “The ‘Banality of Evil’ Reconsidered”, publicado no livro **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**.

¹³⁸ Cf. Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDT, 2008, p. 177.

¹³⁹ Cf. ainda os textos Abordagens do “problema alemão”, A imagem do inferno e As técnicas sociológicas e os campos de concentração. In: ARENDT, 2008, p. 135-149; 226-233; 260-271, respectivamente.

P.: Você pessoalmente ajudou a matar alguém? R.: De jeito nenhum. Eu era só o funcionário que fazia os pagamentos no campo.

P.: O que você achava sobre o que estava acontecendo? R.: No começo foi ruim, mas depois a gente se acostumou.

P.: Você sabe que os russos vão enforcá-lo? R.: (explodindo em lágrimas) Por que fariam isso? *O que que eu fiz?* [Grifo meu. 12 de novembro de 1944, domingo à tarde]

De fato, ele não tinha feito nada. Não fizera mais que executar ordens e desde quando executar ordens é crime? Desde quando se rebelar é uma virtude? Desde quando só se é decente se aceitar a morte? Então o que ele tinha feito? (ARENDT, 2008, p. 156)

Ao que Arendt acrescenta, ao examinar a personalidade dos líderes nazistas:

Ao tentar entender os verdadeiros motivos que levaram as pessoas a agir como engrenagens da máquina de assassinatos em massa, não nos servirão as especulações sobre a história alemã e o chamado caráter nacional alemão, de cujas potencialidades quem conhecia intimamente a Alemanha não fazia a mais leve ideia há quinze anos. Mais intrigante é a personalidade característica do homem que pode se vangloriar de ter sido o espírito organizador do assassinato. Heinrich Himmler não é um daqueles intelectuais provenientes da indistinta Terra de Ninguém entre o Boêmio e o Cafetão, cujo papel na composição da elite nazista tanto tem sido ressaltado nos últimos tempos. Não é um boêmio como Goebbels, nem um criminoso sexual como Streicher, nem um fanático pervertido como Hitler, nem um aventureiro como Göring. É um burguês com toda a aparência de respeitabilidade, todos os hábitos de um bom páter-famílias que não trai a esposa e procura ansiosamente garantir um futuro decente para os filhos; montou sua mais recente organização terrorista, que abrange todo o país, sob a ideia preconcebida de que os indivíduos, na maioria, não são boêmios nem fanáticos, nem aventureiros, tarados sexuais ou sádicos, e sim, acima de tudo, trabalhadores e bons homens de família (ARENDT, 2008, p. 156-157).

A transformação do pai de família em burguês interessado apenas em suas questões privadas, nos diz Arendt, é um fenômeno internacional de nossa época. Trata-se do homem de massa moderno que, recolhido de sua resposta emocional no transe coletivo, enxerga apenas o que é necessário fazer para garantir a sua segurança no domínio privado. Dezoito anos depois, Arendt publicaria o primeiro dos cinco textos para **The New Yorker**,¹⁴⁰ descrevendo Eichmann de maneira semelhante.

O termo “banalidade do mal” com o qual Arendt descreveu o crime de Eichmann criou uma conhecida polêmica que se estende até hoje. O livro de 2011 da filósofa alemã Bettina

¹⁴⁰ O julgamento de Adolf Eichmann começou no dia 11 de abril de 1961 e a sentença foi pronunciada em 11 de dezembro. Eichmann foi enforcado no dia 31 de maio de 1962. A primeira parte do relatório de Arendt foi publicada na edição de 16 de fevereiro de 1963 da revista **The New Yorker**, mesmo ano de publicação do livro **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**.

Stangneth, publicado em inglês em 2014, **Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer**, reacendeu o debate. Examinando documentos aos quais Arendt não teve total acesso, afirma que Eichmann continuou sendo na Argentina um Nacional Socialista ideologicamente convicto, com esperança de voltar à Alemanha e pegar uma pena leve. A principal crítica de Stangneth, no que chamou de “diálogo com a autora de *Eichmann em Jerusalém*”, é que, apesar de sua inteligência, Arendt foi derrotada com sua própria arma, pois deixou-se levar, principalmente, pelo “desejo de ver suas expectativas confirmadas” (STANGNETH, 2014, p. xxv) e nisto está sua falha, segundo Stangneth: ter olhado mais pelo seu próprio contexto, acreditando na máscara que Eichmann havia escolhido para escamotear seu envolvimento ideológico. Ele seria, sim, um mentiroso esperto e calculista. Porém, Stangneth afirma que Arendt esperava encontrar em Eichmann um assassino inteligente, fascinado pelo seu potencial de destruição, um homem diabólico (Ibid., p. xxiii). E isto é o que Arendt não esperava. Todo seu esforço desde o final da Segunda Guerra foi compreender o totalitarismo e o mal desse movimento. Classificar esse novíssimo tipo de criminoso como diabólico é exatamente o oposto do que se comprometeu a fazer.

Os documentos analisados pela primeira vez por Stangneth demonstrariam a inteligência de Eichmann, sua ótima capacidade de argumentação e sólido conhecimento de filosofia.¹⁴¹ Mas não foi como apareceu em seu julgamento. Teria feito papel de estúpido porque imaginava que pudesse ser absolvido? Citou Kant erroneamente para que tivessem pena de sua incapacidade? Foi citada acima uma passagem do texto “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945, em que Arendt trata dos criminosos nazistas e destaca Heinrich Himmler por este ser, assim como vários membros de sua organização terrorista, um trabalhador e bom pai de família. Arendt se pergunta onde está a moralidade, pois esses criminosos têm a aparência da respeitabilidade, de “bons hábitos”, de decência. Assim como os intelectuais que se deixaram envolver e encantar pelo totalitarismo, como explicar o envolvimento dos homens que não são diabólicos com um regime que cometeu os maiores crimes? Esta é a questão. O mal banal arrebatava facilmente, responde com extrema facilidade a anseios, transforma com uma velocidade assustadora o que homens são capazes de fazer para garantir seus interesses pessoais. É por isso que Arendt defende com tanta veemência a individualidade contra a diluição do indivíduo, a pluralidade contra o nivelamento das individualidades a uma ideologia, a mentalidade alargada de Kant contra o aprisionamento da razão ao estreito limite da porta de casa, os interesses pessoais como únicos fatores a partir dos quais se olha para o mundo.

¹⁴¹ STANGNETH, 2014, p. 220-221.

O debate sobre os questionamentos de Stangneth a Arendt envolveu principalmente Richard Wolin e Seyla Benhabib. Richard Wolin, em seu artigo “The Banality of Evil: Demise of a Legend”, publicado no outono de 2014, comenta a crítica à definição de Arendt que seria reforçada no livro de Stangneth. Na verdade, Wolin repete e reforça duras críticas que condenam a interpretação de Arendt. Ela teria tratado os judeus como se fossem responsáveis por sua própria destruição, teria confundido vítimas e executores. Afirma que a tese da banalidade ajudou a engendrar uma interpretação funcionalista do Holocausto: Arendt teria diluído a gravidade dos atos dos criminosos nazistas nos conceitos de “modernidade”, “sociedade de massa” e “atomização”. Segundo Wolin, para Arendt, o Holocausto é banal. Além disso, tenta fragilizar a elaboração conceitual de Arendt insistindo na ideia de que ela teria apenas repetido o conceito “thoughtlessness” de Heidegger.

A palavra “banalidade” despertou muita indignação e incompreensão. Arendt não quis diminuir a importância do crime contra a humanidade, nem livrar Eichmann de culpa. Ela defende sua condenação à morte num dos trechos mais candentes de seu livro.¹⁴² Banalidade é facilidade, rapidez, superficialidade que não constitui todos os seres humanos como muitos imaginaram. Arendt é enfática nessa questão, pois nunca afirmou ou imaginou que todos seríamos, em potencial, criminosos tomados pela banalidade do mal.¹⁴³ A banalidade diz respeito à origem e não a práticas, ao que leva ao mal, não sua persistência ou organização em atos. Quando afirmou que Eichmann não tinha ideologia, não quis dizer que ele não acreditava ou não “sabia” o que estava fazendo, mas que qualquer outra ideia, de qualquer outro grupo no qual pudesse esquecer-se de si mesmo, poderia se transformar em sua “convicção”. A acusação de fazer uma interpretação funcionalista do Holocausto é ignorar todo o amplo estudo de **As origens do totalitarismo**, que busca na história dos judeus e da era moderna as origens de uma exploração e desumanização que, desgraçadamente, combinaram muitas variáveis na novidade desse novo regime. Ela não toma o Holocausto como mera função de um sistema, pois insiste, defende repetidamente a novidade, o caráter distinto do totalitarismo. Por esse tom da crítica, parece que Arendt absolve Eichmann e ameniza a gravidade da violência do totalitarismo, quando na verdade, sua experiência e sua trajetória mostram que seus contextos filosófico e histórico fizeram com que dirigisse toda sua reflexão à compreensão do ser humano nesse

¹⁴² Insatisfeita com os termos da sentença, Arendt redigiu uma, da qual este é o trecho final: “E, assim como você apoiou e executou uma política de não partilhar a Terra com o povo judeu e com o povo de diversas outras nações – como se você e seus superiores tivessem direito de determinar quem devia e quem não devia habitar o mundo –, consideramos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana, haverá de querer partilhar a Terra com você. Esta é a razão, e a única razão, pela qual você deve morrer na forca” (ARENDT, 1999, p. 302).

¹⁴³ Cf. resposta de Hannah Arendt a Christian Bay na conferência “The Work of Hannah Arendt”. In: HILL, 1979, p. 308.

cenário, as armadilhas nas quais havia caído, as possibilidades a partir das quais poderia reerguer-se. O escopo de seu trabalho demanda considerar esses contextos, daí a relevância de um ponto dessa discussão, como segue.

Wolin cita uma carta de Arendt a Jaspers, de 2 de dezembro de 1960, na qual haveria uma preconceção dela ao mencionar que encontraria em Eichmann uma “vacuidade bizarra” (*bizarre vacuousness*). Insiste nisso e parece esquecer-se da importância de Karl Jaspers, que numa outra carta, de 19 de outubro de 1946, catorze anos antes, afirmou:

Você diz que o que os nazistas fizeram não pode ser compreendido como “crime” – eu não me sinto totalmente confortável com sua visão, porque uma culpa que está além de toda culpa criminoso inevitavelmente tem um traço de “grandeza” – de grandeza satânica – o que para mim é tão inapropriado em relação aos nazistas quanto a todo discurso sobre o elemento “demoníaco” em Hitler e assim por diante. Parece-me que nós temos que olhar para essas coisas em sua total banalidade, em sua trivialidade prosaica, porque é o que verdadeiramente as caracteriza.¹⁴⁴

Cabe perguntar por que Wolin não critica Jaspers. Benhabib, em sua resposta a Wolin no texto “Who’s on Trial: Eichmann or Arendt?”, publicada em 21 de setembro de 2014, esclarece o contexto filosófico da ênfase dada por Arendt ao entendimento da banalidade do mal como o desdobramento da incapacidade de pensar e de ver as coisas do ponto de vista de outros. Trata-se de uso da terminologia kantiana: “era Kant – não Heidegger, como Wolin alega – quem estava em primeiro lugar na mente dela”. Wolin responde em “Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib”, de 30 de setembro de 2014, que Arendt só desenvolveu os preceitos de Kant por volta dos anos 1970. Em “Richard Wolin on Arendt’s ‘Banality of Evil’”, de 14 de outubro de 2014, Benhabib lembra “A crise na cultura” e as anotações do **Denktagebuch (Journal de Pensée)**, que mostram “sua preocupação com esses temas kantianos antes, durante e depois do julgamento de Eichmann”, e afirma que Wolin deve pensar que o anti-semitismo é demoníaco. No texto que encerra o debate, “Arendt, Banality, and Benhabib: a Final Rejoinder”¹⁴⁵, publicado também no dia 14 de outubro de 2014, Wolin

¹⁴⁴ **Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969**, 1992, p. 62. (tradução nossa).

¹⁴⁵ Os textos de Richard Wolin e Seyla Benhabib podem ser lidos em:

<https://jewishreviewofbooks.com/articles/1317/eichmann-arendt-and-the-banality-of-evil/>. Cf. também a resenha do livro de Stangneth, “SS-Obersturmbannführer (Retired)”, de Steven Aschheim, publicada no jornal **The New York Times**, em 4 de setembro de 2014 e disponível em:

<https://www.nytimes.com/2014/09/07/books/review/eichmann-before-jerusalem-by-bettina-stangneth.html>; e os textos de Corey Robin “The Arendt Wars Continue: Richard Wolin v. Seyla Benhabib”, 1º de outubro de 2014, disponível em: <http://coreyrobin.com/2014/10/01/the-arendt-wars-continue-richard-wolin-v-seyla-benhabib/>, “Did Hannah Arendt ever see Eichmann Testify? A Second Reply to Richard Wolin”, 2 de outubro de 2014, disponível em: <http://coreyrobin.com/2014/10/02/did-hannah-arendt-ever-see-eichmann-testify-a-second-reply-to-richard-wolin/>, e “The Trials of Hannah Arendt”, 12 de maio de 2015, publicado no jornal **The Nation** e

responde que nunca afirmou que Eichmann era demoníaco, perverso ou diabólico. Define-o como “um crente no antissemitismo genocida”. No último parágrafo, sugere que a falta de pensamento se manifesta de outras formas, como a reverência a ícones intelectuais, adorados heróis acadêmicos, citando a menoridade de “Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?”, de Kant. Para além do velho conhecido recurso, embora embaraçoso, de diminuir o oponente para valorizar a própria pena, acrescentaria, lembrando o final de “A crise na cultura”, que também nos definimos por aqueles que escolhemos por companhia.

3.1.6. A compreensão do espírito contra o mal

O exame de um criminoso nazista, um caso específico diante dos olhos de um público atento e com os nervos ainda à flor da pele, levou Arendt à compreensão de algo ainda mais perturbador. A fácil e rápida troca de hábitos e valores verificada no totalitarismo se concentrava então no indivíduo diante do tribunal, incapaz de falar e de abandonar clichês, mesmo se considerarmos o cinismo de sua atuação. O julgamento havia exposto e confirmado um colapso moral. Arendt usa novamente o termo “banalidade do mal” ao final da quarta e última palestra de “Algumas questões de filosofia moral”, proferidas em 1965-1966:

A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e 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 (ARENDR, 2004, p. 212).

Na compatibilidade do termo com “o mal radical”, como vimos, verifica-se a extensão do diagnóstico de uma novidade real que levou a uma novidade conceitual. O mal radical de Arendt não é o mesmo de Kant e a “banalidade do mal” não se refere a uma depreciação da gravidade do mal como um fenômeno do século XX. Ao contrário, a banalidade se refere à perversão da característica de um indivíduo e cidadão em indiferença e fuga em relação ao seu comprometimento com os outros, com os quais convive, ou seja, o problema é a ausência de

disponível em: <https://www.thenation.com/article/trials-hannah-arendt/>. No outono de 2015, foi lançado o documentário **Vita Activa: The Spirit of Hannah Arendt**, da diretora israelense Ada Ushpiz, no qual fica clara a atualidade da controvérsia em torno da interpretação feita por Arendt da especificidade do mal concretizado pelo nazismo.

atenção e envolvimento com o único e fundamental dado que o faz participar da humanidade, o fato de que o indivíduo e os outros com os quais está sobre a Terra são seres humanos. Portanto, o fato de compartilharem o mesmo início, a mesma condição e o mesmo fim; a vida descrita por Arendt, de chegar ao mundo já dentro de uma história anterior, estar nele e partir sem conhecer o destino desse mundo. A consciência de compartilhamento dessa condição, de seus limites se somos reduzidos ao labor e de suas possibilidades imprevisíveis se agimos no mundo, são os desafios sobre os quais o ser humano reduzido à banalidade não pensa. O mal desse subtrair-se da humanidade é o maior, é o mal concretizado de que fala Arendt e do qual tenta encontrar uma saída em sua investigação sobre a história que levou a esse mal, a importância política e moral do pensar, as condições de nossa humanidade e as nossas atividades espirituais.

Finalmente, o pensar, essa faculdade decisiva que preside o espírito, dissociado do problema da verdade, é comprometido com o significado. Começa na experiência e busca esse significado na retirada do mundo com o auxílio da imaginação. Em momentos urgentes – e aqui retomo a concepção de Jaspers destacada por Arendt em “O que é filosofia da existência?”, segundo a qual situações-limite filosóficas como a morte, a culpa, o destino e o acaso são experiências com as quais descobrimos que “não podemos fugir à realidade nem resolver seus mistérios pelo pensamento”; percebemos que dependemos “não de algo específico nem de suas próprias limitações gerais, mas simplesmente do fato de *existir*” (ARENDT, 2008, p. 196) – há um despertar, acredita Arendt, uma tomada de consciência que leva o indivíduo à ação. É esta a atividade do pensamento e sua importância política. A existência do espírito ainda tem implicações políticas ao ser capaz de escolher com os outros, ou seja, julgar, e ainda de gerar pelo exercício da vontade, porque torna possíveis novos começos.

3.2. A elaboração do Querer

“What thinking wants to find is meaning; what the will wants to impose is its own generating power.”¹⁴⁶

“Pois o início, porque contém seu próprio princípio, é também um deus que, enquanto mora entre os homens, enquanto inspira seus feitos, a tudo salva.”¹⁴⁷

A vontade é tomada por Hannah Arendt como uma atividade do espírito específica apenas a partir de meados dos anos 1960, ao tratar da moralidade numa série de conferências e cursos. Mas em seu **Journal de Pensée**, a vontade aparece já no início de suas anotações, nos anos 1951 e 1952, em referências à **Crítica da Filosofia do Direito**, de Hegel. É paulatino o reconhecimento por Arendt da relevância da vontade, que vai ganhando elaboração específica.

A dificuldade na abordagem do pensamento era a escassez de estudos dedicados à compreensão dessa atividade. Quanto à vontade, o problema era a referência predominantemente negativa; uma faculdade de existência questionada e refutada de forma consistente por uma sucessão de filósofos eminentes (ARENDR, 2008, p. 264). A essa oposição tão contundente, Arendt responde afirmando a existência da vontade como um “dado imediato da consciência” – citando Bergson – do mesmo modo que o eu-penso de Kant e o *cogito* de Descartes, e atribuindo a desconfiança dos filósofos à ligação entre Vontade e Liberdade. Na Vontade está implicada a contradição porque o ato livre acolhe tanto o querer quanto o não-querer, o fato de que poderíamos não ter feito o que escolhemos fazer. Este embate entre querer e não-querer, acompanhado do poder de começar, nasce em experiências da filosofia cristã. Arendt contará a descoberta e a história dessa faculdade.

As experiências da Vontade são experiências de liberdade, portanto, de ação. A ação, a contingência, os movimentos e consequências imprevisíveis dos atos humanos são pressupostos que Arendt defende contra os preconceitos, as já mencionadas “falácias metafísicas”. A fuga da tradição filosófica do desafio de abordar e assumir o caráter espontâneo e acidental de tudo que concerne ao humano sempre a incomodou, especialmente ao tratar das filosofias já no mundo moderno e ao apontar a insuficiência das intenções dos homens de ação. Ao adentrar a

¹⁴⁶ HAP, SF, Courses, “The History of the Will”, The New School, New York, NY, 1971, Folder 1 of 2, image 87.

¹⁴⁷ PLATÃO. *As Leis*, livro VI, 775, apud ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 272.

história da vontade, Arendt tem como intenção dar estatuto filosófico à ação, dar a devida relevância à liberdade e à espontaneidade. Analisar finalmente a vontade e o juízo – o que Arendt havia planejado como um volume só – correspondia ao cumprimento dessa intenção. A definição da vontade é elaborada finalmente em **A vida do espírito** para além de uma concepção negativa e restritiva. A desconfiança é substituída pela compreensão de que se trata de uma capacidade que deve ser alçada à posição em que possui efetivamente significado e estatuto ontológico. Essa elaboração tem início na compilação de textos dos anos 1950, uma introdução à política.

3.2.1. Política e Liberdade

A preocupação de Arendt com a liberdade e a vontade nos anos 1950 está em seus cursos e anotações, iniciativa relacionada ao projeto de escrever um livro sobre Karl Marx, substituído pela publicação de **A condição humana**¹⁴⁸. Em **The Promise of Politics**, editado por Jerome Kohn, está a compilação feita por Ursula Ludz de textos escritos por Arendt entre 1950 e 1959, um conjunto de fragmentos e documentos datilografados e manuscritos dedicados à política, intitulado **Introduction into Politics**.¹⁴⁹

Essa compilação tem a importância de reunir conceitos e problemas caros a Arendt e que se repetem em seu percurso. Além da abordagem das faculdades que nos interessam aqui, cabe sublinhar o princípio metodológico adotado. Começando pelo destaque à dificuldade do tratamento da política pela filosofia, identifica o preconceito em relação a ela. Apesar de compreensíveis e até necessários no dia a dia, os preconceitos, na medida em que seria absolutamente exaustivo manter o pensamento em estado de alerta constante sem descansar lançando mão de clichês (ARENDT, 2005, p. 152), são perigosos porque sempre escondem algo:

Através de um exame mais detido, percebemos que um preconceito genuíno sempre esconde algum julgamento anterior que originalmente tinha sua própria base experimental legítima, e que se tornou um preconceito apenas

¹⁴⁸ Jerome Kohn esclarece essa dinâmica dos projetos e mudanças de percurso na introdução de **The Promise of Politics**: Em abril de 1959, o projeto era de uma obra em dois volumes. Meses depois, proposto à Fundação Rockefeller, o livro seria um tipo de prolegômenos a **A condição humana**, publicado em 1958. O primeiro volume se transformou em **Sobre a Revolução** e o segundo seria a introdução propriamente. ARENDT, 2005, p.xvii.

¹⁴⁹ Esse texto foi originalmente publicado em alemão sob o título **Was ist Politik?**, pela editora Piper, em 1993, e no Brasil, sob o título **O que é Política?**, pela editora Bertrand Brasil, em 1998. Aqui as referências serão da obra editada por Kohn.

porque foi arrastado através do tempo sem nunca ser reexaminado ou revisado. [...] O perigo do preconceito está no fato de que está sempre ancorado no passado – tão singularmente bem ancorado que não apenas antecipa e impede o julgamento, como também torna ambos, julgamento e experiência genuína do presente, impossíveis. Se nós queremos dissipar preconceitos, devemos primeiro descobrir os julgamentos do passado contidos neles, o que significa dizer que nós devemos revelar seja qual for a verdade que tenha permanecido nesses preconceitos (ARENDT, 2005, p. 101).

Esse combate ao perigo dos preconceitos pelo esclarecimento das verdades ligadas a experiências do passado como aquilo que deveria ser retomado é a dinâmica a que se dedicou, mais claramente em seu combate às falácias metafísicas. Preconceitos ou falácias comprometem a compreensão necessária do homem e das relações *entre* os homens. E é na experiência contemporânea marcada pelos governos totalitários e pela ameaça da bomba atômica que Arendt afirma a importância de se reexaminar a política e sua *raison d'être*, a liberdade.

Nesses textos compilados, Arendt procura responder à pergunta sobre o significado da política; se esse significado, afinal, ainda existe. Ela começa pela afirmação de que o significado da política é a liberdade. Mas como essa ligação foi estabelecida ou negada na tradição? Os preconceitos relativos à política e à liberdade se concentram em sua negação, substituição ou retirada do mundo. A política, compreendida como algo natural desde Aristóteles, foi substituída pela história, um todo ordenado e absoluto, como negação do caráter imprevisível da política por conter a liberdade. Esta foi rechaçada pela ideia de que depende da retirada do mundo, retirada da política, restringindo-se a algo interno, próprio do ser humano no singular e sua conduta por meio da escolha entre bem e mal. Essas ameaças se concentram na negação da esfera da ação, do ato em que emerge o sentido mesmo da liberdade e que é um preconceito arraigado na tradição como fuga à impotência, ver-se livre de decidir, portanto, de exercer o poder, exercer a *virtù*. Este conceito maquiavélico – a excelência no modo com que o príncipe responde às surpresas e desafios do destino, da fortuna – é caro a Arendt, já que é oposto a essa fuga, na medida em que as respostas que são ações devem se guiar pelo *mundo* como padrão de julgamento, não pelo *eu*. Em Maquiavel, a virtude é questão política, não moral¹⁵⁰.

À degradação da política por ser ocupação dos poucos em Platão e Aristóteles, e algo externo na Igreja, Arendt acrescenta o estado secularizado moderno que liberou tanto a Academia quanto a Igreja da política (ARENDT, 2005, p. 135-136), assim como também

¹⁵⁰ Cf. Que é liberdade? In: ARENDT, 1997, p. 199-200, e Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDT, 2004, p. 144-145.

separou a liberdade da política (ARENDT, 1997, p. 195-196). O equacionamento da liberdade política com a segurança nos séculos XVII e XVIII, a partir de Hobbes a Montesquieu, lançou a vida e as necessidades à arena pública agora na forma de sociedade (ARENDT, 2005, p. 141). Essa mudança de arena, mas não de função da política, foi acompanhada pela ascensão das ciências sociais e políticas dos séculos XIX e XX que “ampliaram ainda mais a brecha entre liberdade e política, pois o governo [...] era agora considerado” o protetor do processo vital (ARENDT, 1997a, p. 196). A necessidade tornou-se a guia da vida social, o que Arendt analisou e criticou em Marx, como vimos. Essa relação estabelecida na era moderna entre política e necessidade é um problema:

Nossa única preocupação aqui foi fornecer um breve olhar retrospectivo para o que foi originalmente incluído no conceito de política, para assim sermos curados de nosso preconceito moderno de que política é uma inevitável necessidade, e que isso sempre existiu em todo lugar. Uma necessidade – se no sentido de uma inegável necessidade da natureza humana, como fome ou amor, ou se no sentido de uma instituição indispensável de vida humana em comum – é precisamente o que a política não é.¹⁵¹ (ARENDT, 2005, p. 119).

O preconceito nessa naturalização da política enfatiza o distanciamento da liberdade em seu sentido primeiro. Apesar do reexame apontar para a perda ou o esvaziamento de sentido, algo foi preservado. Primeiro, a permanência da política na Filosofia Cristã se deve, segundo Arendt, a Agostinho, que manteve a ideia da política como um meio para se atingir algum fim mais elevado, o amor pelo próximo, a pluralidade,¹⁵² ou seja, como afirma Arendt, “a liberdade passou a ser uma questão dos muitos, não mais de poucos”.¹⁵³ Outro princípio, mas da Antiguidade grega, prevaleceu, vindo de Homero: os grandes feitos são sempre acompanhados de grandes palavras. As experiências de formação das narrativas homéricas são marcadas pela união entre ação e discurso como um princípio de grandeza e de liberdade. Arendt não cita especificamente, mas dentre tantas passagens, basta lembrar a coragem do rei de Troia, Príamo, que vai à tenda de Aquiles, com a ajuda de Hermes, reclamar o corpo de seu filho, o valoroso príncipe Heitor. Uma audácia e um risco que surpreendem o herói grego que cede à grandeza do gesto e das palavras do rei, fazendo da ação do inimigo o motivo também de sua própria grandeza.¹⁵⁴ Se a primeira ideia de liberdade foi a coragem de sair da segurança da própria casa,

¹⁵¹ ARENDT, 2005, 119. (tradução nossa)

¹⁵² Ibidem, p. 139.

¹⁵³ Ibidem, p. 138-139.

¹⁵⁴ HOMERO. *Ilíada*. Tradução e prefácio Frederico Lourenço, Introdução e apêndices Peter Jones, Introdução 1950 E.V. Rieu. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. Canto XXIV, 448-691. p. 667-676.

portanto, do domínio privado – o que evidentemente vai de encontro à submissão da política à necessidade na era moderna – sua dignidade e valor estão nas consequências dessa coragem, a ação como espontaneidade e possibilidade do novo. Como lembra Arendt, as línguas clássicas carregam esse sentido de “começar”: *árkhein* e *práttein*, do grego, e *agere* e *gerere*, do latim (ARENDT, 1997a, p. 214).

Contudo, o valor da tradição foi engolido pela estrutura do estado secularizado que, ao longo do tempo, viu o preço dessa redução ser cobrado como peso da administração e da violência. Os governos totalitários e a bomba atômica são o ápice das experiências da oposição entre política e vida, uma contradição que aponta para um cenário pessimista, pois a política foi, como afirma Arendt, reduzida, ou melhor, substituída pela violência.

A política, no contexto em que Arendt escreve – final dos anos 1950 e início dos anos 1960 –, está subjugada pela violência. E é nesse “extraordinariamente estreito horizonte de experiência” que questionamos o significado da política, diz Arendt, porque “convencidos de que a ação não tem nem um fim nem uma meta”.¹⁵⁵ O questionamento faz da busca mesma de distinções entre fins, metas e significado e suas implicações para o pensamento político, algo enredado nas “categorias e concepções da força bruta”.

Na investigação da vida do espírito, Arendt faz da especificidade da vontade uma possibilidade de clareza quanto ao significado da ação pela recuperação do valor que Agostinho e Kant concedem ao *começo*, a saída possível da necessidade e da violência, a afirmação dos significados genuínos da política e da liberdade. Compreender que a política deve ser salva dos preconceitos que a tornaram sinônimo da força bruta e do processo vital. Compreender que a liberdade é coragem, é a habilidade da ação. Não serve apenas a um; é a chance de todos. E o valor dessas afirmações para Arendt está no significado dessas definições para o combate ao que foi o totalitarismo: a destruição da espontaneidade no cumprimento de uma ordem natural ou histórica que acabou com a dignidade humana.¹⁵⁶

3.2.2. Liberdade e Vontade

É no texto “Que é liberdade?”, do livro **Entre o passado e o futuro**, publicado em 1961, que Arendt insiste na restituição da transcendência à política mediante o esclarecimento de que se torna problema filosófico por sua imprevisibilidade, a mesma incerteza que guarda a

¹⁵⁵ ARENDT, 2005, p. 197. (tradução nossa)

¹⁵⁶ Ibidem, p. 126.

possibilidade dos começos no mundo, ao contrário do automatismo e da pretensa certeza dos processos. Nessa aposta na restituição do sentido da liberdade, a vontade aparece como a vontade livre da razão prática kantiana, de acordo com Arendt, uma solução engenhosa para nos livrar da sujeição da liberdade às causalidades interna e externa, “opondo o ditame da vontade ao entendimento da razão” (ARENDT, 1997a, p. 190), o que não resolve o problema, já que a liberdade é excluída porque ainda submetida ao pensamento – porque para Kant, a decisão por uma conduta responde a uma lei moral interna – e, ainda mais desconcertante, faz com que a liberdade fique sob a vontade, atividade caracterizada por impor e mandar.

O motivo da dificuldade e obscuridade do caráter crucial da liberdade para a política, além do fato do fenômeno da liberdade não surgir no pensamento, é a distorção operada na tradição filosófica que a transpôs da esfera da política para o domínio interno da vontade. Assim, a vontade foi colocada em oposição à liberdade por designar um âmbito, como afirma Arendt, do “coração humano” que, “como todos sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria”.¹⁵⁷ Como destaca na frase que inicia a segunda parte do texto, “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade”.¹⁵⁸ A vontade, como faculdade humana distinta, está implicada no exercício da liberdade de outra maneira:

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los. A ação, enquanto determinada, guia-se por um desígnio futuro cuja conveniência foi percebida pelo intelecto antes que a vontade o intentasse, motivo por que o intelecto depende da vontade, já que apenas a vontade pode ditar a ação – para parafrasear uma típica descrição desse processo dada por Duns Scotus. O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado. A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e comanda então sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza.¹⁵⁹

¹⁵⁷ ARENDT, 1997a, p. 195.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 197.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 198.

O primeiro ponto a destacar é que a concepção de que a ação só é livre quando transcende os motivos e as intenções está em clara consonância com o exercício da razão prática em Kant, já que esta não aceita a sujeição da conduta às inclinações, mas ao reconhecimento de um sentido interno que determina a ação moral.¹⁶⁰ Arendt rejeita o caráter inflexível da moral kantiana, mas mantém seu valor de transcendência. O segundo ponto é o desdobramento da distinção entre cognição e significado e entre intelecto e razão a partir de Kant, destacado por Arendt na Introdução de **A vida do espírito**, basilar para o plano de toda a obra, como já apontado. Cognição e intelecto correspondem à atividade espiritual do conhecimento e à busca da verdade, enquanto o significado e a razão correspondem ao pensamento. De acordo com o trecho acima, a vontade está ligada à liberdade por ditar a ação pelo exercício do comando, quando acionada pelas outras faculdades. O intelecto percebe a conveniência e o juízo é a cognição do objetivo certo. Há uma justaposição entre as faculdades do Intelecto e da Razão e as atividades do Pensar, do Querer e do Julgar, sendo as duas últimas, o acréscimo do que nos liga às aparências, à possibilidade de alcançar, chegar e mudar o mundo. Precisamos da vontade como atividade do espírito para agir.

Como compreender a natureza e a potência do querer que é comandar o objetivo certo? Diferente da concepção na Antiguidade clássica, segundo a qual na solidão havia o embate dual entre mim e mim mesmo e o dualismo entre alma e corpo, em Agostinho a solidão se dá numa mesma faculdade, âmbito de luta entre o quero e o não-quero, de paralisia e contenção:

... o fato histórico é que o fenômeno da vontade manifestou-se originalmente na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada quero-e-não-posso. O que a Antiguidade desconhecia não era que existe um possível sei-mas-não-quero, mas que quero e posso não são a mesma coisa – *non hoc est velle, quod posse*. Pois o quero-e-posso era, é claro, muito familiar para os antigos. Basta lembrarmos como Platão insistia em que só aqueles que sabiam como se governar tinham o direito de governar a outros e se livrarem da obrigação da obediência (ARENDT, 1997a, p. 206-207).

A vontade, como faculdade que expressa o querer e o não-querer, põe em evidência a diferença entre querer e poder, o autocontrole ou o impedimento de se fazer o que se quer. Nossa familiaridade com essa vontade que “se quebra em si mesma”, graças a Agostinho e aos modernos, especialmente Montesquieu e sua distinção entre liberdade filosófica – o exercício da vontade – e a liberdade política – o poder fazer o que se deve querer –, também está no

¹⁶⁰ “A Vontade em Kant é na verdade ‘razão prática’, muito no sentido do *nous praktikos* de Aristóteles; ela reitera seu poder de imposição da coerção que a verdade autoevidente ou o raciocínio lógico exercem sobre o espírito”. Cf. ARENDT, 2009, p. 325.

reconhecimento da vontade como uma força que liberta o querer e o conhecer das circunstâncias da necessidade. Essa força é o posso e “somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma”.¹⁶¹

Historicamente, a descoberta da vontade foi concomitante à constatação de sua precariedade, de sua impotência, de uma luta que talvez tenha se desdobrado, segundo Arendt, na associação entre vontade de poder e vontade de opressão. A vontade também foi o âmbito no qual o problema da liberdade foi encerrado pelos filósofos como livre-arbítrio, ou seja, como um problema interno, do eu, quando não era mais vivenciada como ação, na associação com outros.

3.2.3. A Vontade e o mal

Nos anos que se seguiram à polêmica a partir do relato de Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann, ela se dedicou à questão da moralidade nos cursos “Some Questions of Moral Philosophy”, de 1965, na New School – publicado no livro *Responsibility and Judgment*, editado por Jerome Kohn – e “Basic Moral Propositions”, de 1966, na Universidade de Chicago¹⁶², como vimos. Seu ponto de partida é a constatação de que o princípio moral novo nos tempos modernos é a negação da moralidade enquanto tal, o colapso dos padrões morais tradicionais que se deu nas décadas de 1930 e 1940. Apesar de delicada nessas circunstâncias, a retomada da questão da moralidade pela reavaliação das categorias legais e exame das lições morais era urgente. A religião já não tinha relevância como fonte de princípios nessa retomada. O princípio mais elevado da moralidade Arendt toma de Kant: “Se a justiça perece, a vida humana na terra perde seu significado” (ARENDT, 2004, p. 115). Ou seja, não é a vida, a natureza, que deve servir como princípio, porque essa ideia está associada ao processo vital, a um sentido externo que deveria ser obedecido para equilibrar o ser humano. A justiça possui um agente que é o próprio ser humano, portanto, ele deve ser capaz de afirmar sua vontade. Como destaca Arendt, para Kant, os deveres do homem para consigo são anteriores aos deveres que tem para com os outros.¹⁶³ A anterioridade dos deveres para com o eu, segundo Kant, significa que a moralidade diz respeito ao indivíduo em sua singularidade. Fundamental para a

¹⁶¹ ARENDT, 1997a, p. 208.

¹⁶² Na nota 1, páginas 352-353 de **Responsabilidade e Julgamento**, esclarece-se que os cursos são muito semelhantes e o editor Jerome Kohn resolveu incorporar alguns trechos do curso de 1966 em notas na medida em que acrescentam pontos relevantes ao tema. Alguns desses pontos serão indicados aqui quando for pertinente.

¹⁶³ ARENDT, p. 2004, p. 131.

conduta moral é a afirmação desse ser singular na medida em que dialoga consigo mesmo, pensa e quer. E como o ser humano quer? É nesses textos que Arendt define a vontade como uma faculdade específica e esclarece sua não implicação necessária com o problema do mal. Novamente, para essa definição, o diálogo com Kant é fundamental.

Uma primeira ideia seria a de que a razão submete a vontade ao que considera o certo. Contudo, segundo Arendt, Kant se contradiz nos **Fundamentos da metafísica dos costumes** porque afirma que “a vontade é a faculdade de escolher apenas o que a razão [...] reconhece como [...] bom”, mas na primeira frase da obra também afirma que “Não se pode possivelmente conceber nada no mundo – nem mesmo além do mundo – que pudesse ser chamado bom sem pré-requisitos, exceto uma *boa vontade*” (ARENDT, 2004, p. 135).

Arendt enfatiza essa concepção de “boa vontade” pois, como acrescenta no curso de 1966, para Kant “a razão não é a mesma coisa que o pensamento, e pensar não é compreendido como um relacionamento de mim para mim mesma”.¹⁶⁴ Portanto, as concepções de Arendt quanto ao pensamento – a relação dois-em-um sem contradição – e a vontade – o embate entre posso e não-posso – correspondem à dinâmica oposta de duas faculdades diferentes, a novidade de sua proposição na qual não cabe a submissão de uma faculdade a outra. Contudo, corrobora a crítica de Kant ao caráter exterior da inclinação como uma incoerência com a liberdade humana, esta que se define como aquilo que nasce de mim mesma:

Sou atraída e repelida por algo e já não sou, portanto, um agente livre. Ao contrário, a lei moral, válida, como os senhores lembrarão, para todos os seres inteligíveis, incluindo os possíveis habitantes de outro planeta ou os anjos, está livre de ser influenciada por qualquer coisa que não seja ela mesma. E como a liberdade é definida como não sendo determinada por causas externas, apenas uma vontade livre da inclinação pode ser chamada boa e livre. Vemos que a evasão do mal nessa filosofia reside no pressuposto de que a vontade não pode ser livre e má ao mesmo tempo. A maldade nos termos de Kant é *absurdum morale*, um absurdo moral.¹⁶⁵

Para a tradição da filosofia moral é impossível que o ser humano queira o mal pelo mal, ou seja, que deliberadamente queira praticar o mal, porque este é tomado como uma fraqueza, ignorância ou cegueira; em Kant, toda e qualquer inclinação. A vontade só é má quando determinada por causas externas, assim como a liberdade. Tomadas como algo que tem origem na vontade livre, as ações não podem ser más. Quem comete o mal está em contradição consigo mesmo, portanto o que impediria o mal seria o medo de desprezar-se. Mas, lembra Arendt, Kant

¹⁶⁴ ARENDT, 2004, p. 353-534 n10.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 146.

sabia que “o medo de ter de desprezar a si próprio muitas vezes não funcionava, e a sua explicação era que o homem pode mentir para si mesmo. Por isso, ele declarou repetidamente que ‘o ponto’ realmente ‘penoso ou desagradável’ na natureza humana é a mendacidade, a capacidade de mentir” (ARENDT, 2004, p. 126-127).¹⁶⁶

Após essas considerações sobre o modo tradicional de tomar o mal ou evitá-lo, Arendt dá nome à uma condição humana fecunda, basilar em seu pensamento, evocada várias vezes por ela em obras diferentes, a partir da qual é possível aproximar-se da explicação da possibilidade e realidade do mal. Trata-se do estar-só: “Passarei a chamar o modo de existência presente nesse diálogo silencioso de mim comigo mesma de *estar só (solitude)*” (ARENDT, 2004, p. 163). O estar só é o que nos dota de humanidade, no sentido de ter consciência, de olhar para si mesmo, de considerar sua própria conduta, em que há preocupação com o eu, em que se está ativo porque pensa e lembra, forma as raízes no mundo. O mal ilimitado e extremo, afirma Arendt, “só é possível quando essas raízes cultivadas a partir do eu, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes”.¹⁶⁷

No final das anotações do curso “Basic Moral Propositions”, Arendt indica a Quarta seção do curso da New School – “Some Questions of Moral Philosophy” – e em seguida apresenta um resumo das origens do mal relacionadas às atividades do espírito. No início da seção indicada, Arendt trata das diferenças e relações que fundamentariam a identificação das origens do mal: “embora a moralidade socrática, baseada na atividade do pensamento, estivesse principalmente interessada em evitar o mal, a ética cristã, baseada na faculdade da vontade, enfatiza inteiramente a execução, fazer o bem”.¹⁶⁸ O que impediria o mal? A lembrança, destaca Arendt, algo subjetivo e determinado por companhias e vivências, não por regras. O mal é definido por Jesus de Nazaré como *skandalon*, “obstáculo”, algo que não tem perdão nem punição e, conseqüentemente, oblitera outras ações.

Arendt recorre então a Nietzsche e seus enfrentamentos dos limites da concepção da questão moral na história da filosofia:

A filosofia de Nietzsche baseia-se, portanto, na sua equiparação da vontade com a vontade de poder; ele não nega a ruptura da vontade em duas, o que ele chama de as “oscilações entre o sim e o não” (*Vontade de potência*, nº 693), a

¹⁶⁶ Arendt, ao comentar um texto cujo autor tenta “transformar todos os imperativos morais não em simples proposições, mas em afirmações ontológicas”, afirma o que pode ser tomado como de maior relevância para compreender seu tratamento da questão moral e das atividades espirituais implicadas: “Se pudéssemos nos dar ao luxo de chamar imoral a conduta simplesmente não humana, nossos problemas estariam realmente findos”. Cf. p. 354-355, n12.

¹⁶⁷ ARENDT, 2004, p. 166.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 189.

presença simultânea de prazer e desprazer em todo ato de querer, mas ele conta esses sentimentos negativos de ser coagido e de resistir entre os obstáculos necessários, sem os quais a vontade não conheceria seu próprio poder (ARENDT, 2004, p. 199).

À parte as controvérsias em relação à obra *Vontade de potência* muito citada por Arendt, a contribuição de Nietzsche para a faculdade da vontade está na distinção entre suas duas funções: a de comando, ou seja, o livre arbítrio, e a de julgamento, a que distingue bem e mal. Essa concepção do julgamento como uma função da vontade será abandonada por Arendt porque o julgar será tomado como faculdade específica, tema da seção seguinte. Voltemos ao problema do mal e a indicação por Arendt de suas origens na negação das atividades do espírito.

As origens do mal são: (1) A falta de pensamento (*thoughtlessness*, e a referência é Sócrates), a recusa em ter uma testemunha em si mesmo; (2) o querer como comando, a desobediência cristã; (3) o querer como superabundância que desperta o ressentimento e a inveja; (4) o querer como não contenção de si mesmo, a recusa a ser confiável, a superficialidade, que Arendt afirma ser o querer como *Prohairesis*; (5) o querer como confirmação, a recusa em confirmar o que é, e Arendt chama essa origem de autêntico niilismo, a falta de gratidão; e (6) a recusa a julgar ou a falta de imaginação.¹⁶⁹ Das seis origens, quatro são desvios do querer. A (2) corresponde à vontade que se sobrepõe à vontade de Deus, portanto, a desafia. A superabundância é o querer ter exageradamente, o que desperta maus sentimentos. A seguinte parece uma primeira consideração do termo *proairesis*,¹⁷⁰ usado por Aristóteles, que significa “a preferência que me faz escolher uma ação em vez de outra”, que não carrega esse sentido de origem do mal quando é citada em **A vida do espírito**.¹⁷¹ A última é a não aceitação do modo como as coisas são, uma negação de sentido. Essas seis origens indicam aquilo pelo que as atividades do espírito não devem ser tomadas, ou seja, o mal tem origem no desvirtuamento das faculdades. Quanto à vontade, o mal está em praticar a vontade livre como desejo ou autossuficiência que despreza os outros ou se sobrepõe aos outros. A minha vontade – a vontade do eu – não é desejo:

A vontade é o árbitro entre a razão e o desejo, e enquanto tal apenas a vontade é livre. Além disso, embora a razão revele o que é comum a todos os homens, e o desejo revele o que é comum a todos os organismos vivos, apenas a vontade é inteiramente minha (ARENDT, 2004, p. 179).

¹⁶⁹ HAP, SF, Courses, University of Chicago, Chicago, Ill. “Basic Moral Propositions”, lectures, 1966, image 25.

¹⁷⁰ Aparecem as duas grafias, *prohairesis* e *proairesis*, nos textos citados.

¹⁷¹ Os usos da palavra *proairesis* são diversos na obra de Aristóteles, indicando que ele não tinha certeza sobre essa faculdade. O sentido de origem do mal, como proposto, Arendt toma da recorrente tentativa de Aristóteles de reduzir a *proairesis* ao desejo e à razão, como na **Retórica**, em que toda ruindade reside nela, pois é partir dela que acusamos e elogiamos. Cf. ARENDT, 2004, pp. 357-358 n18.

E no curso de 1966, Arendt acrescenta:

Neste ponto torna-se claro que nem a razão nem o desejo são livres, propriamente falando. Mas a vontade é livre – como a faculdade de escolher. Além do mais, a razão revela o que é comum a todos os homens *qua* homens, e o desejo, o que é comum a todos os organismos vivos. Apenas a vontade é inteiramente minha. Pela vontade, decido. E esta é a faculdade da liberdade (ARENDT, 2004, p. 357 n17).

3.2.4. A Vontade como atividade do espírito

Essas considerações, menções ao modo pelo qual Arendt tomou a vontade nos anos 1960, são repetidas na elaboração da vontade enquanto faculdade¹⁷² na Parte II de **A vida do espírito**. Na Introdução, Arendt apresenta diferenças e relações entre as atividades, em seu exercício metodológico já indicado, reconstruindo a história dos conceitos a fim de reavivar seu significado. Seu ponto de partida é a interpretação de Agostinho e suas definições de vontade como livre arbítrio e contradição interna, além da definição da liberdade em **A Cidade de Deus** como a faculdade de começar, o motivo da criação do homem por Deus. Sua abordagem também começa pela concepção de Kant, segundo a qual, a vontade, como fonte de ação, é o poder do começo espontâneo. É a ideia de capacidade única que impulsiona a ação, o novo através da política que pode trazer esperança.

Tanto a vontade quanto a liberdade demonstram a capacidade do espírito de transcender limitações. As questões que vão além do conhecimento, assim como o lançar-se ao futuro imprevisível, ou seja, à contingência dos assuntos humanos, geraram incômodo, foram negadas ou “escondidas” na medida em que a necessidade se configura como uma instância mais palatável e “segura” ao filósofo. A incerteza da metafísica ainda poderia ser enunciada por sua origem conjunta à filosofia, embora desacreditada por sua inconstância na história contemporânea. Mas a liberdade, um de seus últimos grandes temas, sempre esteve envolto pelo véu de seus riscos inerentes já que é a própria oposição à necessidade.

Arendt inicia seu texto sobre a faculdade da vontade enfatizando essa indisposição histórica dos filósofos em relação à vontade. A complacência na interpretação de um arranjo do mundo por suas necessidades se contrapõe às incômodas reflexividade e liberdade da

¹⁷² Uma das primeiras formulações está no curso ministrado por Arendt na New School, em 1971, intitulado “History of the Will”, disponível no arquivo Hannah Arendt Papers, Subject File.

vontade. As especulações resultantes da constatação da vontade forçadas pelo contexto das transformações do século XVII – ameaça a um arranjo seguro que, recalcitrante, vai se repetir na “mão invisível”, de Adam Smith, no “ardil da natureza”, de Kant, na “astúcia da Razão”, em Hegel e no “materialismo dialético”, em Marx, como indica Arendt (2009, p. 420) – são os argumentos, doutrinas e teorias que encobriram e reinterpretaram as experiências do espírito causadoras da descoberta da faculdade da vontade. É a partir desse argumentos, doutrinas e teorias que Arendt toma o Querer.¹⁷³

Essas experiências do espírito se concentram no período da literatura pós-clássica à pré-moderna e se referem a Paulo e Agostinho e Duns Scotus (e sua oposição a Tomás de Aquino). Vejamos as ênfases de Arendt, as especulações modernas acerca dessas experiências e seus desdobramentos: os problemas – que se concentram no que Arendt chama de conceitos personificados – e as possibilidades. Fundamentalmente, trata-se da compreensão da vontade como uma questão interna cuja interpretação foi alvo preferencial enquanto negações e encobrimentos da filosofia, e no âmbito da teoria política, mais coerente na manutenção do sentido original, aquele que será enfatizado por Arendt ao final do texto, a alternativa possível da afirmação da vontade na capacidade de começar, a natalidade.

3.2.5. Origem e história da vontade

O entendimento da vontade como um órgão espiritual para o futuro (ARENDT, 2009, p. 273) implica considerar a concepção de tempo e a consequente pertinência da necessidade e condição desse direcionamento para o futuro, ou seja, para o que ainda não existe. Na Antiguidade, a liberdade não era um tema a ser discutido. Citando Gilson, Arendt lembra que Aristóteles não fala de liberdade nem de vontade livre; esses termos não existiam. A potencialidade que se atualiza no produto humano dispensa a autenticidade da vontade para o futuro, já que a realização de algo em potência é uma consequência do passado.¹⁷⁴ A contribuição de Aristóteles para a compreensão da vontade, no entanto, está em duas definições. A primeira, *poiein* – feitura ou fabricação –, significa a possibilidade de se produzir algo, ao contrário da ideia de menor *status* ontológico segundo a qual os assuntos humanos envolvem sempre o acidental ou o contingente. Experiência e disposição, portanto, que se aproximam daquilo que a vontade indicará. A segunda definição é *proairesis* – “a preferência que me faz

¹⁷³ ARENDT, 2009, p. 266.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 275-276.

escolher uma ação em vez de outra” (ARENDT, 2009, p. 276) –, de acordo com Arendt, uma pequena brecha para o espírito humano exercer a liberdade, que em latim, será a faculdade de escolha ou *liberum arbitrium*. E aqui ela indica um ponto em comum entre Aristóteles e Kant, a convicção de que as coisas que nos dizem respeito sempre estão em nosso poder, daí a origem da liberdade e da vontade: “A Liberdade torna-se um problema, e a Vontade como faculdade autônoma é descoberta somente quando os homens começam a duvidar da coincidência entre o “tu-deves” e o “eu-posso”, quando surge a questão: *As coisas que só a mim dizem respeito estão em meu poder?*”.¹⁷⁵

As experiências que levaram o ser humano à consciência da vontade e que foram tomadas, negadas ou reinterpretadas ao longo do tempo, são hebraicas e dizem respeito exclusivamente ao que os homens experimentam consigo mesmos e dentro de si mesmos.¹⁷⁶ Mas não se trata da irmandade do dois-em-um que é o pensamento, mas do embate, da luta permanente descrita por Paulo na Epístola aos romanos. A justiça não deveria vir da lei, pois esta, por fazer referência ao pecado, desperta sua possibilidade, o que faz do ser humano uma questão para si mesmo. Mas, segundo Arendt, a ideia que marca a separação entre Antiguidade e Nova Era é a preocupação com a vida eterna:

A “boa nova” do cristianismo, em seus aspectos escatológicos, era suficientemente clara: a você, que acreditou que os homens morrem mas o mundo é perene, basta converter-se à fé de que o mundo chega a um fim, mas você mesmo terá vida eterna. Assim, é claro, a questão da “justiça”, isto é, de merecer essa vida eterna, ganha uma importância pessoal completamente nova.¹⁷⁷

A força da reflexividade da vontade, o obstáculo que é para si mesma, não tem contrapartida na eliminação da vontade, pois a salvação depende da misericórdia de Deus. O que é luta de antagonismos em Paulo, passa a ser duas vontades: uma carnal e outra espiritual, em Agostinho. A lei não é mais desafiada pela vontade, mas se dirige diretamente à ela, “porque ‘o espírito não se move até que queira ser movido’. E esse é o motivo pelo qual somente a Vontade – nem a razão nem os apetites ou desejos – está ‘em nossas mãos; é livre’”.¹⁷⁸ O ego volitivo é o que quer e não quer ao mesmo tempo e essa cisão é necessária para se chegar a ter vontade.

¹⁷⁵ ARENDT, 2009, p. 325.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 326.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 328.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 351.

Agostinho é decisivo por reconhecer a vontade como uma faculdade basilar humana, como destaca Arendt, ao citar as **Confissões**: o ““alguém em mim que é mais eu do que eu mesmo”” (ARENDT, 2009, p. 361), ou seja, alguém que leva o eu adiante, que o instiga para o futuro. A unidade das faculdades segundo Agostinho – Ser, Querer e Conhecer nas **Confissões**, Memória, Intelecto e Vontade em **Sobre a Trindade** – se dá pela Vontade, e a solução do conflito é a transformação da vontade em amor, o *Amo: Volo ut sis*, quero que tu sejas.¹⁷⁹ A origem e o significado da Vontade apontam, segundo Arendt, para um fundamento da condição humana que é o nascimento, o novo livre que vem carregado de novas possibilidades futuras. Contudo, a definição de liberdade ainda limitada como livre arbítrio nas especulações de Agostinho alcança sua plenitude em Kant e, para Arendt, é esta a definição: a vontade é o órgão espiritual da liberdade da espontaneidade.¹⁸⁰

Decisivo por afirmar o status da vontade e como um crítico de Tomás de Aquino, para quem a Vontade sempre é movida pelo Intelecto, Duns Scotus é colocado ao lado de Kant no compromisso com a liberdade. A originalidade surpreendente de sua “ideia de que poderia haver uma atividade que encontra seu repouso em si mesma” e sua preferência ontológica pela contingência, faz com que Arendt tome Scotus como uma das mais importantes referências para uma nova filosofia política:

...não encontramos em Scotus simples inversões conceituais, mas sim novos e genuínos *insights* que poderiam, todos provavelmente, ser explicados como as condições especulativas para uma filosofia da liberdade. A meu ver, na história da filosofia, somente Kant pode se igualar a Duns Scotus em seu compromisso com a liberdade. Não obstante, Kant não tinha o menor conhecimento de Scotus.¹⁸¹

No resumo que Arendt faz das cadeias de pensamento de Scotus, a intenção é insistir na riqueza crítica do que surge nos textos dele de forma abrupta e que, por isso, como ele mesmo adverte, seria difícil de defender em disputas com aqueles sem experiência interna. Vejamos algumas concepções de Scotus destacadas por Arendt.¹⁸²

Em oposição a Tomás de Aquino, Scotus sustentava que o Intelecto *serve* à Vontade. Toma-a, portanto, como uma instância do espírito humano de suma importância, pois ela é a

¹⁷⁹ ARENDT, 2009, p. 368.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 374

¹⁸¹ Ibidem, p. 411.

¹⁸² Arendt lamenta não fazer justiça à originalidade de Duns Scotus, ao não se dedicar mais à interpretação de sua obra. Aqui, apenas aponto para o que de mais relevante há nas considerações de Arendt para seu projeto e afirmação da Vontade como uma legítima faculdade do espírito. Sobre a importância de Scotus, ver o comentário de Arendt nas páginas 397-398.

resposta para a pergunta acerca do componente do espírito que é capaz de transcender suas próprias limitações, sua finitude (ARENDT, 2009, p. 393). Essa capacidade também ultrapassa as limitações dos desejos, do intelecto e da razão, o que constitui efetivamente o exercício da liberdade: a abertura a contrários, a possibilidade de suspensão, a independência em relação às coisas como elas são – a “indiferença” segundo os escolásticos – enfim, essa definição da vontade denota uma habilidade do espírito para evitar qualquer coerção e, assim, identifica os testemunhos possíveis da liberdade humana.

O *insight* de Scotus mais destacado por Arendt é a doutrina da contingência, ligada à compreensão e solução para o problema da liberdade. A liberdade se dá na afirmação da vontade como uma postura espiritual diante de qualquer e cada objeto. Não se trata de submissão a algo exterior, mas a compreensão de que a vontade é a disposição do espírito humano num contexto plural em que causas coincidem e mudam situações contingentemente, ou, como afirma Arendt, “é precisamente o elemento causativo nos assuntos humanos que os condena à contingência e à imprevisibilidade”.¹⁸³ Essa característica que não é vista como depreciativa por Scotus, ao contrário da tradição filosófica, implica em qualificar a liberdade como uma dimensão específica do espírito, distinta da necessidade que é compreendida como absolutamente referente ao passado, portanto fora do alcance da vontade. O oposto da liberdade é a natureza que inclina à necessidade, mas não a determina, já que a Vontade é a capacidade de resistir e por isso transcende qualquer determinação. A Vontade em Scotus é, portanto, uma potência do espírito, o poder de inspirá-lo e conferir-lhe confiança.

Encontramos em Scotus a transformação da vontade em Amor – o mesmo “*Amor: volo ut sis*” de Agostinho –, como uma aceitação incondicional no estado de bem-aventurança de uma vida após a morte, uma experiência de pura atividade. A inquietação da vontade não cessa e o poder do amor passa a ser sentido como “a serenidade de um movimento que se autocontém, que se autorrealiza e é perene”:

A ideia de que poderia haver uma atividade que encontra seu repouso em si mesma é de uma originalidade tão surpreendente – e sem precedentes ou sucessores na história do pensamento ocidental – quanto a da preferência ontológica de Scotus pelo contingente em detrimento do necessário e pelo particular existente em detrimento do universal.¹⁸⁴

¹⁸³ ARENDT, 2009, p. 403.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 410-411.

E Arendt termina seu texto sobre Scotus, destacando como Kant, na **Crítica da razão pura** (B643-645), também nega a pretensa oposição entre liberdade e necessidade (sem mencionar liberdade ou vontade) ao conceber a necessidade absoluta como algo que só se encontra no pensamento. A indicação acerca das incertezas quanto à faculdade da Vontade no final da Era Moderna diz respeito à redução da fortuna conceitual da vontade à oposição entre liberdade e necessidade. Uma forma dessa redução foram os conceitos personificados – que se assemelham à ideia de função e às falácias metafísicas – que encobriram ou mascararam, por assim dizer, as possibilidades interpretativas da faculdade da Vontade e do problema da liberdade.

3.2.6. A interpretação moderna e os conceitos personificados

A responsabilidade formidável de uma faculdade que “encontra seu repouso em si mesma” foi rechaçada, encoberta pelos modernos que a viram como uma ameaça. Na atividade do pensar o ser humano se retira do mundo, assentindo com uma ordem, um arranjo necessário. O conhecimento crescente do mundo pela afirmação da capacidade do ser humano de artificializar e abstrair por meio de um novo, “correto” e “lógico” conjunto de explicações – a ciência moderna – não permitia qualquer espaço para se aceitar que as coisas pudessem fugir do controle, da medida, do que se deveria esperar. O conhecimento foi posto no domínio das explicações sobre o mundo em detrimento da busca de significado que lida com as questões irrespondíveis. E aqui, voltamos à menção à orgia de pensamento especulativo que Arendt critica e que se seguiu “à liberação kantiana da necessidade da razão de pensar além da capacidade cognitiva do intelecto, os jogos que os idealistas alemães fizeram com os conceitos personificados e as alegações feitas para a validade científica – algo que muito se distancia da ‘crítica’ de Kant” (ARENDT, 2009, p. 466).

Os resultados das especulações dos idealistas se assemelham aos dos materialistas, segundo Arendt, ao preencherem a mesma função emocional: “acalmar” o ser humano ao negar sua autonomia, sua vontade livre, ou seja, sua liberdade. Trata-se da exclusão engenhosa do ser humano e de suas faculdades em favor de conceitos personificados. As falácias que cumprem sua função na forma desses conceitos, do que Arendt toma de Nietzsche, uma “ponte arco-íris de conceitos”, ou seja, um caminho “mágico” de volta a explicações apaziguadoras porque

referentes a um mundo morto, (ARENDT, 2009, p. 424) ou de concepções materialistas totalizantes ao tomar o mundo interligado pela tecnologia como um “Cérebro Gigante”, têm sua origem na noção de progresso, concepção central da era moderna, como vimos, e na ideia de Humanidade.

A tentativa de encontrar um lugar “confortável” através de um “arco-íris”, de um conceito personificado, era alimentada pela “nostalgia de um outro mundo, no qual o espírito do homem pudesse sentir-se em casa”. Arendt se justifica por não tratar do idealismo alemão:

Não quis atravessar a “ponte arco-íris de conceitos” talvez porque não seja suficientemente nostálgica; em todo caso, porque não acredito em um mundo, quer seja um mundo passado ou um futuro, em que o espírito humano, equipado para retirar-se do mundo das aparências, poderia ou deveria chegar a sentir-se confortavelmente em casa. Além disso, pelo menos nos casos de Nietzsche e de Heidegger, foi precisamente um confronto com a Vontade como faculdade humana, e não como categoria ontológica, que os instou originalmente a repudiar a faculdade e, então, a se converter e depositar sua confiança nessa casa fantasmagórica de conceitos personificados que foi tão obviamente “construída” e decorada pelo ego pensante, em oposição ao volitivo.¹⁸⁵

Para Arendt, o pensar não serve ao apaziguamento, ao conforto de ninguém. Nosso espírito, porque capaz de retirar-se do mundo das aparências, não quer com isso retirar-se de seus confrontos com a realidade. A contestação dessa “fuga” é cara a Arendt: negar a imprevisibilidade dos assuntos humanos como algo apenas “externo”, portanto não constitutivo ou seja, não ontológico, significa desprezar o ser humano e, conseqüentemente, suas possibilidades e dignidade, o que é evidente em suas críticas a Heidegger: O conceito personificado encarna um “Alguém que transforma em ação o significado oculto do Ser, originando no curso desastroso dos eventos uma contracorrente salutar. [...] Esse Alguém, o pensador que se desabitua de querer, passando a ‘deixar-ser’, é, na verdade, o ‘autêntico Eu’ de **Ser e Tempo**, que agora ouve o chamado do Ser, em lugar do chamado da Consciência”. Assim, afirma Arendt, em Heidegger, o Ninguém “fantasmagórico que confere significado àquilo que *é* factualmente” e que atua por trás dos homens de ação encarna no pensador de quem depende o destino do mundo, a “História do Ser”.¹⁸⁶

“Tonalidade do espírito” é a definição que Arendt usa para designar o modo pelo qual “o espírito afeta a alma e produz *humores*, independentemente dos acontecimentos externos, criando assim uma espécie de *vida do espírito*”.¹⁸⁷ O pensar e o querer são opostos, já que o

¹⁸⁵ ARENDT, 2009, p. 424.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 455-456.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 300.

humor do primeiro é a serenidade e o do segundo, a tensão. O pensamento se faz por si mesmo, enquanto a vontade nunca encontra satisfação na própria atividade, porque anseia por seu próprio fim ao relacionar-se com o mundo das aparências, ao tornar-se ação.

O filósofo que melhor descreveu esse confronto entre os egos pensante e volitivo, segundo Arendt, foi Hegel. Usando como referência o texto de Alexandre Koyré “Hegel em Iena”, Arendt enfatiza a reconciliação que Hegel tenta estabelecer entre o “Divino” e o “secular”, entre as noções de tempo circular e retilíneo através do Espírito do Mundo. Como o primeiro filósofo a conceber uma filosofia da história, ele rompeu com a tradição ao privilegiar a história e torná-la “geradora da verdade” (ARENDT, 2009, p. 307). Mas apesar de classificar a “astúcia da Razão” como um conceito personificado, totalizante e, portanto, problemático para a compreensão das atividades do espírito, assim como o movimento dialético triádico (Tese, Antítese, Síntese) que, ao abarcar a noção de um progresso infinito, poderia ser também um processo de aniquilação permanente, Arendt lembra que o movimento ascendente do movimento Histórico Mundial foi possível graças ao pressuposto de que o movimento dialético começa no Ser, ou seja, o Ser já está contido no Começo. Considerando a relevância da Vontade enquanto a potência do começo na relação entre a vida do espírito e o mundo das aparências, Arendt identifica uma contribuição importante à afirmação da Vontade como uma categoria ontológica.

No quadro de perplexidade e fuga dos filósofos, Arendt decide se voltar para os homens de ação, esses seres imbuídos da importância de mudar e transformar teriam melhores definições e a real compreensão da vontade enquanto uma faculdade do espírito humano, a ação espontânea dos novos começos. Contudo, para a frustração das expectativas, os homens de ação, os revolucionários, olhavam para trás buscando um modelo para repetir. As lendas fundadoras da civilização ocidental sempre foram a referência:

Quando dirigimos nossa atenção para os homens de ação esperando encontrar neles uma noção de liberdade purgada das perplexidades causadas nos espíritos humanos pela reflexividade das atividades do espírito – a inevitável repercussão do ego volitivo sobre si mesmo –, esperávamos mais do que finalmente alcançamos. O abismo de pura espontaneidade, que nas lendas fundadoras é superado pelo hiato entre liberação e constituição da liberdade, foi coberto com o mecanismo típico da tradição ocidental (a única tradição em que a liberdade sempre foi a *raison d'être* de toda política), através da qual compreendemos o novo como uma reafirmação melhorada do velho. A liberdade só sobreviveu em sua integridade original na teoria política – isto é, na teoria concebida com a finalidade da ação política – apenas nas promessas utópicas e infundadas de um “reino de liberdade” final que, na sua versão marxista, em todo caso, significaria de fato “o fim de todas as coisas”, uma

paz eterna na qual todas as atividades especificamente humanas desapareceriam (ARENDT, 2009, p. 485-486).

O problema sempre foi a constituição da liberdade, o engendramento consequente de um movimento novo. As reafirmações melhoradas do que já havia existido no passado são apenas o recalcitrante conjunto de respostas que funcionam como uma espécie de bloqueio, impedindo que os novos cenários produzidos pela imprevisibilidade da História e perpetração do mal tenham uma interpretação e um encaminhamento também novos, respostas do espírito para o futuro.

A afirmação contundente da vontade como categoria ontológica, ou seja, como constitutiva da vida do espírito, significa compreendê-la na sua grandeza de tornar os homens capazes de começar algo novo no mundo das aparências.¹⁸⁸ O reconhecimento da faculdade da vontade implica o vislumbre de novas possibilidades, de soluções, de ação que enfrente ameaças à dignidade humana, e esse enfrentamento é também o desdobramento da defesa do estatuto ontológico da faculdade ligada à liberdade.

Arendt dá à liberdade um estatuto ontológico na medida em que é pelo fato de ser, por vir ao mundo, que o ser humano rompe, transcende a fluidez contínua do tempo, e se lança a um percurso único sendo a autêntica possibilidade de um começo. Ao tomar essa menção de Agostinho como “algo que poderia ter-se tornado o alicerce ontológico para uma filosofia da política verdadeiramente romana ou virgiliana” (ARENDT, 2009, p. 486), ela atualiza seu objetivo: ao buscar a origem histórica das experiências que engendraram as interpretações que temos da vida do espírito, ao retomar certos elementos, ideias e menções, recupera princípios para a compreensão do ser humano e seu “estar no mundo”. Isso implica esclarecer a riqueza da vida interior e, ao mesmo tempo, por esse mesmo resgate, vislumbrar o que de mais significativo permaneceu como identificação de suas potencialidades. Arendt sublinha o perigo da liberdade solipsista, das consequências de uma individuação que se impõe em oposição ao “Eles”. Contudo, ao escolher examinar, depois do pensar, o querer e o julgar, faculdades misteriosas que se dão no mundo fenomênico, lança um novo entendimento do ser humano pelo enfrentamento das falácias e do consequente esgotamento de modelos conceituais. A contestação do tempo cíclico da Antiguidade retomado por Nietzsche e Marx, da funcionalização pela qual as ciências humanas negam o transcendente e dos conceitos personalizados que escondem o caráter ontológico da vontade em sua experiência original,

¹⁸⁸ Bethania Assy faz a interpretação dessa importância da singularidade na concepção positiva da vontade em Arendt em seu livro **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 132-137.

abrem caminho para a insistência no resgate de princípios pela novíssima compreensão da vida do espírito.

Sobre a vontade, Arendt chega à conclusão de que apenas indicar o perigo implicado no risco de uma capacidade de concentração no singular enquanto individuação que impede a liberdade política, reduz ou sabota sua potência. É preciso resgatar e defender de maneira contundente uma característica única da vontade, o *poder de gerar*. O medo diante do desafio do querer no qual incorreram os modernos, é apenas o lado acovardado que ameaça inequivocamente a contundência da real possibilidade do novo. Diante de um modo novo do mal, Hannah Arendt recupera a potencialidade do novo no exercício da vontade como faculdade do espírito.

3.3. Os elementos para a elaboração do Julgar

“There is one other, less dramatic aspect in what we were considering that is of political as well as moral relevance. Thinking is indeed also a purging activity. It brings out the implications of our unexamined opinions – this was actually the political function of Socrates! midwifery. By cleansing us of our opinions, values, doctrines and theories, it enables us to judge particulars without necessarily subsuming them under general rules which can be taught, and learned until they grow into habits; which then can be replaced by other habits and rules.”¹⁸⁹

O caráter inédito e surpreendente do estatuto dado por Arendt à Vontade é o contraste com o modo predominante com que esta faculdade foi considerada na história da Filosofia e por ser voltada para o mundo das aparências, já que lida com particulares. O juízo também lida com particulares, sendo a faculdade mais voltada para o mundo, pois é a atividade que se dá pela extensão aos outros. Os desafios ao julgamento que fazemos são semelhantes aos do exercício da vontade: partem de cada indivíduo, mas não se reduzem à afirmação de uma atitude solipsista, pois ao aparecerem compartilham de algum modo uma potencialidade fundamental para gerar e escolher, como o pensamento tem de significar, dotar de significado.

O julgar é definido por Arendt na continuação da citação acima, no encerramento do curso “Thinking”, como a manifestação do vento do pensamento; a habilidade de diferenciar certo e errado. Ao fim da Parte II – O Querer – o juízo é compreendido como a instância de decisão acerca de como nos dispomos sobre a liberdade. Tomá-la como chance ou condenação, como contingência que livra ou aprisiona, reconhecimento ou fuga da responsabilidade seria uma escolha determinada pelo juízo e é nesse ânimo que Arendt se lançaria à empreitada. O que se segue é a interpretação do modo como Arendt compreendeu o juízo ao longo de seu percurso, com a clareza de que não contamos com sua formulação final, que seria a terceira parte de **A vida do espírito**.

¹⁸⁹ HAP, SWF, Essays and lectures, “Thinking”, lectures, University of Chicago, Chicago, Ill., Drafts, n.d. [1970], image 97.

3.3.1. A questão do juízo

As primeiras menções de Arendt ao juízo estão em seu **Journal de Pensée**, já a partir de 1951. Uma anotação do final de 1952 contém o questionamento de como seria a relação entre a vontade política, o juízo e o pensamento:

O pensamento sobre o qual repousa a vontade política é o juízo. O juízo prescreve seu objetivo à vontade como a contemplação prescreve seus fins à fabricação? Não. Mas a filosofia política ocidental repousa sobre a identificação do objetivo que se quer e do fim que pode ser produzido. A atividade de pensar na qual o fim e o objetivo parecem coincidir é a conclusão. Quando o objetivo é deduzido, ele se torna um fim.

Consequentemente: qual é a diferença entre objetivo e fim?

Compreender é o pensamento do estar só. Julgar é o pensamento de estar-junto, o fato-de-se-controlar-reciprocamente. Concluir é o pensamento do abandono.

(ARENDT, 2005, p. 314, tradução nossa)

Onde começa e onde termina cada atividade do espírito e como se encontram? O apontamento acerca da importância do juízo que direciona o objetivo para a vontade mantém-se claro para Arendt. Mas o pensamento, que se dá no estar só, também está implicado no juízo, o que significa conceber o pensamento na relação entre os homens, daí a vontade política e a meta diferente do fim. Enquanto fenômenos, as ações políticas se determinam por metas, mas coincidem com fins produzidos? A reunião de pensamentos como atividades combina meta e fim. O término, a conclusão, é o encerramento dessa dinâmica entre pensamento-vontade-juízo. Como atribuir o sentido devido à dinâmica dessas faculdades?

Em anotações que se estendem de 1957 a 1958, encontramos a abordagem detida de Arendt sobre o juízo kantiano. Em carta a Jaspers, de 29 de agosto de 1957, está o entusiasmo da “redescoberta” da **Crítica do Juízo**:

Eu estou lendo a *Kritik der Urteilkraft* com crescente fascinação. É lá, e não na *Kritik der praktischen Vernunft*, que está escondida a real filosofia política de Kant. Seu elogio ao “senso comum”, tantas vezes desprezado; o fenômeno do gosto tomado seriamente como o fenômeno básico do juízo – que é provavelmente verdadeiro em todas as aristocracias –; o “modo expandido de pensar” que é parte do juízo, como alguém pode pensar do ponto de vista do outro. A exigência de comunicabilidade. Isso incorpora as experiências que o jovem Kant teve na sociedade e que são trazidas à vida novamente na velhice. Esse sempre foi o livro de que mais gostei entre as críticas de Kant, mas ele

nunca havia se apresentado a mim de maneira tão poderosa como agora, depois de ler seu capítulo sobre Kant.¹⁹⁰

O texto de Karl Jaspers ao qual Arendt se refere foi publicado no volume I da obra **Die großen Philosophen/The Great Philosophers**, em alemão, em 1957, e em inglês, em 1962. O diálogo sobre a interpretação de Jaspers e a nova leitura de Arendt foram decisivos para a elaboração das atividades da vida do espírito. O âmbito ou domínio do juízo do gosto, afirma Jaspers, contém a atualidade de toda nossa essência. Sua base está, citando Kant, “talvez no conceito do que pode ser visto como o substrato suprassensível da humanidade”, pois “no suprassensível está o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori*”. Consequentemente, o *insight* filosófico: “no juízo de gosto, ‘nenhuma regra ou prescrição, mas apenas aquilo que não pode ser subsumido de regras e conceitos, isto é, o substrato suprassensível de todas as nossas faculdades, serve como um padrão subjetivo’” (JASPERS, 2012, p. 79-80). O substrato suprassensível que não é determinado nem estabelece referência para a cognição é que faz do juízo de gosto a atualidade do essencial que nos constitui. Julgar, aqui, portanto, é o exercício da atualização de ideias, não de conhecimento: “uma ideia estética não pode se tornar uma cognição porque ela é uma intuição para a qual nenhum conceito pode ser adequado”. Aquele que cria ideias estéticas é o gênio do artista. Apesar de ambíguo, afirma Jaspers, o conceito kantiano de gênio corresponde à unidade de todas as faculdades do espírito no substrato suprassensível e na unidade da natureza e da liberdade, ao contrário de sua radical separação no âmbito da ética. O artista não repete o que cria; suas criações exemplares são insubstituíveis, pois a “arte desenvolve amplitude do espírito, um espírito de comunidade é enraizado por meio da comunicabilidade da forma bela, e ao nos tornarmos conscientes do substrato suprassensível, a arte nos faz receptivos a ideias éticas”.¹⁹¹

O gosto estabelece uma instância de compartilhamento que flutua como intuição e para a qual não há conceito, já que não pode ser determinada, não é guardada em definições. A compreensão, por consequência, é transcendente, ou seja, ultrapassa a delimitação tanto de conceitos quanto de objetos, pois se faz como juízo reflexionante:

O transcendente da compreensão toma a forma do “juízo reflexionante”, que legisla por si mesmo mas nunca define um objeto. Seu movimento implica a compreensão intuitiva divina, a compreensão teleológica divina, a união de todas as nossas faculdades no substrato suprassensível da humanidade, nosso ser inteligível como liberdade – mas tudo isso indiretamente; elas nunca se tornam objetos. Sobre essa transcendência da compreensão, Kant afirma: A

¹⁹⁰ Hannah Arendt/Karl Jaspers *Correspondence, 1926-1969*, 1992, Carta 209, p. 318. (tradução nossa)

¹⁹¹ JASPERS, 2012, p. 81-82.

transição não é “para uma outra coisa, mas para um outro modo de usar a razão”. Em cada caso, há um salto: do conhecimento correto para a verdade essencial, da ação que é tecnicamente correta para a ação ética, do correto juízo de gosto para a Ideia estética – em cada caso do condicionado para o incondicionado, do finito para o infinito, do interminável para o significado, o todo autônomo.¹⁹²

O alcance, a extensão do juízo de gosto, por poder ser reflexionante, é o trunfo do qual Arendt se apropria para afirmar o juízo como transcendência e, ao mesmo tempo, fundamentar seu sentido político, ou seja, a atividade do espírito que se dá por ser em direção ao outro. É o segundo significado do juízo, como indicado em **Introduction into Politics**. De modo geral, o juízo tem dois significados: organizar e subsumir o individual e o particular sob o universal e lidar com algo inédito, para o que não se reconhece nenhum padrão. A importância da realização da faculdade de julgar está ligada à necessidade de identificação de concepções que atrapalham ou impedem a necessidade de julgar o que mais imediatamente nos afeta e é *novo*. Os julgamentos que foram feitos no passado a partir de experiências legítimas podem carregar essas concepções ou preconceitos, comprometendo a compreensão¹⁹³. É o inédito que exige o máximo de nossa faculdade de julgar.

O caráter basilar do juízo de gosto pelo modo de compreensão de Arendt como constitutivo da vida do espírito e, por ser compartilhado, indicativo da capacidade de julgar, é estabelecido no texto “A crise na cultura: sua importância social e política”, capítulo do livro **Entre o passado e o futuro**, de 1961. O tema é a cultura na sociedade de massa, o cenário em que se dá a atividade de julgar com dados para interpretação conjunta e, por isso, torna efetiva a capacidade política. Trata-se de um contexto de perda de sentido, um redemoinho para o qual a arte foi tragada e que demonstra claramente como a funcionalização, o barateamento dos significados e suas histórias, ameaça a compreensão. O que é compartilhado dirige nossas escolhas, tem relevância política, logo o exame do que orienta as escolhas é o exame da cultura. Mas o contexto do século XX é o de uma cultura em crise.

“As Massas” é o primeiro item da Parte III – Totalitarismo, de **As origens do totalitarismo**. Para Arendt, o termo apenas “se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores” (ARENDT, 2012, p. 438-439). Fundamentais para a ascensão dos regimes totalitários, as massas eram compostas por homens

¹⁹² JASPERS, 2012, p. 83.

¹⁹³ Cf. Comentário sobre **Introduction into Politics** na seção anterior.

destituídos de sua individualidade, atomizados e isolados, condição que era resultado do colapso do sistema de classes. Supostamente neutras e indiferentes, desprezadas e tomadas primeiramente apenas como pano de fundo dos governos, manifestaram sua “hostilidade em relação à vida pública causada pela sociedade competitiva de consumo dispondo sua volubilidade e violência para apoiar os líderes totalitários (ARENDT, 2012, p.441).

No pós-guerra, a massa permanecia como um todo que podia ter força pelo tamanho, pela produção que gerava quantidades inimagináveis de coisas sem cessar, sem que a “máquina” parasse. Mas tratava-se de um “todo” que levava seus membros como números, sem identidade, sem vontade própria, apenas mantendo o ritmo de um sistema de trabalho e de uma sociedade que funcionavam pela lógica do progresso, da ascensão, do aumento exponencial. Nessas condições, no cenário do pós-guerra em que os significados também eram perdidos porque ideias viravam facilmente produtos, Arendt faz seu diagnóstico da crise. Mas seu intento abarcava a preocupação com os aspectos imediatos em que estava implicada a atividade do espírito misteriosa, o juízo de gosto. Sua atenção se dirigia ao reconhecimento do risco de comprometimento de uma faculdade que se exerce pelo “senso comum”, uma “consciência conjunta”, transcendente e comunicável, como vimos na interpretação de Kant por Jaspers.

A sociedade de massa e a cultura de massa, como afirma Arendt citando Harold Rosenberg, são a intelectualização do *kitsch*. Mas Arendt chama a atenção para componentes característicos da “sociedade” antes de virar “de massa”: a solidão, a excitabilidade, o consumo, o egocentrismo e a alienação do mundo. A sociedade já era um campo com o qual o indivíduo entrara em guerra. Essa tensão entre sociedade e indivíduo aparece na arte do romance que antecipa, segundo ela, as ciências sociais e a psicologia. O artista enfrenta o filisteísmo, o ato de julgar as coisas por sua utilidade e valor material. Assim, “a sociedade começou a monopolizar a ‘cultura’ em função de seus objetivos próprios, tais como posição social e *status*” (ARENDT, 1997a, p. 254). Nesse predomínio da utilidade da cultura, o critério de imortalidade e permanência da arte estava em jogo. O objeto artístico passou a exercer uma função, uma “finalidade dissimulada” para compra de posições e valores.

Mas essa desintegração, ruptura entre arte e realidade que alçou o *kitsch* e estabeleceu uma dinâmica de funções para os objetos artísticos pela eliminação de seus significados, o uso da arte pelos filisteus que desprezavam a diversão e o entretenimento, ainda se desdobraria em algo pior: a sociedade de massa determinada pelo consumo. A arte, que havia sido transformada em mero serviço de autoeducação e referência de *status*, passou a integrar uma cultura na qual a diversão e o entretenimento apenas eram parte do processo vital biológico.

Arendt trata da origem romana da cultura, o relacionamento dos homens com as coisas, o cuidado com o passado, com aquilo que nos antecedeu e vai permanecer muito além de nosso curto tempo de vida. Seu significado é oposto ao do processo biológico, pois constitui o que sobrevive, resiste ao processo vital. A arte é feita para aparecer e permanecer, separada, portanto, de nossa condição biológica e estabelecida pelo critério da beleza. Como esclarece Arendt:

...para nos tornarmos cômicos das aparências, cumpre primeiro sermos livres para estabelecer certa distância entre nós mesmos e o objeto, e quanto mais importante é a pura aparência de uma coisa, mais distância ela exige para sua apreciação adequada. Tal distância 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, mas deixemo-lo ser tal como o é, em sua aparência. Tal atitude de alegria desinteressada (para usar o termo kantiano, *uninteressiertes Wohlgefallen*) só pode ser vivida depois que as necessidades do organismo vivo já foram supridas, de modo que, liberados das necessidades de vida, os homens possam estar livres para o mundo (ARENDDT, 1997a, p. 263).

O consumo da sociedade de massa compromete até mesmo o tempo empregado para o próprio aprimoramento ou autoeducação, simplesmente distraindo, entretendo, em obediência a um mecanismo pantagruélico. O entretenimento de massa, a “atitude de consumo, condena à ruína tudo o que toca”.¹⁹⁴

Em contrapartida, paralelos ao espectador e sua alegria desinteressada, estão o artista e o artífice isolados do público. O artista tem uma desconfiança legítima em relação à política. O *homo faber*, por acrescentar coisas ao mundo, está em condições muito diferentes das atividades políticas que, ao contrário, se dão no agir e no falar, e só são exercidas com outros. Arendt enfatiza os produtos – a ação, os discursos e os objetos artísticos – que têm em comum o fato de ocuparem espaço e permanecerem pela beleza: é pelo critério compartilhado da beleza que a comunicação é possível, e é pelo caráter imperecível que se estabelece a cultura, tendo por sua vez nela implicadas a arte e a política.

Arendt se refere então ao “gosto” para indicar “os elementos discriminadores, discernidores e ajuizadores de um amor ativo à beleza”, justificado pela primeira parte da **Crítica do Juízo**, de Kant. Ela destaca as concepções que fundamentam a faculdade do juízo como uma atividade mais política que teórica. Fundamental é a ideia de que o juízo transcende o indivíduo ao se estabelecer pela comunicação *com outros*:

¹⁹⁴ ARENDT, 1997a, p. 264.

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. (ARENDT, 1997a, p. 274)

O pensar, o diálogo de mim para comigo que transcende o senso comum e é a sabedoria do filósofo, é diferente do julgar, que é o discernimento, a *phronesis* dos gregos, a excelência do político arraigada no senso comum. O julgamento é fundamentalmente uma atividade de compartilhamento e o juízo de gosto, por lidar com o caráter público da beleza, decide como o mundo aparece, para o que não concorrem nem o homem, nem a vida, nem o eu. Essas decisões a partir de sentidos compartilhados e da persuasão aproximam cultura e política pois

não é o conhecimento ou a verdade que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele além do modo como deverá aparecer doravante e que espécie de coisas nele hão de surgir (ARENDT, 1997a, p. 277).

Finalmente, Arendt faz referência a Cícero para ilustrar o sentido em que “o gosto é a capacidade política que verdadeiramente humaniza o belo e cria uma cultura”. A frase “Perante os céus, prefiro extraviar-me com Platão do que ter concepções verdadeiras com seus oponentes”¹⁹⁵ é interpretada por Arendt como a afirmação da liberdade contra qualquer coerção, seja a da verdade do cientista, seja a da verdade do filósofo: a faculdade de julgar está além da tentativa de imposição de qualquer especialidade e do conflito entre o político e o artista. Se o julgar – como Arendt define em **A vida do espírito** – é a instância de decisão acerca de como nos dispomos sobre a liberdade, as companhias que escolhemos entre os homens e as coisas do mundo, seus objetos e pensamentos, são o resultado do pleno exercício de ser livre, para além de especializações, verdades, funções e usos. Esse exercício da liberdade é a plenitude de nossa vida espiritual.

¹⁹⁵ “Conta-se que Platão teria vindo à Itália para conhecer os pitagóricos e teria aprendido tudo deles e, em primeiro lugar, a respeito da eternidade dos espíritos e não apenas teria pensado o mesmo que Pitágoras, mas teria também trazido uma prova. Deixemos isso de lado, se não dizes algo, e abandonemos toda essa esperança de imortalidade. Então tu me deixas, depois que me levaste a uma expectativa máxima? Por Hércules, prefiro errar com Platão, a quem sei o quanto aprecias e a quem admiro por tua boca, do que experimentar com aqueles as coisas verdadeiras”. CÍCERO, Marcos Túlio. **Discussões tuscianas**. Tradução Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014. I, 30, p. 55. Agradeço a Marlene Lessa, mestre em Letras Clássicas pela FFLCH/USP, a indicação desta tradução.

3.3.2. A urgência do Julgar

A trajetória de Arendt foi marcada, no início dos anos 1960, como se sabe, pelo caso Adolph Eichmann. Os efeitos de sua atenção, acompanhamento e avaliação das características do criminoso nazista e de seu julgamento, proporcionaram a Arendt uma experiência profunda por enfrentar não só o mal que aquele indivíduo representava e as questões para a compreensão, mas também a reação violenta de muitos críticos. A partir de meados dos anos 1960, os cursos de Arendt passaram a se concentrar na questão moral e na obra de Kant. Um mergulho na questão do mal, seu caráter específico inimaginável encarnado num homem de reações banais. Como era possível? Qual a amplitude e alcance do exercício de nossas faculdades para evitar de modo efetivo a reincidência bastante provável daquele horror?

A novidade do totalitarismo – como já foi apontado – exigia uma nova abordagem daquilo de que o ser humano é capaz. Essa necessidade encontrava a referência mais determinante para Arendt na obra de Immanuel Kant. Não apenas pela revolução que o filósofo concebeu, mas por ter sido um homem moderno, com sua resistência e também confiança, a formulação crítica que abalaria de tal modo a metafísica, que muitos de seus seguidores não manteriam sua audácia e teriam deixado as consequências de seus abalos intactas, não fosse a história a exigir a retomada de suas provocações por espíritos que se sentissem sem lar no mundo, como Arendt. De que modo Kant poderia iluminar um estado de coisas marcado pelo inimaginável de um mal maior que seu “mal radical”, sem Deus, sem metafísica? O olhar de Arendt, renovado pela interpretação de Jaspers, buscou algo não dito mas indicado, a amplitude para o pensar e a faculdade de julgar, um caminho para compreender um “novo” homem político. A imensa força da auto-determinação na ideia de que o indivíduo deve estar em acordo consigo mesmo antes de se entender com os outros, as ideias de compartilhamento e de mentalidade alargada intrínseca ao ganho de domínio do *sensus communis* em relação ao senso comum, combinadas à afirmação daquilo que determina o ser humano enquanto ser dotado de um espírito complexo e o modo pelo qual ele mantém sua individualidade – singular, mas não solipsista – na relação com os outros, foram para Arendt um conjunto de degraus sobre o qual poderia avançar. Suas apropriações estavam submetidas aos seus intentos: para uma novíssima realidade, uma novíssima compreensão sem apoios, com a potência das redefinições e associações sem medo.

Sobre a apropriação do gosto na **Crítica do Juízo** como uma referência para a filosofia política, ou seja, uma apreensão do juízo estético como indicador do *modus operandi* da mais política das faculdades do ser humano, muito se questionou com base nos cursos e anotações

de Arendt.¹⁹⁶ Além disso, criou-se um debate em torno de uma combinação teórica que ela teria feito em seus cursos sobre a moral entre a *phronesis* aristotélica e a universalidade da lei moral kantiana. A dificuldade dessa combinação foi indicada por Richard Bernstein, Ronald Beiner, Seyla Benhabib e se concentra na oposição entre o particular contemplado na *phronesis* de Aristóteles e o universal da comunicação de Kant. Arendt não estaria nem entre os neoaristotélicos – Gadamer, Taylor e MacIntyre – nem entre os neokantianos – Rawls, Gewirth, Apel e Habermas.

Em um de seus cursos, ao tratar da mudança da concepção da moral da Filosofia grega antiga para o período moderno, Arendt lembra que na Antiguidade a ética era parte constitutiva da política. Concepção muito diferente da moderna, na qual há a ideia de uma emancipação do ser humano frente aos mandamentos de Deus, de uma afirmação da moral como assunto humano. A obrigação interior como exercício de nossa liberdade é kantiana, determinada por uma concepção que sequer existia na Antiguidade (lembremos a referência à inexistência de um correspondente para “liberdade” na língua grega antiga). É essa relação do homem consigo mesmo da qual depende a conduta moral que interessa a Arendt em consonância com a concepção de homem que retoma Sócrates:

Assim Kant, com a coerência de pensamento que é a marca do grande filósofo, coloca os deveres que o homem tem para consigo à frente dos deveres para com os outros – algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradição com o que geralmente compreendemos por comportamento moral. Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo (ARENDDT, 2004, p. 131).

Arendt não se dedicou à elaboração de uma filosofia normativa. Parece-me que muitas questões postas a sua obra, em especial às suas apropriações, erram o alvo: ela não responde definitivamente à questão acerca da possibilidade de evitar o mal pelo correto uso de nossa vida do espírito, porque não há essa norma total e universal sobre a conduta de seres sobre os quais afirmam-se potencialidades e erros do passado. Ela insiste em constatações que poderiam ser

¹⁹⁶ Para Robert J. Dostal, a apropriação que Arendt faz da noção de *sensus communis* de Kant é inapropriada. Sua crítica se dirige mais diretamente à negação que Arendt faz da filosofia moral kantiana, tomando a **Crítica do Juízo** como destituída de uma determinação do homem como ser cognitivo. Cf. DOSTAL, Robert J. “Judging Human Action. Arendt’s appropriation of Kant”, assim como WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason” e BENHABIB, Seyla. “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”. In: BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer. (Ed.) **Judgment, Imagination, and Politics: themes from Kant and Arendt**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001. p. 139-164; p. 165-182; p. 183-204, respectivamente.

paralisantes, como a banalidade do mal e a indefinição da cultura como a referência do julgar, sendo esta faculdade fundamental para contemplar os particulares evitando possíveis injustiças da universalidade, apostando no ser humano e em sua força de recomeço e, assim, tentar evitar o mal. Não são “garantias” que ela busca, pois uma crítica rigorosa dos subterfúgios dos modernos e da fuga dos contemporâneos não cairia num recurso tão simplório. Ela quer compreender renovadamente o ser humano, a principal questão da filosofia política e da própria filosofia. E esse ser humano seria receptivo a ideias éticas – como interpretara Jaspers – não detentor de regras como ferramentas.

Contudo, aponto o que considero o limite de alcance da concepção de Arendt acerca do julgar que é a indefinição quanto à cultura moral. A comunhão com outros também não tem quaisquer garantias. É absolutamente questionável se o resultado do *sensus communis* será sempre guiado pelo bem, pelo melhor. Mas cabe perguntar qual seria a contrapartida a essa incerteza. Cairíamos em algum tipo de determinação, de lógica ou normatividade, não condizente com nossa auto definição de seres livres. O ser livre no qual repetidamente Arendt insiste é o perigo e a chance, o mal e o bem, para o qual contamos com a profundidade da afirmação da potencialidade do ser humano, ao confrontar a superficialidade em que o mal subsiste. À indeterminação assustadora dessa fragilidade e imprevisibilidade, Arendt responde com os conceitos de pluralidade e natalidade e o estudo da vida do espírito. São possibilidades, não fórmulas. O amor, como definido por Agostinho, primeiro interesse de Arendt, foi mantido como confiança, apesar de tudo, naquilo que o ser humano é capaz de fazer em comunhão com os outros. Essa é a fortuna de suas apropriações. Nosso espírito como vontade, pensamento e juízo nos prepararia para um novo tempo de promessas. Se os homens serão capazes de fazê-las e cumpri-las não cabe a filósofos profissionais determinar, mas àqueles que se comprometem com sua própria vida espiritual. Não fazer isso, ou seja, não “discutir” consigo mesmo, não apostar na vontade como expressão da liberdade e não julgar, abre caminho para que o mal apareça.

A separação entre moral e política na obra de Arendt por ela contestar a determinação da moral pela razão em Kant, também foi alvo de crítica contundente, especialmente de Seyla Benhabib. No texto “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, capítulo 4 do livro **Situating the Self**, que tem passagens repetidas no texto “From the Problem of Judgment to the Public Sphere: Rethinking Hannah Arendt’s Political Theory”,

capítulo 6 do livro **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**,¹⁹⁷ Benhabib critica a ideia de que Arendt combinaria os modos de pensamento neo-aristotélico e neo-kantiano e interpreta a frutífera contribuição do pensamento arendtiano para esse debate.¹⁹⁸ Para Benhabib, a questão é se um ponto de vista moral universalista deve ser formal, insensível ao contexto ou se o universalismo moral pode ser reconciliado com sensibilidade contextual (BENHABIB, 1992, p. 134). E a contribuição de Arendt está na sua leitura da comunicabilidade universal da validade do juízo reflexionante pela “mentalidade alargada”. O imperativo categórico de Kant pode ser reformulado como “Age de tal modo que a máxima de suas ações leve em conta a perspectiva de qualquer outro de tal modo que você estaria na posição de ‘persuadi-lo para conquistar seu consentimento’”. Nesta concepção há a universal e igualitária moral kantiana e a consideração do ponto de vista do outro que requer o juízo moral de acordo com o contexto. Segundo Benhabib, é a mentalidade alargada – *enlarged thought* – a mais fecunda apropriação que Arendt faz de Kant.

Contudo, Benhabib critica Arendt por ela ter ignorado o juízo como uma faculdade moral. A teoria política exige uma ética política, uma concepção de moralidade que Arendt não teria elaborado de modo suficiente em **Sobre a revolução**, por separar moralidade e política. Mas talvez Arendt quisesse escapar da fragilidade da moral enquanto um conjunto de normas que muda com os tempos, como meros hábitos, assim como sublinhar a importância da desconsideração do interesse próprio no exercício da mentalidade alargada, como esclarece no belo trecho dos “Excertos das conferências sobre a filosofia política de Kant” publicados em **A vida do espírito**:

... o esclarecimento é liberar-se do preconceito. Aceitar o que passa pelos espíritos daqueles cujo “ponto de vista” (na verdade o lugar de onde vêm, as condições a que estão sujeitos, sempre diferentes de indivíduo para indivíduo, de uma classe ou grupo comparado a outros) não é o meu, isso nada mais seria que aceitar passivamente seus pensamentos, isto é, trocar os preconceitos próprios à minha posição pelos preconceitos deles. O “pensamento alargado” resulta, primeiramente, de uma abstração das limitações que se juntam contingentemente a nosso próprio juízo, da “desconsideração de suas condições subjetivas privadas..., que a tantos impõem limites”; isto é, da desconsideração daquilo que normalmente chamamos de interesse próprio, e que, segundo Kant, não é esclarecido ou capaz de esclarecer, mas é, na verdade, limitador... [Quanto] maior a região em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se, de ponto de vista a ponto de vista, mais 'geral' será seu pensamento (ARENDDT, 2008, p. 514).

¹⁹⁷ BENHABIB, Seyla. **Situating the self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. Cambridge, UK: Polity Press; Blackwell, 1992. p. 121-144; BENHABIB, Seyla. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. New York: Rowman & Littlefield, 2000. p. 172-220.

¹⁹⁸ Sobre esse debate ver também ASSY, 2015, p. 140-145.

Lembremos que o “interesse próprio” em Kant se dá na inclinação que invalida a ação enquanto ação moral. Ao lembrar a perspectiva kantiana de ruptura entre a virtude pública da justiça impessoal e a virtude privada do bem, Benhabib aponta o que seria um erro de Kant por este assumir que os princípios da mentalidade alargada podem ser realizados pela experiência de pensamento isolado do pensador (BENHABIB, 1992, p. 140). Não se trata de “isolamento do pensador”, o que por si só é estranho a Kant, a não ser como referência negativa, mas de que a mentalidade alargada é o resultado da desconsideração de condições subjetivas privadas. É ao aspecto da moralidade como *determinada* pela razão por Kant, e à *universalidade* do juízo estético kantiano que Arendt se opõe. Para ela, as referências quanto à moral não podem vir do indivíduo, nem do mundo exterior, nem da história, nem de uma “entidade” metafísica.¹⁹⁹ A *generalidade* que defende não é a do conceito, mas a de um ponto de vista geral, a imparcialidade a partir da qual somos capazes de refletir.

Talvez auxilie a compreensão do que é a moralidade para Arendt, a referência que faz a Maquiavel como possível indicador de sua precaução em relação a regras que estariam perigosamente alienadas do ritmo imprevisível das questões políticas. De acordo com Arendt, Maquiavel

... foi o primeiro a visualizar o surgimento de um âmbito exclusivamente secular, cujas leis e princípios de ação eram independentes das doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais, transcendendo a esfera dos assuntos humanos em geral. Era por isso que ele insistia que o homem que ingressava na política devia primeiramente aprender “a não ser bom”, isto é, a não agir de acordo com os preceitos cristãos (ARENDT, 2011, p. 66).

O que mais incomodava Arendt era a facilidade da troca de hábitos e regras morais escancarada nos regimes totalitários. A separação entre moral e política se concentra na desconfiança em relação a quaisquer outras instâncias que queiram se arvorar em únicos defensores das leis. Critérios morais são mais vulneráveis à intenção perniciosa dos que querem evitar a história, garantir seus privilégios, estabelecer regras aos outros, não em comunhão com os outros. A mentalidade alargada, o *sensus communis*, a validade exemplar e a comunicabilidade ganham estatuto de partes constitutivas do *modus operandi* da faculdade específica do juízo, o “talento peculiar”, um dom, segundo Kant:

¹⁹⁹ Menciono uma anotação à margem do exemplar da biblioteca de Arendt do livro **Kant: Political Writings**, que está na bibliografia de seus cursos sobre Kant. Na introdução de H.S. Reiss, também editor do livro, ao lado do trecho: “For Kant, a theory of politics (which, for him, amounts in the main to a metaphysics of law) is inevitably a part of a metaphysics of morality”, Arendt escreveu e sublinhou “no”. A biblioteca de Arendt está em Bard College. Vários volumes foram digitalizados e podem ser consultados em: <http://www.bard.edu/arendtcollection/>

Em Kant, o juízo emerge como “um talento peculiar que somente pode ser praticado e não ensinado”. O juízo lida com particulares, e quando o ego pensante que se move entre generalidades emerge da sua retirada e volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo “dom” para lidar com elas. [...] Em Kant, é a razão, com as suas “ideias regulativas”, que vem em socorro do juízo. Mas se a faculdade é uma faculdade do espírito separada das outras, então teremos que lhe atribuir o seu próprio *modus operandi*, a sua própria maneira de proceder (ARENDT, 2008, p. 238-239).

Essa atribuição é determinada por Arendt como consequência da experiência da história, o que novamente a apropriação de Kant corrobora, na medida em que é a partir dele que “a política passa a ser pensada junto com a história”.²⁰⁰ Contudo, mais uma vez, Arendt acrescenta uma nota de discordância, de acordo com seu tempo e suas preocupações: à concepção da filosofia da história dominada pelo progresso, Arendt contrapõe a causa derrotada, a afirmação daquilo que foi deixado de lado, esquecido sob a névoa da Era Moderna, da sociedade moderna formada por indivíduos atomizados e isolados:

Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre esse passado e que, ao relatá-lo, preside ao seu julgamento. Se assim for, poderemos reclamar para nós nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudo-divindade chamada História na Era Moderna, sem negar a importância da história, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz. 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” –, deixou-nos uma frase curiosa que resume adequadamente o princípio político implícito na empresa de recuperação. Disse ele: “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*” (“A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”) (ARENDT, 2008, p. 239-240).

Retomemos o método de Arendt que vai além de recuperar significados, como em Husserl e Heidegger,²⁰¹ pois reconstitui também a história dos desvios da experiência original, a eventual perda desse significado, e recupera *insights* acrescentando sua própria experiência do tempo e elaborando sua interpretação. A confiança no progresso, genuína e compreensível em Kant, havia se tornado o pesadelo sem misericórdia resultante de todas as pretensões modernas, da sociedade ao consumo, das funções à perda de lugar para o espírito dos homens.

²⁰⁰ Cf. TERRA, Ricardo. “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. 3.ed. Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, especialmente páginas 65-67.

²⁰¹ Não compreendo o método de Arendt apenas como referência à metodologia de Husserl/Heidegger, como afirma Benhabib. Cf. BENHABIB, 2000, p. 172-173.

Força e limite, o que de mais iluminador a Era Moderna havia gerado, poderia ser retomado também para auferir e esclarecer formas de emancipação. A “derrota” do esclarecimento haveria de ser resgatada.

3.3.3. O Julgar como a terceira atividade do espírito

A decisão de tomar o julgar como uma atividade específica do espírito ainda não havia sido tomada até meados dos anos 1960, como mostra a dúvida de Arendt em “Algumas questões de filosofia moral”, de 1965. Tratando das funções da vontade – instigar e arbitrar – Arendt se questiona: “se devemos tomar essa faculdade de julgamento, uma das faculdades mais misteriosas do espírito humano, como vontade, razão ou talvez como uma terceira capacidade espiritual, é pelo menos uma questão em aberto” (ARENDT, 2004, p. 197).

É no curso “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, de 1969, na New School, que Arendt indica as duas atividades: “Deixamos de lado [...] outras atividades do espírito de grande importância para questões políticas: Querer e Julgar”.²⁰² A vontade e o juízo são faculdades voltadas para o mundo das aparências *e* são atividades do espírito. Julgar é expor nosso pensamento livremente e, como se trata de uma dinâmica sempre realizada com os outros, é também sempre uma decisão compartilhada. Fazer esse uso público – no sentido kantiano – implica certa coragem de disposição ao exercer nossas faculdades. No contexto em que essas capacidades estão tolhidas, ameaçadas, é fácil identificar apostas nas respostas fáceis de quaisquer conjuntos de regras ou pseudo-soluções “salvadoras” demagógicas. Arendt insiste na afirmação da insegurança do pensamento filosófico em sua definição da vida do espírito.

²⁰² HAP, SF, Courses, New School for Social Research, New York, NY, “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, lectures and seminar, 1969, image 50.

Considerações finais **O pensar sem apoios como política do pensar**

Assim como o totalitarismo havia sido uma tentativa de eliminação do ser humano, a falta de distinções e a negação da filosofia representavam uma redução da capacidade humana de lidar com o tempo e exercer sua liberdade. Os crimes contra a humanidade no século XX abriram caminho para qualquer banalização, terreno fértil para a proliferação de pseudo-avaliações e soluções que guardam a superficialidade do mal. É este o questionamento profundo a que Hannah Arendt nos instiga com suas críticas à tradição e seu concomitante esforço de resgate das referências que ainda poderiam nos esclarecer acerca da afirmação de nosso espírito. Se foi da ação e do desvirtuamento da política que surgiu a ameaça, obviamente ela exigia maior cuidado. A história não poderia mais ser tomada como determinação, mas enquanto reino da contingência a nos desafiar com sua imprevisibilidade. Da experiência e da realidade deveria advir o estímulo para a nossa capacidade de compreensão, e essa clareza devemos a Karl Jaspers. A filosofia a partir da concretude sem se vergar a ela seria a atividade mais importante a ser desempenhada no exercício da filosofia.

A insistente crítica de Arendt à funcionalização, às falácias metafísicas e aos conceitos personalizados que confundiram e lançaram como que uma névoa sobre a filosofia, indica a necessidade de discernir e de recolher referências das experiências passadas às quais foram atribuídos significados. Esse método de busca das origens e da história das atribuições de significado para esclarecer, a partir da afirmação do exercício de nossas faculdades, os novos sentidos depurados de subterfúgios, de acordo com nossas novas experiências, é uma das grandes contribuições de Arendt a alimentar a filosofia, assim como o conceito de pluralidade e também a afirmação de nossa vida do espírito.

Esse método depende da clareza com a qual compreendemos o alcance de nossas atividades espirituais. Arendt tomou essa busca pelas origens da experiência como uma dinâmica de busca também de nossas faculdades, do modo pelo qual elas foram compreendidas e praticadas, como constitutivas também dos contextos. Apesar da experiência a marcar nosso modo de estar, portanto, de ver o mundo, nossas faculdades são as mesmas e, de certo modo, Arendt tenta esclarecer esse caráter perene. Sua interpretação alça à condição de parte fundamental de nosso espírito a vontade e o juízo. O pensamento, apesar de não tratado diretamente na história da filosofia com o detalhamento que se imaginaria, não apresenta a novidade do querer e do julgar como faculdades autônomas. Esse ineditismo, ainda mais pela

formulação incompleta, já que não há uma versão final do *Julgar* e a seção dedicada ao *Querer* não foi revisada, leva à contestação de sua relevância por alguns críticos. Mas, como esta tese tenta mostrar, as atividades do espírito sempre estiveram no horizonte de Arendt e foram elaboradas ao longo dos anos, amadurecidas também pelo enfrentamento das circunstâncias, especialmente o impacto do julgamento de Adolf Eichmann.

A elaboração das atividades do espírito se deu como consequência de uma postura de Arendt contra a negação da filosofia e da liberdade. Suas críticas são dirigidas às ciências humanas, à sociologia, à psicologia e à economia porque, primeiro, negam a transcendência, apostando sua interpretação numa outra realidade que Arendt chama de “mais original”, o que trairia nossa capacidade de entendimento, na medida em que considera uma realidade artificial numa lógica herdada do raciocínio da ciência moderna, com o agravante da redução das questões humanas ao cálculo de um modelo ideal e eliminação da transcendência do exercício de interpretação. Como Arendt enfatiza, a artificialização teve como consequência também a negação do supracensível, destruindo um atributo essencial de nosso espírito, o retirar-se do mundo, reiterando que esse afastamento não se dá como negação, mas distanciamento fundamental para lidar com o mundo das aparências no exercício de nossa capacidade de gerar e de escolher.

O poder de gerar e de escolher, nossas ações de querer e de julgar, estabelecem, segundo Arendt, nossa relação com o mundo das aparências, portanto, o exercício possível da política do pensar, por interferir na realidade. Chamando atenção para o receio da tradição em relação ao potencial dessas atividades, Arendt atribui a elas um valor fundamental, como se o seu não reconhecimento restringisse perigosamente a própria humanidade, a força mesma de resistência e espontaneidade que caracteriza a compreensão. Por isso, a afirmação da vida do espírito, da dinâmica não hierarquizada de suas atividades, corresponde à defesa da filosofia, da liberdade e da dignidade do ser humano, para além de “apoios” insuficientes que mascaram o medo do inseguro e do imprevisível.

Arendt reconhece que a abordagem do homem em **A condição humana** ainda havia se dado pela oposição *vita activa/vita contemplativa*. No que foi considerado o segundo volume de uma mesma obra, **A vida do espírito**, é clara a perspectiva de equilíbrio, de um entendimento que não se concentraria na contemplação, mas por considerá-la, indicaria o caminho para abarcar as outras faculdades. O espírito mesmo não se refere apenas a potencialidades e à atividade silenciosa do pensamento, mas guarda os modos da singularidade e do compartilhamento de critérios de acordo com a dinâmica das inter-relações. Significar, gerar e escolher como atividades que partem de nós, são estimuladas pela razão, o intelecto e a

experiência, pelas potencialidades da natalidade, do reconhecimento e valorização da pluralidade e do exercício da liberdade. As diversas formas nas quais essas capacidades se dão no exterior, aparecendo no mundo, como atividade política, ou seja, enquanto conhecimento do comum, têm o anteparo do juízo, o juízo estético kantiano que não se estabelece por conceitos, mas pela amplitude de sua afirmação como resultado da mentalidade alargada a abarcar a contingência. Os princípios e critérios na obra de Arendt são estabelecidos na reafirmação de significados, não porque sejam universais, mas porque correspondem na sua origem e na sua história a questões sempre presentes, a fundamentos muito concretos da experiência humana e também a seus efeitos e respostas pelo esforço do próprio espírito. Há uma dinâmica das atividades espirituais, acordo e desacordo com elas mesmas – dois-em-um no pensar, dois em conflito no querer, o eu e os outros no julgar – fundamental para compreender o ser humano em sua comunicabilidade. A amplitude do caráter universal não conceitual do juízo, segundo Kant, não elimina a necessidade de um critério para julgar os particulares, e para isso Arendt encontra uma solução na validade exemplar kantiana: “um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outra forma, não poderia ser definida. A Coragem é como Aquiles. Etc.” (ARENDT, 2008, p. 530).

Na elaboração das atividades do espírito ao longo da obra de Arendt, claramente desde muito cedo, ou por décadas como uma questão incômoda e por fim impulsionada pelos acontecimentos, as questões que se impuseram sempre foram questões filosóficas genuínas advindas da política. Por sempre valorizar a preservação desse caráter legítimo, Arendt não se intimidou com a insegurança do pensamento filosófico. Ao contrário, sempre defendeu a filosofia contra as tentativas de negá-la. Isso é claro no começo dos anos 1930, nas críticas aos modernos e aos contemporâneos cegados por essa mesma insegurança e na crítica aos embaraços entre filosofia e política. Essa insegurança foi seu apoio num pensamento sem concessões desde seu grande enfrentamento intelectual, a busca das origens do totalitarismo: o mal também está em não julgar, o que significa para Arendt não exercer a liberdade da escolha no compartilhamento das coisas do mundo, ou seja, deixar-se determinar por quaisquer “verdades”, sejam biológicas, utilitárias, funcionais, filosóficas, teóricas ou ideológicas.

Para ela, por meio da referência decisiva de Kant, verdades filosóficas são uma espécie de traição à própria filosofia que é definida por Arendt, mesmo que não diretamente, como a busca de significado em oposição à convivência da interpretação presa às falácias metafísicas, aos preconceitos que negam as experiências das quais surgem as questões filosóficas genuínas. O significado é a junção da maior clareza e espontaneidade com que vemos o mundo e vivemos as experiências com a atualização de nossas faculdades do espírito. A apreensão da história em

toda intensidade de seu caráter imprevisível; a atividade do espírito em toda potência de sua transcendência. Mas não é sempre que a história exige tanto de nós. Como afirmou o escritor argentino Ernesto Sabato, quase nunca acontecem coisas. Quando elas acontecem, mudam o mundo e nossas vidas, podem ameaçar nossa dignidade e por isso demandam nossa resistência que também é tentativa de compreensão. Os significados surgem da experiência e pela atenção à vida do espírito: são a busca da razão kantiana pela clareza quanto às nossas capacidades e à liberdade como dignidade humana. A negação do encontro do mundo e do espírito apareceu a Arendt como destruição, logo, a política deveria ser compreendida e defendida como o lugar possível desse encontro, dessa junção. Daí a ideia à qual faz menção várias vezes, de uma nova moral política, na qual o significado, mais do que o conhecimento, é a referência. As consequências da importância do significado são as possibilidades da ação livre e do pensamento livre, que não deveriam ser vistos com assombro, mas como o cumprimento mesmo de nossa dignidade, porque frutos do exercício efetivo de nossas legítimas e compartilhadas capacidades.

As questões filosóficas genuínas que surgem da política são o mal e o bem comum, a liberdade e a pluralidade, a particularidade e a universalidade, a capacidade do ser humano e as relações que estabelece com o exterior, com o mundo das aparências. A filosofia e a política partem de uma mesma questão: Quem é o homem? Qual é a sua condição – o “estar no mundo”? Como é seu espírito – como se dá *a partir e para* o mundo? Se o filósofo ama a sabedoria, o escritor político ama o mundo, o mundo humano, como afirma Arendt no curso de Berkeley.²⁰³ Uma conciliação entre mundo e espírito, entre política e filosofia, é uma demanda do tempo em que viveu, uma urgência para a qual também seria pertinente afirmar certas esperanças como a natalidade. Dedicar-se ao fenômeno moderno da revolução, assim como alertar para a crise da república, foi partir de diagnósticos que sempre indicavam uma possibilidade de saída, em especial, a natalidade, a esperança dos novos começos pelo impulso do exercício da vontade.

Arendt defende a transcendência para lidar com a novidade de algo que exige de nosso espírito (avaliação, iniciativa e julgamento), sob o risco de ficarmos à mercê do mal e causar o mal. A filosofia é a afirmação do transcendente que, se não deve se furtar às relações com o mundo, nem se justificar pelo apelo à alguma lógica exterior, deve se sustentar naquilo que não tem garantias nem segurança, pois, segundo Arendt,

²⁰³ HAP, SF, Courses, University of California, Berkeley, Calif., “History of Political Theory”, lectures, Introduction, 1955, image 6.

O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (ARENDT, 2012, p. 626).

O ser humano foi subjugado pelo totalitarismo e pela sociedade de consumo. Nessas condições, foi-lhe retirado ou negado o exercício de sua individualidade, sua espontaneidade que é a prática mesma de sua condição de ser humano livre, capaz de pensar e agir, conhecendo sua limitação de tempo, consciente de suas possibilidades. A experiência de Arendt foi a da morte da filosofia e da filosofia política. Em 1969 afirma:

A paz que temos hoje entre teoria e prática se fundamenta no fato do homem de estado ser um administrador, prática sendo transformada em administração das necessidades das pessoas em vez das necessidades dos cidadãos, e o teórico sendo o auxiliar chefe no negócio. Esta é a razão verdadeira da morte da filosofia e da filosofia política. A crise diz respeito às faculdades, não a uma disciplina acadêmica. [manuscrito na lateral: “Pensamento e ação ainda podem existir, mas não têm lugar na vida moderna”]²⁰⁴

Como pensar e agir no mundo, ou seja, como encontrar espaço para o pensamento e a ação? Pela afirmação da liberdade dos indivíduos no compartilhamento com outros na negação da igualdade apenas como nivelamento das diferenças:

... onde quer que a vida pública e a sua lei da igualdade se imponham completamente, onde quer que uma civilização consiga eliminar ou reduzir ao mínimo o escuro pano de fundo das diferenças, o seu fim será a completa petrificação; será punida, por assim dizer, por haver esquecido que o homem é apenas o senhor, e não o criador do mundo (ARENDT, 2012, p. 411).

A clareza quanto ao modo pelo qual nossa reflexividade pelo pensamento e nossa disposição para o mundo se relacionam, uma fenomenologia do pensamento combinada à ação, apenas se dá na prática política. É o bem comum que serve de referência para a reflexão e o convívio, a capacidade de ver as coisas do ponto de vista de outros. As atividades do espírito ocorrem em uma gradação de reflexividade e exterioridade, sendo o pensamento o mais reflexivo e o julgar a atividade dirigida ao mundo das aparências.

²⁰⁴ HAP, SF, Courses, “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, image 5.

Como esse dirigir-se ao mundo garante alguma possibilidade de mudança? Não há essa garantia. Para Arendt, qualquer resposta que pretenda dar essa garantia é perigosa, qualquer certeza absoluta ou mensurável é suspeita, porque guarda a ameaça da restrição da liberdade e destruição do ser humano. Sua contrapartida pode ser frágil, como ela mesma reconhece, mas é a resistência que ela pode conceber. Daí seu “pensar sem apoios”. Pensar sem apoios não significa falta de critério. Significa não se contentar com explicações totalizantes que recaem no erro para o qual Arendt sempre alertou, como se pudéssemos evocar sempre um *deus-ex-machina* para dar sentido e nos salvar das incongruências da história. “Pensar sem apoios” foi uma resposta de Arendt à ideia de que poderíamos contar com algum conjunto de valores para nos orientar. Como respondeu a Hans Jonas, na conferência sobre sua obra em Toronto, em 1972:

E se você passa por tal situação [como o totalitarismo] a primeira coisa que entende é o seguinte: você *nunca* sabe como alguém vai agir. Você tem a surpresa de sua vida! Isso vale para todas as camadas da sociedade e para várias distinções entre homens. E se você quer fazer uma generalização, então pode dizer que aqueles que ainda estavam firmemente convencidos de seus assim chamados velhos valores, foram os primeiros a estarem prontos para mudar seus velhos valores por um novo conjunto de valores, desde que lhes fosse dado um. E eu tenho receio disso, porque penso que quando você dá a alguém um novo conjunto de valores – ou esse famoso “corrimão” – você pode trocá-lo imediatamente. E a única coisa à qual uma pessoa se acostuma é a ter um “corrimão” e um conjunto de valores, não importa quais. Não creio que possamos estabilizar a situação em que nos encontramos desde o século XVII de nenhuma forma definitiva.²⁰⁵

Os apoios – esse “corrimão” (*bannister*) – são conjuntos de valores cambiáveis, concepções que falsamente nos sustentariam. A política do pensar de Hannah Arendt é a defesa da insegurança do pensamento filosófico.

²⁰⁵ Cf. resposta à pergunta de Hans Jonas em “Hannah Arendt on Hannah Arendt”. In: HILL, 1979, p. 314. (tradução nossa)

Anexo
Carta de Hannah Arendt à Fundação Rockefeller

March 31, 1969

Dr. Kenneth Thompson
Rockefeller Foundation

Dear Kenneth,

I am writing to you today in order to repeat and to explain what I mentioned briefly last Wednesday. You may remember that more than ten years ago I published, under the title *The Human Condition*, a book that dealt with three fundamental human activities – Labor to sustain life, work to build a durable world, and action to establish and sustain the relationship between men who live on the earth and inhabit the world. (The original title of the book was *vita activa*, which I kept for the German edition.) The book is still in print and doing quite well on the campuses. This seems to indicate that there exists a certain interest for this kind of work that, professionally speaking, is certainly the work of an outsider.

Since its publication I have after been asked whether I do not prepare a second volume and do for the *vita contemplativa* what I have done for the *vita activa*. In this formulation, the question was a misunderstanding on the part of my readers. It had been one of my purposes to criticize the traditional dichotomy and the conceptual framework on which it rested. But it was true that I had left “the highest and perhaps purest activity of which men are capable, the activity of thinking (as I then put it) out of my considerations. The reason for this omission was simple. I was perplexed and did not know how to deal adequately with mental processes; I was certain of their political significance but did not know what this significance and function was.

I have been concerned with this question of thought and its implications for political action and moral decisions ever since. A great deal of what I now am confident enough to say on the matter has been incorporated in lecture courses at the University of Chicago and the New School. A few titles may give you an inkling of what I have been working on: “Reconsideration of moral propositions from Socrates to Nietzsche”, “Kant’s Critique of Judgment: an Introduction into his Political Philosophy”, “Philosophy and Politics: what is Political Philosophy?”: the first of these dealt chiefly with the problem of will, the second with our ability to judge, and the last, which I am giving this term, traces the attitude of the philosopher towards the realm of human affairs from Parmenides to (hopefully) Hegel and Marx. But lecture courses are no books and teaching is not writing.

My project is as follows: I want to analyse, describe and retrace historically the three mental activities which in my opinion are constitutive for all political actions: thinking, willing, judging. When were they first discovered and which were the events and experiences that caused men to become aware of them in Western history? What are they in themselves and how were they interpreted throughout the time? What happened to each of them in the modern age? And which are their [palavra ilegível] political functions? And behind all these seemingly

[quatro palavras ilegíveis] the question: How can we approach the question of evil in an entirely secular setting? How do we know good from bad?

I think I explained to you that I find it impossible to [palavra ilegível] teaching and lecturing with writing. Although my official duties have always been restricted to half-time, I have found myself surrounded with students – their papers, dissertations, needs for discussion, etc. – since I first accepted a regular job in Chicago around 1962. For the last two years, I have been at the Graduate Faculty of the New School (as University Professor for Political Philosophy) without having been able or willing to [palavra ilegível] all [palavra ilegível] with the University of Chicago where I continued to supervise [palavra ilegível] and to spend two weeks on [palavra ilegível] (usually in Spring and Fall) for special seminars for doctoral candidates. Because of all these academic [palavra ilegível] activities I have no prospects for a sabbatical leave which I feel I must have. It would be lovely if the Foundation could help.

As to the technicalities: my salary at the New School is \$1[número ilegível],000 and the honorary from Chicago University is \$5,000 per year. The Dean of the New School, Graduate Faculty, Dr. Joseph J. Greenbaum told me that the School would be willing to give me a leave of absence and to continue all [palavra ilegível] benefits, including secretary and research assistant, during this period.

[última linha ilegível]

Hannah Arendt

31 de março de 1969

Dr. Kenneth Thompson
Fundação Rockefeller

Prezado Kenneth,

Escrevo a você hoje para repetir e explicar o que mencionei brevemente na última quarta-feira. Você deve lembrar que há mais de dez anos publiquei, sob o título **A condição humana**, um livro que trata das três atividades humanas fundamentais: Labor para sustentar a vida, trabalho para construir o mundo durável e ação para estabelecer e sustentar a relação entre homens que vivem sobre a terra e habitam o mundo. (O título original do livro era vita activa, que mantive na edição alemã). O livro ainda é editado e vai bem nos campi. Isto parece indicar que existe um certo interesse por este tipo de trabalho que, profissionalmente falando, é certamente o trabalho de uma *outsider*.

Desde sua publicação eu tenho sido questionada se não preparo um segundo volume e faço pela vita contemplativa o que fiz pela vita activa. Nesta formulação, a questão foi um mal-entendido por parte de meus leitores. Tinha sido uma de minhas intenções criticar a dicotomia tradicional e o âmbito conceitual nos quais se baseia. Mas era verdade que eu tinha deixado “a mais alta e talvez mais pura atividade da qual os homens são capazes, a atividade de pensar” (como eu então havia posto) fora de minhas considerações. A razão dessa omissão era simples.

Eu estava perplexa e não sabia como lidar adequadamente com processos do espírito. E tinha certeza de seu significado político, mas não sabia o que era esse significado e essa função.

Desde então, eu tenho me preocupado com essa questão do pensamento e suas implicações para a ação política e as decisões morais. Grande parte da confiança que eu agora tenho para tratar do tema se deve aos cursos na Universidade de Chicago e na New School. Alguns títulos desses cursos podem lhe dar a noção daquilo sobre o que tenho trabalhado: “Reconsideração de proposições morais de Sócrates a Nietzsche”, “Crítica do Juízo de Kant: uma introdução a sua filosofia política”, “Filosofia e política: o que é filosofia política?”: o primeiro trata principalmente do problema da vontade; o segundo, de nossa habilidade para julgar; e o último, que leciono neste trimestre, traça a atitude do filósofo diante do âmbito das relações humanas de Parmênides a (espero) Hegel e Marx. Mas cursos não são livros e ensinar não é escrever.

Meu projeto é como segue: Eu quero analisar, descrever e retratar historicamente as três atividades do espírito que na minha opinião são constitutivas de todas as ações políticas: pensar, querer, julgar. Quando elas foram descobertas pela primeira vez e quais eventos e experiências fizeram com que o homem se tornasse consciente delas na história do Ocidente? O que elas são em si mesmas e como foram interpretadas ao longo do tempo? O que aconteceu com cada uma delas na era moderna? E quais são suas [palavra ilegível] funções políticas? E aparentemente por trás de tudo isso [quatro palavras ilegíveis] a questão: Como podemos abordar a questão do mal num cenário totalmente secular? Como distinguimos bem e mal?

Acho que expliquei a você que considero impossível [palavra ilegível] lecionar, dar palestras e, ao mesmo tempo, escrever. Apesar das minhas responsabilidades oficiais sempre terem sido restritas a meio período, encontro-me rodeada por alunos – seus textos, dissertações, necessidades de discussão, etc – desde a primeira vez em que aceitei um trabalho regular em Chicago, por volta de 1962. Há dois anos integro o Departamento de Pós-Graduação da New School (como professora de Filosofia Política) sem ter [deixado meu vínculo] com a Universidade de Chicago na qual continuo a supervisionar [palavra ilegível] e permanecer duas semanas [palavra ilegível] (geralmente na primavera e no outono) para seminários especiais a candidatos ao doutorado. Por causa de todas essas atividades [palavra ilegível] acadêmicas, não tenho previsão de um período sabático que deveria ter. Seria adorável se a Fundação pudesse ajudar.

Quanto às questões técnicas: meu salário na New School é de \$1[número ilegível],000, e meus honorários na Universidade de Chicago são de \$5,000 por ano. O chefe da Pós-Graduação da New School, Dr. Joseph J. Greenbaum, disse-me que a Universidade estaria disposta a me conceder uma licença e manter [palavra ilegível] benefícios, incluindo secretário e assistente de pesquisa, durante o período.

[última linha ilegível]

Referências bibliográficas

Obras de Hannah Arendt

- ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- _____. **Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess**. Complete ed., Ed. Liliane Weissberg. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- _____. **The Origins of Totalitarianism**. Rev. ed. New York: Schocken, 2004.
- _____. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- _____. **Between Past and Future: eight exercises in political thought**. Nova York: Penguin, 2006.
- _____. **Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil**. Nova York: Viking Press, 1965.
- _____. **On Revolution**. New York: Penguin, 1990.
- _____. **Men in Dark Times**. Nova York: Harvest Book, 1968.
- _____. **Crisis of the Republic**. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- _____. **The Life of the Mind**. 2v. Ed. Mary McCarthy. Nova York: Harcourt, 1978.
- _____. **Juger: Sur la philosophie politique de Kant**. Paris: Éditions du Seuil, 1991, p. 231.
- _____. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. **Journal de pensée (1950-1973)**. Paris: Seuil, 2005.
- _____. **Essays in Understanding, 1930-1954**. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.
- _____. **Responsibility and Judgment**. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2003.
- _____. **The Jewish Writings**. Ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken, 2007.
- _____. **Reflections on literature and culture**. Ed. Susannah Young-ah Gottlieb. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.
- _____. **The Promise of Politics**. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.
- Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969**. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. New York: Harcourt, 1992.
- Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975**. Ed. Carol Brightman. New York: Harcourt, Brace, 1995.
- Within Four Walls: The Correspondence Between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968**. Ed. Lotte Kohler. New York: Harcourt, 1996.
- Hannah Arendt / Martin Heidegger. Letters, 1925-1975**. Ed. Ursula Ludz. New York: Harcourt, 2004.
- _____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. **Sobre a violência**. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. 4.ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997a.
- _____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b.

- _____. **O que é política?** Tradução Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. **Eichmann em Jerusalém.** Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Crises da República.** Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. **As origens do totalitarismo.** Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Homens em tempos sombrios.** Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. **A promessa da política.** Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- _____. **A vida do espírito.** Tradução Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009.
- _____. **A condição humana.** 7.ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **Sobre a revolução.** Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Escritos judaicos.** Organização Jerome Kohn e Ron H. Feldman. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016.

Comentadores

- ALLEN, Amy. (Ed.) **Hannah Arendt.** Burlington, VT: Ashgate, 2008. (International Library of Essays in the History of Social and Political Thought)
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo:** uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.
- AMIEL, Anne. **Hannah Arendt:** política e acontecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. **A não-filosofia de Hannah Arendt:** revolução e julgamento. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- ASCHHEIM, Steven E. (Ed.) **Hannah Arendt in Jerusalem.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001.
- _____. SS-Obersturmbannführer (Retired), **The New York Times**, Sep 4, 2014. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2014/09/07/books/review/eichmann-before-jerusalem-by-bettina-stangneth.html>
- ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2015.
- BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer. (Ed.) **Judgment, Imagination, and Politics:** Themes from Kant and Arendt. Maryland: Rowman & Littlefield, 2001.
- BENHABIB, Seyla. (Ed.) **Politics in Dark Times:** Encounters with Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt.** New York: Rowman & Littlefield, 2000.
- _____. **Situating the self:** Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. Cambridge, UK: Polity Press; Blackwell, 1992.
- _____. Who's On Trial, Eichmann or Arendt? **The New York Times**. Sep. 21, 2014. Disponível em: https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-anrendt/?_r=0

_____. Richard Wolin on Arendt's "Banality of Evil" Thesis, Oct. 14, 2014. Disponível em: <https://jewishreviewofbooks.com/articles/1317/eichmann-arendt-and-the-banality-of-evil/>

BERNSTEIN, Richard J. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. Cambridge: Polity Press, 1996.

_____. Pensar sem apoios. Jan.-jun. 2016. **Cadernos de Filosofia Alemã**. p. 183-189. Entrevista concedida a Adriana Novaes.

BETZ HULL, Margaret. **The hidden philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 2002.

BIRAULT, Henri. **Heidegger et l'expérience de la pensée**. Paris: Gallimard, 1978.

BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav. (Orgs.) **Filosofia ou Política?** Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. **Lire Hannah Arendt aujourd'hui: pouvoir, guerre, pensée, jugement politique**. Paris: L'Harmattan, 2008.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CHAVES, Rosângela. **A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt**. Goiânia: Ed. da UCG, Cânone Editorial, 2009.

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

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. **O cuidado com o mundo: diálogo de Hannah Arendt com alguns de seus contemporâneos**. Tradução Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. **The political philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 1994.

DISCH, Lisa Jane. **Hannah Arendt and the limits of philosophy**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

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

FORTI, Simona. **Vida del espíritu y tempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofia y política**. Tradução Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Veja Cernuda. Madrid: Ed. Cátedra, 2001.

FRATESCHI, Yara. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. **Revista Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p. 163-188, setembro 2010.

HILL, Melvyn A. **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**. New York: St. Martin's Press, 1979.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KING, Richard H. **Arendt and America**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2015.

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

_____. **Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder**. 2.ed.rev.amp. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

MAY, Larry; KOHN, Jerome. (Ed.) **Hannah Arendt: twenty years later**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997.

MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. (Orgs.) **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MÜNSTER, Arno. **Hannah Arendt. Contre Marx?** Paris: Hermann, 2008.

NIHAN, Céline Ehrwein. **Hannah Arendt: une pensée de la crise**. La politique aux prises avec la morale et la religion. Genève: Labor et Fides, 2011.

POIZAT, Jean-Claude. **Hannah Arendt: une introduction**. Paris: Pocket, 2003.

ROBIN, Corey. The Arendt Wars Continue: Richard Wolin v. Seyla Benhabib. Oct 1, 2014. Disponível em: <http://coreyrobin.com/2014/10/01/the-arendt-wars-continue-richard-wolin-v-seyla-benhabib/>

_____. Did Hannah Arendt ever see Eichmann Testify? A Second Reply to Richard Wolin. Oct 2, 2014. Disponível em: <http://coreyrobin.com/2014/10/02/did-hannah-arendt-ever-see-eichmann-testify-a-second-reply-to-richard-wolin/>

_____. The Trials of Hannah Arendt. **The Nation**. May 12, 2015. Disponível em: <https://www.thenation.com/article/trials-hannah-arendt/>

SCHOLEM, Gerson. **Fidélité et utopie: essais sur le judaïsme contemporain**, Paris, Calmann-Lévy, 1978.

VILLA, Dana (Ed.) **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOLIN, Richard. The Banality of Evil: The Demise of a Legend, **Jewish Review of Books**, Oct, 2014. Disponível em: <https://jewishreviewofbooks.com/articles/1317/eichmann-arendt-and-the-banality-of-evil/>

_____. Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib. **Jewish Review of Books**. Sep 30, 2014. Disponível em: <https://jewishreviewofbooks.com/articles/1317/eichmann-arendt-and-the-banality-of-evil/>

_____. Arendt, Banality, and Benhabib: a Final Rejoinder, Oct 14, 2015. Disponível em: <https://jewishreviewofbooks.com/articles/1317/eichmann-arendt-and-the-banality-of-evil/>

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: For Love of the world**. 2.ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

Outras obras

CÍCERO, Marcos Túlio. **Discussões tuscianas**. Tradução Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

GAY, Peter. **A cultura de Weimar**. Tradução Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente: Introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Kant et le problème de la métaphysique**. Paris: Gallimard, 2005.

_____. **Interprétation phénoménologique de la “Critique de la raison pure” de Kant**. Paris: Gallimard, 1982.

_____. **Introdução à metafísica**. 3.ed. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Que é isto, a filosofia?: identidade e diferença**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

_____. **Qué significa pensar?** 3.ed. Madrid: Ed. Trotta, 2010.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio Frederico Lourenço, Introdução e apêndices Peter Jones, Introdução 1950 E.V. Rieu. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

JASPERS, Karl. **Balance y perspectiva**. Discursos y ensayos. Tradução Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1953.

_____. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

_____. **Kant**. Edição Hannah Arendt. Tradução Ralph Manheim. New York: Harcourt, 2012.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iuminuras, 2006.

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução Valério Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Crítica da razão prática.** Tradução Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. **Crítica da razão pura.** 5.ed. Tradução Manuela Pinto de Souza e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Escritos pré-críticos.** Tradução de Jair Barboza e outros. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Tradução Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Kant: Political Writings.** Ed. Hans Reiss. Translated by H.B.Nisbet. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Textos seletos.** Edição bilíngue. Tradução Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia.** Tradução Sérgio Magalhães Santeiro. 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986.

PLATÃO. **As Leis.** Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

_____. **Protágoras, Górgias, Fedão.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002.

Lista de Documentos consultados dos arquivos Hannah Arendt na New School for Social Research, The New School, em Nova York:

The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress

Parcialmente disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>

Correspondence File, 1938-1976, n.d.

- General, 1938-1976, n.d.---Adorno, Theodor W.---1967
- General, 1938-1976, n.d.---Auden, W. H.---Undated
- General, 1938-1976, n.d.---Benjamin, Walter---1938-1940
- General, 1938-1976, n.d.---"McQ-Mit" miscellaneous---1956-1975, n.d.
- Organizations, 1943-1976, n.d.---"C" miscellaneous---1954-1975, n.d.
- Publishers, 1944-1975, n.d.---"Co-Cy" miscellaneous---1958-1975

Adolf Eichmann File, 1938-1968, n.d.

- Correspondence---Miscellaneous---German and French languages---L-N---1963-1966

Subject File, 1949-1975, n.d.

- Courses---Columbia University, New York, N.Y.---"Political Philosophy or Philosophy and Politics," seminar---1960, 1973
- Courses---Cornell University, Ithaca, N.Y.---"Political Experiences in the Twentieth Century," lectures---(also given at the New School for Social Research, New York, N.Y.)---1965
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"The History of the Will," lectures---1971 (1 of 2 folders)
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"The History of the Will," lectures---1971 (2 of 2 folders)
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Kant's Political Philosophy," lectures---1970 (1 of 2 folders)
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Kant's Political Philosophy," lectures---1970 (2 of 2 folders)

- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?" lectures and seminar---1969 (1 of 2 folders)
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?" lectures and seminar---1969 (2 of 2 folders)
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Political Experiences in the Twentieth Century," lectures---1968
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Selected Writings of Political Philosophers," seminar---1965, 1972-1973
- Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Thinking," seminar---1974
- Courses---University of California, Berkeley, Calif.---"Contemporary Issues," undergraduate seminar---1955
- Courses---University of California, Berkeley, Calif.---"History of Political Theory," lectures---Introduction---1955
- Courses---University of California, Berkeley, Calif.---"History of Political Theory," lectures---Transition to Modern Age---1955
- Courses---University of California, Berkeley, Calif.---Ideologies, seminar---1955 (1 of 2 folders)
- Courses---University of California, Berkeley, Calif.---Ideologies, seminar---1955 (2 of 2 folders)
- Courses---University of California, Berkeley, Calif.---"Political Theory of Kant"---1955
- Courses---University of Chicago, Chicago, Ill.---"Basic Moral Propositions," lectures---1966
- Courses---University of Chicago, Chicago, Ill.---Kant's Critique of Judgment, seminar---(also given at the New School for Social Research)---1964, 1970
- Courses---University of Chicago, Chicago, Ill.---"Kant's Political Philosophy," seminar---1964, 1970
- Courses---Yale University, New Haven, Conn.---Heidegger, Martin, and Karl Jaspers, seminar---1951
- Jaspers, Karl, Nobel Prize-----1966
- Women's liberation-----1971-1974

Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.

- Essays and lectures---"Action in the Pursuit of Happiness," lecture, American Political Science Association, New York, N.Y.---1960
- Essays and lectures---"The Archimedian Point," essay and lecture, College of Engineers, University of Michigan, Ann Arbor, Mich.---1968
- Essays and lectures---"Authority in the Twentieth Century," lecture, Congress for Cultural Freedom, Milan, Italy---1955
- Essays and lectures---"Breakdown of Authority," lecture, New York University, New York, N.Y.---1953
- Essays and lectures---Collective responsibility, remarks and discussion, American Philosophical Society, Washington, D.C.---1968
- Essays and lectures---"The Concept of Man as Laborer," lecture, New York University, New York, N.Y.---1953
- Essays and lectures---"Cybernetics," lecture---1964
- Essays and lectures---"The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism," lecture, New School for Social Research, New York, N.Y.---1953
- Essays and lectures---"Ideology and Propaganda," lecture, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind.---1950
- Essays and lectures---"The Impact of Marx," lecture notes, Rand School of Social Science, New York, N.Y.---1952
- Essays and lectures---Introduction to Politics---1968
- Essays and lectures---"Karl Jaspers: Citizen of the World"
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---First drafts---1953 (1 of 4 folders)
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---First drafts---1953 (2 of 4 folders)
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---First drafts---1953 (3 of 4 folders)

- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---First drafts---1953 (4 of 4 folders)
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---Second draft---Preface---1953
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---Second draft---Part I---1953
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---Second draft---Part II---1953
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---Second draft---Part III---1953
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---Second draft---Part IV---1953
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---Second draft---Part V---1953
- Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---Second draft---Fragments---1953
- Essays and lectures---"Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution," lecture---1954 (1 of 4 folders)
- Essays and lectures---"Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution," lecture---1954 (2 of 4 folders)
- Essays and lectures---"Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution," lecture---1954 (3 of 4 folders)
- Essays and lectures---"Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution," lecture---1954 (4 of 4 folders)
- Essays and lectures---Sonning Prize speech, Copenhagen, Denmark---1975
- Essays and lectures---"Thinking," lectures, University of Chicago, Chicago, Ill.---Drafts---n.d. (1 of 2 folders)
- Essays and lectures---"Thinking," lectures, University of Chicago, Chicago, Ill.---Drafts---n.d. (2 of 2 folders)
- Essays and lectures---"Thinking," lectures, University of Chicago, Chicago, Ill.---Incomplete drafts and fragments---n.d. (1 of 3 folders)
- Essays and lectures---"Thinking," lectures, University of Chicago, Chicago, Ill.---Incomplete drafts and fragments---n.d. (2 of 3 folders)
- Essays and lectures---"Thinking," lectures, University of Chicago, Chicago, Ill.---Incomplete drafts and fragments---n.d. (3 of 3 folders)
- Excerpts and notes---Judgment
- Excerpts and notes---Kant, Immanuel
- Excerpts and notes---Life of the Mind

Addition I, 1966-1977, n.d.

- Speeches and Writings---Essays and Lectures---"The History of the Will," seminar, New School for Social Research, New York, N.Y.---1971
- Speeches and Writings---Essays and Lectures---"Kant's Political Philosophy," lecture, New School for Social Research, New York, N.Y.---1970
- Speeches and Writings---Essays and Lectures---"The Life of the Mind," seminar notes---1975
- Speeches and Writings---Essays and Lectures---"Thinking"---Lecture, fragments---1974-1975
- Speeches and Writings---Essays and Lectures---"Truth and Politics," lecture, American Political Science Association, New York, N.Y.---1966