

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thiago Dias da Silva

Mal, modernidade e pensamento em Hannah Arendt:
Sócrates e Eichmann em perspectiva

São Paulo

2013

Thiago Dias da Silva

Mal, modernidade e pensamento em Hannah Arendt:
Sócrates e Eichmann em perspectiva

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof^a. Dr^a Marilena de Souza Chauí.

São Paulo

2013

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à professora Marilena Chauí pela cuidadosa orientação. À professora Maria das Graças pelas contribuições durante o exame de qualificação e por ter aceitado participar da banca de defesa. Ao professor Edson Teles por ter lido atentamente boa parte deste trabalho e por ter contribuído com o resultado final com correções e sugestões. Ao professor Adriano Correia por ter aceitado participar da banca de defesa.

Devo agradecer às meninas da secretaria, que me ajudaram muito durante este percurso.

Agradeço também aos meus amores: Val, Vita, Rodrigo, Arthur e Juliana

Também devo agradecer aos amigos do grupo de sexta, dos Cadernos de ética e filosofia política e do GEINT, além dos vários amigos que, por meio de conversas, também participam de minha formação.

Agradeço também à FAPESP pelo auxílio financeiro.

RESUMO

SILVA, T. Mal, modernidade e pensamento em Hannah Arendt: Sócrates e Eichmann em perspectiva. 2013. 151 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Este trabalho pretende discutir alguns elementos presentes nas figuras de Sócrates e Adolf Eichmann tal como descritos por Hannah Arendt. A aparentemente indecorosa aproximação ganha sentido por meio da noção arendtiana de pensamento, que encontra em Sócrates seu modelo e cuja falta caracteriza Eichmann. Para tanto, reconstruímos a crítica arendtiana à modernidade por meio da ideia de alienação do mundo, que acompanha a modernidade desde seu nascimento passando pelo período do imperialismo e culminando na sociedade de massas, da qual Eichmann pode ser tomado como exemplo concreto. Em contraposição, discutimos Sócrates como exemplo de pensador ainda não marcado pela hostilidade que, segundo Arendt, nossa tradição filosófica estabeleceu contra a política. Por fim, discute-se a inacabada teoria arendtiana do juízo, atividade intimamente relacionada ao pensamento e que certamente permitiria a Eichmann uma resposta mais consistente à pergunta: por que não entrar para a SS?

Palavras-chave: Arendt, Eichmann, Sócrates, massas, pensamento, modernidade, capitalismo.

ABSTRACT

SILVA, T. Evil, Modernity and Thinking in Hannah Arendt: Socrates and Eichmann in perspective. 2013. 151 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

This work intends to discuss some of the elements concerning Socrates and Adolf Eichmann as described by Hannah Arendt. The apparently inappropriate rapprochement reveals its sense through Arendt's idea of thinking, to which Socrates provides a model and the lack of which marks Eichmann. In order to let our point clear, we reconstruct Arendt's criticism against modernity focusing on the idea of world alienation, present in modernity since its beginning, through the whole period of imperialism and reaching its peak in modern mass societies, of which Eichmann can be seen as a concrete model. On the other hand, we discuss Socrates as an example of thinker whose activity is still free from the hostility that, according to Arendt, our tradition of political philosophy established against politics. At last, we discuss the Arendt's unfinished theory of judgment, activity closely related to thinking and that certainly would provide Eichmann a more consistent answer to the question: Why not join the SS?

Key Words: Arendt, Eichmann, Socrates, masses, thinking, modernity, capitalism.

Conteúdo

RESUMO	4
ABSTRACT	5
Apresentação	7
Introdução.....	9
Capítulo 1 – Modernidade, as massas e o acusado.....	27
Modernidade e alienação do mundo.....	27
Modernidade, capitalismo e trabalho.....	37
Totalitarismo e massas	41
O acusado e as massas	58
Capítulo 2 – Sócrates, modelo de pensador.....	75
Vita activa e vita contemplativa	75
Sócrates.....	84
Escolha histórica.....	85
Modelo.....	93
Poder de persuasão	99
Capítulo 3 - Sobre o juízo.....	106
Kant	107
Tradição.....	110
Tradição de pensamento político.....	117
De volta a Kant.....	131
Considerações finais.....	141
Referências bibliográficas	145

Apresentação

O presente trabalho traz alguns desenvolvimentos de uma ideia relativamente simples surgida logo nos primeiros contatos com a obra de Hannah Arendt. No prefácio de *A vida do espírito*, Arendt afirma que seu interesse pelas atividades espirituais teve no julgamento de Adolf Eichmann uma de suas origens. Segundo ela, o carrasco nazista se caracterizava primeiramente pela ausência de pensamento, o que a levou às pesquisas sobre a relação possível entre a prática do mal e o pensamento. Em meio aos resultados de sua pesquisa, Arendt procede a uma caracterização de Sócrates como um modelo de pensador. Ora, se a principal característica de Eichmann é a ausência de pensamento e Sócrates é o modelo de pensador, existe entre os dois uma relação direta e oposta por meio do pensamento. Além disto, deve-se notar que a ausência de pensamento de Eichmann foi percebida e criticada por Arendt em função de sua atuação no III Reich, o que torna também relevante a atuação de Sócrates em Atenas. Será que, para Arendt, Sócrates, o pensador exemplar, também pode ser caracterizado como cidadão exemplar?

Tendo esta questão como centro, iniciamos um estudo cuidadoso da obra de Arendt e este trabalho traz alguns de seus resultados. Em sua preparação, recorreremos ao procedimento clássico praticado neste departamento, que consiste na leitura cuidadosa e comentário dos textos dos autores. Por meio da análise e organização de certos conceitos, pretende-se propor alguns elementos que compõem uma interpretação da obra de Arendt que está se desenvolvendo no contato íntimo com textos da autora, de seus comentadores e dos autores com os quais ela dialoga. Hoje, esta interpretação ainda é bastante lacunar e, embora seja capaz de oferecer algumas respostas, apresenta muito mais perguntas.

Além de uma interpretação, deste contato com a obra de Arendt desenvolve-se também – e principalmente – uma formação. Processo intelectual longo, a formação possui uma temporalidade própria e não necessariamente em harmonia com a temporalidade da academia. Cada leitura, cada releitura, cada conversa, cada reflexão, cada tentativa de exposição provocam uma evolução, uma mudança qualitativa que nem sempre é passível de ser expressa e reificada em forma de texto no tempo exigido pela

academia. Assim considerando, este trabalho é, ao mesmo tempo, o registro de um determinado momento deste processo de formação e parte de sua evolução, de maneira que o momento expresso no texto foi superado na própria preparação do texto, que, assim, já nasce um tanto superado. Longe de significar um problema, a percepção de que há elementos superados neste texto testemunha que uma formação, iniciada há alguns anos e cujo fim se perde na incerteza do futuro, está se fazendo e que o apuro que lhe confere razão de ser está em ação.

Introdução

“... e meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde podemos obter orientação.”

Arendt – “A quebra entre passado e futuro”

Em 23 de maio de 1960, o então primeiro ministro de Israel, David Ben-Gurion, faz um curto pronunciamento que sensibilizaria todo o ocidente: “Eu devo anunciar ao Knesset [o parlamento de Israel] que um dos grandes criminosos nazistas de guerra, Adolf Eichmann, o homem responsável, juntamente com os líderes nazistas, pelo que eles chamaram de ‘a solução final’, ou seja, a aniquilação de seis milhões de judeus europeus, foi recentemente descoberto pelos serviços secretos de segurança de Israel [Mossad]. Adolf Eichmann já está preso em Israel e será julgado em breve sob os termos da lei para o julgamento de nazistas e seus colaboradores.”¹ Sem oferecer mais informações, Ben-Gurion se retira e deixa para trás um parlamento estupefato.

Por ter trabalhado longe dos holofotes e por não ter chegado ao primeiríssimo escalão da hierarquia do III Reich, Adolf Eichmann era quase um anônimo até o anúncio de Ben Gurion. Seu nome havia sido mencionado durante os julgamentos de Nuremberg, ainda na década de 40, mas ele não estava entre os acusados, de maneira que apenas os mais atentos ou envolvidos tinham prestado atenção ao seu nome. Ao longo da década de 1950, estudos começaram a ser feitos e o papel de Eichmann no III Reich começou a ser descoberto e compreendido, de maneira que seu nome começou a circular entre os mais interessados. Eichmann participou do III Reich desde o início do governo, mas a relevância de seu papel sofreu uma importante inflexão no início de 1942, durante a Conferência de Wannsee. Seu trabalho consistia basicamente em organizar os judeus tanto na Alemanha

¹ *Apud* LIPSTADT, *The Eichmann Trial*, p. 3. Texto original em hebraico disponível em: www.psagot.org.il/index.asp?in=1581

quanto nos países ocupados e deporta-los para os campos de concentração, onde se deparariam com a morte racionalmente organizada.

Quando os julgamentos de Nuremberg terminaram, o fervor da caça aos nazistas promovida pelos países aliados, que agora se preocupavam com a nascente Guerra Fria, diminuiu. Embora não tenha cessado inteiramente, a busca por criminosos de guerra deixou o proscênio e passou a contar com pouco ou nenhum auxílio das potências. Apenas alguns indivíduos particularmente motivados e associações de judeus vítimas da guerra mantiveram as buscas por nazistas. Foi para escapar destas buscas que Eichmann fugiu para a Argentina com documentos falsos. Entretanto, em 1960, graças ao que Deborah Lipstadt chama de “investigações amadoras e pura sorte”, Eichmann foi encontrado na Argentina, sequestrado pelo Mossad e levado secretamente para Israel.²

O recém criado Estado de Israel enfrentava, como até hoje, enormes dificuldades políticas pela delicada posição histórica e geopolítica que ocupa. Ele representa a realização de um projeto que remonta, pelo menos, à teorização do estado judeu e ao impulso inicial do sionismo moderno empreendidos por Theodor Herzl em *O estado judeu*, publicado em 1896. Apenas doze anos separam a independência de Israel e o anúncio da captura de Eichmann e, neste curto período, o país já havia passado por um conflito bélico contra seus vizinhos árabes (guerra árabe-israelense, de 1948-9) e havia se unido à França e Inglaterra contra o Egito do coronel Nasser (segunda guerra árabe-israelense, de 1956), que pretendia unir em torno de si todo o mundo árabe, o que teria criado uma potência hostil em torno de Israel. Pouco mais tarde, em junho de 1967, ainda temendo Nasser, Israel lança uma guerra relâmpago e vitoriosa contra os árabes ao seu redor (Guerra dos Seis Dias). Neste contexto conturbado, Israel tem a necessidade constante de afirmar seu Estado interna e externamente, de maneira que a captura de Eichmann é uma importante demonstração de força e inteligência. Essa seria a primeira vez que um criminoso nazista seria julgado por suas vítimas, já que, do ponto de vista dos judeus, o que se viu em Nuremberg foi um julgamento feito por

² Cf. LIPSTADT, *The Eichmann Trial*, p.3-20 e CESARANI, *Eichmann: his Life and Crimes*, p.200-36.

vencedores, sem que as vítimas tivessem papel muito relevante. Desta vez, entretanto, as vítimas apareciam como reabilitadas, possuíam um Estado e, embora tivessem grandes cicatrizes, tinham força para fazer justiça. Esta afirmação de força está por trás do caráter espetacular que marcou o julgamento de Adolf Eichmann desde o anúncio lacunar e misterioso da prisão feito por Ben-Gurion, que não hesitou em explorar politicamente o evento.

O julgamento foi feito quase um ano depois do ostentoso anúncio da prisão e, neste ínterim, as paixões em torno do delicadíssimo assunto foram intensificadas ao redor do mundo. Muito se falou e se especulou a respeito do acusado durante um ano, e o interesse pelo julgamento adquiriu escala global. Assim, um ano depois do anúncio da prisão de Eichmann, que deu início a ruidosos debates sobre o assunto, a expectativa e ansiedade para que o protagonista aparecesse era intensa e extensivamente grande. Por todo o ocidente, o tema era apaixonadamente discutido. Especulações a respeito da personalidade do homem capaz de conduzir de forma racionalmente organizada e eficaz milhões de pessoas aos campos de concentração e da morte surgiam em toda parte e eram potencializadas por forte espetacularização midiática. Às vésperas do julgamento, em abril de 1961, o palco estava terminando de ser montado em Jerusalém. O teatro de um grande centro cultural que estava sendo construído foi adaptado para o espetáculo cujas proporções ultrapassavam a capacidade de qualquer tribunal então existente em Jerusalém. Foram arranjados quartos para os juízes, acomodação para a defesa e a acusação, uma cela de detenção para o acusado e para a massa de documentos. Foi instalada toda a parafernália necessária para a cobertura midiática em âmbito global. Uma cabine à prova de balas foi instalada para proteger o acusado.³ “Repórteres da Ásia, América do Sul, América do Norte e, claro, Europa se dirigiram à sala do tribunal. Ainda que muitos repórteres tenham partido depois da abertura do julgamento para correr atrás da próxima grande história – a invasão da Baía dos Porcos em Cuba

³ CF. CESARANI, *Eichmann: his Life and Crimes*, p.253-4

começou durante a primeira semana do julgamento – não havia existido até então uma cobertura midiática tão consistente desta tragédia.”⁴

Entretanto, quando Eichmann, o protagonista do espetáculo, sobre quem se especulou intensamente durante um ano inteiro, finalmente apareceu ao público, o que se viu foi um homem normal. Diferentemente daquele monstro capaz de crimes em escala industrial que era esperado, o que se viu foi um homem comum e “quase todos os presentes no julgamento (...) tiveram a reação previsível. Como poderia este homem de aparência normal ser responsável pela morte de milhões? Elie Wiesel, que estava cobrindo o julgamento para o *The Jewish Daily Forward*, observou que os jornalistas reunidos consideravam notável que ele não parecia ‘diferente dos demais humanos’”⁵

Diante deste choque, a questão de como avaliar este homem se impõe. O que significaria exatamente esta normalidade, que seria inteiramente imperceptível não fosse o insuportável contraste com a monstruosidade de que este homem foi capaz? Diante desta questão, duas posturas surgem como possíveis. Pode-se considerar, como de fato fizeram alguns, que a normalidade de Eichmann é um embuste arditamente construído para reforçar, diante do júri, o argumento de que ele apenas cumpria ordens de superiores que já estavam mortos e que seriam os verdadeiros culpados por tudo. Sob este manto de normalidade e até certa ingenuidade, se esconderia um antissemitismo feroz e enlouquecido que serviria de raiz para o mal que o Estado nazista tornou possível de ser efetivado. A outra postura possível é levar a sério a mediocridade do autor de monstruosidades. Esta é a posição de Hannah Arendt.

Quando soube da captura de Eichmann, Arendt, que já era uma figura de certo destaque na vida intelectual americana, entrou em contato com a revista *The New Yorker* oferecendo-se para cobrir o julgamento e reportá-lo. Arendt foi prontamente aceita e, um ano mais tarde, partiu para Jerusalém.

⁴ LIPSTADT, *The Eichmann Trial*, p.66

⁵ LIPSTADT, *The Eichmann Trial*, p.56

Seus textos sobre o julgamento foram publicados na forma de artigos pela revista e uma grande polêmica começou a se instalar. Quando *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* foi lançado, a polêmica já estava estabelecida, o livro foi um sucesso de vendas e Arendt foi transformada em protagonista de uma amarga e inflamada discussão que a opôs ao *establishment* judaico americano, que ferozmente a atacou por meio de textos críticos e mesmo caluniosos. As duas revistas para as quais Arendt contribuía regularmente desde que chegara aos EUA, *Aufbau* e *Partisan Review*, se negaram a publicar seus textos a partir de então. Esta última ainda publicou um texto repleto de calúnias contra ela. Alunos se manifestaram e se negaram a tê-la como professora. De Israel, Gershom Scholem, que contribuía para a formação do Estado de Israel, importante intelectual do sionismo e de quem Arendt era amiga desde os tempos de faculdade, trocou cartas com Arendt a respeito da controvérsia e rompeu publicamente com ela. Vários rabinos se levantaram publicamente contra Arendt em favor de Leo Baeck.⁶ O Conselho dos Judeus da Alemanha se reuniu e preparou uma série de publicações contra ela. A *Anti-Defamation League*, criada para lutar contra o anti-semitismo, ordenou que os rabinos pregassem contra Arendt. Na França, a revista *Le nouvel observateur* publicou um dossiê sob o título: *Hannah Arendt, est-elle nazie?* [Hannah Arendt é nazista?] assinado por vários intelectuais.⁷ Esta avalanche de críticas e ataques vindos de todas as partes atingiu seriamente Hannah Arendt, que chegou a apresentar sinais de paranoia.⁸

⁶ Leo Baeck (1873-1956) foi presidente da Federação Nacional dos Judeus da Alemanha a partir de 1938. Em seus textos, Arendt acusa os conselhos judaicos de terem cooperado com a Solução Final ao organizarem os membros de suas comunidades, retirarem seus bens e encaminharem-nos para a deportação. Baeck participou deste tipo de ação até ser deportado para Theresienstadt, onde manteve a liderança dos judeus gozando de certas prerrogativas e de onde saiu vivo. Seus defensores afirmam que ele fez o que pode para salvar o maior número possível de pessoas e que negou várias oportunidades para emigrar para os EUA por acreditar que contribuiria mais se ficasse. Na primeira edição do livro, Arendt chegou a chamar Baeck de “*Führer* judeu”, mas retirou a expressão nas edições posteriores.

⁷ Elisabeth Young-Bruehl nos conta que o recenseamento de textos sobre a “controvérsia Eichmann” feito por Randolph Braham em 1969 dedica trinta páginas somente a *Eichmann em Jerusalém* e, ainda assim, é incompleto, mesmo considerando apenas os textos em inglês! Para reforçar o argumento de que a controvérsia foi particularmente ruidosa, Young-Bruehl nos conta também que foi possível intitular uma coletânea alemã sobre o assunto simplesmente *Die Kontroverse* e o público leitor não teria dificuldades para saber de qual controvérsia se tratava. Entretanto, é importante dizer que esta coletânea tem um subtítulo: *Hannah Arendt, Adolf Eichmann und die Juden*. Cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, p.339 n.43.

⁸ ADLER, *Nos passos de Hannah Arendt*, p.470. Para as consequências pessoais da controvérsia sobre Arendt, cf. ADLER, *Nos passos de Hannah Arendt*, pp. 463-79 e YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: For the Love of th World*, pp.337-78 e 397-8.

Passados cinquenta anos do julgamento, a discussão perdeu muito de seu fôlego e de sua amargura. Entretanto, ela ainda resiste e o protagonismo de Arendt ainda é sentido. Em sua biografia de Eichmann lançada em 2004, David Cesarani afirma que “qualquer um que escreva sobre o assunto trabalha sob a sombra de Hannah Arendt.”⁹ Cesarani afirma também que um dos propósitos de seu livro é desfazer o mito de Adolf Eichmann criado por seu julgamento, mas, sobretudo, por *Eichmann em Jerusalém*.¹⁰ Lançado em 2011, o livro de Deborah Lipstadt a respeito do julgamento traz Hannah Arendt na capa e a resenha que Franklin Foer escreveu sobre o livro para o *The New York Times* se inicia com a seguinte afirmação: “Escrever sobre o julgamento de Adolf Eichmann é colocar a mais notória repórter presente na corte, Hannah Arendt, no banco dos réus.”¹¹

Ao fazer um balanço de toda a controvérsia em torno do livro, é comum que se chegue a alguns temas maiores. Young-Bruhel enumera três: “o retrato feito por Arendt de um Adolf Eichmann banal; seus comentários (...) sobre os conselhos judaicos europeus e o papel que tiveram na solução final nazista; e suas discussões a respeito da condução do julgamento, das questões legais por ele levantadas e os propósitos políticos aos quais serviu.”¹² Esta organização das discussões que compõem a controvérsia reflete uma divisão bastante tradicional nas análises do próprio livro. Arendt foi enviada a Jerusalém com a tarefa de reportar o julgamento. Assim, ela concebeu seus textos e, por extensão, seu livro, como um relato. Entretanto, há dois elementos do livro que extrapolam o simples relato e conferem peso filosófico ao livro. São eles: as reflexões sobre os direitos humanos e os crimes contra a humanidade trazidas no “Epílogo”; e a noção de *banalidade do mal*. A organização da controvérsia proposta por Young-Bruhel se coaduna com esta divisão. São inúmeras as críticas a erros factuais no relato de Arendt e é principalmente – mas não exclusivamente – sobre elas que se baseiam as críticas sobre o papel

⁹ CESARANI, *Eichmann: His Life and Crimes*, p.15.

¹⁰ Ele também pretende afastar a imagem de Eichmann como um “fracassado pervertido” construída a partir dos “modismos das teorias psicológicas do nazismo e fascismo desenvolvidas na década de 1940 por Adorno, Reich e Fromm”. Cf. CESARANI, *Eichmann: His Life and Crimes*, p.3

¹¹ Cf. LIPSTADT, *The Eichmann Trial* e FOER, *Why the Eichmann Trial Really Mattered*.

¹² YOUNG-BRUEHEL, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, p.337. Com ligeiras variações, encontramos esta síntese em outros autores. Cf. ELON, “Introduction”; CESARANI, *Eichmann: His Life and Crimes*, p.324-56; ADLER, *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 431-479; BENHABIB, “Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*” p.68.

dos conselhos judaicos.¹³ As reflexões trazidas por Arendt sobre os direitos humanos e os crimes contra a humanidade, por sua vez, se vinculam às questões legais e políticas levantadas no livro. Por último, a “banalidade do mal” se vincula diretamente à descrição de Adolf Eichmann oferecida por Arendt. Este terceiro elemento é o que nos interessará aqui.

Perplexa com a escandalosa assimetria entre a normalidade de Adolf Eichmann e a monstruosidade de seus atos, Arendt procurou compreender o que via e, para isto, cunhou uma expressão capaz de comportar em si mesma o enorme disparate. Com a expressão *banalidade do mal*, usada apenas três vezes no livro (uma no subtítulo do livro, uma vez no último capítulo e outra no “Pós-escrito”), Arendt pretendeu sintetizar o paradoxo que testemunhara. Durante a controvérsia, entretanto, a expressão foi muito mal interpretada e serviu de justificativa para acusação de que Arendt teria perdoado Eichmann por seus crimes, pois ele “não sabia o que fazia”, e culpado o povo judeu por seu próprio massacre. A inverdade é conspícua, na medida em que Arendt, no “Epílogo” do livro, afirma que Eichmann deveria ser condenado à morte, embora não exatamente pelos mesmos motivos arrolados na sentença final. Tamanha incompreensão de uma ideia relativamente fácil de ser entendida se torna ainda mais escandalosa com a presença de inúmeras críticas pessoais contra Arendt, cuja biografia foi inteiramente marcada pelo mal que acometeu os judeus. Diante da virulência com que foi pessoalmente atacada, só se pode concluir, com Laure Adler, que na controvérsia Eichmann entrou muito mais do que foi escrito por Arendt.

¹³ Arendt é frequentemente considerada má historiadora. *Eichmann em Jerusalém* não é a única obra de Arendt que recebe críticas por falta de rigor ao lidar com fatos. Também em *As origens do totalitarismo*, *A condição humana* e *Sobre a revolução* historiadores e comentaristas encontram graves erros metodológicos ou mesmo factuais nas análises históricas arendtianas. No meio da controvérsia sobre Eichmann, Jacob Robinson, que havia trabalhado nos julgamentos de Nuremberg e de Jerusalém, se engaja na tarefa de “corrigir” Arendt e lança *And the Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt’s Narrative*, um cuidadoso estudo que refuta em mais de quatrocentas páginas vários dos erros históricos cometidos por Arendt nas menos de trezentas páginas de *Eichmann em Jerusalém*. Uma resenha ao livro de Robinson recebeu uma resposta de Arendt (Cf. “The Formidable Dr. Robinson” IN: ARENDT, *The Jewish Writings*, pp 496-511). Mesmo aqueles que se mostram simpáticos às teses de Arendt, como Hans Mommsen, se veem obrigados a reconhecer que, no plano histórico, Arendt comete erros graves, embora estes não invalidem o valor teórico de seus conceitos. Cf. BENHABIB, “Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*”, p. 68-9. Cesarani e Lipstadt, ao longo de seus livros, listam vários erros factuais de *Eichmann em Jerusalém*.

Que é a banalidade do mal?

Depois do julgamento de Eichmann, o pensamento de Arendt ganha uma inflexão importante. Conceitos diretamente vinculados à reflexão política como “pluralidade”, “poder” e “massa” saem do centro da reflexão arendtiana, que conduz ao proscênio conceitos mais “filosóficos”, por assim dizer, como “pensamento”, “vontade”, “juízo” e “consciência” sem, no entanto, deixar de lado as perplexidades políticas. Arendt afirma textualmente que este desvio é profundamente tributário da perplexidade causada por Eichmann¹⁴ e se vincula estreitamente ao problema da banalidade do mal.

Entretanto, o tema do mal não é uma novidade na obra de Arendt. Em 1945, antes mesmo de *As origens do totalitarismo*, Arendt publica uma resenha ao livro *La part du diable* de Denis Rougemont. Tratando do “pesadelo da realidade” de que fala o autor, Arendt afirma: “A realidade é que ‘os nazistas eram homens como nós mesmos’; o pesadelo é que eles mostraram e provaram para além de toda dúvida aquilo de que o homem é capaz. Em outras palavras, o problema do mal será a questão fundamental da vida intelectual na Europa – como a morte se tornou o problema fundamental depois da última guerra.”¹⁵ Além de uma das marcas do estilo de Arendt – frases de impacto que as vezes pecam pela falta de precisão e que frequentemente geram críticas contra ela –, notamos nesta passagem que Arendt já estava consciente do problema que mereceria sua reflexão mais detida décadas depois: o inferno foi trazido à terra por homens comuns. Aqui também notamos que, para Arendt, o mal é uma capacidade humana. Não se trata de um elemento presente em alguma forma de essência humana, mas uma capacidade, uma possibilidade inscrita na condição humana e que foi realizada durante o III Reich.

Em “Culpa organizada e responsabilidade universal”, também escrito em 1945, Arendt trata do problema da “culpa alemã”¹⁶ diante da guerra. Recusando o recurso a “especulações históricas” e ao “caráter alemão”, Arendt levanta o problema da dificuldade de se orientar em um povo “cujos limites internos, que demarcam os criminosos e os normais, os culpados e os

¹⁴ Cf. o prefácio de *A vida do espírito*.

¹⁵ ARENDT, “Nightmare and Flight” IN: *Essays in Understanding*, p. 134 – grifo nosso

¹⁶ O texto foi originalmente publicado sob o título “Culpa alemã”.

inocentes, foram apagados tão radicalmente que ninguém saberá dizer na Alemanha se está lidando com um herói secreto ou com um ex-assassino em massa”¹⁷ Diante do forte sentimento de culpa que se abateu sobre os alemães, Arendt aprofunda a questão e afirma que a culpa não deve decorrer do fato de ser alemão, mas de ser humano, pois a emergência do totalitarismo – termo presente, mas não inteiramente desenvolvido a esta altura do percurso arendtiano – nos colocou diante do “incalculável mal que os homens são capazes de gerar.”¹⁸

Mas é em *As origens do totalitarismo*, a primeira grande obra de Arendt lançada no pós-guerra, que o mal aparece com peso na obra arendtiana. Como se sabe, Arendt foi aluna de Husserl, Heidegger e Jaspers, ou seja, foi formada no seio da então nascente fenomenologia e, ainda que tenha críticas explícitas a seus professores – sobretudo a Heidegger –, nunca se afastou desta matriz fundamental. Dentre as várias consequências decorrentes desta filiação, nos interessa aqui considerar que Arendt se afasta da ideia de que a realidade existe por si mesma, ou seja, de que ela independe do homem – ou, mais precisamente, dos homens. Tampouco aceita que a realidade esconde uma lógica racional à qual os homens, por intermédio do filósofo, têm acesso graças à harmonia entre seu intelecto e a realidade. A fenomenóloga considera que, diante da multiplicidade aparentemente desconexa que caracteriza a realidade, os homens precisam exercer sua capacidade de atribuir sentido às coisas. As coisas não são em si e a consciência não age de maneira absolutamente livre, mas é por meio da complementaridade tensa entre a liberdade da consciência e o teimoso estar-aí (*stubborn thereness*) da realidade que os homens estabelecem suas relações com o mundo. Esta relação permite o processo humano ativo que conduz à compreensão do que aconteceu e é só por meio dela que os homens são capazes de se reconciliar com o mundo e suas mudanças. Compreender o que aconteceu é parte do esforço existencial para se sentir em casa no mundo atribuindo algum sentido, mesmo que doloroso, ao

¹⁷ ARENDT, “Organized Guilty and Universal Responsibility”, p. 125 IN: *Essays in Understanding* (ed. bras. p. 154)

¹⁸ ARENDT, “Organized Guilty and Universal Responsibility”, p. 132 IN: *Essays in Understanding* (ed. bras. p. 161) – grifo nosso

absurdo dos fatos, e a obra de Arendt é profundamente marcada por essa preocupação.

Entretanto, o mal que o século XX testemunhou desafia a compreensão.

(...) em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano.¹⁹

Um dos meios fundamentais para compreensão de algum fenômeno é sua apreensão por meio da palavra. Ou seja, ao dar nomes às coisas, iniciamos a “absorção” do fenômeno, condição para a reconciliação possível por meio da compreensão. Entretanto, a apreensão do mal novo cometido por homens – alguns deles bastante comuns – durante os regimes totalitários se mostrou impossível, pois já não é mais humano. Ao ultrapassar o humano, entretanto, este mal não se converteu em arcano desvinculado dos homens, que, se assim fosse, não exigiria uma compreensão. Ao contrário, ele se abateu sobre os homens tornando ainda mais urgente a exigência existencial de se reconciliar com um mundo em que este mal foi cometido. A compreensão, aqui, não tem como objetivo o perdão – a íntima ligação entre compreensão e reconciliação frequentemente conduz, segundo Arendt, a essa confusão: *tout comprendre c'est tout pardonner* –, pois trata-se de uma tentativa de viver em um mundo onde fatos insuportáveis aconteceram. As reflexões de Arendt a respeito do mal podem, assim, ser consideradas etapas de uma tentativa de pôr fim à vertigem causada pela falta de sentido da

¹⁹ ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. viii-ix, 459 (ed. bras. p. 13, 510)

completa e absurda insensatez do mal sobre-humano causado por humanos contra humanos e contra o mundo em que viviam.

Segundo Arendt, nossa tradição filosófica é incapaz de conceber o “mal radical” e, portanto, de compreendê-lo. Tanto a teologia cristã quanto Kant lidam com a questão, mas não oferecem uma concepção do que seria esse mal. A teologia cristã concede origem celestial, ou seja, incompreensível, ao Diabo. Kant, segundo Arendt, chega a suspeitar que esse mal existe, mas logo o racionaliza e oferece a possibilidade de explicação compreensível a ele.²⁰ Este silêncio perturbador legado pela tradição ao mal radical permite a Arendt o recurso ao termo na tentativa de compreender a novidade do mal praticado pelo totalitarismo. Ou seja, somente um termo que remete a algo inconcebível pode, talvez, ser capaz de apreender o que se viu nos regimes totalitários.²¹ À vertigem diante do que se viu, soma-se a vertigem da completa falta de recursos oriundos da tradição de pensamento e é em direção a este vazio que a exigência da compreensão impulsiona o pensamento, que tem que se mover sem apoio (*denken ohne Geländer*).

No último parágrafo da primeira edição de *As origens do totalitarismo* – Arendt adicionou o capítulo “Ideologia e terror” à segunda edição –, encontramos a seguinte afirmação:

Portanto, não temos nada em que buscar apoio a fim de compreender um fenômeno que, entretanto, nos confronta com sua insuportável realidade e que põe abaixo todos os padrões que conhecemos. Há apenas uma coisa que parece ser discernível: podemos dizer que o mal radical surgiu em conexão com um *sistema* no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os manipuladores deste sistema acreditam em sua própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são muito mais perigosos porque eles não se importam se eles

²⁰ A discussão kantiana a respeito do mal radical se encontra em *A religião dentro dos limites da simples razão*. No primeiro capítulo de seu *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, Nádia Souki oferece uma boa apresentação da discussão em Kant visando a discussão arendtiana.

²¹ É necessário notar que, por vezes, Arendt se serve do termo “mal absoluto” para se referir ao “mal radical”.

mesmos estão vivos ou mortos, se eles alguma vez já viveram ou nasceram.²²

Diante do caos da destruição, sem apoio da tradição e sofrendo a exigência de compreensão, Arendt encontra apenas um elemento discernível. Ela encontra um sistema posto em funcionamento por certo tipo de homens.²³ Em resposta à crítica feita por Eric Voegelin, Arendt afirma: “Eu não escrevi a história do totalitarismo, mas uma análise em termos de história; (...) O livro, portanto, não trata realmente das 'origens' do totalitarismo – como o título infelizmente indica – mas dá uma descrição dos elementos que cristalizaram no totalitarismo; esta descrição é seguida de uma análise da estrutura elementar dos movimentos totalitários e da própria dominação.”²⁴ Sua tentativa de compreensão se lança, portanto, na identificação e descrição dos “elementos e origens da dominação total”.²⁵ Este é o caminho encontrado pela autora e é por ele que seguiremos, mas com interesse maior no papel dos homens que puseram a máquina infernal em funcionamento.

Depois de *As origens do totalitarismo*, a discussão do mal só retoma centralidade na obra arendtiana uma década depois, em *Eichmann em Jerusalém*. Entretanto, em duas das três obras escritas nesta década, a

²² ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. 459 (ed. bras p. 510). Tradução livre, grifo nosso. A edição brasileira consultada comete grandes erros de edição nesta passagem importante do texto. Parte do texto desaparece enquanto parte é duplicada criando períodos flagrantemente sem sentido.

²³ Decorre disto a estranheza com que recebemos a afirmação de Nádia Souki de que, em *As origens do totalitarismo*, Arendt buscou “explicações mais no nível moral, dentro da filosofia” para o mal radical e que, em *Eichmann em Jerusalém*, ela procura compreender “num enfoque político”, e não mais moral ou antropológico, o problema do mal chegando à ideia de banalidade do mal. (Cf. SOUKI, *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. p. 34-5). De acordo com o trecho citado, o contrário parece ser mais correto. O título original da obra em inglês é *The Origins of the Totalitarianism*, mas não é sem razão que seu título em Portugal é *O sistema totalitário* e que na França a terceira parte do livro, originalmente chamada *Totalitarianism*, foi traduzida por *Le Système totalitaire*.

²⁴ ARENDT, “A Reply to Eric Voegelin”. IN: *Essays in Understanding*, p.403 – tradução livre

²⁵ O título de *As origens do totalitarismo* em alemão é *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, [Elementos e origens da dominação total]. Arendt é autora de duas línguas. Todos os textos grandes de Arendt, à exceção de sua tese de doutorado e da biografia de Rahel Varhagen, escritos em alemão, foram publicados originalmente em inglês. Arendt escrevia nos dois idiomas e não constam tradutores nem nas edições americanas nem nas alemãs. Suas anotações e diários foram escritos em alemão, ao passo que suas notas de aula foram escritas em inglês, mas comumente apresentam notas e acréscimos em alemão (e eventualmente grego ou latim). As traduções da obra de Arendt, bem como os estudos de sua obra feitos no Brasil, nos EUA e na França costumam se basear nas edições americanas, mas o cotejo com edições alemãs se mostra importante ferramenta para a análise de certas passagens, como no título de *As origens do totalitarismo*. Entre nós, talvez os melhores exemplos deste tipo de contribuição oriunda das edições alemãs estejam no trabalho de Vanessa Sievers de Almeida, estudiosa alemã radicada no Brasil, que se baseou nas edições alemãs. (Cf. ALMEIDA, *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011)

discussão a respeito do mal é retomada, ainda que de maneira periférica. Em *A condição humana*, Arendt vincula o mal radical à questão do perdão e reforça seu caráter de sobre-humano. Segundo Arendt, a promessa e o perdão são duas formas de ação que procuram atenuar duas características centrais da fragilidade das relações humanas. A promessa é a tentativa possível de conferir algum ponto de apoio nas ações futuras, marcadas pela imprevisibilidade. Se a ação humana corresponde à pluralidade, não se pode de antemão saber como agirão os homens que nos cercam e é apenas por meio da promessa – frágil como um enunciado – que podemos aspirar a alguma certeza no mar da imprevisibilidade futura. O perdão, por sua vez, se relaciona ao passado e é a tentativa possível de liberar os agentes da prisão de uma ação nociva acontecida. Ele é o oposto exato do ciclo infinito da vingança e, como ensinou Jesus de Nazaré, é uma alternativa à punição. Assim, Arendt conclui que é

um elemento estrutural do âmbito das relações humanas que homens sejam incapazes de punir o que se mostrou imperdoável. Esta é a principal marca daquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de “mal radical” e cuja natureza nos é tão pouco conhecida, mesmo para nós que fomos expostos a uma de suas raras aparições na cena pública. Tudo o que sabemos é que não podemos punir ou perdoar tais ofensas e que, portanto, elas *transcendem o âmbito das relações humanas* e as potencialidades do poder humano, ambas radicalmente destruídas onde quer que essas ofensas apareçam.²⁶

Se o perdão é uma forma de ação, ele está inscrito no âmbito das relações humanas e, portanto, não tem como se relacionar com o mal radical. Sendo o sentido do perdão é a possibilidade de ir adiante deixando para trás o mal sofrido e o mal radical é imperdoável, este permanecerá conosco enquanto vivermos.

O tema do mal também se faz presente em *Sobre a revolução*, obra publicada depois de *Eichmann em Jerusalém*, mas escrita antes. Arendt interrompeu a redação de *Sobre a revolução* para cobrir o julgamento e, antes de se lançar ao material do julgamento, teve tempo de acrescentar “na última

²⁶ ARENDT, *The Human Condition*. P. 241 – grifo nosso, tradução livre.

hora, comentários históricos e *reflexões filosóficas sobre o mal*²⁷ O problema do mal em *Sobre a revolução* surge vinculado à *questão social* e tem natureza um tanto diversa daquela até então vista, sem deixar, no entanto, de ter algum interesse para nossa discussão. De maneira bastante esquemática, pode-se dizer que a questão do mal tem dois momentos. Ao analisar a influência que Rousseau exerceu sobre as mentes dos revolucionários, Arendt conclui que nem Rousseau nem Robespierre eram capazes de conceber o bem além da virtude e o mal além do vício. Rousseau, na leitura de Arendt, teria substituído o dois-em-um, aquele silencioso diálogo que se manifesta na relação da mente consigo mesma que chamamos de pensamento, por uma alma partida em duas, cuja relação consigo mesma é o conflito e não o diálogo. Esta introdução da alma conduziu Rousseau à valorização da paixão na forma do sofrimento contra o egoísmo da sociedade e contra solidão do pensamento. Esta ênfase na paixão exerceu enorme influência sobre as mentes dos homens que fizeram a Revolução e que se defrontaram com o massacrante sofrimento dos pobres. O valor decisivo para os revolucionários, engajados nesta solidarização humana geral, era o altruísmo, a capacidade de se perder no sofrimento alheio, e não a bondade. Do outro lado, o que lhes parecia mais odioso era o egoísmo e não o mal. “Era talvez inevitável que o problema do bem e do mal (...) perseguisse o espírito dos homens no exato momento em que eles estavam afirmando ou reafirmando a dignidade humana, sem qualquer recurso à religião institucionalizada. Mas, a *profundidade* deste problema dificilmente poderia ser captada por quem confundia bondade com ‘repugnância inata do homem em ver o semelhante sofrer’ (Rousseau) e por quem achava que o egoísmo e a hipocrisia eram o suprassumo da maldade.”²⁸ Não foi necessário que a novidade do terror totalitário surgisse para que esta concepção de bem e mal mostrasse seus limites. Segundo Arendt, o terror revolucionário – que não deve ser confundido com o terror totalitário – exigiu que a equação do bem e do mal

²⁷ ADLER, *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 426 – grifo nosso. Depois do julgamento, Arendt e seu marido, Heinrich Blücher, passaram um período na Suíça, na casa de Karl e Gertrude Jaspers (a quem *Sobre a revolução* é dedicado), e na Itália. Ao voltarem a Nova York, Arendt retoma a escrita e as aulas, atividades interrompidas pelo julgamento. Um grave aneurisma cerebral acometeu seu marido adiando ainda mais a entrega do manuscrito de *Sobre a revolução* ao editor, o que só aconteceu em fevereiro de 1962. Arendt ainda pega uma forte gripe, sofre um grave acidente de carro que a deixa longe do trabalho até o início de abril, quando ela finalmente se lança ao material do processo Eichmann. Cf. YOUNG-BRUHEL, *For the Love of the World*, p.333-5; e ADLER, *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 424-32.

²⁸ ARENDT, *On Revolution*, p. 71-2 – grifo nosso (ed. bras. p.119)

com a virtude e o vício fossem superadas, e essa tarefa só seria possível a autores que viveram depois da Revolução e que levaram em conta a experiência de Jesus de Nazaré, a “única experiência realmente válida, realmente convincente do amor ativo pela bondade como princípio inspirador de todas as ações que a humanidade ocidental teve ocasião de conhecer.”²⁹ Neste segundo passo, Arendt recorre a Melville (*Billy Budd*) e Dostoiévski (*O grande inquisidor*). O recurso aos dois autores é complementar e, ao término de sua análise, Arendt conclui que tanto a bondade além da virtude quanto a maldade além do vício são inadequados para o âmbito das relações humanas, e que amor e compaixão só podem se dirigir a homens no singular, nunca no plural, não podendo, portanto, ser estabelecido como princípio de ação política.³⁰

Quando o julgamento de Eichmann aconteceu, Arendt já havia mostrado estar ciente de que o mal fora causado por homens normais, bem como deixado claro que considera o mal uma capacidade humana, que depois seria teorizada, em *A condição humana*, e considerada possível pela condição da natalidade. Além disto, já havia refletido sobre o mal radical e suas relações com a falta de raízes das massas em movimento. Também o caráter imperdoável do mal radical já havia sido pensado, bem como a insuficiência da redução do mal ao vício e da inadequação entre o mal que existe para além do vício e as relações humanas. Entretanto, mais uma vez, Arendt se vê diante da falta de apoio da tradição e mesmo da linguagem para compreender a enorme disparidade entre a normalidade de Eichmann e a monstruosidade de seus atos. Mais uma vez, o mal se mostra resistente à compreensão e exige força conceitual de Arendt, que não encontra nenhum elemento que distinga Eichmann dos demais homens. Esta nova forma de assassino contraria a tradição, pois não apresenta vícios especialmente grandes ou perigosos e não se enraíza em nenhuma forma de mal conhecida. Ao matar milhões de pessoas, Eichmann não era movido pela presença de algo demoníaco, ou da inveja que caracteriza os homens maus, de fraqueza, de ódio à bondade ou, mais mundanamente, de interesses ou convicções ideológicas.

²⁹ ARENDT, *On Revolution*, p. 72 (ed. bras. p.119)

³⁰ As análises arendtianas das duas obras se encontram em ARENDT, *On Revolution*, pp. 71-8. (ed. bras. pp. 119-26) Cf. também LEVET, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt*, pp.251-60.

Resta à pensadora, recorrer, portanto, ao que falta a Eichmann e é em função disto que ela nos oferece uma descrição negativa do nazista. Para Arendt, o que marca a figura de Eichmann é sua irreflexão – ou melhor, sua falta de pensamento (*thoughtlessness*). Seu último e inacabado livro, *A vida do espírito*, é expressamente uma tentativa de compreender a perplexidade causada por Eichmann vinculando-a a esta característica. O intuito da pesquisa que levou Arendt à redação do livro é responder à pergunta que Eichmann impõe: “seria possível que a *atividade do pensamento* como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o *mal*, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele?”³¹ Arendt responde afirmativamente à questão e conclui que a falta de pensamento não causa o mal, mas compõe as condições que, nos tempos modernos, o tornam possível. O mal tradicionalmente conhecido tem raízes em algo demoníaco, no ódio, na cobiça ou em interesses, mas o mal cometido por Eichmann não se enraíza em nada e foi para indicar esta característica que Arendt formulou a expressão “banalidade do mal”. Em carta a Scholen em 1963, Arendt escreve:

Eu mudei de ideia e não falo mais em “mal radical”. (...) Sou da opinião de que o mal nunca é “radical”, mas apenas extremo, e não possui nem profundidade nem uma dimensão demoníaca. Ele pode crescer muito facilmente (*overgrow*) e pode destruir (*lay waste*) o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como um fungo na superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir até as raízes, e no momento em que ele lida com o mal ele se frustra porque não há nada. Esta é sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. Mas este não é o lugar para avançar nestas questões de maneira séria. Eu pretendo elaborá-las em breve em um contexto diferente. Eichmann pode muito bem permanecer como o *modelo concreto* daquilo que eu tenho a dizer.³²

³¹ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 5 (ed. bras. p. 6-7) – grifo nosso

³² ARENDT, *The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem*, p.470-1 IN: ARENDT, *The Jewish Writings* – grifo nosso

Com surgimento da noção de banalidade do mal, Arendt opera uma importante mutação conceitual ao recusar a radicalidade do mal. Depois de se deparar com Eichmann, Arendt conclui que o mal não tem raiz em alguma realidade que o produza; e não sendo demoníaco, não pode ser atribuído a uma entidade extra-humana, a um poder sobrenatural. Portanto, nem a natureza humana nem uma sobrenatureza podem, enquanto tais, explicar o mal. A reflexão de Arendt é radical para explicar porque não há mal radical: como boa fenomenóloga, ela dessubstancializa o mal, pois nem a substância humana nem a substância do Diabo podem explicar um agir mal como o de Eichmann. Ela passa do mal como coisa e do mal como ideia para o mal como forma da ação, que Eichmann encarna como “modelo concreto”.³³

De fato, estas reflexões que Arendt pretende elaborar futuramente e em outro contexto ocupam-na até o fim da vida. Elas compõem a produção de Arendt a partir de então e estão diretamente vinculadas, embora não reduzidas, a *A vida do espírito*. Nesta investigação a respeito da *vita contemplativa*, Arendt pretendia tratar das três atividades do espírito – o pensar, o querer e o julgar. Sua morte interrompeu o projeto, mas temos a elaboração completa de sua teoria sobre o pensamento, da qual trataremos mais a frente. Faz-se necessário, entretanto, adiantar aqui que aquilo que Arendt chama de pensamento não se confunde com a filosofia, nem com a inteligência ou o entendimento. De maneira muito mais elementar, Arendt define o pensamento como um diálogo silencioso que uma pessoa que está só e livre do fardo do trabalho é capaz de manter consigo mesma. Do pensamento, como diz a epígrafe heideggeriana escolhida para a primeira parte de *A vida do espírito*, não decorre conhecimento, sabedoria, a solução dos enigmas do universo ou o poder de agir. Sua negatividade não permite que nada permaneça muito solidamente, a não ser a constatação de que somos compostos por duas vozes, ou seja, que somos dois-em-um. Esta constatação é acessível a

³³ Uma discussão a respeito das diferenças entre as duas noções de mal, suas diferenças, incompatibilidades complementaridades ou mesmo contradições, ocupa estudiosos da obra de Arendt. Encontramos uma boa introdução à problemática em BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, cap. 7; Cf. tb. BIRMINGHAM, “Holes of Oblivion: The Banality of Radical Evil”; SOUKI, *Hannah Arendt e a banalidade do mal*.

qualquer pessoa que se ponha a pensar e decorre da experiência que se tem na própria atividade de pensar sobre o que nos causa estranhamento por ser óbvio.

Seguindo esta formulação do pensamento, Arendt encontra em Sócrates um modelo de pensador porque ele está habituado ao dois-em-um de seu espírito. Sócrates se engaja na atividade do pensamento e não recua diante das perplexidades a que é levado. Como veremos à frente, Arendt encontra também em Sócrates um desdobramento importante do pensamento, que é a consciência moral, ou seja, a preocupação com a concordância entre as duas vozes que compõem o pensamento.

O presente trabalho é uma proposta de interpretação de certos aspectos da obra arendtiana centrada na ideia de que Sócrates, modelo de pensador, pode ser tido como contraponto a Eichmann, modelo concreto da banalidade do mal. A aproximação, à primeira vista escandalosa, se dá por meio da noção de pensamento, que encontra em Sócrates seu modelo e cuja falta caracteriza Eichmann. Este viés permite uma leitura da obra arendtiana centrada na crítica à modernidade e à liberação da atividade do trabalho (*labor*)³⁴. Este viés permite também compreendermos aquilo que Arendt chama de hostilidade entre o político e o filósofo e, conseqüentemente, a urgência de pensarmos novas relações possíveis entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, tarefa para a qual a obra arendtiana tem muito a contribuir.

³⁴ Seguindo a revisão feita por Adriano Correia para a mais recente edição brasileira de *A condição humana*, para traduzir os conceitos arendtianos *labor*, *work* e *action*, adotamos respectivamente os termos “trabalho”, “fabricação” ou “obra” e “ação”.

Capítulo 1 – Modernidade, as massas e o acusado

Naquele tempo, por exemplo, aconteciam no país alguns processos judiciais, e às perguntas daquele grupo de amigos, (...) insistentes e obstinadas se eu acreditava que as acusações levantadas nos processos eram – diremos – “plausíveis” e se “acreditava” na culpa dos acusados e assim por diante, respondi que, naquela época, nem cheguei a refletir sobre essa questão, a veracidade ou a mentira dos processos. (...) agora que me incentivam a contar a história (...), sou obrigado a falar do ponto de vista de uma história e atribuir significado ao que, na consciência geral – nessa consciência equivocada elevada à categoria de legitimidade –, alcançou significado, mas na realidade de então – ao menos para mim – tinha um significado muito pequeno ou muito diferente. (...) Os processos que corriam naquele tempo não me atingiam no âmbito da moral, mas antes dos efeitos ligados à consciência sensorial, por isso não me provocaram reflexões morais, mas antes aquelas quem acontecem no nível dos órgãos do sentido e das fibras nervosas, ou seja, reflexões sensoriais como o já mencionado horror, depois susto, estranheza, incredulidade temporária, insegurança generalizada e assim por diante.

Kertész – A bandeira inglesa – p. 17-20

Modernidade e alienação do mundo

A tentativa de caracterizarmos Adolf Eichmann, tal como descrito por Arendt, como um típico homem da sociedade de massas exige uma descrição tanto de Eichmann quanto da sociedade de massas. Entretanto, para que os vínculos entre Eichmann e a sociedade de massas se tornem mais evidentes, é necessário compreendermos algumas das características do homem moderno. Isto porque, segundo a autora, a “principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a falta de relações sociais normais”³⁵, donde segue que a sociedade de massas tenha como uma de suas principais características a enorme atomização entre seus numerosos

³⁵ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 317 (ed. bras. 367)

membros. Embora só seja possível falarmos em sociedade de massas na virada do século XIX para o XX, ela pressupõe a existência de massas, que Arendt identifica já na Revolução Francesa e cujas características foram sendo preparadas desde séculos anteriores. A atomização característica da situação em que nem mais o interesse de classe une os indivíduos é resultado de um processo em que os vínculos entre os homens foram progressivamente se enfraquecendo. Este processo se confunde com o surgimento e desenvolvimento da *modernidade*, cuja história, para Arendt, pode ser contada como a história da *progressiva alienação do homem com relação ao mundo* (e não alienação de si mesmo, como, segundo Arendt, pensou Marx).

Em *A condição humana*, a autora lista três grandes eventos pré-modernos, ocorridos entre os séculos XV e XVII, que, segundo ela, abrem as portas da modernidade e determinam seu caráter: o descobrimento da América e a exploração do planeta inteiro; a invenção do telescópio e o desenvolvimento de uma ciência que considera a terra do ponto de vista do universo; a Reforma Protestante. Em todos eles, encontramos o distanciamento voluntário do homem com relação ao mundo, rumo a si mesmo (na Reforma) ou rumo ao universo, ou seja, para fora da Terra (nos descobrimentos e na nova astronomia).

A descoberta e conquista da América por meio das grandes navegações ampliou enormemente o mundo para os europeus. Entretanto, juntamente com esta ampliação, deu-se paulatina diminuição do planeta decorrente de seu progressivo esquadramento, permitido pelo domínio das técnicas de navegação. Para ir além do Bojador, superar o abismo e os perigos que Deus pusera no mar, os navegadores contaram com o auxílio da técnica. A audácia aventureira valeu a pena, seu triunfo e sua glória foram mais altos do que a dor das noivas que ficaram por casar e das mães que em vão choraram por seus filhos. Ao possibilitar a descoberta de novos continentes e mares, a técnica permitiu também o conhecimento destes novos lugares e, como dizem Adorno e Horkheimer, terminou por “livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores”³⁶ com relação a estes lugares “novos”. Arendt não se

³⁶ ADORNO & HORKHEIMER, *A dialética do esclarecimento*. p.19

refere aqui à sangrenta conquista política, mas à apreensão destes novos mundos como espaço conhecido, absorvido por um homem cada vez mais poderoso e capaz de transformar um espaço ainda maior em seu lar na Terra. Assim, no exato momento em que “a imensidão do espaço disponível na Terra foi descoberto, iniciou-se a famosa diminuição do globo, até que, por fim, em nosso mundo (...) cada homem é tão habitante da Terra quanto de seu país.”³⁷ Este movimento pressupõe a consideração da Terra como objeto de conhecimento. Antes que fossem fabricados meios de transporte capazes de cruzar a terra, foi necessária a criação de mapas em escala global. Desta forma, embora o objeto fosse consideravelmente maior, o alcance da vista também seria maior e o conhecimento de todo este território deixava-o à mão tornando-o pequeno, pois conhecido. Esta transformação da Terra em objeto de conhecimento estabelece uma relação diferente da que até então se tinha com a morada que Deus determinara ao homem decaído. “É próprio da natureza da capacidade humana de observação só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo o que o está próximo dele. Quanto maior a distância entre ele mesmo e o seu ambiente, o mundo ou a Terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e unido à Terra lhe restará.”³⁸ Orgulhoso herdeiro do triunfo das navegações, o homem moderno surge tendo em mãos a possibilidade de estabelecer e mesmo desenvolver este distanciamento. As raízes impostas pelo local do globo em que calhou de ele nascer estão agora menos impositivas, pois ele conhece outros locais e é capaz de cruzar o abismo que o separa deles. Outros locais também fazem parte desta morada e a progressiva soma do conhecimento destes vários locais permite ao homem moderno se considerar global. “O fato de a diminuição decisiva da Terra ter sido consequência da invenção do avião, ou seja, da completa separação (*leaving*) da superfície terrestre, é como um símbolo do fenômeno geral de que qualquer diminuição da distância terrestre só pode ser vencida sob condição de colocar uma distância decisiva entre o

³⁷ ARENDT, *The Human Condition*, p. 250

³⁸ ARENDT, *The Human Condition*, p. 251

homem e a Terra, de alienar o homem de seus arredores terrestres imediatos.”³⁹

Em outro plano, esta alienação da Terra também conheceu avanços decisivos com a invenção do telescópio. Seguindo a “excelente exposição recente de Alexandre Koyré”⁴⁰, Arendt afirma que nesta primeira tentativa de olhar para o universo munido de um instrumento fabricado pelas mãos humanas, Galileu ofereceu aos homens o conhecimento daquilo que, até então, estava além deles. Galileu revelou à cognição humana, com o mesmo grau de certeza da percepção sensorial imediata, aquilo que até então, na melhor das hipóteses, só era alcançável por meio de especulações e da imaginação. Mas neste mesmo movimento o estatuto da percepção sensorial é abalada, pois Galileu e seu telescópio mostraram que os sentidos enganavam os homens com relação aos objetos celestes. Mais do que isto, mostraram também que é possível superar este engano indo além dos sentidos por meio de um instrumento fabricado pelas mãos humanas. Galileu jogou por terra a confiança de que a verdade e a realidade se desvelariam aos homens se estes fossem fiéis aos sentidos e afirmou a superioridade do uso de instrumentos fabricados pelo engenho humano. Galileu instaurou a dúvida no centro da íntima relação entre os homens e o mundo. A resposta filosófica a esta suspeita veio com Descartes e a necessidade de inserir a dúvida no método que conduz à certeza. Diante da suspeita do mundo, Descartes se livra dos dados dos sentidos, que informam os “arredores terrestres imediatos”, e funda a possibilidade de certeza em um ponto inteiramente protegido do mundo. O *eu pensante* cartesiano é o lastro possível de certeza, e sua universalidade se baseia na forma de proceder que este ele empresta às matemáticas, ciências puramente formais, ou seja, sem referentes no mundo. A filosofia moderna, que segundo Arendt nasce a partir de Descartes, não resolve a dúvida por meio de uma reconciliação com o mundo, mas encontra seu ponto arquimediano na faculdade espiritual mais distante da realidade e do mundo radicalizando a separação entre o homem e o mundo.

³⁹ ARENDT, *The Human Condition*, p. 251

⁴⁰ ARENDT, *The Human Condition*, p. 258 n. 7

O terceiro evento que, segundo Arendt, determinou o caráter da modernidade foi a Reforma Protestante, e a análise arendtiana se vincula diretamente à de Weber.⁴¹ Para ela, a Reforma Protestante é um evento completamente diferente do descobrimento da América e do surgimento da nova ciência, mas “nos confronta com um fenômeno similar de alienação, que Max Weber chegou a identificar, sob o nome ‘ascese intramundana’, como a mais íntima mola propulsora (*innermost spring*) da *nova mentalidade capitalista*”⁴². A forte determinação que, segundo Arendt, esta nova mentalidade exerce sobre a modernidade molda também o homem moderno, que nasce como herdeiro destes eventos. Assim como alguns membros da escola de Frankfurt, Arendt localiza sua crítica à modernidade naquelas “afinidades eletivas” que Weber encontrou entre o puritanismo calvinista, o sistema capitalista e a racionalidade moderna.⁴³ Neste cruzamento, Arendt

⁴¹ O que contraria a afirmação de que Weber não “influenciou seu [de Arendt] trabalho de maneira positiva” (BAEHR, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. p. 9). Veremos mais a frente que Arendt, ao contrário, aumenta o alcance da noção weberiana de “tipo ideal” ao se servir dela para tratar de Sócrates. A biógrafa Laure Adler nos conta, baseando-se na correspondência entre Arendt e Jaspers, que Jaspers teve um estranho sonho em que ele e Arendt estavam na casa de Weber e conversavam com ele. Este sonho levou Arendt a *reler* a obra de Weber em 1950. Ainda segundo Adler, em 1956, Arendt “[R]elê Goethe e anota Max Weber, de quem descobre a amplitude do pensamento, e o qualifica de verdadeiro gênio.” (ADLER, *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 309 e 371 – grifo nosso). Vale lembrar que *A condição humana* é de 1958 e certamente estava em preparação neste período.

De fato, Arendt mantém grandes reservas contra a sociologia (assim como contra boa parte das ciências humanas, como a psicanálise) por estas pressuporem certo mecanicismo no objeto humano e certa universalidade do observador. Sua resenha crítica ao livro *Ideologia e utopia* de Karl Mannheim não deixa dúvidas quanto a sua posição (Cf. ARENDT, “Philosophy and Sociology” IN: *Essays in Understanding*). Entretanto, o interesse arendtiano por Weber é conspícuo e não deve ser negado em nome das reservas arendtianas contra a sociologia, pois, para ela, mais do que sociólogo, Weber foi o historiador agudo que determinou sua interpretação da Reforma, e o teórico das ciências humanas que melhor resolveu o problema da objetividade em ciências sociais mostrando que o sociólogo precisa se implicar na investigação e *construir* um tipo ideal, ou seja, atribuir determinado sentido a um conjunto de fatos cuja conexão não é evidente ou mesmo segura. Para outros aspectos da aproximação possível entre Arendt e Weber, cf. GIACOBELLO, *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*.

⁴² ARENDT, *The Human Condition*, p. 251 – grifo nosso

⁴³ Há, sem dúvidas, muitas diferenças e nuances entre os pensadores da escola de Frankfurt. Entretanto, à medida que é possível agrupá-los sob a rubrica “escola”, é também possível atribuímos certas características comuns a eles. Embora Arendt não partilhe do vocabulário normalmente associado à escola de Frankfurt e não se apoie exatamente nas mesmas balizas teóricas, é notável a proximidade entre as preocupações arendtianas e as frankfurtianas, especialmente na crítica à modernidade e ao papel da ciência na sociedade contemporânea. Em termos de “linhagens teóricas”, há diferenças importantes entre Arendt e os frankfurtianos. A influência de Heidegger sobre Arendt é muito mais decisiva do que sobre os frankfurtianos (com exceção de Marcuse) Além disto, Arendt recusa Freud, que é uma grande influência para os frankfurtianos. Entretanto, os pontos comuns entre estes autores, que a instrumentalização do conceito arendtiano de totalitarismo feita no contexto da guerra fria precisou subestimar, são igualmente importantes. Weber e Nietzsche, grandes críticos dos caminhos tomados pelo ocidente, estão na base das reflexões arendtianas e frankfurtianas, bem como um acerto de contas com Marx (mesmo o conceito de totalitarismo traz marcas de Marx, pois as análises arendtianas do imperialismo, que para ela é um dos elementos centrais do totalitarismo, se baseiam em marxistas como Rosa Luxemburgo, Hilferding e Hobson.). Até mesmo no plano biográfico a proximidade entre Arendt e os frankfurtianos se faz perceber.

encontra outra forma de alienação do mundo no desenvolvimento de uma moral fortemente ascética, que valoriza irracionalmente tanto a disciplina do trabalho racionalmente organizado quanto a negação de prazeres terrenos.⁴⁴

Arendt encontra esta forma de alienação do mundo vinculada à Reforma na “expropriação do campesinato, consequência imprevista da expropriação da propriedade da Igreja e, como tal, o fator isolado mais importante no colapso do sistema feudal.”⁴⁵ A relação entre a alienação do mundo e a expropriação só se torna clara se tivermos em mente que, na reflexão arendtiana sobre o público e o privado, antes de ter valor predominantemente econômico (no sentido moderno), a propriedade privada tem valor existencial e político. Recorrendo a uma análise da sociedade grega, Arendt afirma que “[O]riginalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que ter um lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencer ao corpo político, isto é, ser a cabeça de uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública.”⁴⁶ No período do surgimento da política, embora o interior da casa seja protegido das luzes da esfera pública, ele é decisivo para a constituição desta esfera tanto por estabelecer negativamente aquilo que deve entrar na esfera pública, quanto por determinar um ponto de vista sobre o mundo. É a partir da casa que o *olhar sobre o mundo se forma* e é também

Todos fazem parte de uma geração de alemães que viram o horror nascer dentro da civilizada nação alemã e precisaram fugir dela para se manter na civilização. Arendt e Adorno foram amigos e editores póstumos de Walter Benjamin. Arendt e Marcuse foram alunos de Heidegger e foram fortemente impactados por ele. Cf. WOLIN, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*; RENSMANN / GANDESHA (orgs.), *Arendt and Adorno*; WESSEL, *Arendt und Adorno*; MÜNSTER, *Hannah Arendt contre Marx ?*; WAGNER, *Arendt & Marx: o mundo do trabalho*. DUARTE, “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política” IN BIGNOTTO / MORAES (orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*; MATOS, “O *storyteller* e o narrador: Hannah Arendt e Walter Benjamin” IN: BIGNOTTO / MORAES (orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*.

⁴⁴ Em que pese a importância deste elemento ético (idealista) na formação do homem moderno, Arendt não vê na ascensão intramundana uma causa para o desenvolvimento do capitalismo. É importante notar, de resto, que Arendt considera que a ideia de causa é completamente estranha à história, que, segundo a autora, é formada por eventos. Embora seja perfeitamente possível identificar elementos que copuseram ou deram condições à irrupção de determinado evento, este é sempre singular, não se repete e não pode ser inteiramente previsto, pois é mais que a soma de suas causas. O evento traz o novo ao fluxo de fatos alterando o mundo em que irrompe e sua “causalidade” é complexa, formada por elementos ideais e materiais que devem ser identificados e articulados pelo historiador. Cf. ARENDT, “The Concept of History: Ancient and Modern” IN: *Between Past and Future*. ARENDT, “Understanding and Politics” IN: *Essays in Understanding*. DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, pp. 36-43. AMIEL, *Hannah Arendt: política e acontecimento*, pp 47-54. AMIEL, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, entrada “Événement, expérience”.

⁴⁵ ARENDT, *The Human Condition*, p. 252-2 (ed. bras. p. 263-4 – tradução alterada)

⁴⁶ ARENDT, *The Human Condition*, p. 61 (ed. bras. p. 71 – tradução alterada)

enquanto membro daquela casa, ou seja, enquanto alguém que surge daquele ponto, que os demais participantes da esfera pública veem determinado cidadão. Assim, antes de ter valor quase exclusivamente econômico (no sentido moderno do termo), a casa e sua aparência na esfera pública tem valor político e existencial de primeira grandeza, pois determinam a parcela do mundo que seus habitantes ocuparão.⁴⁷ É evidente que o local a ser ocupado na esfera política não é completamente determinado pela casa. As ações propriamente políticas e a liberdade da esfera pública, bem como a singularidade do agente também são determinantes do ponto de vista. Entretanto, a casa é sempre um determinante *original*, ou seja, é sempre de onde se parte e, embora seja perfeitamente possível se desligar de algumas determinações impostas pela casa, este desligamento só é possível por meio de uma revolta contra *aquelas* imposições e não quaisquer outras.

Assim, Arendt considera que a casa é um dos principais elementos de enraizamento no mundo, e ele é atacado pela modernidade desde a época em que “os carneiros (...) desenvolveram um apetite tão feroz que se transformaram em devoradores de homens”⁴⁸. De fato, não foi a modernidade quem inventou a expropriação ou a migração por motivos econômicos, conhecidas deste a antiguidade, ou mesmo antes. Mas as condições modernas de vida permitiram e mesmo promoveram expropriações em escala maior e com maior grau de controle e manipulação elevando-as a um novo patamar. “Expropriação, ou seja, privar certos grupos de seu lugar no mundo, e sua exposição nua às exigências da vida criaram tanto a acumulação original da riqueza quanto a possibilidade de transformar esta riqueza em capital por meio do trabalho (*labor*). Estas foram as condições para a ascensão da economia

⁴⁷ Uma das críticas mais comuns e mais severas contra Arendt decorre da distinção entre público e privado subjacente a esta consideração do valor sagrado da escuridão da casa. A distinção estrita entre público e privado esposada por Arendt no segundo capítulo de *A condição humana* costuma ser atacada tanto em si – pois haveria uma idealização da Antiguidade – quanto por suas consequências, como a consideração de que na modernidade há um embaralhamento entre público e privado pelo crescimento do social, uma esfera que transforma interesses privados (economia, no sentido grego) em preocupações públicas e que nada tem em comum com a política. O tratamento adequado da questão escapa aos limites deste trabalho e, portanto, remetemos o leitor interessado ao já referido capítulo de *A condição humana*, bem como a: BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*; DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*; O’SULLIVAN, “Hannah Arendt – a nostalgia helênica e a sociedade industrial” IN: CRESPIGNY / MINOGUE (orgs.). *Filosofia política contemporânea*.

⁴⁸ MORE, *Utopia*, p.34

capitalista.”⁴⁹ A partir de certo ponto na história da Europa, a expropriação e a acumulação de riquezas não se limitavam a constituir novas propriedades ou alocar de maneira diferente a riqueza existente, mas serviam para alimentar um processo que geraria outras expropriações, mais produtividade e mais apropriações. As expropriações entrariam em um ciclo produtivo idealmente sem fim. A riqueza se transforma em capital, ou seja, em dinheiro que se valoriza indefinidamente, por meio de um processo cíclico. Segundo Arendt, a novidade econômica decisiva da modernidade e do capitalismo é a *liberação da força de trabalho (labor)*, ou seja, a liberação daquela possibilidade biológica que a generosa mãe Terra nos oferece de produzir bens de consumo em quantidades cada vez maiores. Dotado de muita técnica, o homem moderno se tornou capaz de extrair cada vez mais da Terra e, para isto, ampliou o processo biológico, naturalmente baseado em produção e consumo, a outras esferas da vida humana. A propriedade, um dos elementos fundamentais de enraizamento do homem no mundo, também foi absorvida pelo processo, e o fato de sua importância na modernidade ser prioritariamente econômica é um sinal deste processo.

Todo este desenvolvimento da alienação do mundo e de perda de raízes promovido pela modernidade e pelo capitalismo contribui decisivamente para a formação das massas ao longo da modernidade e das sociedades de massas europeias da virada do século XIX para o XX. Suas consequências, entretanto, não são exclusivamente negativas, segundo Arendt. Escrevendo na década de 1950, Arendt – como muitos de seus contemporâneos – promove uma crítica da modernidade e, assim, coloca no centro de suas análises os problemas decorrentes dela. Seria um erro, entretanto considerar que exista na obra de Arendt uma reação à modernidade. Ao contrário, encontramos em sua obra uma aceitação da modernidade “desencantada” e a constatação de que os avanços da modernidade tem valor ambíguo. Nem a euforia típica da tendência majoritária do século XIX, nem a reação. Uma rápida comparação com o espírito que animou Marx e Engels no século XIX, quando a modernidade triunfava, pode tornar evidente que na obra de Arendt, no que tange a modernidade, a crítica predomina, mas não faz sonhar com a reação.

⁴⁹ ARENDT, *The Human Condition*, p. 254-5

Segundo Marx e Engels, o capitalismo “submeteu o campo à cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação à dos campos e, com isso, arrancou uma grande parte da população do embrutecimento (*Idiotismus*) da vida rural.”⁵⁰ A classificação da vida rural não poderia ser mais explicitamente negativa por parte dos grandes críticos do capitalismo, que reconhecem também aqui uma vantagem da vida urbana. Como indica a palavra usada pelos autores (*Idiotismus*), esta vantagem é fundamentalmente política, porque se apoia na palavra grega *idiōtēs*, usada para indicar a pessoa que não se interessava por política e se reduzia à vida privada e sua simplicidade próxima à dos animais. Para formar a classe proletária, o capitalismo arranca violentamente as pessoas da vida rural e as lança na cidade, onde se engajam na política – seja reforçando o domínio da classe burguesa por meio da dócil submissão ao trabalho, seja contestando este domínio por meio das organizações de luta. Esta retirada forçada dos camponeses de sua idiotia acontece nos frequentes “momentos em que grandes massas humanas são arrancadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários livres como os pássaros (*Vogelfrei*)”⁵¹ Há uma grande ironia no uso do termo *Vogelfrei* neste contexto. Literalmente, *Vogelfrei* quer dizer “pássaro livre” e remete à liberdade de que o pássaro goza para ir de um lugar a outro. Entretanto, a partir do século XVI, esta palavra se tornou um termo do vocabulário jurídico e passou a indicar um grupo especial de pessoas que, por algum motivo, eram declaradas livres do sistema legal vigente. Aqueles que eram “declarados livres como pássaros” (*Vogelfrei erklärt*) perdiam as obrigações impostas pela lei e, desta forma, se tornavam mais livres. Por outro lado, estas pessoas perdiam também a proteção oferecida pelo sistema legal, o que confere valor ambíguo à declaração. Na prática, entretanto, esta ambiguidade desaparecia, pois declarar alguém pássaro livre se convertia em uma condenação, pois quem eventualmente roubasse ou mesmo assassinasse a pessoa nesta condição não responderia por este ato e o cadáver sequer seria

⁵⁰ MARX & ENGELS, *O manifesto do partido comunista*, p.44

⁵¹ MARX, *O capital: crítica da economia política*, p. 253

enterrado. Assim, com esta declaração, ganhava-se de uma só vez tanto a deliciosa liberdade quanto a ameaçadora fragilidade de um pássaro livre. O uso deste termo por Marx neste contexto aponta, cremos, para esta ambiguidade imposta pelo capitalismo, que desprende as pessoas das limitações de uma vida longe da cidade ao mesmo tempo em que expõe as pessoas a uma vida nua, sujeita aos desmandos do capital. Embora seja um grande crítico do capitalismo, Marx não deixa dúvidas de que a superação do modo de produção medieval é um avanço e que critica-la é reacionarismo – de resto, inútil.

Embora, como dissemos acima, Arendt acentue em seus textos muito mais a crítica à modernidade, é possível encontrarmos também indicações de aspectos positivos. “Antes da era moderna, que começou com a expropriação dos pobres e então procedeu a *emancipação* de classes destituídas de propriedade, todas as civilizações se basearam na sacralidade da propriedade privada.”⁵² Embora, como veremos, a modernidade seja, para Arendt, marcada pela constante desconfiança com relação à política, não parece fortuito o uso de um termo tão fundamentalmente político para descrever uma consequência da expropriação promovida pela modernidade.⁵³ A crítica arendtiana à modernidade não pretende restabelecer algum período anterior ou se juntar à crítica reacionária à Revolução Francesa. Sua intenção, cremos, é refletir sobre os caminhos e descaminhos da modernidade e, com a força do pensamento, introduzir o novo no mundo. Arendt considera que o fio da tradição está definitivamente rompido e que nossa tarefa é encontrar novas formas de pensar novos problemas. Embora Arendt recorra ao passado para responder à “simples” pergunta “O que estamos fazendo atualmente?”, seu pensamento

⁵² ARENDT, *The Human Condition*, p. 61 – grifo nosso

⁵³ Fugiria muito dos limites deste trabalho analisar a fundo outro elemento presente nesta mesma passagem e que indica que Arendt não vê apenas problemas na modernidade. Mas, vale a pena notar que, ao se referir à sacralidade da propriedade anterior à modernidade, Arendt não está, absolutamente, elogiando as civilizações pré-modernas. Ao contrário, esta “filha de Heidegger” (Cf. WOLIN, *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*.) profundamente influenciada por Nietzsche dá mostras de que se opõe àquelas formas de encantamento do mundo que subjazem as sacralidades quando, em *A vida do espírito*, ao pretender mostrar a “pressuposição básica” de sua investigação, afirma ter se juntado “claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vem tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo.” (ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 212 - ed. bras. 159).

está voltado ao futuro. Em outras palavras, o recurso ao passado tem vistas à preservação do futuro do mundo.

Esquemmatizando o avanço da alienação do mundo na modernidade, Arendt enumera três etapas. Primeiramente, houve a etapa cruel em que a expropriação formou a força de trabalho do capitalismo lançando trabalhadores pobres nas cidades retirando-lhes a proteção da família e da propriedade. Em seguida, com a crescente integração econômica da sociedade – que, podemos afirmar, estava na base da integração econômica global atual – a família deixa de ser o sujeito do processo vital, que se amplia e passa a ser a sociedade considerada como um todo orgânico. O trabalho de todos agora é visto como parte do progresso da sociedade inteira e os laços dos membros das classes sociais tendem a substituir os familiares. Não é por outro motivo que a imagem da sociedade se espelha na estrutura da família, em que o governante se limita a gerenciar a riqueza total da sociedade dentro da qual não há muito que ser discutido quando as finanças vão bem. Esta confusão entre o *oikos* e a esfera pública conduz a economia a um novo patamar e seu primado passa a ser o mais determinante no governo de um país. A terceira etapa da alienação do mundo, segundo Arendt, está em curso. Em seu texto, ela se limita a apontar algumas de suas marcas: “O declínio do sistema de nações-estado europeu; a redução econômica e geográfica da Terra, de maneira que prosperidade e depressão tendam a se tornar fenômenos mundiais; a transformação da humanidade, que até nossa época era noção abstrata ou um princípio guia exclusivo para humanistas, em uma entidade realmente existente cujos membros nos mais distantes pontos do globo precisam de menos tempo para se encontrar que os membros de uma nação precisariam uma geração atrás.”⁵⁴

Modernidade, capitalismo e trabalho

Este esquema nos faz ver que, para Arendt, a alienação do mundo que marca a modernidade está estreitamente vinculada àquilo que modernamente chamamos de economia, seja em sua versão capitalista, seja na versão

⁵⁴ ARENDT, *The Human Condition*, p.257. Para as três etapas da alienação, cf. ARENDT, *The Human Condition*, p.256-7

socialista que se viu no século XX. O capitalismo ganha mais atenção de Arendt porque é anterior historicamente e porque o “socialismo real” não alterou substantivamente os pontos problemáticos aos olhos de Arendt. Este vínculo entre modernidade e economia se encontra na *liberação da força de trabalho*. Impulsionado pelo capitalismo, o trabalho ganhou primazia durante a modernidade desequilibrando as relações entre as demais atividades que compõem a *vita activa*.

Logo na abertura de *A condição humana*, Arendt afirma que a *vita activa* é composta por três atividades fundamentais; o trabalho, a fabricação e a ação. Cada uma delas corresponde a uma condição básica sob a qual a vida foi dada ao homem na Terra; a vida, a mundanidade e a pluralidade. Ao dividir as *vita activa* em atividades, Arendt remete a diferentes temporalidades e espaços presentes na *vita activa* e que podem ser exercidos e ocupados pelos homens de acordo com a atividade. Não é difícil compreendermos que um mesmo indivíduo pode praticar as três atividades em momentos diferentes portando certos valores e visando objetivos próprios a cada uma delas.

A primeira atividade analisada é o trabalho, ou seja, a atividade que os homens realizam para se manterem vivos. O trabalho é uma atividade ligada às necessidades biológicas, que o homem partilha com tudo aquilo que é vivo. Estas necessidades variam apenas de acordo com as espécies e não são capazes de singularizar indivíduos. O trabalho segue, portanto, a lei ciclo biológico e exige a aplicação de força em tarefas cíclicas, repetitivas e anônimas. Por estar vinculado à manutenção do corpo, o trabalho remete os homens para dentro de si, para longe do mundo e, enquanto *animal laborans*, os homens não constroem um mundo durável, mas trabalham na produção de bens de consumo, destinados a desaparecer por completo depois de satisfazerem a necessidade à qual foram destinados. A volta desta necessidade satisfeita uma vez exige outro processo idêntico de produção e consumo, que avança enquanto houver vida. O trabalho é condição para que as demais atividades humanas sejam exercidas, na medida em que é necessário estar livre das necessidades biológicas para fabricar, agir, pensar

ou julgar. Originalmente, o trabalho não tinha dignidade para aparecer na esfera pública e era feito no espaço privado, dentro da casa (donde, *oikonomía*), de maneira que seus valores e métodos são completamente alheios ao espaço público. Em vez de virtudes, o *animal laborans* prima pelo alívio da dor do trabalho e pela abundância.

A segunda atividade é a fabricação, ou seja, aquela atividade que resulta em obras, objetos artificiais, que ultrapassam a vida meramente biológica. Por meio desta atividade, o homem erige o mundo especificamente humano, pois esta capacidade não é partilhada pelos demais seres vivos. Contrária à natureza, a fabricação exerce violência ao retirar do ciclo natural o material para erigir o mundo humano. Composto por obras duráveis, este mundo é mais estável que o ciclo natural e determina a vida humana que se passa dentro dele. Pelo critério arendtiano, quanto mais bela é uma obra, mais duradoura e mais mundana ela é, de maneira que uma mesa é menos mundana do que *A ilíada*. A fabricação de uma obra tem um começo (a ideia) e um fim (a obra acabada) definidos, e o fabricante (*homo faber*) domina completamente o processo por meio da técnica e de ferramentas (que são, elas mesmas, obras acabadas), servindo-se das categorias de meios e fins. Assim como a produção de bens de consumo, a criação de uma obra se dá no espaço privado, no isolamento da oficina. Entretanto, o fabricante tem relações com um espaço público – mas não necessariamente político – pois suas obras entram no mundo ao serem expostas na praça do mercado, cuja frequência enraíza o fabricante no mundo, na medida em que cria suas obras para o mercado ou contra ele.

A terceira atividade que compõe a *vita activa* é a ação, que corresponde à condição da pluralidade. A ação decorre do fato de que nenhum homem é igual a outro, embora os homens não sejam inteiramente diferentes. De fato, enquanto seres vivos, os homens são todos muito parecidos uns com os outros. Todos estão submetidos às imposições da biologia, que felizmente não singulariza e permite avanços científicos nos campos das ciências biológicas. Também enquanto fabricantes, os homens se diferenciam apenas nas habilidades com que seguem os ditames da técnica e as exigências do mercado. Mesmo nas artes, responsáveis pelas obras mais belas e duráveis, a

irredutibilidade da obra ao artista indica a permanência e a impessoalidade da técnica. Quaisquer que sejam as especificidades biológicas de algum indivíduo excepcional ou suas habilidades técnicas, elas podem ser descritas e expressas em palavras, partilhadas em certa comunidade. Entretanto, com estas descrições, não se atinge a singularidade de uma pessoa. Por meio delas, dizemos apenas *o que* a pessoa é, mas não *quem* ela é, e a ação é a revelação deste *quem* diante dos demais. Nem natureza, nem cultura, mas incrustada nas duas, a singularidade é este substrato que confere unidade ao indivíduo e é inapreensível por descrições que não narrem uma história. A ação é, portanto, a atividade exigida por esta condição. Seus resultados são frágeis – pois dependem da visibilidade e da memória –, irreversíveis e imprevisíveis – pois entram na rede de relações humanas, que dará à ação um destino inteiramente incontrolável pelo agente. A ação não precisa do intermédio de coisas, é a atividade por excelência da política, pois só pode se dar entre homens, ou seja, em um espaço público.

A liberação da força produtiva do trabalho por meio da economia capitalista ocorrida na modernidade conferiu primazia ao trabalho. Consequentemente, também ganharam primazia a condição correspondente ao trabalho, bem como sua temporalidade, seu lugar, seus valores e seus objetivos. Esta liberação paulatinamente elevou o *animal laborans* a modelo de homem adequado à modernidade. Fechado em si mesmo, sem vínculos consistentes com o mundo e com os demais homens, tendo como valores o alívio da dor do trabalho e a abundância, o homem moderno se reduziu à vida biológica, mais adequada às exigências da economia capitalista. Este homem excessivamente preocupado com a vida é mais suscetível de se alienar do mundo e dos que o cercam, atomizando-se e ingressando com todas as suas forças no movimento cíclico de produção e consumo.

Quando o *animal laborans* se tornou predominante, ele começou a engendrar aquilo que Arendt chama criticamente de sociedade de empregados

(*jobholders*)⁵⁵, uma sociedade em que *todos* os “membros considerem o que fazem *primordialmente* como modo de garantir a própria subsistência e a vida de suas famílias”⁵⁶. Uma sociedade que elege o trabalho como atividade central da *vita activa* se fecha no processo cíclico, repetitivo e anônimo da produção de bens de consumo destinados à satisfação de necessidades que o homem partilha com tudo o que é vivo e cuja variação se resume às diferenças de espécie. O espaço para a pluralidade é reduzido, pois as necessidades, que consomem todas as energias de tal sociedade, são idênticas em todos os homens. Fechados nas necessidades impostas por seus próprios corpos, os membros de uma sociedade de empregados não veem meios ou fins para se relacionarem uns com os outros, tornando a solidão (*loneliness*) – “situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana”⁵⁷ – a experiência básica. Alienados do mundo, não dispõem de um ponto de vista a partir do qual possam ver de sua perspectiva. Não possuem uma perspectiva própria, condição necessária para estabelecer um interesse extra-vital, uma opinião ou um julgamento. Na sociedade de empregados, não há vínculos estabelecidos pelo lugar, pela cultura, pelo interesse e mesmo pelo bom senso (*common sense*).

O predomínio do *animal laborans* – sua temporalidade, seu lugar, seus valores e seus objetivos – é condição para o surgimento das massas, que no século XX se tornaram tão grandes e frequentes que permitiu falarmos de sociedade de massas.

Totalitarismo e massas

A teoria do totalitarismo oferecida por Arendt tem nas massas um de seus elementos fundamentais. Em *Sobre a revolução*, Arendt fala de massas

⁵⁵ Embora o termo “empregado” corresponda adequadamente ao significado de “*jobholder*”, ele carece do apelo que o verbo “*hold*” confere ao termo inglês. No termo inglês, fica mais evidente que o empregado segura ou mesmo se agarra ao emprego para mantê-lo, mesmo que sob pena de se alienar de todo o restante. Apesar de existir um equivalente alemão (*Arbeitnehmer*) com os mesmos componentes do termo inglês, “*jobholder*” também ocorre algumas vezes na edição alemã (*Gesellschaft von Jobholders*) de *A condição humana*, sugerindo, talvez, o uso técnico do termo. (Cf. ARENDT, *Vita activa*, p. 41, 59, 135, 277 e 410)

⁵⁶ ARENDT, *The Human Condition*, p. 46 (ed. bras. 56) – grifo nosso

⁵⁷ ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. 474 (ed. bras. 527)

no contexto da Revolução Francesa e afirma que, ao colocarem a necessidade no seio da revolução, contribuíram decisivamente para o terror. Entretanto, não se deve considerar que o terror da Revolução Francesa tenha vínculos diretos com o totalitarismo, ainda que nos dois casos a necessidade tenha sufocado a possibilidade da liberdade. Arendt afirma em mais de uma ocasião que o totalitarismo é uma forma de governo nova, inédita, e, assim, suas raízes não estão na Revolução Francesa. De fato, as massas fazem parte do cenário político há alguns séculos, mas foi apenas na virada do século XIX para o século XX que elas se tornaram suficientemente grandes e frequentes para determinarem inteiramente a sociedade europeia e, por conseguinte, ocidental. É apenas a partir deste período que se pode falar em uma *sociedade de massas*, uma sociedade em que a experiência básica seja o isolamento e que os laços familiares e sociais entre as pessoas estejam profundamente desgastados. “O que chamamos de ‘burguês’ é o homem de massa moderno, não em seus momentos exaltados de emoção coletiva, mas na segurança (...) de seu domínio privado.”⁵⁸ Assim, embora o tema das massas seja relevante em *Sobre a revolução*, para a compreensão das relações entre as massas e o totalitarismo, é necessário recorrer a *As origens do totalitarismo*, pois é nesta obra que Arendt trata das massas em uma sociedade de massas. Além disto, é na terceira parte desta obra que Arendt oferece uma descrição do sistema totalitário.

Nossa análise, entretanto, não se limitará à terceira parte, cuja importância para o tema está acima de qualquer questão. O recurso a certas passagens contidas na análise arendtiana do imperialismo, um dos “elementos que cristalizaram no totalitarismo”, pode também ser de grande auxílio na compreensão dos vínculos entre a modernidade, o capitalismo, as massas e o totalitarismo. Aquela alienação do mundo que constitui a principal marca da modernidade e que foi impulsionada pelo capitalismo e sua liberação da atividade do trabalho encontra no imperialismo uma etapa importante em seu desenvolvimento, que culminou no isolamento característico da sociedade de

⁵⁸ ARENDT, “Organized Guilty and Universal Responsibility”, p. 130 IN: *Essays in Understanding* (ed. bras. p. 159)

massas em que vivemos. Além disto, mais a frente, ampliaremos um pouco a discussão incluindo reflexões contidas em *Eichmann em Jerusalém*.

Lançado em 1951, *As origens do totalitarismo* foi o primeiro livro publicado por Arendt depois de sua tese de doutorado, *O conceito de amor em Agostinho*, publicada em 1929.⁵⁹ O livro foi bem recebido, fez bastante sucesso e fez com que Arendt fosse chamada para dar inúmeras palestras pelos EUA e contribuiu decisivamente para o início de sua carreira universitária. O livro é dividido em três partes – antissemitismo, imperialismo e totalitarismo – e, como vimos anteriormente, “não trata realmente das 'origens' do totalitarismo – como o título infelizmente indica – mas dá uma descrição dos elementos que cristalizaram no totalitarismo; esta descrição é seguida de uma análise da estrutura elementar dos movimentos totalitários e da própria dominação.”⁶⁰

É recorrente a crítica ao conspicuo desequilíbrio entre o tratamento dado ao totalitarismo alemão e ao soviético. Ora, uma das grandes novidades trazidas pelo livro é a aproximação conceitual dos regimes de Hitler, de direita, e de Stálin, de esquerda. Entretanto, ao passo que a descrição dos antecedentes do totalitarismo alemão são bastante extensos, o tratamento dado à análise do stalinismo é claramente insuficiente do ponto de vista histórico. As razões destas limitações são evidentes e Arendt é consciente delas. Logo depois de terminar o livro, Arendt se engaja em uma pesquisa a respeito dos “Elementos totalitários do marxismo”. Em 1952, ela solicita uma bolsa à Fundação Guggenheim e em sua carta de solicitação encontramos a seguinte afirmação: “A brecha mais séria em *As origens do totalitarismo* é a falta de uma análise histórica e conceitual adequada das bases (*background*) do bolchevismo. Esta omissão foi deliberada.”⁶¹ Em primeiro lugar, por motivos biográficos; Arendt é alemã, fugiu do totalitarismo de seu país e é capaz de ler em primeira mão tanto a imprensa quanto as análises alemãs. Além disto, o

⁵⁹ Arendt preparava a biografia de Rahel Varnhagen quando teve que fugir da Alemanha. O texto só foi publicado no fim da década de 1950.

⁶⁰ ARENDT, “A Reply to Eric Voegelin”. IN: *Essays in Understanding*, p.403 – tradução livre

⁶¹ Citado por YOUNG-BRUHEL, *Hannah Arendt: for the Love of the World*, p. 276 – tradução livre. Cf. também ARENDT, “A Reply to Eric Voegelin” e “Understanding Communism” IN: *Essays in Understanding*.

livro foi escrito entre 1945 e 1951, período em que o acesso a material a respeito do stalinismo ainda era muito difícil, especialmente para alguém que, como Arendt, não lia russo. Assim, das três partes que compõem o livro, apenas a terceira se relaciona diretamente ao stalinismo, de maneira que talvez seja correto afirmar que nas duas primeiras partes do livro encontramos a formação histórica de algumas condições que tornaram o totalitarismo alemão possível, ao passo que na terceira parte encontramos a análise dos elementos, propriamente ditos, do totalitarismo.

Nossa análise se ressentia desta limitação da obra. O recurso ao imperialismo para a compreensão das massas do totalitarismo só é inteiramente adequada ao caso alemão, pois a “fim de transformar a ditadura revolucionária de Lênin em completo regime totalitário, Stálin teve primeiro de criar artificialmente aquela sociedade atomizada que havia sido preparada para os nazistas na Alemanha por circunstâncias históricas.”⁶² Por outro lado, entretanto, vale ressaltar que do ponto de vista conceitual esta limitação tem importância secundária e diminui apenas marginalmente o valor dos conceitos de totalitarismo e massas. Na mesma passagem em que Arendt afirma que Stalin precisou fabricar massas, ela afirma também que os “movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massa do que das *condições específicas de uma massa atomizada e individualizada*, como se pode constatar por uma comparação do nazismo com o bolchevismo, que surgiram em seus respectivos países em circunstâncias muito diversas.”⁶³ O fundamental na formação da massa como elemento do totalitarismo são a atomização e a individualização e, apesar de contribuir pouco para a compreensão do stalinismo, o recurso à alienação moderna, que tem no imperialismo uma de suas etapas, contribui bastante para a compreensão do totalitarismo alemão e, além disto, de nossas sociedades atuais.

Em *Imperialismo* Arendt se lança às três décadas que, segundo ela, separam o fim do século XIX – a partilha da África e os movimentos de

⁶² ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. 318 (ed. bras. p. 368)

⁶³ ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. 318 (ed. bras. p. 368) – grifo nosso

unificação nacional na Europa – do início do século XX, que começa com a primeira grande guerra. Segundo Arendt, certos “aspectos fundamentais dessa época assemelham-se tanto aos fenômenos totalitários do século XX que se poderia considerar esse período como estágio preparatório para as catástrofes vindouras.”⁶⁴

Arendt distingue duas formas de imperialismo: o continental (na Europa) e o colonialista (especialmente fora da Europa). O imperialismo continental, na forma do pangermanismo e do paneslavismo, influenciou muito o nazismo e o bolchevismo, respectivamente. Assim como no imperialismo colonialista, o imperialismo continental entra em conflito contra o Estado-Nação, pois tanto o pangermanismo quanto o paneslavismo reivindicam a unificação de todos aqueles que pertencem a certa raça ou etnia e que estão dispersos em vários Estados-Nação. Esta reivindicação só pode ser atendida uma vez que as fronteiras dos países sejam transpostas e a soberania atacada. O imperialismo continental desconsidera a formação histórica de determinado Estado-Nação ao reclamar a unificação futura da raça ou etnia em questão em um espaço geográfico contínuo a ser construído no futuro.

Este tribalismo, ao negar a possibilidade de um género humano, identifica nacionalidade e alma e nasce da soberania do Estado-Nação, do *desenraizamento*. Ao proclamar-se independente do território, ao projectar o seu fundamento não no passado mas no futuro, ao proclamar-se eleito de Deus, [o imperialismo] faz da nacionalidade uma qualidade permanente, inacessível às eventualidades da história, e nega todas as diferenças internas (sociais, econômicas, psicológicas) do povo em questão. Assim, escapa à responsabilidade que acarreta a ideia de humanidade, despreza a estrutura limitada, histórica, territorial do Estado, e começa a tornar-se imune à realidade.⁶⁵

Com a consolidação da burguesia como classe dominante, o primado da expansão contínua e sem limites da economia capitalista também se tornou dominante e sua consequência foi o imperialismo colonial. Baseando-se nos marxistas John A. Hobson, Rudolf Hilferding e Rosa Luxemburgo, Arendt

⁶⁴ ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. 123 (ed. bras. 153)

⁶⁵ AMIEL, *Hannah Arendt: política e acontecimento*, p. 22-3

afirma que esta expansão para além dos limites do Estado apareciam como uma adequada válvula de escape para o problema do excesso de capital ocioso. Em um processo de pauperização desenfreada como motor de lucros sem precedentes, dinheiro supérfluo foi criado abundantemente dentro dos limites do Estado e do mercado interno, de maneira que “os capitalistas tinham claramente de decidir entre assistir ao colapso de todo o sistema ou procurar novos mercados”⁶⁶. Esta nova dinâmica econômica passou a ver no Estado um obstáculo, pois, organizado como estava, ele não era mais capaz de dar suporte à expansão ilimitada que o capitalismo exige, uma vez que o Estado precisa de limites bem definidos, assim como uma estabilidade, para que sua forma seja mantida.

A simples exportação de dinheiro, por si só, não constitui imperialismo. Entretanto, as primeiras tentativas de investimento massivo no exterior resultaram em enormes perdas aos capitalistas, que viram seu dinheiro ser perdido em uma “orgia sem precedentes de falcatruas, escândalos financeiros e especulações no mercado de ações”⁶⁷. Assim, diante da exigência econômica de expandir e da insegurança de investir além das fronteiras da Europa, a classe burguesa se viu obrigada a conquistar o poder político e transformar o Estado, antes um obstáculo, em instrumento desta expansão, abalando a própria estrutura do Estado-Nação, cujos limites necessários estavam aquém das necessidades da burguesia.

Esta expansão política ditada pelo primado da expansão capitalista foi desprovida de qualquer princípio civilizador e, diferentemente do exemplo romano, não pretendia integrar todos os colonos por meio do princípio da lei e sua igualdade. O Estado-Nação, “em caso de conquista, teria que assimilar e não integrar, impor o consentimento e não a justiça, degenerando assim em tirania”⁶⁸. Guiado pelo princípio da economia, o imperialismo considera o mundo que se estende além dos limites do ocidente como um campo homogêneo cuja principal função é fornecer riquezas para o ocidente e, na medida em que seus habitantes são considerados meros portadores de uma

⁶⁶ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.148 (ed. bras. 178)

⁶⁷ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.148 (ed. bras. 178)

⁶⁸ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.125 (ed. bras. 155)

função que se reduz à produtividade inscrita em sua constituição natural, eles são considerados homogêneos do ponto de vista cultural. Esta forma de dominação política e econômica antecipa vários elementos da dominação total presente nos sistemas totalitários e “produz ou alimenta uma dominação radical explícita ou implícita que a justifica e que vai até o extermínio de populações assim reduzidas.”⁶⁹

O capital supérfluo que motivou a expansão imperialista é resultado de constante acúmulo de lucros cada vez mais altos proporcionados pela lógica do sistema capitalista potencializada pelo desenvolvimento tecnológico. A extração de lucro é anterior ao capital supérfluo tanto do ponto de vista lógico quanto cronológico, de maneira que o capital supérfluo é apenas uma etapa de um desenvolvimento maior, que o engloba.

Mais antigo que o capital supérfluo era outro subproduto da produção capitalista: o lixo humano, que cada crise, seguindo invariavelmente a cada período de crescimento industrial, eliminava permanentemente da sociedade produtiva. Os elementos tornados permanentemente ociosos eram tão supérfluos para a comunidade como os donos do capital supérfluo. Durante todo o século XIX, reconheceu-se que ameaçavam a sociedade de tal modo que sua 'exportação' foi promovida, ajudando, aliás, a povoar os domínios do Canadá e da Austrália, bem como dos Estados Unidos. O fato novo da era imperialista foi que essas duas forças supérfluas – o capital supérfluo e a mão de obra supérflua – uniram-se e, juntos, abandonaram seus países. O conceito de expansão, a exportação da força do governo e a anexação de todo território em que cidadãos tivessem investido a sua riqueza ou seu trabalho, parecia a única alternativa para as crescentes perdas econômicas e demográficas. O imperialismo e a sua ideia de expansão ilimitada pareciam oferecer um remédio permanente para um mal permanente.⁷⁰

O imperialismo foi concebido, portanto, primeiramente como solução para o problema do capital supérfluo. Mas a solução se mostrou particularmente oportuna ao permitir também a resolução de um problema causado por um “subproduto mais antigo” da organização econômica

⁶⁹ COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ?*, p.54

⁷⁰ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.150 (ed. bras. 180)

capitalista, o “mal permanente” encarnado pelos homens supérfluos. Tanto o capital supérfluo quanto os homens supérfluos são consequências do capitalismo e não do imperialismo, cuja novidade, nesse sentido, é a união dos dois elementos já existentes na construção de uma solução para o problema do capital supérfluo, e que “por acaso” também resolve o problema dos homens supérfluos.

A solução encontrada pelo imperialismo foi simples: mandar capital e homens supérfluos para longe. Evidentemente, não para qualquer lugar, ou para onde os homens decidam ir, mas para onde o capital pudesse ser aplicado de maneira segura. Migração econômica não é, absolutamente, uma novidade da era imperialista, mas apenas no século XIX foi possível que uma classe dominante fosse capaz de manobrar de maneira racional e interessada uma enorme quantidade de homens por todo o globo em função de seus interesses. Não se tratou de mera expulsão política ou econômica de pessoas, mas de uma manobra em função das necessidades do capital. Esta grande mudança de escala conduz o fenômeno a mudanças qualitativas também e a exigência de intervenção do Estado não decorreu da migração dos homens, mas da exportação do capital, de maneira que se possa dizer que a exportação de capital foi mais difícil que a “exportação de homens”.

A simplicidade da solução imperialista – exportar homens de maneira racionalmente organizada, interessada e em larga escala – só foi possível graças a certo desenraizamento prévio, que tornou homens tão disponíveis e maleáveis quanto o dinheiro. Arendt nota que “somente longe de casa um cidadão da Inglaterra, da Alemanha ou da França podia ser apenas inglês (*Englishman*), alemão (*German*) ou francês (*Frenchman*). Em seu país, *enredava-se de tal forma em interesses econômicos* ou lealdades sociais que se sentia mais próximo de um membro de sua classe num país estranho do que de um homem de outra classe em seu próprio país.”⁷¹ Em outras palavras, o sentimento de pertencimento dos homens europeus durante a era imperialista se vinculava muito menos ao lugar que habitavam, ao tempo em que viviam ou à cultura em que se formaram, do que à atividade econômica

⁷¹ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 154 (ed. bras. p. 184) – tradução ligeiramente modificada. Grifo nosso

que praticavam. O vínculo mais estreito entre os homens durante o imperialismo decorria dos interesses econômicos comuns, ou seja, das convergências que os respectivos trabalhos ofereciam. A função social exercida aproxima os membros dos grupos sociais, agora transformados em classes, determina a proximidade entre as pessoas e não é por outro motivo que a política nacional nos países europeus no século XIX se organiza em torno de partidos de interesse. Ora, mas, como vimos acima, a atividade do trabalho se caracteriza pelo fechamento do homem em si mesmo, por sua redução às atividades do espaço privado e pela preocupação com o próprio processo biológico do corpo. Assim, pode-se concluir que, nesta etapa da modernidade, o grau de alienação do mundo já se mostra bastante desenvolvido, embora ainda não seja suficiente para falarmos em sociedade de massas, onde nem o interesse nem o bom senso (*common sense*) estabelece vínculos entre os homens.

Com o sistema de classes sociais⁷² ainda vigente, fazer parte de uma classe social era uma questão de nascimento, ainda que as determinações não fossem mais tão cerradas quanto nas formas sociais anteriores. Romper as determinações da classe era possível apenas em casos de dotes pessoais extraordinários, muita sorte ou azar. A participação na política estava estreitamente vinculada a este dado fundamental que é o pertencimento de

⁷² Hannah Arendt não explica exatamente o que considera ser o “sistema de classes sociais”, que, segundo ela, entrou em colapso no início do século XX e permitiu o advento das massas. Certa timidez ou mesmo silêncio dos comentadores a respeito do que seriam exatamente as “classes sociais” indica que esta é uma tarefa exegética a ser feita pelos estudiosos. Canovan afirma que, “para Arendt, classes representam grupos sociais relativamente estáveis com interesses comuns e identificáveis”. Duarte não vai muito mais longe e afirma que o interesse comum é o “traço que distingue as massas das classes sociais, que se articulam em torno de certos objetivos determinados, limitados e atingíveis.” Ainda segundo Duarte, da tese arendtiana do colapso da sociedade de classes, derivaria o “emprego um tanto idiossincrático” das categorias sociais “massas”, “elite”, “burguesia” e “lumpen (*mob*)”, o que implicaria “a impossibilidade do recurso aos critérios sociológicos tradicionais” (CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 53; DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 48-9). Arendt certamente não usa o termo “classes” no sentido marxista. Talvez, entretanto, contrariando a afirmação de André Duarte, uma aproximação com Weber (mais uma vez) possa ser frutífera para a compreensão do que Arendt chama de classes. Isto porque em suas considerações a respeito de classes, o interesse aparece como elemento fundamental, mas não exclusivo. Também elementos como *status*, prestígio e, sobretudo, ação social tem um papel em suas considerações. Arendt aponta, por exemplo, que o sentimento de superfluidade está presente naqueles que não mais se unem por um interesse comum e que deste sentimento surge certa amargura que influencia a ação social de certas parcelas da sociedade. Há um elemento, entretanto, que está presente nas rápidas abordagens feitas por comentadores e também em nosso trabalho, a saber; o fim do interesse comum que conferia à classe o sentimento de pertencimento em contraposição a outras classes está na base do surgimento das massas. Em termos de alienação do mundo, pode-se afirmar que as classes sociais representaram uma etapa do ocaso do sentimento de pertencimento a algo que ultrapassa, embora não muito, a manutenção do próprio corpo.

classe, de maneira que só se esperava que a ação de um indivíduo na política fosse *nacional* em situações de emergência. Normalmente, ele agia como representante da classe, que o preparara, por meio de estudos e treino, para o serviço público ou para a defesa dos interesses da classe no parlamento.

A contradição fundamental entre o corpo político baseado na igualdade perante a lei e a sociedade baseada na desigualdade do sistema de classes impediu o desenvolvimento de repúblicas eficazes (*functioning*) assim como o nascimento de uma nova hierarquia política. A intransponível desigualdade de condição social – o fato de o pertencimento (*membership*) de classe no continente ser imposta sobre o indivíduo e, até a primeira guerra mundial, quase garantida por nascimento – podia, entretanto, coexistir paradoxalmente com a igualdade política. (...) O sistema de classes completamente desenvolvido significava invariavelmente que o *status* do indivíduo era definido por seu pertencimento em sua própria classe e por seu relacionamento com outra (...).⁷³

Segundo Arendt, entretanto, as primeiras décadas do século XX viram mudanças decisivas acontecerem no plano político. O radicalismo político característico deste período da história europeia se vincula à entrada de parcelas esquecidas da população na cena pública. Parcelas da sociedade não representadas pelos partidos de interesse tradicionais entraram de maneira agitada no parlamento movidas por partidos novos cuja simples existência destruiu duas ilusões sobre as quais as democracias liberais europeias se baseavam.

“A primeira ilusão foi a de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro.”⁷⁴ O que de fato acontecia é que, potencialmente em qualquer país, havia uma enorme massa politicamente neutra ou indiferente que nunca entrou em um partido, dificilmente votava, mas que facilmente se tornaria maioria uma vez mobilizada. Ela era composta por aquelas pessoas que os partidos de

⁷³ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 13 (ed. bras. p. 33) – A edição brasileira comete sérios erros nesta passagem ao traduzir “*republics*” por “sistemas”, “*his own class*” por “uma determinada classe” e ao omitir as referências à primeira guerra mundial e ao continente.

⁷⁴ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.312 (ed. bras. 362)

interesse consideravam demasiado apáticas ou estúpidas para merecerem atenção, e foram justamente essas que, segundo a autora, impulsionaram a ascensão do movimento nazista na Alemanha e dos movimentos comunistas na Europa depois de 1930. A entrada destas parcelas da população na cena política exigiu dos partidos políticos métodos novos na retórica até então adotada. A retórica dos interesses adotada pelos partidos tradicionais dizia pouco a estas pessoas, pois elas não partilhavam dos interesses de classe tradicionais. Para elas, uma propaganda mais psicológica e ideológica, em harmonia com uma orientação política (*political approach*) cada vez mais apologética e nostálgica, era mais adequada no convencimento. Decorre disto que a adesão a um partido deste tipo não é capaz de estabelecer vínculos fortes entre seus membros. Embora a organização em torno de um partido político normalmente ofereça às pessoas laços sociais com os demais membros por meio de um sentimento de classe, esta nova modalidade de partido procura estabelecer uma relação direta entre cada pessoa e a imagem do partido. Esta forma de adesão não organiza as pessoas em torno do partido, mas as aglomera em torno de uma imagem, que tem no líder papel fundamental.

“A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação.”⁷⁵ A entrada das massas na cena pública deixou evidente que os governos democráticos dependiam tanto das instituições e organizações visíveis e articuladas quanto da aprovação silenciosa e da tolerância de setores indiferentes e desarticulados do povo. A ruidosa entrada dos movimentos totalitários nos Parlamentos convenceu as pessoas de que as maiorias parlamentares eram maiorias fictícias e não correspondiam à realidade do país, derrubando a legitimidade dos governos vigentes e, portanto, “minando o auto-respeito e a confiança de governos que

⁷⁵ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.312 (ed. bras. 362)

também acreditavam mais na regra da maioria do que em suas próprias constituições.”⁷⁶

Estes novos agentes presentes na esfera pública não estavam unidos, como as classes, por interesses comuns e tampouco eram dotados da articulação necessária para expressar objetivos limitados e atingíveis. Dentre as novidades trazidas pela aparição destes *outsiders* desabitoados às regras da discussão na esfera pública, está a indiferença completa aos argumentos de adversários políticos, considerados invariavelmente como oriundos de fontes naturais, sociais ou psicológicas, que se situavam além do controle dos indivíduos e, portanto, além dos poderes da razão. Este desprezo pelo outro caminha de mãos dadas com a postura típica dos partidos antisemitas que se afirmavam “partidos acima dos partidos” e não “partidos entre os partidos”⁷⁷ e também expressa uma hostilidade contra o sistema partidário como um todo, de maneira que estes partidos se gabavam de não ter as raposa velhas da política entre seus membros e de serem compostos apenas por membros que nunca haviam sido “estragados” pela política e pelos partidos políticos.

“Foi nessa atmosfera de colapso da sociedade de classes que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa.”⁷⁸ São estes indivíduos desterrados, empilhados em um espaço social amorfo, que, ao entrarem na cena pública, constituem a massa, e esta situação molda seu caráter, que é decisivamente marcado pela falta de relações profundas com os demais e com o mundo. “A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a falta de relações sociais normais”⁷⁹ Do ponto de vista da alienação do mundo, a sociedade de massas representa uma etapa mais avançada com relação à sociedade de classes, pois nela nem mesmo o interesse de classe é capaz de estabelecer vínculos entre seus membros. Apenas quando o desenraizamento do mundo e a falta de

⁷⁶ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.312 (ed. bras. 362). Tradução de: “*undermining the self-respect and the confidence of governments which also believed in majority rule rather than in their constitutions*”. A tradução brasileira, talvez baseada em outra edição, comete grave erro ao omitir a referência à constituição como fonte de legitimidade de um governo, pois esta consideração acompanha o pensamento de Arendt ao longo de seus textos, sobretudo em *Da revolução e Crises da república*, e tem importantes consequências.

⁷⁷ Cf. *The Origins of Totalitarianism*, p.38 (ed. bras. 59)

⁷⁸ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.315 (ed. bras. p.365)

⁷⁹ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 317 (ed. bras. 367)

vínculos com os demais membros da sociedade atingiu este ponto, o totalitarismo se tornou possível.

O vínculo entre massa e totalitarismo não é uma novidade teórica trazida por Arendt. Já antes dela, o pensamento conservador havia se incumbido de indicar este vínculo e proclamar a necessidade de um poder que mantenha a massa sob controle e longe da política. Para os conservadores, evitar a rebelião das massas é uma tarefa urgente. A perspectiva de Arendt é diferente e, embora ela não determine o tratamento que deve ser conferido às massas, pode-se depreender do conjunto de sua obra que uma opção política arendtiana seria, ao contrário, evitar a formação das massas justamente lançando os cidadãos no espaço público, onde se pode desenvolver raízes no mundo dificultando o movimento constante de que a massa precisa para se manter ativa.

Adorno e Horkheimer definem bem a abordagem conservadora do tema criticando Ortega Y Gasset e, sobretudo, LeBon. Os conservadores partiriam, segundo Adorno e Horkheimer, de um desprezo *a priori* pela massa, que é concebida como assemelhando-se ao ser primitivo e à criança. Com relação especificamente a LeBon, a crítica incide sobre o irracionalismo contido em sua pretensão de estudar a alma das massas “como um investigador da natureza”. Embora considerem que existe “muita verdade” nas observações de LeBon, elas são comprometidas pela “aparência de uma descrição científico-naturalista das massas [que] mistura-se com uma metafísica da História que repercute, politicamente, na crítica restauradora à Revolução Francesa.”⁸⁰ O meio pelo qual esta irracionalidade aparece no centro da crítica à irracionalidade das massas é a hipóstase de “uma espécie de alma intrínseca nas massas, em cujo núcleo existiria então uma constante biológica que seria a ‘alma da raça’, formada pelo ‘patrimônio’ de um povo.”⁸¹ Esta “alma” das massas seria, segundo LeBon, naturalmente contrária à produção de valores

⁸⁰ ADORNO & HORKHEIMER, *Temas básicos de sociologia*, p.81

⁸¹ ADORNO & HORKHEIMER, *Temas básicos de sociologia*, p.81

culturais e seu surgimento coincidiria com o ocaso da vida e da cultura dos povos.

A relação de Arendt com as massas é bastante diversa. Para Arendt, a massa não se confunde com os “muitos” que os “poucos” devem controlar deixando longe da política. Ao contrário, a “pensadora do espaço público” denuncia a massa como um dos resultados perigosos justamente da falta de participação do homem moderno nos negócios públicos. A consideração de que as massas são perigosas não se atribui à sua “rebelião”, mas justamente ao fato de serem compostas por indivíduos empilhados uns sobre os outros e cujas condições os empurram para o isolamento e para a exclusividade da atividade do trabalho e que, portanto, não participam daquele “*consensus iuris* que, segundo Cícero, constitui um ‘povo’”.⁸² Longe de clamar por um homem forte capaz de controlar a massa e “mantê-la em seu lugar”, Arendt proclama a necessidade do estabelecimento de vínculos comuns por meio da ação em um espaço público bem constituído onde os indivíduos, convertidos em cidadão, possam agir e desvelar quem são. Em outras palavras, o ponto fundamental da valoração negativa que Arendt faz das massas se vincula justamente na alienação do mundo que subjaz seu movimento.

A descrição do sistema totalitário oferecida por Arendt não é fechada. Não se trata de oferecer uma descrição exaustiva, preocupada em encontrar explicação para os menores detalhes e seus equivalentes no III Reich e no stalinismo, os dois sistemas totalitários a que ela se referiu. “Em vez de se referir a um sistema político de tipo deliberadamente estruturado, 'totalitarismo', no sentido arendtiano, significa um *movimento* de destruição caótico, não utilitário e historicamente dinâmico que agride todas as feições da natureza e do mundo humanos que tornam possível a política.”⁸³ Encontrar muitas balizas teóricas fixas demais seria atentar contra a compreensão de um elemento fundamental do totalitarismo, que é o movimento. É evidente que Arendt encontra elementos cristalizados que compõem o totalitarismo, pois, do

⁸² ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 462 (ed. bras. p. 514)

⁸³ CANOVAN, “Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment” IN: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 26 – grifo nosso, tradução livre

contrário, o termo seria inteiramente vazio. Mas os elementos do totalitarismo são móveis e permitem o movimento. Ou melhor, trata-se de elementos cuja função mesma é pôr homens em constante movimento, daí seu caráter “pouco estruturado”.

O totalitarismo, afirma Arendt, é uma forma inteiramente nova de governo. Ele surgiu no século XX e, até a redação do livro, só havia ocorrido na Alemanha de Hitler e na URSS de Stálin.⁸⁴ Trata-se de um governo que pressupõe massas de homens isolados uns dos outros constantemente mobilizadas em função de fins determinados por uma lei não escrita que supostamente rege a Natureza (Hitler) ou a História (Stálin). O movimento da Natureza teria como objetivo estabelecer o domínio da raça superior, enquanto o movimento da História tenderia à criação do domínio da classe superior. Essas concepções de Natureza e História se tornam o suporte de uma ideologia, que se converte no princípio de um governo totalitário por indicar a direção do movimento. A realização dos movimentos exigidos pela ideologia é tarefa do estado e constitui o terror, a essência do totalitarismo.

O governo totalitário procura atingir, o mais rapidamente possível, aquilo que o líder identifica como os objetivos da Natureza ou da História. Estes objetivos nunca são inteiramente claros e definidos, seja porque são estabelecidos de maneira irrealmente vaga – o domínio dos superiores – seja porque as ações definidas hoje podem contradizer as de ontem. Diante de ações flagrantemente contraditórias, pretende-se certa consistência por meio de razões e argumentos que se sustentam em uma lógica puramente formal e sem referências na realidade. Este tipo de raciocínio, como veremos, subjaz toda a ideologia totalitária. Ele segue os princípios abstratos das leis da Natureza ou da História e seu funcionamento segue regras formais, o que lhe garante coerência interna e independência da realidade. A busca pela realização das determinações desta lógica direciona o movimento, que vê na

⁸⁴ Em um prefácio escrito para uma nova edição em 1966, Arendt dedica duas páginas ao caso chinês e se diz incapaz de chegar a uma conclusão porque “nosso conhecimento é ainda menos seguro do que era em relação à Rússia nos anos 30” e “as coisas ainda estão em fluxo”. Ao longo do prefácio, Arendt afirma que certos traços do totalitarismo são encontráveis em algumas notícias ou discursos, mas que não sabemos como isto reverbera na vida cotidiana, e que certos medos expressos no livro são contrariados. Além disto, o anticomunismo, que tende a “construir uma ficção de nossa parte”, atrapalha a análise e, portanto, Arendt não é conclusiva no que diz respeito ao caso chinês. Cf. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, pp. xxvi-xxviii (ed. bras. pp.341-3)

realidade um empecilho a ser eliminado. A primeira dificuldade encontrada está na formação da massa, que deve ser uniforme para se movimentar como corpo único. Interesses de classe, certos traços de personalidade, crenças religiosas ou qualquer outro elemento de individualidade ou personalidade são tidos como potencial obstáculo ao movimento único e precisam ser combatidos ou mesmo eliminados. Ao entrarem na massa, os indivíduos deixam de lado suas histórias, anseios, experiências, esperanças, recordações, medos, enfim, tudo aquilo que os singulariza. Faz-se necessário que os homens se reduzam a seres uniformes a fim de entrar no corpo único que é a massa, e esta redução retira dos homens toda sua espontaneidade, característica fundamentalmente humana segundo Arendt.

O desenvolvimento do movimento de acordo com a lógica totalitária determina alguns inimigos objetivos, ou seja, um grupo de pessoas que estaria no caminho da realização das supostas leis da Natureza ou da História. Ou melhor, um grupo de pessoas cuja separação constitui passo importante para a realização das leis da Natureza ou da História. Desta forma, o aprisionamento de judeus, deficientes físicos, homossexuais, ciganos, burgueses, contrarrevolucionários entre outros grupos ganha plausibilidade e mesmo certa lógica tornando os campos de concentração – não necessariamente os campos da morte – a instituição central do poder totalitário.

O processo de separação e concentração de inimigos objetivos transforma-os em mortos-vivos por meio da morte jurídica (vários procedimentos legais que proíbem ou dificultam sua cidadania formal), da morte moral (criando situações em que a consciência moral se torna obsoleta) e da morte individual (levando às últimas e terríveis consequências a uniformização). Desprovidos destas formas de vida humana, resta aos inimigos objetivos apenas a vida biológica. Padronizados ao limite, tendo apenas o comportamento biológico e as ordens dos carrascos como fonte de movimento, os concentrados atingem o grau máximo da superfluidade humana.

Entretanto, a superfluidade não é experimentada apenas pelos concentrados. Certo processo de uniformização, ou seja, de morte individual, já está presente na constituição da massa e, embora as condições de vida dos

indivíduos da massa não possam ser, sob qualquer ponto de vista, comparadas aos horrores sofridos nos campos de concentração, o sentimento de ser substituível, decorrente da perda de parte de sua humanidade, está presente nos membros da massa, que deixam de lado a própria singularidade ao serem envolvidos pelo movimento. Também a morte moral se faz presente, em grau menor, fora dos grupos de inimigos objetivos, mas sempre em relação a eles. Não são poucos os casos de pessoas comuns que, por medo de serem considerados cúmplices dos inimigos objetivos e não por adesão fanática ao movimento, entregaram conhecidos à polícia, mesmo sabendo o destino que estes teriam.

Neste sentido, a superfluidade, que pode ser compreendida como uma forma de morte, permeia toda a sociedade em que o governo totalitário se instala. Inteiramente mobilizada na tarefa de realizar as leis da Natureza ou da História, uma sociedade sob regime totalitário se divide em algumas poucas funções. De um lado, estão os inimigos objetivos, completamente fragilizados por terem infringido as leis superiores da Natureza ou da História. As pessoas que não fazem parte de nenhuma destas funções estão isoladas e podem facilmente ser consideradas opositoras do sistema, tornando-se inimigos objetivos.⁸⁵ De outro lado, se encontram aqueles que estão executando esta lei, seja por meio de seu trabalho, seja por meio de seu apoio político. Todas as linhas que dividem aqueles que oferecem apoio político daqueles que efetivamente trabalham no governo totalitário são fáceis de serem cruzadas e a figura de Adolf Eichmann é um bom exemplo disto.

⁸⁵ O depoimento que Hertha Beese, dona de casa alemã que viveu durante a guerra e escondeu judeus em casa, concedeu no décimo sexto episódio do documentário inglês *The World at War*, exemplifica o isolamento e o caráter secreto das ações de resistentes. “Uma noite, devia ser cerca da meia-noite, tocaram a campainha. Abri a porta e era um casal judeu. Foi assim que comecei a ajudar os judeus perseguidos. *De repente vi-me envolvida* com um círculo *invisível* de pessoas que escondiam judeus. Assim que um esconderijo era descoberto, eles mudavam de abrigo rapidamente. As viagens eram sempre feitas de noite. *Foi assim que acabei por pertencer a um grupo* que escondia judeus quando estavam nestas transições. *Nunca cheguei a descobrir quem é que nos havia enviado pela primeira vez*. Decerto que eram pessoas decentes. Os problemas começaram com a alimentação dos judeus. Nem tinham senhas de racionamento de comida, nem dinheiro, por isso recorríamos a amigos que trocavam a sua ração de cigarros por uma batata ou por pão.”

O acusado e as massas

Todo o estudioso da obra de Arendt considera que o tema das massas é importante na obra da autora. Entretanto, ela não figura entre aqueles que geralmente são considerados pelos estudiosos os “temas centrais” da autora. A ocorrência do termo “massa” em *Le vocabulaire de Hannah Arendt*⁸⁶ nos parece ilustrar bem o tratamento dado pelos estudiosos de Arendt ao tema. Enquanto os termos “ação”, “antissemitismo”, “desobediência civil”, “ideologia”, “lei”, “liberdade”, “mal”, “pensamento”, “público e privado” entre outros são tratados em verbetes exclusivos ou quase exclusivos, “massas” faz parte do verbete “povo, massa, ralé”, que, por sua vez, se limita a remeter aos verbetes “opinião”, “revolução”, “apátrida” e “poder”. Ou seja, de acordo com os intérpretes, na hierarquia das questões arendtianas, a questão das massas teria peso, mas secundário e, nesse sentido, nos afastamos dos intérpretes por considerarmos o tema das massas decisivo para a compreensão do totalitarismo, da modernidade e de Eichmann. Vincula-se também à presença das massas a dificuldade da tarefa do pensamento em tempos sombrios.

Ao longo da obra arendtiana, o tema das massas se concentra em *As origens do totalitarismo* e *Sobre a revolução*. Encontramos importantes referências ao tema em *A condição humana* e *Entre passado e futuro*. Mas, ainda que em *Eichmann em Jerusalém* o termo “massas” apareça pouco⁸⁷, o tema também se faz presente neste livro. Sua presença se dá de maneira indireta, pois, por meio da descrição de Eichmann oferecida neste texto, podemos encontrar as considerações de Arendt a respeito das massas feitas em *As origens do totalitarismo* e *A condição humana*. De fato, como vimos acima, em *As origens do totalitarismo* Arendt se dedica a explicar algumas das condições sociais e históricas que permitiram a catástrofe do século XX. Uma destas condições era a existência (ou produção, no caso soviético) das massas. Por outro lado, em *A condição humana* encontramos os grandes vínculos entre a sociedade de massas e a modernidade, que são detalhados em vários dos textos de *Entre passado e futuro*. Em *Eichmann em Jerusalém*,

⁸⁶ Cf. AMIEL, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*.

⁸⁷ Evidentemente, se descontarmos as ocorrências do termo precedido por substantivos como “deportação”, “assassinato”, “esterilização” entre outros que indicam atos violentos.

cremos, Arendt nos mostra algumas destas mesmas condições e fenômenos, mas no plano individual.

A passagem de *As origens do totalitarismo* em que Arendt se dedica à psicologia do homem de massas europeu⁸⁸ se caracteriza por um tratamento amplo suficiente para que seja possível falar *do* homem de massas e não de *um* homem de massas. Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt nos põe diante não apenas do funcionário nazista, mas diante de um exemplo típico do homem que compõe a sociedade de massas. Sua descrição traz, portanto, uma série de elementos que compõem a própria teoria de massas da autora e é em função disto que este livro, originalmente concebido como texto meramente jornalístico, ainda desperta interesse e se mostra relevante meio século depois de seu surgimento.

Longe de pretender oferecer uma biografia de Adolf Eichmann, Arendt inclui em *Eichmann em Jerusalém* uma série de informações biográficas a respeito de Eichmann de maneira que um retrato do nazista se forme para o leitor. Como o título indica, o livro cobre o julgamento de Eichmann e, portanto, se concentra nas ações de Eichmann dentro do III Reich. Por isso, como vimos na Introdução, a proposta central do livro é tentar compreender a escandalosa disparidade entre Eichmann e seus atos. O tratamento dado aos dados biográficos propriamente ditos se submete a esta proposta. Assim, Arendt nos traz informações que não necessariamente seriam importantes para uma "biografia objetiva" do carrasco, mostrando que sua preocupação central passa por aquele indivíduo na cabine de vidro, mas vai para além dele. Se o objetivo do livro fosse meramente biográfico, ele seria muito ruim e certamente não teria muita relevância quando foi publicado e menos ainda para os dias atuais. Entretanto, por meio de Eichmann, Arendt mira todos aqueles que, de uma forma ou de outra, apoiaram o totalitarismo nazista, pouco importando aqui se o fizeram de "dentro da máquina infernal" ou "apenas" dando seu apoio. "O problema com Eichmann era precisamente que *muitos eram como ele*, e que estes muitos não eram pervertidos ou sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente *normais*."⁸⁹ Por meio da descrição e análise bastante

⁸⁸ Cf. *The Origins of Totalitarianism*, pp.315-8

⁸⁹ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 276

particulares de Eichmann, Arendt pretende apontar a assustadora normalidade do mal em uma sociedade de massas, que “veio para ficar” e exige o trabalho da compreensão.

Assim, pelo tipo de preocupação demonstrada e pelo tipo de conclusões a que chega, conclui-se que *Eichmann em Jerusalém* é mais um livro na obra da autora que já havia publicado *As origens do totalitarismo* e *A condição humana* e não um “escrito de ocasião” ou uma simples reportagem. A melhor compreensão do livro é, portanto, aquela que leva em conta este dado fundamental. Inserindo *Eichmann em Jerusalém* na trajetória intelectual de Arendt, estendemos sua compreensão do fenômeno totalitário e encontramos mais um motivo de preocupação na afirmação de que, nas sociedades de massas, Eichmann não é a exceção, mas a regra. Pondo desta forma, é possível percebermos que, ao escolher este homem, ou melhor, ao aproveitar a ocasião do julgamento para descrever desta forma um funcionário do III Reich e, no mesmo movimento, refletir sobre a banalidade do mal, Arendt demonstra uma preocupação com os perigos que um típico homem da sociedade de massas pode representar. Assim como a sociedade de massas e o totalitarismo, estes perigos são novos e exigem reflexões novas, sobretudo no campo da ética.

Segundo Arendt, a principal característica de Eichmann é a ausência de pensamento. Esta constatação fundamental organiza as principais características elencadas por Arendt em sua descrição e, mais do que isto, determina os interesses teóricos de Arendt a partir de então. Sua última e inacabada obra é justamente dedicada às atividades do espírito que, segundo ela, são “o pensar”, “o querer” e “o julgar”. Como veremos mais à frente, pensar, no sentido arendtiano, nada mais é do que exercer aquele diálogo silencioso que estabelecemos toda vez que, retirados das urgências da vida, nos pomos a pensar. Esta atividade não conduz necessariamente a qualquer resultado ou conteúdo específico. Ao contrário, ela acontece apenas enquanto se fazem ouvir as vozes silenciosas dos dois interlocutores que habitam cada homem que se põe a pensar. Pensar é exercer o dois-em-um que cada um de nós potencialmente porta e que tem como efeito colateral o desenvolvimento de uma consciência moral, na medida em que a amizade entre os “dois”

interlocutores do diálogo interno precisa ser mantida para que haja paz entre eles. Por não pensar, Eichmann não deu ocasião para que esta amizade fosse abalada ao simplesmente se recusar a ter duas vozes em sua cabeça.

As demais características marcantes de Eichmann segundo o relato arendtiano estão todas relacionadas a esta característica fundamental. Arendt nota que Eichmann é um ávido obediente, que segue com o maior rigor possível a voz do *Führer* que, em sua consciência, se sobrepõe à sua própria. Além disto, nota-se também um distanciamento da realidade, que se manifesta tanto na abnegação quanto na incapacidade de se expressar sem o recurso a frases feitas e clichês, prontamente aceitos e aplicados por ele. Por meio da ideia de alienação do mundo e do isolamento do homem moderno na sociedade de massas, podemos encontrar uma série de semelhanças entre Eichmann e as massas.

Filho de um funcionário da Companhia de Bondes e Eletricidade de Solingen que depois tentou a vida como empresário comprando uma empresa de minas, Adolf Eichmann jamais se firmou na classe a que pertencia. Aluno pouco promissor, incapaz de terminar a escola secundária, foi colocado pelo pai para trabalhar na empresa de minas como mineiro comum até conseguir, também colocado pelo pai, um emprego melhor no departamento de vendas da Companhia Oberösterreichischen Elektrobau, onde ficou por dois anos. Seus poucos dotes intelectuais obstruíam uma carreira na empresa e, por meio das conexões de um primo de sua madrasta, que era casado com uma judia e que se valeu de suas amizades para conseguir um emprego para o desafortunado parente, Eichmann tornou-se caixeiro-viajante da Companhia de óleo austríaca, cujo dono era judeu e amigo do primo de sua madrasta. Em 1932, depois de cinco anos e meio na empresa, Eichmann foi, inesperadamente e a contragosto, transferido de Linz para Salzburg. Sua própria descrição do episódio é repleta de desilusão: “Perdi toda alegria em meu trabalho, não gostava mais de vender, de fazer visitas”⁹⁰. Arendt desconfia desta afirmação e adiciona que esta desilusão é suspeita, pois nela está faltando dizer que

⁹⁰ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p.31 (ed. bras. p. 42-3)

Eichmann era um jovem ambicioso que já estava cansado da vida rotineira da empresa muito antes da empresa estar cansada dele. Para Arendt, os olhos de Eichmann brilharam diante da possibilidade de entrar em “um Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele – já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos também – podia começar algo novo e ainda construir uma carreira.”⁹¹ Pouco depois da transferência, Eichmann foi demitido e, mais uma vez, conduzido por alguém até seu próximo passo. Ernst Kaltenbrunner, filho de um amigo do pai de Eichmann, convidou Eichmann a entrar para a SS e ele aceitou: “por que não entrar para a SS?” Cerca de um ano depois, entediado com a vida de militar, ouviu dizer que o Serviço de Segurança do Reichsführer (SD), sob o comando de Himmler, oferecia vagas de emprego. Eichmann prontamente se candidatou e entrou para a história.

Na descrição de Arendt, encontramos a afirmação de que Eichmann não pertencia à classe média, mas “era antes o filho *déclassé* de uma sólida família de classe média”. Vivendo o período em que o sistema de classes entrou em colapso, Eichmann não tinha seu lugar na escala social, como mostra a fragilidade de seus empregos, “e um indício de sua descida na escala social era o fato de seu pai ser bom amigo do pai de Kaltenbrunner, que também era advogado em Linz, enquanto a relação dos dois filhos era bastante fria: Kaltenbrunner não deixa dúvidas de que tratava Eichmann como seu inferior social”⁹². Encarnação do fenômeno do colapso das classes sociais, Eichmann, segundo Arendt, não deixou sua classe de origem rumo a outra, mas deixou completamente o sistema de classes. As perambulações profissionais entre a empresa do próprio pai, um departamento de vendas de uma empresa de eletricidade, outro em uma empresa de óleos, a SS e a SD cruzam classes sociais, mas mantém forte coerência se vistas sob a ótica da manutenção de um emprego. Deste ponto de vista, não há diferenças entre as diversas atividades exercidas, de maneira que vender óleo e entrar para a SD não são considerados do ponto de vista da natureza do trabalho, mas das

⁹¹ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p.33 (ed. bras. p. 45)

⁹² ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 31 (ed. bras. p. 43)

oportunidades de carreira e salário. Deste ponto de vista, o único que Eichmann possuía, não há nenhum motivo para responder negativamente à pergunta: "Por que não entrar para a SS?"

Esta descrição se aproxima da descrição que Arendt nos oferece de Himmler em *As origens do totalitarismo*. Segundo Arendt, Himmler era "mais normal" do que os demais líderes nazistas, pois não era fanático como Hitler, boêmio como Goebbels ou criminoso sexual como Streicher. Seu perfil mais preciso é definido pelo termo "filisteu", ou seja, o "burguês isolado de sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa. O homem da massa (...) tinha os traços do filisteu (...), era o burguês que, em meio às ruínas do seu mundo, não se preocupava com nada além de sua própria segurança e que estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade – sob a mínima provocação." Himmler demonstrou "sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, empregados (*jobholders*) e bons chefes de família."⁹³ No exercício de suas funções, Himmler pressupôs que seus subordinados seriam homens normais como ele e seu sucesso indica que ele não estava errado.

Bom empregado e bom chefe de família, Eichmann é um membro típico de uma sociedade de empregados, uma sociedade na qual "[o] que quer que façamos, devemos fazê-lo a fim de 'ganhar o próprio sustento'"⁹⁴. Assim, se na SS ou na SD, é possível ganhar mais e ter uma carreira mais promissora do que vendendo óleo, por que não entrar? Eichmann, responsável pela deportação e morte de milhões de judeus, não entrou para a SS porque odiava os judeus, mas porque considerou que ali "podia começar algo novo e ainda construir uma carreira". Ele entrou para a SS *apesar* de ter algumas "razões pessoais" para não entrar, como uma meio-parente judia e mesmo a ajuda de judeus em sua carreira anterior. Suas razões pessoais, entretanto, fazem parte

⁹³ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 338 (ed. bras. p. 388)

⁹⁴ ARENDT, *The Human Condition*, p.126 (ed. bras. p.139)

do elemento *bios* da biografia e, assim, foram muito menos determinantes do que o elemento *zoê* da zoologia.

A psicologia do típico homem de massas, vimos, se formou em função do colapso do sistema de classes, que retirou os indivíduos de suas classes e lançou-os em um espaço socialmente pouco definido, mas certamente sentido como inferior ao que antes ocupavam. Entretanto, apesar de se vincular a um fenômeno sócio-histórico esta nova mentalidade “não evitou que cada qual julgasse a si próprio em termos de fracasso *individual* e o mundo em termos de injustiça específica.”⁹⁵ Isolados, os indivíduos que compõem a massa são incapazes de encontrar no mundo explicações para os acontecimentos a que são submetidos e se inclinam para explicações “extra-mundanas” para os acontecimentos. Tendem a desenvolver certo gosto por abstrações fantasiosas que, embora coletivas, não estabelecem laços entre as pessoas.

A tendência ao misticismo e à irrealidade por parte das massas é fato conhecido há já bastante tempo. Arendt aponta para este fenômeno em *Eichmann em Jerusalém*, mas não o desenvolve muito. Mais uma vez, uma rápida aproximação com Adorno pode lançar algumas luzes sobre o texto arendtiano. Arendt certamente recusaria o método adotado por Adorno, e o próprio vocabulário adorniano revela que estamos em um campo intelectual bastante diverso do arendtiano. Entretanto, aqui como em outros pontos, a aproximação dos dois pensadores mostra que, apesar das opções teóricas serem distintas, as conclusões são bastante próximas.

No ensaio *The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column*, Adorno se propõe a uma análise do misticismo das massas a partir da coluna “Previsões astrológicas” escrita por Carroll Righter para o jornal *Los Angeles Times*. Seu interesse é compreender alguns fenômenos sociais de larga escala que envolvem elementos irracionais fundidos com uma forma de pseudo-racionalidade. “É sobre o padrão de interação entre forças racionais e irracionais em movimentos de massa modernos que nossos estudos esperam lançar alguma luz.” Refutando a ideia de que os movimentos de massa seriam

⁹⁵ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.315 (ed. bras. p.365 – tradução alterada) – grifo nosso

uma “doença alemã”, Adorno afirma que o “perigo (...) parece nascer de condições culturais e sociais mais universais.”⁹⁶ Adorno não recorre à astrologia de jornal como forma de entender o inconsciente ou o oculto, pois eles não estão de fato ali presentes. Segundo ele, a astrologia ali expressa não passa de tentativas mais ou menos artificiais de resuscitar superstições antigas, que estão em profundo desacordo com o atual estado do esclarecimento. Para Adorno, a falta de fundamento teórico sério na astrologia não torna menos sérias suas implicações para a sociedade atual, em que a institucionalização deste misticismo sem fundamento atingiu, por meio de sua produção em massa, um novo patamar quantitativo que engendrou grandes mudanças qualitativas. Estamos diante, diz Adorno, da “emergência do ocultismo secundário”.⁹⁷

Adorno faz aqui uma analogia com as noções de “grupos primários” e “grupos secundários” teorizadas por Charles Cooley, eminente sociólogo da Escola de Chicago. Segundo Cooley, a personalidade de um agente social é formada principalmente pelo contato com os membros dos grupos primários, com os quais os indivíduos mantêm relações muito próximas e diretas. “As mais importantes esferas desta cooperação e associação íntimas (...) são a família, o grupo de brincadeiras das crianças, a vizinhança ou um grupo comunitário de idosos”⁹⁸ Estes grupos se estabelecem por relações face a face entre as pessoas, oferecem ao indivíduo as primeiras e mais completas experiências de união social e é por meio delas que a inserção social será estabelecida. A “personalidade” do indivíduo enquanto agente social depende muito destes grupos primários. Os grupos secundários são maiores e correspondem às demais formas de pertencimento, normalmente vinculadas a certos objetivos, interesses ou atividades específicos e pontuais. Os grupos secundários são normalmente escolhidos pelo agente social e estabelecem relações intermediadas, formais, mais curtas e menos intensas. Um exemplo dos grupos secundários são as associações profissionais.

⁹⁶ ADORNO, *The Stars Down to Earth*, p.35

⁹⁷ ADORNO, *The Stars Down to Earth*, p.36

⁹⁸ Cooley, *Social Organization*, cap. 3 – disponível em: http://www.brocku.ca/MeadProject/Cooley/Cooley_1909/Cooley_1909_03.html

Este “ocultismo secundário” ao qual Adorno se refere tem características do grupo secundário. “Aqui, o oculto aparece bastante institucionalizado, objetificado e, em larga medida, socializado. Assim como em comunidades secundárias, as pessoas não mais ‘vivem juntas’ e nem se conhecem diretamente, mas estão relacionadas umas com as outras por meio de um processo social objetificado intermediário (por exemplo, a troca de mercadorias), de maneira que pessoas que respondem aos estímulos que estamos investigando aqui parecem de certa forma ‘alienadas’ das experiências sobre as quais, elas afirmam, baseiam suas decisões.”⁹⁹ Como a consulta com astrólogos profissionais é muito cara, as pessoas participam desta grande comunidade e entram em contato com esta forma de oculto por meio de jornais e revistas, cujas informações são frequentemente aceitas sem que se finja ter alguma base pessoal para a crença. “O tipo de pessoa com as quais estamos lidando dão a astrologia como certa (*take astrology for granted*), muito como a psiquiatria, concertos sinfônicos ou partidos políticos. Elas aceitam a astrologia porque ela *existe*, sem muita reflexão, contanto apenas que suas próprias demandas psicológicas correspondam, de alguma forma, com a oferta.”¹⁰⁰ Sem jamais se dar o trabalho de se perguntar sobre o fundamento das “mensagens” da coluna, ou sequer pelos métodos ou fonte de autoridade de quem as escreve, seus consumidores misturam elementos racionais – vinculados ao interesse direto de situações cotidianas para as quais a coluna finge oferecer soluções – a elementos claramente irracionais – aceitação cega e pressuposição de certa raiva nos consumidores. Frequentemente, as pressuposições destas mensagens estão em inteiro desacordo com informações e pressuposições básicas que compõem a “vida desencantada” que se levava em Los Angeles na década de 1950.

As mensagens da coluna muito raramente expressam a realidade social ou psicológica, ainda que sejam de natureza social e psicológica. Sua função é satisfazer certas necessidades dos consumidores, oferecer certo alento em uma falsa janela para o oculto, cuja confiabilidade se baseia na

⁹⁹ ADORNO, *The Stars Down to Earth*, p. 36

¹⁰⁰ ADORNO, *The Stars Down to Earth*, p. 36 – grifo do autor

pressuposição de que “alguém que sabe mais do que eu assim disse”. A descrição arendtiana de Eichmann nos põe diante deste fenômeno ao dar espaço para um trecho das memórias escritas por ele em Jerusalém. No trecho, Eichmann atribui seu nascimento a um “Portador de Sentido superior” e caracterizado pela “Norna¹⁰¹ do infortúnio [que] já estava tecendo fios de dor e tristeza” em sua vida. “O infortúnio começou cedo”¹⁰², afirma Arendt sarcasticamente, pois já na escola seus fracassos começam a aparecer.

Este momento do texto arendtiano faz saltar à vista o notável contraste entre os fenômenos sócio-históricos que cercam a vida de Eichmann – que vive o colapso do sistema de classes, a I Guerra Mundial, as inúmeras e enormes turbulências da Alemanha desde a República de Weimar até a ascensão de Hitler ao poder e a catástrofe que disto se seguiu – e a atribuição de sentido por ele construída. É muito pouco provável que Eichmann acreditasse de fato na Norna da infelicidade e Arendt não afirma ou insinua que ele acreditasse nisto. Acreditar em algo exige certa dedicação e Eichmann estava ocupado demais para isto. Entretanto, a escolha da autora em apontar para este fato se deve, cremos, ao interesse em mostrar a tendência à abstração e à explicação individual que caracteriza o impotente e isolado homem de massa. Apesar de ter vivido no meio de um turbilhão sócio-histórico, Eichmann não vê muito além de si mesmo e assim pode recorrer a uma explicação na qual não deve crer muito, mas que serve de alento. Uma explicação destas certamente ruiria à mínima exposição feita a alguém com quem Eichmann mantivesse algum laço social normal, mas seu isolamento facilitava a tarefa de esconder esta irreal atribuição de sentido.

No contexto do surgimento das massas, a atitude de “julgar a si mesmo em termos de fracasso individual ou específica injustiça do mundo” se torna um fenômeno bastante comum e é constantemente repetido por muitos indivíduos em seu isolamento. Esta atitude resulta em uma amargura generalizada que, apesar disto, não estabelece vínculo entre os indivíduos por não se referir a qualquer elemento mundano partilhado por estes indivíduos. Sentimento de

¹⁰¹ Trata-se de uma figura da mitologia escandinava. As Nornas são deusas responsáveis pelo destino dos seres humanos.

¹⁰² ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 27-8 (ed. bras. p.39)

difícil comunicação, esta amargura fechava os homens em si mesmos e “não se baseava em qualquer interesse comum, fosse econômico, social ou político. Esse egocentrismo (*self-centeredness*), portanto, trazia consigo um claro enfraquecimento do instinto de autoconservação.”¹⁰³

A afirmação aparentemente paradoxal de que quando o indivíduo se centra em si mesmo ele perde justamente a preocupação com a preservação de si decorre da constatação de que a massa, em dadas situações, demonstra ascetismo incomum e facilmente se une a princípios ou ideias abstratas em detrimento de um “eu” concreto dotado de valores ou interesses enraizados na realidade vivida. Arendt nos conta que Himmler, que conhecia bem a mentalidade daqueles que tão habilmente organizava, afirmou certa vez em discurso que os homens que organizava não estavam interessados em problemas cotidianos, mas em questões ideológicas cuja importância dura séculos, de maneira que acreditavam estar trabalhando em uma daquelas tarefas que surgem a cada dois mil anos. Para Arendt, a perda radical do autointeresse retirou muito do significado de todas as previsões feitas na Europa por eruditos e homens de Estado sobre a chegada da era das massas. Estas previsões prepararam o espírito para o surgimento de demagogos, de credulidades, de supertições e de brutalidade, o que se realizou em certa medida, mas de maneira bastante esvaziada pela “indiferença cínica ou enfastiada diante da morte, [pel]a inclinação apaixonada por noções abstratas guinadas ao nível de normas de vida, e [pel]o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso (*common sense*)”¹⁰⁴

O recurso a noções abstratas é característica da falta de subjetividade (*selflessness*) típica do homem de massas, que frequentemente se vê como peça de um grande evento cujas dimensões precisas lhe escapam. Enquanto tal, ele se sente perfeitamente intercambiável por outro e se adapta a qualquer outra função que lhe seja designada em qualquer parte do mundo ou do planeta, assim como os homens “exportados” pelo imperialismo. A consciência desta superfluidade também é um fenômeno comum entre os homens de massa.

¹⁰³ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.315 (ed. bras. p.365)

¹⁰⁴ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p.316 (ed. bras. p.366)

Em *As origens do totalitarismo*, Arendt não vai muito longe na descrição desta falta de subjetividade (*selflessness*) do homem de massa. A despeito de suas restrições contra a psicologia, ela faz uma referência *en passant* a Gustave LeBon sem, no entanto, cair naquele erro e naquela posição política que Adorno e Horkheimer atribuíram ao autor. Segundo Arendt, ao tratar da moralidade das massas, LeBon menciona sua peculiar abnegação (*selflessness*). O psicólogo identifica alguns traços do comportamento das massas dentre os quais estão uma alta capacidade de devoção, sacrifício e desinteresse. São comuns os exemplos em que "massas heroicamente se deixaram massacrar por crenças, ideias e palavras que elas mal compreendiam"¹⁰⁵ Esta estranha moralização do indivíduo não é sempre garantida por sua presença na massa, mas é frequente o suficiente para que se torne uma das principais características da moralidade dos homens nesta condição.

Arendt não deixa de trazer este elemento para sua descrição de Eichmann. Ela faz questão de trazer ao relato a altivez com que Eichmann descreve seu nascimento ou com que se dirige à força. A desmedida do agente e do ato é notável e se torna conspícua com o sarcasmo de Arendt, que qualifica o nascimento de Eichmann de "memorável evento" e afirma que Eichmann parecia animado no cadafalso, pois havia se esquecido que aquele era seu próprio funeral. Condenado à morte pela participação em um movimento grandioso, Eichmann procura se comportar à altura do evento, sem jamais levar em consideração sua pequenez pessoal evidente pela última vez nas palavras pronunciadas no cadafalso, situação que não escapou à Arendt: "Dentro de pouco tempo, senhores, *iremos encontrar-nos de novo*. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecer!*. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre"¹⁰⁶

Outra maneira de se vincular a algo grandioso é por meio dos *slogans*. Em mais de uma ocasião, Arendt afirma que Himmler era particularmente eficiente na condução e manipulação dos funcionários do III Reich. Segundo

¹⁰⁵ LEBON, *La psychologie des foules*, p. 45

¹⁰⁶ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 252 (ed. bras. P.274)

ela, ele “conhecia muito bem a mentalidade daqueles que ele organizava”¹⁰⁷, além disto, “era o mais dotado membro da hierarquia nazista em resolver problemas de consciência”.¹⁰⁸ Uma de suas estratégias era a criação de *slogans*, como o famoso “Minha honra é minha lealdade”, retirado de um discurso de Hitler. Os *slogans* geralmente faziam crer que o movimento era formado por homens capazes de ações sobre-humanas empenhados em uma tarefa grandiosa e única. Arendt cita: “‘A ordem de resolver a questão judaica foi a mais assustadora ordem que uma organização poderia jamais receber.’ Ou: ‘Nós sabemos que o que estamos esperando de vocês é ‘sobre-humano’, é ser ‘sobre-humanamente inumano’.”¹⁰⁹ A primeira consequência era precisamente criar nos homens da SS a sensação de participarem de algo grandioso, superior a eles mesmos e do qual não são mais que meras peças idênticas e intercambiáveis. Em consequência desta fantasia fundamental, distancia-se da realidade e entra-se neste mundo fantástico da realização desta grande tarefa encarnada no movimento, com o qual se estabelece uma relação vertical, íntima e direta por meio da ideologia e do líder.

Em várias ocasiões, Arendt faz questão de apontar para algumas características da linguagem de Eichmann. O recurso ao clichê como meio de participar de algo maior torna particularmente clara uma importante característica desta forma de linguagem, a saber: a fuga da realidade. Trata-se de uma função parecida com aquela exercida pelas “regras de linguagem” às quais eram submetidas todas as correspondências dentro do III Reich. Segundo Arendt, raramente encontramos termos como “extermínio”, “liquidação” ou “assassinato” nas correspondências internas. Em vez destas palavras tão carregadas de realidade, abundavam termos como “solução final”, “evacuação” ou mesmo “mudança de residência”. “O efeito direto deste sistema de linguagem não era deixar as pessoas ignorantes daquilo que estavam fazendo, mas impedi-las de equacionar isso com seu antigo e ‘normal’ conhecimento do que era assassinato e mentira. A grande sensibilidade de Eichmann para palavras-chave e frases de efeito, combinada com sua

¹⁰⁷ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 316 (ed. bras. p. 365)

¹⁰⁸ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 105

¹⁰⁹ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 105

incapacidade de discurso comum, o tornava, é claro, um paciente ideal para as ‘regras de linguagem’”¹¹⁰

Não escapa a Arendt que, em um dos vários momentos em que a “língua alemã vence Eichmann”, ele afirma que o oficialês, ou seja, uma língua rígida oriunda de seu trabalho e exclusivamente relacionada a ele, é sua única língua. A autora concorda com os juízes quando estes, no final do julgamento, afirmam que tudo o que Eichmann dissera não passava de fala vazia. Entretanto, diferentemente dos juízes, que atribuíam o fato a um desejo de esconder a verdade, Arendt atribui as características da linguagem de Eichmann a sua inabilidade de pensar. Toda vez que tratava de algo importante para si, Eichmann repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e os mesmos clichês. Tanto na corte quanto escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, Eichmann dizia sempre a mesma coisa e com as mesmas palavras que, quando eram inventadas por ele, eram repetidas até se tornarem gastas como os clichês. A linguagem de Eichmann é composta primordialmente pela *operação de elementos fixos* (clichês e frases feitas). Estes elementos fornecidos pelo sistema do III Reich se sobrepõem à própria voz do pensamento, dando lugar a uma consciência rígida e controlável. Eichmann prescinde de pensamento e torna a comunicação efetiva impossível, “não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença dos outros, e portanto contra a realidade enquanto tal”¹¹¹. Este modelo de linguagem que impede a comunicação e afasta da realidade caracteriza e reforça o isolamento de Eichmann, pois, no fim das contas, estabelece uma relação entre ele e as “regras de linguagem” e não entre ele e um outro indivíduo ou entre ele e a realidade.

Esta relação vertical com as regras de linguagem também é encontrada na relação entre os homens sob um regime totalitário e a ideologia. Segundo Arendt, o totalitarismo, esta nova forma de governo, tem no terror a sua essência e na ideologia seu princípio¹¹². O totalitarismo é uma forma de

¹¹⁰ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 86 (ed. bras. 101)

¹¹¹ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 49 (ed. bras. 62)

¹¹² Cf. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, cap. 13

governo que nos põe diante de algo inteiramente novo ao abolir distinções sobre as quais a filosofia política sempre se baseou, como legal ou ilegal. Mas, apesar de se livrar desta distinção, ele não tem seu movimento conduzido aleatoriamente, já que pretende seguir a lei da Natureza ou da História. Esta lei não escrita e não vista concebe o atual estágio de coisas como um estágio a ser superado, seja rumo à sociedade sem classes, seja rumo ao mundo da raça superior. A realização deste movimento de superação imposto pela lei que comanda o totalitarismo é o terror, a essência do totalitarismo. O medo se torna, então, o sentimento dominante entre os membros da massa, mas, apesar de ser comum, ele não une os indivíduos e não serve de princípio de ação, pois o governo age independentemente das convicções ou ações pessoais, já que a simpatia pelo governo não protege o indivíduo de ficar para trás no movimento da Natureza ou da História. A lei seguida pelo totalitarismo pode vitimar hoje quem foi carrasco ontem e o governo precisa de uma preparação capaz de ajustar seus súditos a ambos os papéis quando assim for decidido. Cabe à ideologia esta preparação.

Para Arendt, as ideologias do racismo e do comunismo não são em si especialmente totalitárias. Isto porque o conteúdo da ideologia não é tão importante para o totalitarismo quanto sua forma, que é composta por três elementos: pretensão à totalidade, distanciamento da realidade e forte caráter lógico¹¹³. A análise de Arendt nos conduzirá à concepção de ideologia como ferramenta indispensável ao domínio total e levada às últimas consequências apenas por Hitler e Stalin por meio de uma estratégia aparentemente simples: levar a lei da Natureza ou da História a sério e tirar todas as consequências independentemente de considerações calcadas na realidade. “Quem concordasse com a existência de 'classes agonizantes' e não chegasse à consequência de matar os seus membros, ou com o fato de que o direito de viver tinha algo a ver com a raça e não deduzisse que era necessário matar as 'raças incapazes', evidentemente era ou estúpido ou covarde. Essa lógica persuasiva como guia da ação impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários”¹¹⁴ A força da lógica, que partindo de A nos conduz

¹¹³ Cf. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 470 (ed. bras. 522-3)

¹¹⁴ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 471-2 (ed. bras. 524)

necessariamente a B e C e, em contínuo movimento, até o catastrófico Z, tem seu funcionamento inteiramente independente dos dados oferecidos pela realidade por meio dos cinco sentidos. No plano da realidade concreta, esta longa cadeia de raciocínios conduziu milhões de pessoas à morte e este assombroso dado de realidade pouco efeito teve sobre o movimento e as massas, pois elas estavam bastante protegidas da realidade ao seguir sua lógica suficientemente racional.

No espírito de um indivíduo submetido à ideologia, a força desta lógica é grande o suficiente para calar a voz de seu pensamento. Em lugar do diálogo silencioso que caracteriza o pensamento, a força coercitiva da lógica, que conduz a conclusões necessárias que tem como fundamento a lei não escrita e as ordens do líder. No caso de Eichmann, as palavras do *Führer*. Segundo Arendt, muito foi escrito a respeito do fato de que durante o III Reich, as palavras do *Führer* tinham força de lei. É necessário notar aqui, que não se trata de palavras escritas, mas pronunciadas por Hitler. Aquilo que Hitler dizia tinha força de lei e Eichmann nunca pediu por escrito as ordens de Hitler, embora sempre pedisse as de Himmler. O som das palavras de Hitler na consciência de Eichmann fizeram-no desobedecer até mesmo Himmler, quando este, já no fim da guerra, ordenou que a solução final fosse interrompida imediatamente. Desconfiando que aquela ordem contrariava as palavras do *Führer* e, portanto, eram ilegais, Eichmann se ateu à “lei” e enfrentou Himmler com as forças de que dispunha. A voz de Hitler na consciência de Eichmann era tão forte quanto a lei da natureza que o grandioso movimento se esforçava em realizar e a única relação que se pode ter com ela é a de obediência irrestrita. Mesmo contra Himmler, contra a utilidade, contra a realidade ou contra a própria consciência, que nem chegou a ser utilizada.

Enfim, o quadro oferecido por Arendt nos mostra um Eichmann comum, dotado de uma linguagem marcada por clichês e frases feitas sobre a qual os *slogans*, a lógica e a voz do *Führer* exerciam grande efeito. Estreitamente vinculada a esta linguagem confiscada, encontramos uma consciência

confiscada e incapaz de exercer o diálogo que caracteriza o pensamento. Embora frequentemente encontremos na obra de Arendt uma negação enfática daquilo que ela chama de “fuga dos fatos confirmáveis e da responsabilidade pessoal” como “as incontáveis teorias baseadas em conclusões hipotéticas, abstratas e inespecíficas – do *Zeitgeist* ao complexo de Édipo –, que são tão gerais que explicam e justificam todos os eventos.”¹¹⁵, a fraqueza das relações de Eichmann com a realidade não se deve a algum defeito estritamente pessoal. Eichmann fez o que fez, deve ser punido por isto, mas não era um louco ou particularmente mal. Ao contrário, o que espantou Arendt – e muitos outros, diga-se – foi sua *normalidade*. Foi precisamente a discrepância entre a monstruosidade dos atos e a normalidade do agente que causou espanto. Veremos mais à frente que seus atos monstruosos estão vinculados à impossibilidade humana de agir por meio de critérios éticos definidos sem o recurso à atividade do pensamento, que, por sua vez, precisa de contato com a realidade e com a pluralidade para se efetivar. Por enquanto, notemos que a análise das massas feita por Arendt nos põe diante do espantoso fato de que o fatídico divórcio de Eichmann com a realidade não é um caso isolado, uma anormalidade, mas, ao contrário, constitui a normalidade e resulta dos caminhos percorridos pelo ocidente ao longo da modernidade.

¹¹⁵ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 297 (ed. bras. 320)

Capítulo 2 – Sócrates, modelo de pensador

Vita activa e vita contemplativa

Na introdução à primeira parte de seu último e inacabado livro, *A vida do espírito*, Hannah Arendt afirma que sua preocupação com as atividades mentais, tema do livro, tem duas origens. A primeira delas é sua presença no julgamento de Adolf Eichmann, que a colocou diante de uma forma inteiramente nova de mal. Um mal cujas raízes não poderiam ser remetidas a qualquer motivação de nível mais profundo. Um mal incontestável, mas praticado por um agente inteiramente normal cuja única característica notória era a *ausência de pensamento*. “Foi esta ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos o desejo de *parar* e pensar – que despertou meu interesse.”¹¹⁶ Diante desta assustadora novidade, Arendt decidiu investigar se haveria alguma conexão entre o pensamento e a prática do mal. Assim como o mal radical que, como vimos, se situa além da capacidade humana de nomear dificultando o trabalho de compreensão e reconciliação, a banalidade do mal exigiu um esforço da reflexão na tentativa de se sentir em casa em um mundo em que ela existe. Ou melhor, em um mundo em que ela constitui a *normalidade*.

Assim, as reflexões de *A vida do espírito* se ligam diretamente ao julgamento de Eichmann e, conseqüentemente, a *Eichmann em Jerusalém*. Mas há ainda outra origem para a preocupação de Arendt com as atividades mentais.

Mas, além disto, também essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas – não só com as várias respostas tradicionais que a ética, um ramo da filosofia, ofereceu para o problema do mal, mas também com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para a questão menos urgente “O que é o pensar?” – renovaram em mim certas dúvidas. De fato, tais

116 ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 4 (ed. bras. p. 6) – grifo da autora

dúvidas vinham me afligindo desde que terminei um estudo sabiamente intitulado por meu editor *A condição humana*, mas que eu havia proposto mais modestamente como uma investigação sobre “a *vita activa*”.¹¹⁷

Ao deixar claro o vínculo entre *A vida do espírito* e *A condição humana* por meio da *vita activa*, Arendt nos deixa entrever que *A vida do espírito* é uma investigação sobre o par conceitual clássico da *vita activa* e da *vita contemplativa*. Se o que a preocupou em *A condição humana* foi investigar os homens do ponto de vista de uma vida laboriosa, “pública” e próxima dos demais homens, em *A vida do espírito* suas preocupações se lançam sobre a vida que os homens levam em completa quietude, no deserto e diante da “visão de Deus”.¹¹⁸

Entretanto, o caráter tradicional da reflexão arendtiana neste ponto traz uma profunda mudança de perspectiva com relação à própria tradição, pois tem como fundamento a aceitação e mesmo a celebração da morte da metafísica. Segundo Arendt, a *vita activa* era tradicionalmente considerada como menos importante do que a *vita contemplativa*. Já em Platão e Aristóteles encontramos a consideração de que o pensamento é uma ferramenta capaz de nos fazer ver além. É por meio dele que contemplamos, em completa quietude, a verdade que se esconde por trás das coisas e cujo valor confere à *vita contemplativa* uma superioridade ontológica. A filosofia sempre pressupôs esta superioridade e, segundo Arendt, não considerou a *vita activa* de forma adequada. “O que me interessava no estudo sobre a *vita activa* era que a noção de completa quietude da *vita contemplativa* era tão avassaladora que, em comparação com ela, todas as diferenças entre as diversas atividades da *vita activa* desapareciam. Frente a esta quietude, já não era importante a diferença entre trabalhar e cultivar o solo, fabricar e produzir objetos de uso, ou interagir com outros homens em certas empreitadas.”¹¹⁹

¹¹⁷ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 6 (ed. bras. p. 7) – O título de *A condição humana* em alemão, língua materna da autora, é precisamente *Vita activa: oder vom tätigen Leben*.

¹¹⁸ Arendt faz aqui referência direta e expressa ao pensador medieval Hugo de São Vitor. Segundo ela, entretanto, sua escolha foi aleatória e esta divisão se faz presente em toda a tradição e é tão antiga quanto a filosofia.

¹¹⁹ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 7 (ed. bras. p. 8) – alteramos a tradução dos termos *labor*, *work* e *action* para manter a escolha feita anteriormente.

Desta divisão e hierarquização surge um conflito mútuo entre o filósofo – ou seja, o homem enquanto ser pensante – e o político – ou seja, o homem enquanto ser que age. Trataremos deste conflito no capítulo seguinte, mas é necessário aqui apontar que, se aceitarmos esta espécie de tabula rasa da tradição feita por Arendt podemos considerar que, já em *A condição humana*, ela se coloca na tradição de maneira tensa ao organizar sua reflexão em torno das diferenças entre as três atividades da *vita activa* negligenciadas pela tradição, que a considerava inferior à *vita contemplativa*. Desta tensão não surge um rompimento com a tradição – o que seria, a rigor, impossível de ser executado – mas pode-se perceber aqui uma maneira particular de se relacionar com ela.

Esta forma de se relacionar está contida na afirmação de que o fio da tradição se esgarçou a partir do início da modernidade e hoje está definitivamente rompido. A afirmação será analisada com mais cuidado no próximo capítulo, mas é necessário adiantar sucintamente que, para Arendt, o totalitarismo rompeu definitivamente nossa tradição no plano político ao passo que, no plano do pensamento, nossa grande tradição chegou ao fim nas obras de Nietzsche, Marx e Kierkegaard. Diante do totalitarismo, nossa tradição se cala e perde o poder de iluminar o presente, sem, no entanto, nos deixar desprovidos de um passado. O que se perdeu foi a linha que organizava este passado conferindo um sentido determinado a ele. Mas, se este rompimento nos retira a segurança de uma tradição que fornece balizas para o pensamento, ele também oferece ocasião para pensarmos de maneira nova, livre das restrições tradicionais. Realizando constantemente a fé na capacidade humana de iniciar, Arendt recorre ao passado procurando organizar certos estilhaços da tradição que desmoronou e oferecer um sentido novo a termos e problemas “velhos”.

No contexto da reflexão arendtiana sobre a *vita contemplativa*, este rompimento da tradição se expressa na forma da morte da metafísica (ou da filosofia, no sentido tradicional), celebrada por Arendt em mais de uma ocasião¹²⁰ e cujo retorno, ela diz, “não me parece provável ou mesmo

¹²⁰ A passagem a respeito “preferida” dos comentadores se encontra também em “A vida do espírito” quando, no fim de “O pensar”, Arendt comenta uma pressuposição básica de sua análise. “... juntei-me

desejável.”¹²¹ Arendt não considera que as questões metafísicas, tão antigas quanto os homens, tenham perdido seu sentido, mas afirma que as respostas dadas a estas questões perderam a plausibilidade. Herdeira crítica de Husserl e de Heidegger, Arendt recorre a uma nova ontologia e, para ela, no fundo,

o que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o supra-sensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Idéias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos. O que está ‘morto’ não é apenas a localização das tais ‘verdades eternas’, mas a própria distinção.¹²²

Esta destruição da metafísica começou a ser elaborada, segundo Arendt, mesmo antes de Nietzsche, pois foi Kant quem abriu as portas para o fim da metafísica ao estabelecer a diferença entre razão e intelecto. Diante do escândalo da razão, ou seja, do fato de que nosso espírito não consegue estabelecer um conhecimento certo e seguro a respeito de Deus, da liberdade e da imortalidade e, no entanto, tampouco consegue deixar de pensar neles, Kant precisou fazer uma clivagem e separar estes “objetos” dos demais. Diante de objetos diferentes, Kant encontrou duas faculdades diferentes que, ao se exercerem, praticam duas atividades diferentes com interesses diferentes.

Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. (...) Embora houvesse insistido nessa distinção, Kant estava ainda tão fortemente tolhido pelo enorme peso da tradição metafísica que (...) não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar. Afirmava defensivamente, que havia “liberado a razão, a habilidade de pensar, para abrir espaço para a fé”. Mas não abriu espaço

claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo” ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 212 (ed. bras. 159)

¹²¹ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 10 (ed. bras. p. 10)

¹²² ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 10 (ed. bras. p. 10)

para a fé, e sim para o pensamento, assim como não “negou o conhecimento”, mas separou o conhecimento do pensamento.¹²³

Arendt reconhece as perplexidades que levaram Kant a distinguir entre razão e intelecto, mas recusa que a clivagem tenha realizado uma “abertura para a fé”. Segundo Arendt, Kant realizou uma abertura para a razão – como oposta ao intelecto – ou seja, para o pensamento e para a busca de sentido. Entretanto, ao longo da tradição, o desenvolvimento do intelecto – e consequentemente do conhecimento e da cognição – impôs um entrave à faculdade da razão por constituir o modelo privilegiado de validade. Segundo Arendt, tentou-se saciar nossa necessidade existencial de pensar as “questões últimas” sob o modelo da verdade, ou seja, procurando resultados medidos pelos critérios da cognição. Ora, mas o “pensamento e a razão não se ocupam daquilo com que se ocupa o intelecto. Para antecipar e resumir: *a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa. A falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas é a interpretação do significado no modelo da verdade.*”¹²⁴

É neste contexto de fim da tradição e da metafísica que Arendt situa sua análise da *vita contemplativa*. Um contexto que traz consigo a angústia de não contar com uma tradição que ilumine os caminhos do pensamento, mas que, por outro lado, oferece a vantagem de poder pensar sem as determinações da tradição. Mas este contexto traz ainda uma segunda grande vantagem, de consequências políticas evidentes.

Segundo Arendt, apesar de nunca ter havido um consenso a respeito do assunto da metafísica, sempre se concordou que, qualquer que fosse, ele se caracterizaria por estar para além da percepção sensorial e, assim, para além do senso comum. A tradicional separação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* sempre pressupôs a separação entre, por um lado, aqueles poucos “pensadores profissionais” capazes de transcender as aparências em direção ao ser escondido e, por outro, os muitos, que se limitavam à

¹²³ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 14 (ed. bras. p. 13)

¹²⁴ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 15 (ed. bras. p. 14) – grifo da autora

experiência sensorial. Com esta expressão irônica emprestada de Kant¹²⁵, Arendt se refere à atitude típica do filósofo diante das relações humanas. Para ela, desde Platão, os filósofos vêem com desprezo o âmbito político e não consideram que devam “levar muito a sério o mundo das relações humanas”¹²⁶. Para ilustrar este ponto, Arendt recorre com alguma frequência ao fragmento 331 dos “Pensamentos” de Pascal.¹²⁷

Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes. Eram pessoas honestas e, como as outras, rindo com seus amigos; e, quando se divertiam em fazer suas Leis e sua Política, fizeram-na brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida. A mais filosófica consistia em viver simples e tranquilamente. Se escreveram sobre política foi para pôr em ordem um hospício; e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores; entravam nos seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível¹²⁸

Tradicionalmente, para lidar com a filosofia ou a metafísica, o filósofo precisaria se retirar do mundo das aparências e dos sentidos e se dirigir ao céu das ideias onde, em completa quietude, no deserto do pensamento teria a visão de Deus. Entretanto, essa “antiga distinção entre os muitos e os ‘pensadores profissionais’ especializados na atividade supostamente mais elevada a que os seres humanos poderiam se dedicar (...) perdeu qualquer cabimento; esta é a segunda vantagem de nossa atual situação.”¹²⁹

Com a morte da metafísica, morreu também a hierarquia que, por um lado, interditava o pensamento entre os muitos e, por outro, reduzia-o ao círculo dos filósofos, que se transformavam em pensadores profissionais. Esta posição distanciada do mundo das aparências está na base do conflito entre

¹²⁵ KANT, *Crítica da razão pura*, B871 apud. ARENDT, *Vida do espírito*, p 5 n.1

¹²⁶ ARENDT, *Lectures on Kant's political philosophy*, p. 21

¹²⁷ Miguel Abensour afirma que, para Arendt, este fragmento “tem quase valor de obsessão, pois ela volta a ele toda vez que ela pretende definir as relações da filosofia e da política na tradição”. (ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* p. 26). Abensour lista quatro ocorrências da citação na obra de Arendt. (Cf. *ib.*)

¹²⁸ PASCAL, *Pensamentos*, fragmento 331 (tradução de Sérgio Milliet)

¹²⁹ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 13 (ed. bras. p. 15)

filosofia e política, que será analisado mais a frente. O fim da hierarquia tradicional abre uma possibilidade para que este conflito seja resolvido, para que o hiato entre filosofia e política seja superado. Esta consideração pressupõe a crença na capacidade humana de pensar, a crença de que qualquer que seja a gravidade da crise engendrada pelo fim da tradição, a *capacidade de pensar inscrita na condição humana* permanece um dado irreduzível.

Esta aproximação possível entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* porta consequências importantes para o âmbito da ética. Embora Arendt tenha invocado nomes como Heidegger, Hegel, Kant, Platão, Parmênides entre outros, sua preocupação com as atividades espirituais começou com o trivial Adolf Eichmann. O enorme problema ético trazido por Eichmann permanece no fundo de toda a empreitada de Arendt em *A vida do espírito*, que, vale lembrar, não foi terminada. Das três partes previstas, Arendt escreveu apenas duas, pois morreu pouco antes de começar a terceira, que seria dedicada à habilidade de distinguir o certo do errado, ou seja, ao juízo, que será analisado no próximo capítulo. Esta atividade seria precisamente aquela que teria permitido a Eichmann oferecer uma resposta consistente à pergunta: “Por que não entrar para a SS?” Não há qualquer garantia de que a faculdade do juízo teria evitado a entrada de Eichmann na SS, mas ela teria certamente conferido maior peso à decisão, fosse qual fosse. Não se pode garantir que ela evitaria o mal praticado por Eichmann, mas pode se dizer que evitaria a banalidade do mal que ele praticou.

O juízo, portanto, está na base de uma forma mais qualificada de estar entre os homens, qualquer que seja ela. Ao exercer a atividade do juízo, os homens reforçam a capacidade de escolher o que fazer e, desta forma, eles se tornam mais responsáveis pelo que fazem, pouco importando aqui se estão no âmbito público, onde se passa a ação propriamente dita, ou no âmbito privado. Mas, como veremos no capítulo seguinte, Arendt considera que, para que o juízo se exerça de maneira adequada, é necessário que o pensamento atue antes liberando certas crenças adquiridas, certos costumes estabelecidos. Esta consequência ética do pensamento retira completamente dos pensadores profissionais o privilégio do acesso a eles. Ao contrário, se “como sugeri antes,

a habilidade de distinguir o certo do errado estiver relacionada com a habilidade de pensar, então deveríamos ‘exigir’ de toda pessoa sã o exercício do pensamento, não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa seja.”¹³⁰ Para Arendt, portanto, pensar não é mais atividade exclusiva do filósofo profissional e, portanto, não mais precisa manter a hostilidade contra a *vita activa*, pois não está mais tão distante dela. Talvez possamos até mesmo dizer que, a rigor, com a aproximação da *vita contemplativa* dos muitos, todo mundo é um *pouco filósofo*. Evidentemente, não no sentido de que todos sejamos capazes de escrever *Ser e tempo* ou obrigados a refletir sobre seu conteúdo. Estas seriam tarefas exclusivas do profissionais.

Embora Arendt tenha dedicado o primeiro volume de *A vida do espírito* ao pensar, sua definição de pensamento é bastante simples apontando para uma necessidade humana muito elementar sentida pelos homens desde tempos imemoriais, muitos antes que a filosofia ou a metafísica, cujos inícios são datáveis, nascessem. Tanto em seu primeiro livro do pós guerra, *As origens do totalitarismo*, quanto em seu último livro, *A vida do espírito*¹³¹, Arendt considera que o pensar nada mais é que estabelecer um diálogo silencioso que anima nosso espírito toda vez que, estando sós e livres das preocupações cotidianas, nos dedicamos a nos ouvir este “outro” que habita em nós e responder a ele. Pensar não é nada mais que ativar este “dois-em-um” que cada um de nós traz consigo, mas que nem sempre está em operação.

Servindo-se mais uma vez do estabelecimento de distinções como método, Arendt afirma neste contexto que solidão (*loneliness*) não é o mesmo que estar só (*solitude*). Segundo esta precisão importante e que remonta a Epiteto, o homem solitário (*lonely man*) está em meio a vários outros homens, mas não estabelece contato profundo com eles estando ainda exposto à hostilidade dos outros. O homem que está só (*solitary man*), ao contrário, está momentaneamente afastado da companhia dos demais, mas pode estar na

¹³⁰ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 13 (ed. bras. p. 12)

¹³¹ Cf. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 474-9 (ed. bras. 526-31) e *The Life of the Mind*, p. 179-93 (ed. bras. 135-45)

companhia de si mesmo. Enquanto está entre os outros, o homem aparece como uno, como um “indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro”¹³². Esta identidade é garantida pelas outras pessoas, a quem nos dirigimos por meio de uma voz única e não intercambiável. O pensamento oferece, ao contrário, a experiência da dualidade: “não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha se dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade.”¹³³ A frágil voz com a qual conversamos enquanto pensamos desaparece toda vez que a companhia dos outros ou as necessidades cotidianas nos tiram da atividade do pensamento. Este desaparecimento é necessário para o funcionamento das demais atividades humanas e, no fundo, caracteriza a maior parte da vida dos homens, que, se submetessem todos os acontecimentos que os circundam ao pensamento, não levariam vidas humanas.

A possibilidade de um diálogo consigo mesmo expõe a existência de uma dualidade no interior de cada homem e esta “dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural”.¹³⁴ Embora estejamos sós durante a atividade do pensamento, nunca estamos inteiramente afastados do mundo e dos homens com os quais o partilhamos, pois esta outra voz os representa dentro de nós. O pensamento não é o mesmo que o raciocínio e a lógica, cujas regras são coercitivas, decorrem dos poderes do cérebro humano e tem funcionamento próprio. O pensamento traz para dentro de nós este outro, cuja alteridade representa os outros.

¹³² ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, p. 476 (p. 529)

¹³³ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 185 (ed. bras. p. 139)

¹³⁴ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 185 (ed. bras. p. 139) – grifo da autora

Sócrates

Em *A vida do espírito*, o tema do “dois-em-um” surge na seção “O que nos faz pensar?”. A pergunta, admite Arendt, “não procura nem causas nem objetivos. Sem questionar a necessidade humana de pensar, ela parte da suposição de que a atividade de pensar está incluída entre as *energeiai*, aqueles atos que (como o de tocar flauta) tem o seu fim em si mesmos e não deixam nenhum produto, externo e tangível, no mundo que habitamos.”¹³⁵ Arendt analisa as respostas historicamente oferecidas à pergunta e, depois de analisar os pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega, a resposta de Platão e seus ecos e a resposta romana, Arendt escolhe a resposta de Sócrates.

Deve-se notar, antes de tudo, que o Sócrates apresentado neste contexto da obra arendtiana é um tanto particular. Ele difere até mesmo daquele que aparece em “Desobediência civil”, que Arendt escreveu alguns anos antes. Aqui, a interpretação de Arendt se volta para alguns aspectos de Sócrates em função de seus diálogos públicos com os atenienses tal qual descritos em parte da obra de Platão.

Em uma esfera pública particularmente ampliada, ocupada por inúmeros temas caros aos cidadãos e que não se restringia à *ágora*, mas incluía tabernas, praças, festas, jantares entre outras várias ocasiões e lugares para encontros entre os habitantes de Atenas, Sócrates provocava diálogos entre os atenienses. A partir de um encontro casual entre ele e um ateniense, iniciava-se uma conversa banal e desprovida de qualquer diferença hierárquica entre os interlocutores. Não se tratava de um filósofo ensinando a alguém, mas de duas pessoas conversando, em pé de estrita igualdade, algum tema importante para ambos. Esta disposição para o diálogo pressupõe uma abertura para fora de si, para algo que ultrapassa a pessoa e que ela partilha com os demais habitantes de Atenas. Por meio da preocupação com aquele tema levantado por Sócrates, seus interlocutores se mostram cidadãos e Sócrates está em plena *vita activa*.

Partindo deste elemento comum, Sócrates inicia sua *atividade* propriamente *filosófica* ao problematizar algum termo que surge no interior da

¹³⁵ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 129 (ed. bras. p. 99)

própria conversa. Não parte de intrincadas questões a respeito da natureza ou do ser. Ao contrário, parte de questões a respeito de termos usados por todos os cidadãos cotidianamente e, por meio do diálogo, convida seu concidadão à reflexão que, por estar ancorada em algo comum, permanece ainda ligada ao elemento que os une.

Escolha histórica

O recurso arendtiano a esta atividade filosófica de Sócrates nos conduz ao problema do Sócrates histórico. Como se sabe, Sócrates não deixou textos, e seu enorme legado nos foi transmitido indiretamente, sobretudo pela obra de dois de seus discípulos: Platão e Xenofonte, além de *As nuvens*, peça de Aristófanes, na qual uma contundente crítica é feita a Sócrates. A imagem de Sócrates varia bastante de acordo com a fonte consultada. Em Aristófanes, vemos Sócrates como mais um sofista. Em Xenofonte, Sócrates é elogiado por grandes feitos.

Sem dúvida, a fonte mais interessante é Platão, pois se considerou discípulo de Sócrates, dedicou-se à filosofia e era um escritor de grandes dotes literários cujas ideias o transformaram em referência maior para todo o pensamento ocidental. A extensão da obra platônica, composta por diálogos que muitas vezes trazem Sócrates como personagem principal, oferece mais ocasiões para que Sócrates apareça, o que torna a figura de Sócrates presente na obra de Platão a mais interessante. Do interesse pelo personagem, entretanto, não se pode concluir sua realidade histórica, mas o fato de “Platão, diferentemente de Xenofonte, explica[r] fatos afirmados por ambos [Platão e Xenofonte] e também atestados por outros”¹³⁶ nos prova que Platão é mais confiável. Por Platão sabemos, por exemplo, que Sócrates foi companheiro de Crítias e Alcebíades e sabemos das acusações de sua condenação, o que é atestado por outros, mas que não se adéqua ao retrato feito por Xenofonte.¹³⁷

Entretanto, Platão teve vida longa e sua obra sofreu variações relevantes, de maneira que os estudiosos encontram motivos de controvérsias no estabelecimento da sequência em que os textos foram escritos. Estas

¹³⁶ VLASTOS, *The Paradox of Socrates*, p. 5

¹³⁷ Cf. VLASTOS, *The Paradox of Socrates*, p.4-5

divergências têm consequências para o estabelecimento do Sócrates histórico, pois também o personagem muda ao longo da obra de Platão e estas mudanças podem indicar aproximações ou distanciamentos do pupilo com relação a seu mestre. A discussão é longa, remonta a Aristóteles¹³⁸ passa por Schleiermacher e chega ao século XX. Os diferentes autores que nela se engajam se servem de critérios filosóficos, estilísticos e/ou históricos, o que os leva a opiniões diferentes.

Arendt se refere a este debate erudito sobre Sócrates, mas se diz surpresa com o quão pouco tanta discussão foi capaz de nos oferecer com relação à compreensão do homem que foi Sócrates. Diante disto, afirma que ignorará as intermináveis e insolúveis discussões eruditas, mas que se pronunciará a respeito de apenas um ponto delas, “provavelmente o principal motivo de discórdia”, qual seja, até onde vai Sócrates e onde começa Platão?

Arendt partilha da crença (o termo é dela) de que “existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão.”¹³⁹ Esta crença não é arbitrária. Ao contrário, apesar de não ser unânime, ela é bastante tradicional e partilha da “longa sombra que a descrição aristotélica de Sócrates lançou sobre nossa crença no elemento ‘socrático’ nos primeiros diálogos de Platão”.¹⁴⁰ Arendt realmente deixa de lado a discussão detalhada a respeito do Sócrates histórico, mas mantém que existe, de um lado, aquilo que é “autenticamente socrático” e, de outro, a “filosofia ensinada por Platão” e esta separação é fundamental para sua concepção de política, filosofia e tradição. Assim, a discussão é de fato ignorada, mas não a questão central que gera a discussão, e é por isto que a autora se vê forçada a, pelo menos, “mencionar de passagem” sua crença.

Em nota, Arendt elogia o artigo “*The Paradox of Socrates*” de Gregory Vlastos por nos oferecer, diferentemente de toda literatura erudita a respeito, “uma espécie de perfil inspirado”¹⁴¹ do Sócrates histórico. Este perfil começou a ser esboçado em 1953, em uma “Introdução” ao *Protágoras* e ganhou mais

¹³⁸ Cf. *Metafísica* 987bd 1-8, *Ética Nicomaquéia* VI, 13, 1145 a1-2

¹³⁹ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 168 (ed. bras. p. 127)

¹⁴⁰ KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, p.xvii

¹⁴¹ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 168 (ed. bras. p. 127) – nota 98

corpo em 1958, com a publicação de “*The Paradox of Socrates*” Mais tarde, Vlastos volta ao tema e o resultado desta volta é seu último livro, lançado em 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. O perfil é praticamente o mesmo e cremos ser possível afirmar que, em sua última versão, ele seja talvez ainda mais “inspirado”, pois a pequena alteração na posição de Vlastos nesta última obra o aproxima ainda mais de Arendt.¹⁴² O perfil se baseia em duas teses: “(1) a filosofia do Sócrates histórico pode ser reconstruída a partir do retrato de Sócrates nos primeiros diálogos de Platão, e (2) este retrato apresenta uma posição filosófica unificada, baseada na noção do conhecimento por meio da refutação e *oposta* às visões do platonismo intermediário.”¹⁴³

O principal argumento de Vlastos para justificar a proximidade do Sócrates descrito nos primeiros diálogos de Platão com o histórico é o fato de que os diálogos foram escritos para os contemporâneos e que muitos deles viram e ouviram o Sócrates histórico, daí que a *mimesis* do homem, para ter efeito, não poderia estar muito distante daquilo que foi o próprio homem. A *Apologia*, por exemplo, foi escrita por Platão doze anos depois do julgamento de Sócrates e tinha por objetivo “limpar o nome de seu mestre e acusar seus juízes”. Assim, pergunta Vlastos: “como Platão poderia dizer a seus concidadãos: ‘Este é o homem que vocês mataram. Olhem para ele. Ouçam-no’, e apontar para um mero produto de sua própria imaginação? Esta é minha principal razão para aceitar a *Apologia* como uma recriação confiável do pensamento e caráter do homem que Platão conheceu tão bem”¹⁴⁴ Este argumento da adequação ao público a quem Platão se destinava é abertamente usado por Arendt.¹⁴⁵

A tese segundo a qual o personagem Sócrates dos primeiros diálogos de Platão está muito mais próximo do Sócrates histórico, ao passo que o

¹⁴² Neste último texto, Vlastos mantém explicitamente a afirmação de que o método socrático não se interessa por uma evidência demonstrável da verdade, demonstração que tornaria inútil tentativas futuras de reabrir a questão. Entretanto, o autor afirma ter errado ao unir esta característica à suspensão de juízo a respeito da verdade de suas conclusões. O Sócrates dos textos anteriores seria quase um cético, afirma Vlastos, o que é um erro, pois, afinal de contas, a afirmação de que é melhor sofrer um mal do que cometê-lo, por exemplo, é uma convicção positiva bastante forte. Esta auto-correção de Vlastos o aproxima de Arendt, como veremos.

¹⁴³ KAHN, *Vlastos' Socrates*, p. 257 – grifo nosso. Para a formulação das duas teses no próprio texto, cf. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 49

¹⁴⁴ VLASTOS, *The Paradox of Socrates*, p.6

¹⁴⁵ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 168 (ed. bras. p. 127)

Sócrates que encontramos nos diálogos de maturidade está mais próximo de Platão, que teria se afastado de seu mestre e exposto suas próprias idéias, ainda que por meio de Sócrates como personagem, vem de Aristóteles. Vlastos a segue, mas, como não poderia deixar de ser, leva em conta as exigências que seus interesses intelectuais e o desenvolvimento da discussão em seu tempo exigem. Para Vlastos, como para muitos outros, a principal diferença entre os diálogos socráticos e os demais está na presença, nos diálogos mais tardios, da teoria das formas. A partir de certo ponto de sua obra, Platão passa a introduzir elementos de metafísica, epistemologia, psicologia, filosofia da ciência, da linguagem, da religião, da educação e da arte na discussão que até então se resumia à ética. A introdução de elementos dessa natureza exige uma mudança no método de Sócrates. Nos primeiros diálogos, “Sócrates busca conhecimento por meio do *êlenkhos* e permanentemente assume que não tem nenhum conhecimento”. Depois de certo ponto, Sócrates passa a buscar “conhecimento demonstrativo e está confiante de que o encontra”¹⁴⁶. Ora, a refutação permanente como método não nos leva a qualquer conclusão que seja em si inquestionável e, portanto, perpetua seu exercício. Por outro lado, a confiança na possibilidade de encontrar conhecimento definitivo, que torna inútil futuras buscas, muda a postura de Sócrates diante daquilo que é mutável e refratário à rigidez do conhecimento fundado na verdade. Este contraste fica claro se considerarmos as “conclusões” dos diálogos aporéticos com as conclusões dos diálogos de maturidade. Esta diferença de postura constitui, como veremos, o núcleo da tensão que Arendt afirma existir entre filosofia e política em nossa tradição.

Das duas teses que sustentam o retrato feito por Vlastos, apenas a segunda – a que defende uma oposição entre a filosofia de Sócrates e a de Platão – importa para Arendt¹⁴⁷. Muitos outros problemas se desenvolvem no

¹⁴⁶ Cf. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 47-9, onde o autor enumera suas dez teses que programaticamente ilustram as diferenças que Sócrates apresenta em momentos diferentes da obra de Platão.

¹⁴⁷ Tampouco importa aqui a polêmica que Charles Kahn levantou contra Vlastos. Em ambas as visões, há grandes diferenças entre o personagem ao longo da obra de Platão. Charles Kahn recorre a critérios estilísticos e literários em seu estudo e conclui que não é possível estabelecer uma relação confiável entre a personagem dos diálogos e o Sócrates histórico. Isto não quer dizer, entretanto, que, para ele, não existam diferenças entre as várias aparições do mesmo personagem. Para ele, estas diferenças não são resultados de um “desenvolvimento do pensamento de Platão, mas o desdobramento gradual de um plano literário para apresentar suas visões filosóficas para o grande público.” Seu projeto era rivalizar com

meio destas discussões, mas esta diferença fundamental no interior da obra de Platão nos basta para compreendermos o que mais interessa a Arendt na figura de Sócrates.¹⁴⁸ A consideração desta diferença fundamental nos indica que a posição de Arendt não é arbitrária, ou, ao menos, não mais arbitrária do que a posição de um grande helenista.

Outra evidência de que Arendt não é arbitrária quanto a Sócrates está no fato de ela seguir bastante de perto a cronologia das obras de Platão proposta por vários helenistas, incluindo Vlastos. Os interesses teóricos de Vlastos, imerso na discussão que Arendt optou por ignorar, exigem que ele adote uma divisão muito mais elaborada e precisa do que Arendt a respeito do Sócrates histórico e da cronologia da obra de Platão.¹⁴⁹ Apesar disto, pode-se

Sófocles ou Tucídides e “criar uma audiência a mais ampla possível antes de apresentar sua própria desconhecida e não convencional visão com o *Banquete, Fédon e República*.” (KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, p. xv) Para Kahn, a influência da opinião de Aristóteles a respeito de Sócrates determinou a crença tradicional no elemento socrático dos primeiros diálogos de Platão. Entretanto, segundo Kahn, Aristóteles não é muito confiável como intérprete dos filósofos, como prova a distância entre o que ele escreve a respeito dos pré-socráticos e o que estes mesmos disseram. Por que, então, confiar tanto em seu relato, que se baseia nos textos platônicos que temos e não na vivência com Sócrates?

¹⁴⁸ É digno de nota o fato de o artigo *The paradox of Socrates* de Vlastos conter tantos temas e termos caros à Arendt. O texto é resultado de sua fala na reunião da *Humanities Association of Canada* em Ottawa em 1957. Vlastos inicia sua fala trazendo o problema da comunicabilidade dos resultados obtidos no trabalho acadêmico (*scholarly work*) e do difícil estabelecimento de uma comunidade acadêmica, sempre desejada em discurso, mas sempre deixada em segundo plano em nome do sectarismo. Ele afirma que para juntar especialistas e ir além do mero conglomerado, é necessário algo mais: “E o que é este algo mais? Eu chamaria isto de *humanismo*, se vocês aceitarem minha definição modesta de humanista como um ‘acadêmico que faz um esforço extenuante para ser humano’” (p. 3) Para ele, esta comunidade de acadêmicos deveria primar pela relevância de seus temas para a humanidade e usar a linguagem comum. Ele afirma ainda que a escolha do tema de sua fala, o paradoxo de Sócrates, foi baseado nestas reflexões, pois Sócrates, além de ser uma dos poucos personagens que interessam a muitas disciplinas acadêmicas, “tinha, como pessoa e como pensador, creio, a verdadeira importância humana que lhe dá direito de ter sua atenção ao longo de toda minha fala.” (p. 4). Mantendo a mesma linha, Vlastos, no final de sua fala, afirma que o desenvolvimento do método promovido por Sócrates é uma grande realização da humanidade, “pois ele torna o questionamento moral uma empreitada do homem comum, aberta a todo homem.” (p. 17) Esta defesa de uma linguagem capaz de estabelecer vínculos entre as pessoas e estabelecer comunidades, bem como a ligação desta defesa com um humanismo e, por fim, com Sócrates se encontram, *mutatis mutandis*, em Arendt também.

¹⁴⁹ Vlastos estabelece uma divisão das obras de Platão que se baseia exclusivamente nos conteúdos filosóficos dos diálogos e não em critérios estilísticos. Entretanto, Vlastos afirma que é significativo o fato de que seguindo critérios estilísticos, as divergências são pequenas. Também Reeve vê isto que Vlastos chama de “quase-consenso” (Cf. REEVE – *Socrates in the Apology*, p. ix N.1). A lista de Vlastos divide a obra de Platão em três grupos:

- Grupo 1 – Primeiro período (*early period*) em ordem alfabética:
 - (a) diálogos elênticos: *Apologia, Carmides, Criton, Eutifron, Górgias, Hippias Menor, Ion, Laches, Protágoras*, e *República I*.
 - (b) diálogos de transição: *Eutidemo, Hippias Maior, Lysis, Menexeno*, e *Menon*.
- Grupo 2 – Período intermediário em provável ordem cronológica: *Crátilo, Fédon, Banquete, República II-X, Fedro, Parmênides*, e *Teeteto*.

dizer que Arendt adota tacitamente a divisão de Vlastos, pois, para desenvolver o seu retrato de Sócrates, ela recorre basicamente a dois textos que, na divisão de Vlastos, pertencem ao primeiro grupo: *Apologia* e *Górgias*. Além disto, para mostrar a diferença entre os diferentes Sócrates que aparecem em Platão e exemplificar o Sócrates platônico, Arendt normalmente recorre a diálogos que, na divisão de Vlastos, estão no segundo ou no terceiro grupo.

Esta concordância entre Arendt e Vlastos parece romper-se no que no que diz respeito à posição do *Górgias*, central para a análise arendtiana, na cronologia das obras de Platão. Entretanto, se observarmos com cuidado, veremos que Arendt enxerga uma tensão no diálogo e, por meio desta, é possível perceber que, no fim das contas, Arendt também considera o *Górgias* um diálogo aporético.

O *Górgias* não faz parte dos diálogos socráticos da juventude; foi escrito pouco antes de Platão tornar-se diretor da Academia. Além disto, o próprio tema do diálogo é uma arte ou uma forma de discurso que pareceria perder todo sentido se fosse aporético. E, apesar disto, ele é aporético, exceto pelo fato de que Platão concluiu-o com um daqueles mitos sobre o além mundo de recompensas e punições que aparentemente – isto é, ironicamente – resolvem todas as dificuldades. A gravidade desses mitos é puramente política e consiste no fato de eles se dirigirem à multidão. Os mitos do *Górgias* certamente não são socráticos, mas mesmo assim são importantes, porque revelam, embora de uma forma não-filosófica, o reconhecimento platônico de que os homens voluntariamente cometem atos maus. Isso acarreta a admissão suplementar de que Platão, assim como Sócrates, não sabia como tratar filosoficamente esse fato perturbador. Podemos não saber se Sócrates acreditava realmente que a ignorância causasse o mal, ou que a virtude pudesse ser ensinada; no entanto, é certo que Platão achava mais prudente fiar-se em ameaças.¹⁵⁰

Arendt nos oferece dois motivos para não considerar o *Górgias* um diálogo de juventude. O primeiro é biográfico. Platão o teria escrito pouco antes

• Grupo 3 – Último período em provável ordem cronológica: *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*.

¹⁵⁰ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 180 (ed. bras. p. 135-6)

de se tornar diretor da Academia. Por conta das notáveis dificuldades em se estabelecer a cronologia dos diálogos vinculando-os à vida de Platão, cremos que o segundo motivo, fundado no texto, é mais relevante. Arendt afirma que o texto é aporético, *apesar* de seu mito final e cremos que a chave para a compreensão do papel do *Górgias* está nesta contraposição entre aporia, que deixa sempre o caminho aberto para futuros questionamentos, e mito, “que resolve todas as dificuldades”. Do ponto de vista filosófico, o texto é aporético. Entretanto, o diálogo trata da retórica “uma arte ou uma forma de discurso que pareceria perder todo sentido se fosse aporético. E, apesar disto, ele [o diálogo] é aporético”.

A partir de certo ponto do *Górgias*, o último interlocutor de Sócrates no diálogo, Cálicles, se recusa a responder as questões de Sócrates criando sérios problemas para o método de Sócrates. Diante da negação por parte do outro, não existe a possibilidade de diálogo franco e honesto, de maneira que Sócrates se vê forçado a “proferir um verdadeiro discurso”, ou seja, a falar sozinho para alguém que apenas ouve. Esta recusa expõe o desinteresse de Cálicles em conhecer, o que também significa que se recusa a fazer o bem, pois, para Sócrates, conhecimento é virtude.¹⁵¹ Assim, a postura de Cálicles põe uma grande dificuldade, pois força a admissão de que o homem pode fazer o mal voluntariamente, contrariando a tese socrática de que o homem não pratica o mal voluntariamente. Este é um dos aspectos que fez “Platão desesperar da vida na *polis*”¹⁵² e se afastar da postura de seu mestre, ainda que usando seu nome. Segundo Arendt, no *Górgias*, este fato perturbador nos faz admitir que nem Sócrates nem Platão sabiam como resolver filosoficamente a questão, e o mito final do diálogo, “certamente não socrático” é, portanto, *uma solução política, mas não filosófica* para o problema. Como ficou claro que o homem é capaz de fazer o mal voluntariamente, Platão teria considerado mais prudente – critério político por excelência – não deixar as coisas abertas ao julgamento dos interlocutores.

A questão da tensão entre filosofia e política será tratada com maiores detalhes mais à frente, pois, para a questão da localização do *Górgias* na obra

¹⁵¹ A respeito da imbricação entre conhecimento e virtude, cf. VLASTOS, “The Paradox of Socrates”, p.8

¹⁵² ARENDT, “Socrates”, IN: *A promessa da política*, p. 47

de Platão segundo Arendt, é suficiente termos em mente que, apesar de Arendt afirmar que o diálogo não é de juventude, a autora vê no texto a atividade socrática anterior à mudança de postura que Platão operou em seu personagem. No diálogo, a atividade socrática, na qual filosofia e política ainda não estão separadas, encontra seus limites na recusa do outro. Deste ponto em diante, uma das bases desta atividade (conhecimento é virtude e, portanto, o homem não pratica o mal voluntariamente, mas por ignorância) se tornou problemática, o que exigiu uma saída por parte de Platão. Esta saída política, mas não filosófica, marca profundamente a filosofia platônica, responsável pelo nascimento de nossa tradição de filosofia política. Portanto, Arendt crê que o *Górgias* não seja de juventude, mas identifica nele elementos anteriores a esta alteração, ou seja, para ela, ainda encontramos no *Górgias* a unidade entre filosofia e política que marcava a atividade socrática. Em outras palavras, o caráter socrático do diálogo é ainda determinante o suficiente para que ela recorra a ele na descrição do Sócrates não platônico.

Esta dificuldade filosófica não passou despercebida aos estudiosos da obra de Platão, que, apesar do “quase consenso”, discutem se o diálogo teria traços que apontariam, ainda que timidamente, para a transição pela qual a obra platônica futuramente passaria. Um exemplo interessante para nossa discussão é a problematização proposta pelo professor George Klosco, para quem Sócrates tem um *objetivo* político claro – a reforma da cidade por meio da reforma dos cidadãos – e um *meio* para atingi-lo – o diálogo. Sócrates se funda na crença de que o mal tem origem na ignorância e que, portanto, basta mostrar a seus concidadãos que suas crenças são falsas para que eles mudem suas atitudes. Sócrates não oferece nenhuma crença em troca, mas mostra que todas as crenças são questionáveis. Para o professor Klosco, no *Górgias*, Platão não expõe seu distanciamento com relação a Sócrates, mas ilustra, por meio da estrutura do *Górgias*, os limites da visão de Sócrates e seu consequente método. Para dar conta desta insuficiência da razão, Platão se vê forçado a estabelecer uma teoria política que supere estas dificuldades e é isto o que ele faz a partir de certo ponto de sua obra. Na *República*, a filosofia política platônica estaria completamente desenvolvida e afastada de

Sócrates.¹⁵³ Cremos ser revelador das diferenças o fato de a *República* ter em seu livro I um personagem, Céfalo, que, por falta de interesse nas questões discutidas por Sócrates, se retira da discussão deixando-a para os mais jovens. Muitos estudiosos de Platão encontram uma mudança de atitude de Sócrates justamente na passagem do livro I para o livro II da *República*.

Assim, é possível afirmar que Hannah Arendt não faz uma leitura arbitrária de Sócrates, ainda que deixe de lado todo o debate erudito e que pouco contribui para a compreensão do homem. Isto porque ela não ignora uma questão central deste debate, mas, ao contrário, a questão central deste debate tem enorme importância para seu próprio pensamento. Arendt se permite prescindir de toda esta literatura especializada e os problemas que ela suscita porque seu objetivo é diferente. Vimos que seu interesse em saber “o que nos faz pensar” lhe põe a exigência de encontrar um modelo de pensador que esteja livre das deformações profissionais dos filósofos e Sócrates, que não deixou nenhum escrito, e cuja filosofia precisou ser traída por Platão para que a nossa tradição de filosofia nascesse, parece preencher esta exigência.

Modelo

Entretanto, o procedimento de eleger alguém como modelo é por si mesmo problemático. Afinal de contas, não é óbvia a justificativa da “transformação da figura histórica em um modelo, pois não há dúvida de que alguma transformação se faz necessária, quando a figura em questão deve desempenhar a função que lhe designamos”¹⁵⁴. Para justificar seu procedimento, Arendt recorre à interpretação que Etienne Gilson oferece a respeito de Dante em seu *Dante et la philosophie* e ao conceito de “tipo ideal” de Weber.

Da obra de Gilson, Arendt cita duas passagens que se encontram no capítulo sintomaticamente chamado “Simbolismo do Siger de Brabante”, em que Gilson discute o problema causado pela entrada de Siger de Brabante no Paraíso n’*A divina comédia*. A dificuldade toda se dá pelo fato de Siger ser um averroísta e, portanto, adversário da Igreja. Mais do que isto, Dante não

¹⁵³ Cf. KLOSKO, “Insufficiency of Reason in Plato’s Gorgias”

¹⁵⁴ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 169 (ed. bras. p. 127)

apenas coloca o averroísta no Paraíso, mas ainda faz Tomás de Aquino elogiá-lo. Ora, “Siger de Brabante era certamente visto por todos como um representante desta doutrina [o averroísmo] detestada por santo Tomas de Aquino. Daí o problema: como e por que Dante pôde obrigar santo Tomas a abdicar de um ponto essencial de sua própria doutrina impondo-lhe a glorificação de Siger de Brabante?”¹⁵⁵.

Gilson recusa o argumento de quem afirma que Dante não conhecia Siger, pois as referências históricas de Dante a Siger são precisas demais para serem mero acaso. Para Gilson, a caracterização precisa feita por Dante nos mostra, mais do que simples conhecimento histórico de Siger, o motivo pelo qual Dante o coloca no Paraíso e por que recorre a Tomás, historicamente adversário de Siger, para anunciar a novidade. Siger é descrito como um filósofo completamente alheio à teologia, o que Tomás de Aquino certamente não era e, para Dante, afirma Gilson, o importante não era estabelecer ou expor uma adequação histórica, doutrinária ou filosófica, mas justamente *simbolizar* a separação entre teologia e filosofia.

Em vez de proceder por alegorias frias e nos presentear com abstrações personificadas, como teriam sido Cupido, Justiça, Fé, Teologia ou Filosofia, Dante procede por símbolos, ou seja, por personagens representativos: Beatriz, Tomas de Aquino, Siger de Brabante, Bernardo de Clairvaux. Trata-se de uma prodigiosa criação artística, puro golpe de gênio, povoar desta maneira o poema com uma multidão de seres vivos *portadores de significações espirituais tão concretas e vivas quanto aqueles que as portam*.¹⁵⁶

Portanto, Dante, aos olhos de Gilson, opta por personagens concretos para trazer a seus leitores significações mais abstratas. Vendo Siger de Brabante, os leitores enxergarão a separação entre filosofia e teologia. Para funcionar bem, este recurso deve respeitar uma imagem já circulante em seu público, o que exige que o criador tenha sempre em mente aqueles a quem fala e esta situação afeta a criação. Entretanto, não se faz necessária a exigência de estrita adequação histórico-biográfica do personagem. Ao contrário, ao

¹⁵⁵ GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 260

¹⁵⁶ GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 265 - grifo nosso

transformar um personagem histórico em personagem literário não se pode ser estritamente descritivo, e esta transformação vai ainda mais longe quando se trata de transformar o personagem histórico em símbolo. Arendt cita Gilson afirmando que na *Divina Comédia* “um personagem... conserva... tanto de sua realidade histórica quanto a função representativa que Dante lhe atribui e que dele exige” e esta função exige não apenas que se atribua ou se enfatize certas características, mas também, ao contrário, que se negue ou minimize características existentes no personagem real. Assim, segue Arendt, Tomás de Aquino em Dante é distinto do real, pois “o Tomás real, aponta Gilson, não teria feito o que Dante o fez fazer – o elogio de Siger de Brabante. Mas a única razão pela qual o verdadeiro São Tomás teria se recusado a fazer esse elogio seria uma fraqueza humana, um defeito de caráter, como diria Gilson, ‘a parte de sua constituição que ele teria que ter deixado na porta do *Paraíso* para poder entrar.’”¹⁵⁷

É a este tipo de justificativa que Arendt recorre em sua pretensão de transformar Sócrates em modelo de pensador. Não se trata, portanto, de arbitrariamente impor um Sócrates completamente alheio ao histórico ou ao que está presente na memória dos leitores no século XX. Trata-se, na verdade, de encontrar no que temos a respeito de Sócrates, algo que simbolize o pensador não profissional de que tanto precisamos, e “é precisamente isto o que fazemos quando construímos ‘tipos ideais’ – não a partir do nada, como nas alegorias e abstrações personificadas, tão caras aos maus poetas e a alguns eruditos, mas a partir da multidão dos seres vivos passados ou presentes que parecem ter um significado representativo.”¹⁵⁸

O recurso expresso de Arendt ao conceito weberiano de “tipo ideal”, “que é o centro da doutrina epistemológica de Max Weber”¹⁵⁹, traz consigo certa alteração dos propósitos de Weber. A alteração, veremos, é perfeitamente justificada e permite a Arendt chamar Sócrates de tipo ideal de pensador.

¹⁵⁷ GILSON, *Dante and the philosophy*, p. 267 e 273 APUD. ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 169 (ed. bras. p. 127-8) Na ed. francesa do texto de Gilson, as citações estão nas páginas 266 e 271.

¹⁵⁸ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 169 (ed. bras. p. 127)

¹⁵⁹ ARON, “Max Weber” IN: *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 519

A apresentação e a discussão do conceito de tipo ideal em Weber se dão no contexto do problema entre os métodos “teóricos” e “históricos” na sociologia. Recusando os dogmas epistemológicos naturalistas correntes na sociologia de sua época, Weber rejeita os “teóricos”, que crêem ser possível “tornar esse curso dos eventos [as relações da atividade humana na sua realidade imediata] diretamente inteligível com evidência axiomática e assim explorá-los nas suas ‘leis’”. Para tanto, os “teóricos” atribuem “uma *validade* empírica às proposições da teoria abstrata, no sentido de uma *possibilidade de dedução* da realidade a partir destas ‘leis’”¹⁶⁰ Entretanto, a desconfiança, por parte de Weber, a respeito da possibilidade de dedução não anula a necessidade da construção de conceitos, pois, afinal de contas, trata-se ainda de ciência. Sua crítica se dirige, antes, ao sentido errôneo destas formações teóricas do pensamento. Weber recorre ao exemplo oferecido pela teoria econômica abstrata para mostrar qual é o *sentido* da análise sociológica.

[A teoria econômica abstrata o]ferece-nos um *quadro ideal* dos eventos no mercado dos bens de consumo, no caso de uma sociedade organizada segundo o princípio da troca, da concorrência livre e de uma ação estritamente racional. Este quadro do pensamento reúne determinadas relações e acontecimentos da vida histórica para formar um cosmos não contraditório de relações *pensadas*. Pelo seu conteúdo, essa construção reveste-se do caráter de uma *utopia*, obtida mediante a acentuação *mental* de determinados elementos da realidade. A sua relação com os fatos empiricamente dados consiste apenas em que, onde quer que se *comprove* ou *suspeite* de que determinadas relações – do tipo das representadas de modo abstrato na citada construção, a saber, as dos acontecimentos dependentes do “mercado” – chegaram a atuar em algum grau sobre a realidade, podemos *representar* e tornar compreensível pragmaticamente a *natureza particular* dessas relações mediante um *tipo ideal*.¹⁶¹

Creemos ser precisamente isto o que Arendt pretende fazer com Sócrates. Não se trata de estabelecer uma “hipótese” histórica, tampouco de expor a realidade do ateniense. O que pretende Arendt é apresentar um *quadro*

¹⁶⁰ WEBER, “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, p. 103

¹⁶¹ WEBER, “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, p. 105

ideal de Sócrates, ou seja, um “cosmos não contraditório de relações *pensadas*” que tem como princípio de organização a atividade filosófica de Sócrates. A organização deste quadro se dá por meio da escolha de determinados elementos do sentido da ação, e a sua relação com os fatos empíricos se limitará “à possibilidade de *representar* e tornar compreensível a *natureza particular*” deste pensador onde quer que determinadas relações sejam *comprovadas* ou *suspeitas*.

Para melhor compreendermos a relação entre Arendt e Weber neste ponto, devemos ter em mente a diferenciação estabelecida por Kant – e que, vimos, Arendt afirma ser crucial para sua empreitada – entre, por um lado, razão e pensamento e, por outro, intelecto e conhecimento.¹⁶² O sociólogo, em um texto de epistemologia de ciências sociais, ao lançar mão da noção de tipo ideal, tem por finalidade o aprimoramento do conhecimento nessas ciências. As preocupações weberianas estão primeiramente relacionadas ao intelecto, faculdade cuja atividade é normatizada por regras estritas e eficazes para o conhecimento. Entretanto, Weber conhece os limites do intelecto para o conhecimento de seu objeto, que é refratário ao tipo de ação do intelecto por sua variabilidade, e se afasta daquilo que chama de preconceitos naturalistas. Assim, Weber se vê forçado a abrir espaço para a razão em sua epistemologia, pois, a partir de certo ponto, é necessário deixar de lado a busca pelo conhecimento de ações singulares e se preocupar com o seu sentido, uma operação que o intelecto não é capaz de fazer. Evidentemente, a atuação da razão não pode ser desmedida, pois a pretensão à ciência ainda se mantém e só pode ser sustentada pela atuação rigorosa do intelecto, mas seu papel é fundamental e indispensável. Assim, para Weber, o bom equilíbrio entre intelecto e razão é um dos pilares que garantem a validade das ciências sociais. Em termos kantianos, o intelecto opera por conceitos, que sintetizam os dados oferecidos pelas formas da sensibilidade; em contrapartida, a razão ou o pensamento opera com ideias, isto é, sínteses dos conceitos sem relação

¹⁶² Segundo Aron, existe na obra de Weber uma diferença entre compreender e explicar. Ela vem dos trabalhos de juventude de Jaspers, um dos grandes amigos de Arendt, aliás. “O centro da psicopatologia de Jaspers é a distinção entre *explicação* e *compreensão*. (...) Esta distinção é, creio, o ponto de partida da idéia weberiana segundo a qual as condutas sociais oferecem um imenso domínio suscetível, por parte do sociólogo, a uma compreensão comparável àquela à qual chega o psicólogo.” (ARON, “Max Weber”, IN : *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 505)

com os dados sensíveis e de caráter exclusivamente regulador (um dever-ser), sem pretensão ao conhecimento. O tipo ideal weberiano é a tentativa de oferecer uma ideia que tenha, além do aspecto regulador, também um aspecto de conhecimento e se aproxima, no final das contas, do intelecto e lembra muito mais o *esquema transcendental* kantiano do que a ideia tal como posta por Kant.

Arendt, diferentemente de Weber, se situa exclusivamente no âmbito da razão e do pensamento. Sua intenção não é conhecer o Sócrates histórico, ou aquilo que ele representa e sim tomá-lo como ideia reguladora. Com efeito, a preocupação de Arendt com a atividade do pensamento, da qual Sócrates é um símbolo, remete, como ela nos conta na introdução de *A vida do espírito*, à banalidade do mal por ela verificada no julgamento de Adolf Eichmann. É na tentativa de compreender a banalidade do mal e evitar que a catástrofe volte a se realizar que Arendt situa seu estudo sobre o pensamento, e as considerações às quais chega tem consequências para o estabelecimento de uma moral capaz de servir de entrave para a banalização do mal. O entrave é o pensamento e, na medida em que ele pode ter esta consequência política da maior importância, o tipo ideal de pensador não pode deixar de ter também um valor de exemplo, de dever ser, uma ideia reguladora.

Neste ponto, Arendt e Weber estão bastante distanciados. Ao longo da exposição de Weber a respeito do tipo ideal, ele afirma que quadros de pensamento devem ser “rigorosamente separados da noção de dever ser, do ‘exemplar’”.¹⁶³ Para o sociólogo, os tipos ideais, bem como os quadros ideais, são ideais apenas em sentido lógico, ou seja, como ferramenta para conhecer e compreender a realidade social. Para Weber, ainda que não se deva seguir, em ciências sociais, os preconceitos naturalistas a respeito da objetividade de uma proposição científica, a verificação empírica de um tipo ideal por meio da imaginação, ou do que Kant chamara de *esquema*, construído pela imaginação transcendental, permanece necessária, pois, por *sui generis* que sejam as ciências sociais, estamos falando ainda de ciência, que, como tal, pretende ao conhecimento.

¹⁶³ WEBER, “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais”, p. 107

A discussão de Arendt, entretanto, é mais ampla. Arendt não está tratando do conhecimento, mas analisando a atividade do pensamento, vinculada à do julgamento e ambas as atividades fazem parte do sentimento de responsabilidade pelo mundo. A ação filosófica de Sócrates permite a prática destas duas atividades do espírito, que são condições para que se pretenda cuidar do mundo. Daí o valor exemplar, no sentido de “dever ser” de Sócrates; seu valor como cidadão *ideal*.

Poder de persuasão

No período entre a controvérsia causada pela publicação de *Eichmann em Jerusalém* e a publicação de *A vida do espírito*, Arendt escreveu um pequeno texto chamado “Verdade e política”. Arendt incluiu este texto nas edições seguintes de *Entre passado e futuro*, que havia sido publicado anos antes e que reúne textos curtos que Arendt chama de exercícios de pensamento político. “Verdade e política” trata da difícil relação entre aquilo que é fixo, eterno e transcendente e aquilo que é móvel, histórico e imanente. Arendt vincula estas diferenças aos diferentes âmbitos em que a existência humana se dá e, parecendo distanciar-se de Sócrates, defende a opinião, oposta à verdade, como o discurso adequado à ação política.

Entretanto, a opinião, por suas características imanentes e temporárias, encontra dificuldades para se estabelecer como um modelo para a conduta dos concidadãos. Disto decorre a tentação bastante tradicional de encontrar uma verdade que transcenda o mundo partilhado pelos pares para servir de base para a ação. Mesmo Thomas Jefferson, a quem Arendt muito admirava como homem político, na Declaração de Independência dos Estados Unidos, precisou declarar

certas “verdades como evidentes por si mesmas”, pois desejava colocar o consenso básico entre os homens da Revolução acima de discussão e argumentação. (...) Ao dizer (...) “*Sustentamos* que estas verdades são evidentes por si mesmas”, ele admitia, embora talvez sem ter consciência disto, que a asserção “Todos os homens são criados iguais” não é evidente por si mesma, mas exige acordo e consentimento – essa

igualdade, para ser politicamente relevante, é questão de opinião, e não a “verdade”. (...) Sua [da opinião] validade depende do livre acordo e assentimento; chegamos a ela mediante o pensamento representativo e discursivo; elas são comunicadas por intermédio de persuasão e dissuasão¹⁶⁴.

Como se sabe, este é o âmbito em que, para Arendt, a política efetivamente acontece e a autora o defende ao longo de toda sua obra. O fato de a opinião não ter (e nem pretender ter) um fundamento solidamente ancorado em alguma verdade transcendente a qualifica para circular no âmbito da política, pois ela não tem o caráter coercitivo que toda verdade carrega consigo. Entretanto, aqui nos vemos confrontados com o risco do completo relativismo justamente por conta deste fundamento imanente que lhe é característico. Arendt não vê com bons olhos o completo relativismo, mas, por outro lado, se recusa a transcender e encontrar fora do espaço das aparições um fundamento para a ação política.

Ora, é aqui, quando a distância com relação a Sócrates parece inescapável, que Arendt recorre à proposição socrática encontrada no *Górgias*: “é melhor sofrer o mal do que praticá-lo” (469c). Esta afirmação é muito cara à autora, sobretudo em sua obra escrita a partir da segunda metade dos anos 1960. Segundo ela, a afirmação é um

exemplo de asserção filosófica que concerne à conduta humana e que tem, portanto, implicações políticas. O motivo [da escolha desta afirmação e não de outra qualquer] foi, em parte, ter esta sentença se tornado o início do pensamento ético ocidental, e, em parte, pelo que sei, ter permanecido como a única proposição ética que se pode derivar diretamente da *experiência* especificamente filosófica.¹⁶⁵

Apesar dos bons motivos que Arendt oferece para recorrer a esta afirmação como princípio ético, sobre o qual trataremos logo adiante, o problema da capacidade persuasiva de uma afirmação oriunda da experiência da reflexão filosófica permanece. Afinal de contas, como a própria Arendt nos lembra, Platão nos mostra incontáveis vezes como esta afirmação socrática era

¹⁶⁴ ARENDT, “Truth and politics” IN: *Between Past and Future*, p. 242-3 (ed. bras. p. 305-6)

¹⁶⁵ ARENDT, “Truth and politics” IN: *Between Past and Future*, p. 239 (ed. bras. p. 302) – grifo nosso

pouco persuasiva. Por outro lado, entretanto, “devemos ainda nos perguntar como ela pôde vir a obter seu alto grau de validade”¹⁶⁶, pois este foi o “início do pensamento ético ocidental”. Segundo Arendt, o caráter especial da persuasão desta afirmação se encontra no fato de que

Sócrates decidiu empenhar sua vida por sua verdade – dar um exemplo, não quando compareceu ao tribunal de Atenas, mas ao recusar-se a fugir à sentença de morte. Esse ensinamento pelo exemplo é, com efeito, a única forma de “persuasão” de que a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção; ao mesmo tempo, a verdade filosófica só pode se tornar “prática” e inspirar a ação sem violar as regras do âmbito político quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo. (...) Essa transformação de uma asserção teórica ou especulativa em *verdade exemplar* (...) é para o filósofo uma experiência fronteira; ao dar um exemplo e persuadir a multidão pelo único caminho de que dispõe, ele começou a agir.¹⁶⁷

O exemplo é, portanto, o meio pelo qual o filósofo sai do âmbito especificamente filosófico das verdades transcendentais e passa para o âmbito político das opiniões imanentes sem trazer consigo o autoritarismo que caracteriza a atitude tradicional do filósofo para com a cidade. Sócrates não impõe sua verdade filosófica no âmbito da política, mas tenta persuadir seus iguais a formarem suas opiniões de acordo com ela. *A diferença crucial entre esta postura e a tradicional consiste em que, ao dar seu exemplo, Sócrates permanece sempre entre seus pares da polis e nunca acima deles.* Ele permanece exatamente na mesma relação que estabelecia nos diálogos que travava com seus concidadãos e que constituíam sua atividade pública cotidiana.

De acordo com a interpretação de Arendt, o interesse de Sócrates ao provocar diálogos está em saber qual é a maneira pela qual aquilo que é comum (*koinon*) entre ele e seu interlocutor aparece para este último. Sócrates procura a *doxa* de cada cidadão. Mas, para ele, o estatuto deste “aquilo que me aparece” (*dokei moi*) descrito por seu concidadão não é, absolutamente,

¹⁶⁶ ARENDT, “Truth and politics” IN: *Between Past and Future*, p. 243 (ed. bras. p. 306)

¹⁶⁷ ARENDT, “Truth and politics” IN: *Between Past and Future*, p. 243 e 244 (ed. bras. p. 306-7 e 307-8)

oposto à verdade como será para Platão. Ao contrário, diz-nos Arendt, com a maiêutica, Sócrates “queria ajudar as pessoas a dar à luz os seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade em *sua doxa*”¹⁶⁸, verdade que não pode ter validade universal, como as formas de Platão. Enquanto método, a maiêutica pressupõe a convicção de que cada homem tem sua própria *doxa*, que não é, entretanto, acessível sem que algum esforço seja feito.

O papel que Sócrates se atribui é, portanto, o de *cidadão pensador* capaz de, como um moscardo, tirar os concidadãos da inércia e torna-los melhores por meio da reflexão, sem, no entanto, lhes oferecer outra verdade que aquela que cada um potencialmente traz consigo. Os concidadãos se tornam melhores porque *refletiram* e não porque encontraram uma “verdade melhor”. Em termos arendtianos, a atividade de Sócrates se revela assim uma grande defesa da política, pois põe concidadãos em um diálogo plural e isonômico que busca revelar o “quem” de cada um, que assim aparece para o outro ocupando seu lugar em um espaço de aparições.

Ali, na casa de Cálicles, onde se passa o *Górgias*, ou diante dos juízes, onde se passa a *Apologia*, Sócrates é apenas mais um cidadão, e o que justifica que ele, e não qualquer outro, seja tomado como exemplar é a reflexão que ele propõe, que ele pratica e que o leva para além das opiniões sem, no entanto, substituí-las por verdades previamente pensadas. Em vez de desqualificar as opiniões com o recurso a uma verdade, Sócrates se esforça por qualificar as opiniões procurando expor a verdade daquela opinião. Eis a diferença entre Sócrates e Platão, e entre ele e aqueles que Arendt chama de “pensadores profissionais”.

Segundo Arendt, além de ter sido o responsável pelo início do pensamento ético com a afirmação de que “é melhor sofrer o mal do que o cometer”, Sócrates teria descoberto a consciência moral, embora não a tenha nomeado. Ao afirmar, no *Górgias*, que “é melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo” (482c), Sócrates teria apontado para a grande importância da amizade entre as duas vozes que compõem nosso pensamento.

168 ARENDT, “Sócrates” IN: *A promessa da política* p. 56 – grifo nosso

A qualificação da *doxa* almejada por Sócrates em seus diálogos passa pela eliminação das contradições internas da *doxa*. Por meio da reflexão, as contradições presentes nas opiniões mantidas pelo hábito podem ser encontradas e desfeitas levando a pessoa a uma opinião mais qualificada ou à perplexidade paralisante. É condição para o surgimento de uma contradição que existam ao menos dois elementos, de cuja relação resulta a contradição, e a possibilidade de que uma contradição se instale em uma única pessoa “provém de que cada um de nós, 'sendo um', pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (*eme emautó*) como se fosse dois.”¹⁶⁹ Assim, apenas por meio do pensamento podemos entrar em contradição conosco, pois é ele quem introduz a alteridade na singularidade. A presença de duas vozes na unidade de uma pessoa introduz também o problema da relação destas duas vozes incontornavelmente presentes em nossas vidas enquanto seres pensantes. O fato de este outro ser essencialmente parte de nós mesmos lhe confere ao mesmo tempo grande força e grande fragilidade. Sua força consiste no fato de que não podemos esconder nada em nossa conversa com ele. Todos os nossos atos encontrarão expressão na voz deste outro que nos constitui e, em uma conversa com ele, surge nossa responsabilidade pelos atos. Este observador absoluto essencialmente ligado ao nosso pensamento permanecerá conosco enquanto pensarmos, e a “razão pela qual não se deve matar, mesmo numa situação em que ninguém possa vê-lo, é que você não vai querer viver com um assassino. Ao cometer assassinato, você se coloca na companhia de um assassino para o resto da vida.”¹⁷⁰ Se este outro em nós for transformado em um assassino, nossa amizade com “ele”, que sou eu, se torna difícil e é por isto que devemos nos abster de atos maus. Quando cometemos o mal, este outro, que sou eu, se transforma em um fardo a ser carregado para sempre enquanto formos capazes de pensar, e esta é sua grande força. Por outro lado, esta voz é também bastante frágil, pois depende da atividade do pensamento para se fazer ouvida. Se não pararmos para pensar, ela permanece calada e impossibilitada de se exercer enquanto consciência moral. É desta forma que Arendt credits a Sócrates a fundação da possibilidade de uma moral secular, que seria uma espécie de efeito colateral da atividade do

169 ARENDT, “Sócrates” IN: *A promessa da política* p. 62

170 ARENDT, “Sócrates” IN: *A promessa da política*, p. 64-5

pensamento. Assim, além de cidadão pensador, o Sócrates descrito por Arendt neste contexto é também um *pensador moral*.

Seja como cidadão pensador, seja como pensador moral, Sócrates é visto por Arendt, em última instância, como pensador. Um pensador, porém, sem doutrina a transmitir e convencer os que o ouvem. As únicas afirmações que Arendt vê em Sócrates são as citadas acima e, segundo ela, “seria um grave engano – penso eu – compreender estas afirmações como o resultado de reflexões sobre a moralidade; elas são *insights*, é verdade, mas da experiência, e, no que diz respeito ao próprio processo do pensamento, elas são no máximo subprodutos incidentais”¹⁷¹. Em nenhuma das proposições positivas de Sócrates há pretensões a qualquer conhecimento. Não há nelas nada mais que uma postura. A afirmação do oráculo de que Sócrates é o mais sábio dentre os homens só reafirma esta ausência de doutrina porque seus concidadãos, antes de passarem pelo processo da maiêutica, têm *doxai* contraditórias. A sabedoria de Sócrates está em ter percebido que estas *doxai* defendidas pelos concidadãos carecem de fundamento sólido e, graças a seu interesse em qualifica-las, Sócrates as questiona. Neste processo, ele convida os interlocutores a pensar a respeito de suas opiniões e, com isto, expõe sua fragilidade. A negatividade do pensamento age sobre as opiniões levando frequentemente o diálogo à aporia forçando os debatedores a, perplexos, parar de conversar. Sócrates é, portanto, graças à negatividade de sua atividade filosófica, um *pensador crítico*.¹⁷²

O pensamento é, portanto, capaz de derrubar opiniões e, da mesma forma, hábitos e valores. A perplexidade diante do vazio do fundamento da opinião e do hábito pode se tornar uma grande ocasião para o surgimento de licenciosidade e cinismo, possibilidade que tem em Alcibíades e Crítias grandes exemplos. Vários fatos históricos transformaram Sócrates em inimigo do povo (*misodemos*) – ele foi tutor não oficial de Alcibíades, que desprezava a democracia e passou ao lado espartano durante a guerra; exerceu considerável influência sobre Carmides e Crítias, dois líderes da tirania dos

171 ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 181 (ed. bras. 136)

172 A idéia de que o Sócrates descrito por Arendt tem três faces – cidadão pensador, pensador moral e pensador crítico – é de Catherine Vallée. (Cf. VALLÉE *Hannah Arendt: Socrate et le totalitarisme*)

trinta; foi competently exposto por Aristófanes como sofista subversivo no teatro –, mas, segundo Arendt, a consequência mais significativa do julgamento de Sócrates foi o abismo que se abriu entre o filósofo e a cidade. A política, doravante, passou a ser hostil ao pensamento, que reagiu com a *skholé*, sua retirada do mundo político. O vento do pensamento, para usarmos uma metáfora heideggeriana apreciada por Arendt, é invisível, mas deixa clara sua presença porque derruba tudo por onde passa. Ele constitui uma ameaça para a cidade e, com Platão, passou a ser escrito. Ou seja, a filosofia passou a erigir casas para se proteger do vento. Segundo Arendt, é aí que tem início nossa tradição filosófica. A possibilidade da união entre pensamento e ação encarnada por Sócrates estava desfeita e marcaria toda nossa tradição.

Capítulo 3 - Sobre o juízo

No *Postscriptum* de “O pensar”, primeira parte de *A vida do espírito*, Hannah Arendt anuncia que o restante do livro seria dedicado às outras duas atividades do espírito: a vontade e o juízo. Sobre a vontade, Arendt escreveu “O querer”, segunda parte do livro, mas não teve tempo de revisar o texto. A morte a levou antes. Sobre o juízo, temos apenas duas epígrafes que abririam a terceira parte do livro, “O julgar”. *A vida do espírito* é, portanto, um livro inacabado, o que nos impõe limites para a compreensão do pensamento de Arendt sobre a *vita contemplativa*.

Para alguns comentadores, a teoria do juízo seria o coroamento da obra arendtiana¹⁷³, sua mais duradoura contribuição¹⁷⁴, ou sua força particular e solução para um impasse deixado pelas reflexões sobre “O querer”.¹⁷⁵ O fato é que não dispomos da terceira parte do livro em que Arendt formularia sua teoria do juízo. Não sabemos qual seria o resultado das reflexões da autora e para onde exatamente ela nos conduziria. Entretanto, como sabemos do prefácio de *A vida do espírito*, o problema das faculdades que compõem a vida do espírito – o pensar, o querer e o julgar – ocupam Arendt com intensidade desde o julgamento de Eichmann, em 1961, ou seja, quatorze anos antes de sua morte. Embora Arendt não tenha concluído sua teoria do juízo, ela refletiu longamente sobre o tema e nos deixou uma série de elementos que certamente fariam parte desta teoria. Estes elementos estão espalhados em vários textos, mas há alguns em que estes vestígios e pistas são mais interessantes. São eles: “A crise na cultura”; “Verdade e política”; “Pensamento e considerações morais”; “O pensar”; *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Embora todos estes textos tragam elementos relevantes para a compreensão possível da teoria do juízo de Arendt, *As lições sobre a filosofia política de Kant* é indubitavelmente aquele nos traz mais informações e desdobramentos sobre o juízo em Arendt e é sobre ele que nos debruçaremos a seguir.

¹⁷³ AMIEL, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, p. 24

¹⁷⁴ PASSERIN D'ENTREVÈS, “Arendt’s Theory of Judgment” IN VILLA (org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, p. 245

¹⁷⁵ BEINER, “Hannah Arendt on Judging” IN ARENDT, *Lectures on Kants Political Philosophy*, p. 89

Kant

Assim como *A vida do espírito*, as *Lições* também trazem alguns problemas quanto a sua composição. Elas resultam de cursos que Arendt deu a partir de 1964, primeiro na Universidade de Chicago e, nos anos seguintes, na *New School for Social Research*. Arendt estava escalada para apresentar outra vez seu curso em 1976, mas faleceu em dezembro de 1975. O que temos publicado são suas anotações de aula para o curso dado em 1970, editadas por Ronald Beiner.¹⁷⁶

Embora não se trate de um texto escrito com o intuito de ser publicado, as *Lições* oferecem uma unidade, um todo orgânico que revela uma visão já bastante desenvolvida da obra do “bom e velho Kant”, que está entre os autores preferidos de Arendt desde os tempos de adolescência e com cuja obra demonstra notável familiaridade.¹⁷⁷ Esta desenvoltura lhe permite propor um curso bastante particular sobre Kant, de maneira que devemos considerar as *Lições*, mais do que uma exposição da obra kantiana, uma interpretação de Arendt que faz avançar seu próprio pensamento.

A especificidade da interpretação arendtiana surge já no recorte do tema e Arendt se mostra ciente disto logo na abertura da primeira aula.

Investigar e falar sobre a filosofia política de Kant tem suas dificuldades. Diferentemente de muitos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e muitos outros – ele nunca escreveu uma filosofia política. (...) Os ensaios que compõem *On History* [coletânea de textos kantianos editada por Lewis White Beck] ou a recente coletânea chamada *Kant's Political Writings* [editada por Hans Reiss] não podem ser comparadas em qualidade e profundidade com os outros escritos de Kant. Eles certamente não constituem a “quarta crítica”, como um autor os chamou, ávido para lhes conferir estatura já que aconteceu de eles serem

¹⁷⁶ BEINER, “Preface”, p.vii-viii IN: ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

¹⁷⁷ Embora Hannah Arendt tenha nascido em Linden – atualmente distrito de Hamburgo – sua família é de Königsberg – atual Kaliningrado – a cidade de Kant. Quando Hannah tinha dois anos, sua família voltou para Königsberg de onde Hannah só sairia, para estudar, aos dezoito anos, dois anos depois de ler *A crítica da razão pura* e a *Religião nos limites da simples razão*. Kant permanece leitura constante de Arendt e, já no final da vida, em julho de 1975, Arendt descreve a um amigo seu agradável período de estudos na Suíça: “Eu leio com extraordinário prazer o bom e velho Kant e não me preocupo com mais ninguém. Isto me faz feliz”. Cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt for the Love of the World*, p. 5-36 e 466; ADLER, *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 17-20.

seu assunto. O próprio Kant chamou alguns destes textos de mero “jogo de ideias” ou uma “mera viagem agradável”. O tom irônico de *A paz perpétua*, de longe o mais importante deles, mostra claramente que o próprio Kant não os levava a sério demais.¹⁷⁸

Logo de saída, Arendt problematiza, no nível mais elementar, o objeto que resolveu estudar em Kant. Se este não escreveu uma filosofia política, é problemático estudar sua filosofia política. O autor dedicou um monumental esforço para tratar da moralidade na *Crítica da razão prática*, na *Metafísica dos costumes* e na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas se limitou a “jogar” com os temas políticos. O que significa, portanto, estudar um tema que, a rigor, não existe?

Embora seja verdade que Kant não escreveu uma filosofia política sistematizada e devidamente encaixada em seu projeto crítico, a afirmação de Arendt é problemática na medida em que a política está presente em muitos textos importantes de Kant. A simples constatação da grande quantidade de textos que tratam do papel da Revolução Francesa sobre Kant é suficiente para problematizar a afirmação. Além disto, é claramente temerário afirmar que textos clássicos como *A paz perpétua* ou *A história de um ponto de vista cosmopolita* carecem de “profundidade e qualidade”, ainda que seja verdade que eles não tenham peso para constituir a “quarta crítica”. Também não é evidente o descarte feito por Arendt dos textos morais de Kant – dentre os quais a *Crítica da razão prática* – para a constituição de uma filosofia política. Ao deixar de lado os textos sobre ética e os textos sobre política, Arendt cria dois problemas fundamentais para seu recorte. O primeiro é a respeito da relevância do tema. Se, como ela diz, Kant não escreveu uma filosofia política e seus textos políticos não devem ser levados tão a sério, qual seria a relevância de estudá-los, afinal? Consequentemente, dado que o curso sobre a filosofia política de Kant existe, cabe perguntar qual texto baseará as análises de Arendt sobre a filosofia política de Kant.

Diferentemente dos estudos ou comentários tradicionais sobre Kant até então existentes, Arendt escolhe *A crítica do juízo*, um texto dedicado ao

¹⁷⁸ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.7

problema do gosto, para tratar da filosofia política de Kant. É no juízo reflexionante de gosto que, segundo Arendt, encontramos a maior contribuição política de Kant. Ao fazer esta escolha, Arendt deixa claro que a concepção de filosofia política que sustenta suas análises é inteiramente diferente daquela que o próprio Kant mantinha, já que Kant concebeu a *Crítica do juízo* como um livro sobre um assunto inteiramente diferente daqueles tratados em textos políticos. A escolha da *Crítica do juízo*, um texto sobre o gosto, como o texto central para a tentativa de reconstrução da filosofia política que Kant não escreveu torna claro que nas *Lições sobre a filosofia política de Kant* encontramos ideias mais arendtianas do que kantianas. Ou melhor, as ideias são kantianas, mas o arranjo é inteiramente arendtiano, pois é a noção arendtiana de política que está por trás desta leitura de Kant e que permite, ou melhor, exige esta abordagem heterodoxa da obra do autor. O assunto das *Lições sobre a filosofia política de Kant* é Kant, mas as *Lições* constituem um importante elemento do pensamento de Arendt, que trai o “bom e velho Kant” ao prestar-lhe a maior das homenagens.

Mas resta ainda uma questão. Se Kant não escreveu uma filosofia política, se seus textos políticos não devem ser levados tão a sério e se, ao contrário, vários outros grandes autores escreveram uma filosofia política, por que Arendt se volta a Kant e não a qualquer outro grande autor? Qual é o interesse específico de Kant para uma autora que precisa traí-lo a ponto de deixar de lado seus textos sobre o assunto que vai tratar?

Por paradoxal que possa parecer à primeira vista, o fato de Kant não ter escrito uma filosofia política é um dos principais motivos para sua escolha. Arendt não pretende, evidentemente, completar o que faltou a Kant. O interesse por Kant surge porque aquilo que à primeira vista é uma falta – não haver uma filosofia política em Kant – é, para Arendt, uma boa qualidade. Kant, para Arendt, não escreveu uma filosofia política porque não partilha inteiramente da *déformation professionnelle* que marca toda a nossa tradição de filosofia política, de Platão a Marx, e é por isso que ele é escolhido. Mais especificamente, Arendt se volta à *Crítica do juízo* e não às outras duas críticas porque é neste texto que Kant oferece elementos de uma filosofia política que

não partilha da hostilidade mútua que, segundo Arendt, caracteriza a relação entre filosofia e política.

A ideia de uma hostilidade mútua entre filosofia e política está presente em toda a obra de Arendt e justifica o critério que a levou a escolher a *Crítica do juízo* e, mais especificamente, o juízo reflexionante de gosto para pensar uma filosofia política em Kant e, no limite, para pensar sua própria teoria do juízo. Assim, a compreensão da obra da autora deve levar em conta este elemento, que, embora sistematizado em textos marginais, é central para o pensamento arendtiano e se faz presente em toda a obra.¹⁷⁹ Como veremos mais à frente, este *leitmotiv* está no fundamento da recusa de Arendt em ser chamada de filósofa e da crítica que ela faz à expressão “filosofia política”. Segundo a autora, esta hostilidade nasce com nossa tradição de pensamento político em Platão e ainda se faz presente em Marx, o último desta tradição.

Tradição

Para que compreendamos o que significa a escolha da *Crítica do juízo* para encontrar uma filosofia política, faz-se necessário entendermos o que Arendt chama de tradição. Nela, a noção de tradição é complexa e subjaz a várias ideias de seu pensamento sem, no entanto, ser definida textualmente. Segundo Arendt, a ideia de tradição tem origem grega, mas ganha relevância política com os romanos e, juntamente com a religião e a autoridade, estabelece a comunicação do passado com presente por meio de normas e modelos admitidos nos âmbitos político e cultural. As ações ganham seus significados por meio da sanção dos antepassados, dos pais fundadores, de

¹⁷⁹ A centralidade do tema para o pensamento de Arendt contrasta com a falta de uma análise detida feita pela própria autora. Arendt trata diretamente do problema da relação conflituosa entre filosofia e política no artigo póstumo chamado “Philosophy and Politics” (no Brasil, “Filosofia e política” em *A dignidade da política*), publicado primeiramente na revista *Social Research* (vol. 57 n. 01 primavera de 1990) e, mais tarde, republicado por Jerome Kohn sob o título de “Socrates” em *The Promise of Politics* (no Brasil, “Sócrates” em *A promessa da política*). Apesar da marginalidade do texto em que o tema é diretamente abordado, a questão se faz presente em várias das grandes obras da autora. Uma corrente de interpretação da autora foi formada justamente na reflexão sobre esta questão (Cf. DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*; TAMINIAUX, *La fille de La trace et le penseur professionnel*; VILLA, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* e VILLA, *Politics, Philosophy, Terror*.) ABENSOUR e DOLAN oferecem listas de textos em que a questão é perceptível. Cf. ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 22 e DOLAN “Arendt on Philosophy and Politics” IN *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cf. também ARENDT, *The Human Condition*, p. 17-8, 222; *Between Past and Future*, p. 18, 106, 127; *The Life of the Mind*, p. 166-193.

maneira que a tradição é, ao mesmo tempo, esclarecedora, pois indica a diretriz da ação, e coercitiva, pois retira o valor das ações não autorizadas pelo espírito dos antepassados. A tradição é altamente seletiva e determina a ação daqueles que nela se inserem.

Mas a tradição zelosamente cultivada pelo ocidente foi aos poucos entrando em conflito com a modernidade e perdendo sua capacidade de prescrição. “Não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter se desgastado paulatinamente (*has worn thinner and thinner*) à medida que a era moderna progrediu.”¹⁸⁰ Este desgaste remonta ao início da era moderna e do processo de secularização pelo qual o Ocidente tem passado desde então. A introdução da noção de progresso para caracterizar a história se vincula a esse processo e inverte os medos impostos pela escatologia cristã transformando o futuro em um momento glorioso a ser fabricado pelos homens, que cada vez mais se afastam de um princípio transcendente de conduta. À medida que o mundo se desencanta, o peso da autoridade contida na tradição se perde. Este desgaste conduziu ao rompimento do fio da tradição.

A ideia de que o fio da tradição se rompeu, “um dos enunciados maiores de Arendt”¹⁸¹, surge já no prefácio de *As origens do totalitarismo*, escrito em 1950, e sempre remete à incapacidade do passado iluminar o presente sombrio em que vive Arendt. Sem a iluminação e o direcionamento oferecidos pela tradição, nosso futuro está mais imprevisível do que nunca, na medida em que os padrões de julgamento dos séculos anteriores perderam suas forças e dependemos de forças políticas nas quais não se pode depositar confiança. Neste enorme vácuo deixado pelos horrores da primeira metade do século XX, o espetacular desenvolvimento das técnicas potencializa a ameaça, pois permite pensar que tudo é possível politicamente.

Esta constatação, entretanto, não conduz Arendt a uma posição conservadora. Logo no início do sombrio prefácio de sua primeira obra de pós guerra, ela deixa claro que não pretende ser uma restauradora da tradição e da autoridade. “Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem

¹⁸⁰ ARENDT, “The Gap Between Past and Future” IN: *Between Past and Future*, p. 13

¹⁸¹ AMIEL, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, p. 80

do mundo com todas as suas tradições”¹⁸². Assim, Arendt escreve *As origens do totalitarismo* “com uma mescla de otimismo e pessimismo temerários. [O livro] afirma que o progresso e a ruína são duas faces da mesma moeda; que ambos resultam da superstição, não da fé.” Com o livro, Arendt pretende “examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso.”¹⁸³

É possível rastreamos o desgaste do fio da tradição já no século XVII, mas o rompimento propriamente dito só acontece nos séculos XIX e XX. Primeiro no plano do pensamento, depois no plano político. No plano político, o desgaste da tradição se mostra em vários acontecimentos, mas é com o surgimento do totalitarismo que o rompimento da tradição se torna um fato relevante. Longe de afirmar que o desgaste da tradição causou o totalitarismo, Arendt considera que esta nova forma de governo só foi possível quando a transmissão da tradição foi completamente interrompida e quando a tradição não mais determinava o que era impossível. Apenas quando a tradição se tornou obscura para compreendermos o presente, foi possível o surgimento do mal absoluto, aquele que “já não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis”, e que nos permitiu conhecer “a natureza realmente radical do mal.”¹⁸⁴

Mas a tradição não se restringe ao plano político. Também no plano do pensamento, o ocidente constituiu um conjunto de obras que, juntas, formam nossa tradição de pensamento, marcada por certos arranjos intelectuais definidos e cuja maneira adequada de cuidar também devemos aos romanos. Também neste plano, o desgaste remonta ao início da modernidade, mas o rompimento se dá antes do totalitarismo. Nossa tradição de pensamento chegou ao seu fim no século XIX. “Kierkegaard, Marx e Nietzsche desafiaram os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia

¹⁸² ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. vii

¹⁸³ ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. vii-viii

¹⁸⁴ ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. ix

tradicional dos conceitos.”¹⁸⁵ Segundo Arendt, estes três grandes autores teriam se deparado com um mundo repleto de novos problemas e perplexidades sem dispor, entretanto, de ferramentas oriundas da tradição para equacioná-los. Eles não escolheram romper com a tradição, mas tiveram que fazê-lo diante do silêncio e da escuridão que a tradição lhes reservava para lidar com um novo mundo. A atitude básica dos três foi a inversão de hierarquias tradicionais, o que permite a Arendt chamá-los de rebeldes, mas os deixa precisamente dentro da tradição, pois foi com termos tradicionais que tentaram pensar fenômenos inéditos. Esta revolta contra a tradição foi o último momento de uma linha contínua de pensamento que, apesar de suas variedades internas, comunicou o passado ao presente com certas disposições teóricas fundamentais que nos permitem chamá-la de nossa tradição, mas que não mais nos servem como guia para o presente e para o futuro. “Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança.”¹⁸⁶

Esta incapacidade de o passado iluminar o presente por meio da tradição, entretanto, não nos priva inteiramente do passado. Tradição e passado, embora interligados, não são a mesma coisa e um bom indício desta diferença está no fato de que é possível estabelecer um começo para a tradição, mas não para o passado. Arendt chama de catástrofe o período em que a quebra do fio da tradição ganha relevância política, e não vê nele qualquer aspecto positivo. Sua avaliação da ruptura da tradição no plano do pensamento, entretanto, não é exclusivamente negativa. Se nossa tradição de pensamento nos protegia por trazer luzes do passado para o presente, ela também constrangia e limitava o pensamento a certos elementos ou procedimentos por ela selecionados. Nossa tradição não era composta por mero acúmulo indiscriminado de experiências, mas por experiências selecionadas por critérios tradicionais, que definiam de antemão certos procedimentos de pensamento. Desta forma, se com o fim da tradição não é

¹⁸⁵ ARENDT, “Tradition and the Modern Age” IN: *Between Past and Future*, p. 26. Segundo Arendt, Kierkegaard tem um antecessor em Pascal, que introduziu a dúvida – postura tipicamente moderna que tem em Descartes sua formulação – no âmbito da religião (cf. ARENDT, “What is Authority” IN *Between Past and Future*, p. 94) e Montesquieu já havia percebido a crise da tradição no âmbito político (cf. ARENDT, “A tradição do pensamento político” IN *A promessa da política*, p. 86-5).

¹⁸⁶ ARENDT, *The Origins of the Totalitarianism*, p. ix

mais possível simplesmente “extrair aquilo que foi bom” da tradição, essa brecha aberta entre o passado e o presente se apresenta como oportunidade para pensar de maneira nova o passado para compreender o presente. Ou, para ser mais preciso, o rompimento do fio da tradição nos *obriga* a pensar sem seu amparo – *Denken ohne Geländer* [pensar sem corrimões], na formulação metafórica arendtiana – e nos confere uma liberdade maior no plano do pensamento ao tornar menos rígidas as determinações da tradição de pensamento.

Esta possibilidade, decorrente de uma exigência, de lançar um novo olhar para o passado conduz Arendt a uma maneira particular de lidar com o passado. Segundo André Duarte, Arendt estabelece sua maneira de lidar com o passado sem se apoiar exclusivamente em nenhuma corrente de pensamento, mas por meio de um diálogo incessante com Heidegger e Benjamin, dois de seus contemporâneos. De Heidegger, Arendt se serviu de certa concepção da temporalidade do pensamento. De Benjamin, de certa concepção da temporalidade histórica.

A concepção arendtiana da temporalidade do pensamento é ancorada na ideia heideggeriana de repetição [*Wiederholung*]. Em dois momentos de sua obra¹⁸⁷, Arendt recorre a uma interpretação de uma parábola de Kafka intitulada “Ele”, por meio da qual a autora indica exemplifica a relação entre o passado, o presente e o futuro, bem como duas formas possíveis de o pensamento se relacionar com o tempo. Arendt criticará uma e oferecerá outra. A parábola é a seguinte:

Ele tem dois adversários: o primeiro acoisa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta contra ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurra-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais

¹⁸⁷ Cf. ARENDT, “*The Gap Between Past and Future*” p. 7-15 e ARENDT, *The Life of the Mind*, p.202-15

escura do que jamais o foi nenhuma noite – saltar, fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.¹⁸⁸

Na interpretação de Arendt, o antagonista que empurra o personagem para frente é a força do passado e o que empurra no sentido contrário é o futuro. Tanto o começo do passado imemorial quanto o do futuro incerto são inteiramente desconhecidos, mas o fim de ambos se dá na tensão imposta sobre “ele”. Ao se estabelecer no tempo, “ele” promove uma quebra no fluxo que, sem “ele”, seria contínuo, sem início e sem fim. Ao existir no tempo “ele” estabelece o presente, que surge apertado entre estas duas forças que o compõem estabelecendo seu lugar no fluxo contínuo e determinam seu “tamanho” em função da resistência que “ele” é capaz de opor. Entretanto, diante desta pressão forte e contínua, “ele” sonha com um salto para fora do tempo. “Ele” sonha em se situar acima do tempo, em uma zona segura, tranquila, onde pode atuar como árbitro das forças graças à sua experiência no combate contra elas. Olhando deste lugar acima do tempo, o fluxo do tempo se torna contínuo, sem início, sem fim e sem diferenciação específica posta pelo presente. A respeito deste sonho, Arendt pergunta: “e o que mais é este sonho senão o velho sonho que a metafísica ocidental vem sonhando desde Parmênides até Hegel, o sonho de uma região suprassensível, sem tempo nem espaço, enquanto a região apropriada do pensamento?”¹⁸⁹ Ao pretender fugir do tempo e “arbitrar” a partir de um ponto acima do passado e do futuro retirando a tensão que caracteriza o presente, “ele” faz o movimento típico do pensador tradicional.

Para Arendt, ao contrário, o pensamento deve estar sempre encravado no presente, de maneira que, para ela, faltou à parábola de Kafka justamente esta “possibilidade de que o pensador possa *forjar o seu próprio espaço de pensamento*, um espaço que não apenas permanece vinculado ao presente e aos seus eventos, mas que é constituído em si mesmo como uma ‘terceira força’ temporal, resultante em diagonal do embate entre o passado e o futuro,

¹⁸⁸ ARENDT, *The Gap Between Past and Future*, p. 7

¹⁸⁹ ARENDT, *The Gap Between Past and Future*, p. 11

segundo o modelo do 'paralelogramo de forças.'"¹⁹⁰ Assim como na *vita activa*, também na *vita contemplativa* o presente deve ser concebido, como no texto de Kafka, como o ponto de tensão entre as forças do passado e do futuro no qual nos situamos. Ao nos movimentarmos neste ponto nós o transformamos em nosso espaço temporal sobre o qual as pressões do passado e do futuro se exercem, mas não sem resistência. O resultado deste jogo de forças seria, como no paralelogramo de forças, uma linha em diagonal que nasce precisamente no ponto do embate levando consigo influências das duas forças. Diferentemente das forças do passado e do futuro, esta nova força temporal tem uma origem muito precisa e bem determinada, ao contrário de seu fim, que pode mirar o infinito. Ao contrário do pensador profissional, que pretende fugir do tempo, Arendt considera que aprender a pensar é justamente aprender a se localizar e se mover nesta brecha lutando contra duas forças e, arraigando-se no presente, buscar o infinito.

Encravado no presente, sem pretender escapar do tempo, o pensamento deve ser capaz de repetir (*wiederholen*) o passado de maneira a abri-lo para o futuro. No sentido heideggeriano, a repetição não é uma restauração ou uma re-instauração do passado. Ela é, antes, uma resposta do passado a uma pergunta feita pelo presente e com vistas aos possíveis oferecidos pelo futuro. Trata-se de uma espécie de lembrança daquilo que foi esquecido no passado e que o presente pode recuperar conferindo novo sentido em vistas ao futuro. No plano político da reflexão arendtiana, trata-se de abrir para o presente "a possibilidade da transmissão e recuperação explícitas daquelas manifestações *políticas* que restaram ocultas pela própria tradição, que não foram legadas de maneira articulada, permanecendo latentes na experiência política."¹⁹¹ Tal recuperação não pretende religar o presente ao passado, mas conferir novo sentido às experiências passadas que o presente julga importantes na construção do futuro possível que está aberto. A repetição é, portanto, uma forma específica de nascimento do novo a partir do velho.

De Benjamin, Arendt se apropriou de reflexões sobre a temporalidade histórica. "O conceito benjaminiano de 'origem' como fragmento

¹⁹⁰ DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 138 – grifo nosso

¹⁹¹ DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 137

descontextualizado e a sua concepção da história como sujeita a rupturas e repetições são extremamente elucidativos para a compreensão do modo como Arendt lidou com o passado, com a história e com a origem do político.”¹⁹² Longe de pretender reconstruir o passado de maneira fidedigna, Arendt busca na origem, ou seja, no fenômeno primordial a possibilidade de narrar experiências políticas do passado, de maneira que essa narração revele o sentido das manifestações políticas cruciais do presente. Dizendo de outra forma, importava a Arendt “narrar certos eventos políticos do passado à luz do presente, tendo em vista novos começos políticos no futuro”¹⁹³. Com o rompimento do fio da tradição, nosso passado não é mais constituído de um fio capaz de nos dar diretrizes para o futuro, mas um amontoado de cacos diante do qual a melhor postura é procurar por “tesouros perdidos”, “fragmentos preciosos” capazes de serem relacionados com o presente. Dada sua dureza, Arendt chamou esta tarefa hermenêutica de “pesca de pérolas”.

Como já dissemos acima, Kant, na interpretação de Arendt, não incorre na *déformation professionnelle* que marca toda a nossa tradição de pensamento político. É dentro do quadro formado pela ideia da ruptura do fio da tradição – que nos impõe a tarefa de pensar o passado como um amontoado de fragmentos que, sob a luz do presente, deve ser vasculhado em busca de “tesouros perdidos” potencialmente relevantes para o futuro – que devemos interpretar o recurso de Arendt a Kant, ou melhor, a certos elementos do pensamento kantiano, como quem pesca pérolas há muito depositadas no fundo do mar e cujo valor atual só é perceptível quando retiradas de seu lugar e quando todas as camadas sedimentadas pelo tempo são retiradas. “Como historiadora, Arendt é muito mais uma narradora em busca de estórias esquecidas do que uma cientista preocupada com a estrita recuperação do passado.”¹⁹⁴

Tradição de pensamento político

Dentre os três elementos de nossa tradição de pensamento invertidos por Kierkegaard, Nietzsche e Marx – a religião tradicional, a metafísica

¹⁹² DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 141

¹⁹³ DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 141

¹⁹⁴ DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 144

tradicional e o pensamento político tradicional – apenas este último nos interessará para entendermos a escolha de Kant para pensar uma teoria do juízo que, finalmente, não foi concretizada.

Segundo Arendt, nossa tradição de pensamento político tem uma data de nascimento muito precisa: o julgamento e condenação de Sócrates. “Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da *polis* e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates. O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Platão duvidar da validade da *persuasão*.”¹⁹⁵ Na interpretação arendtiana, nossa tradição nasce da constatação, por parte de Platão, de que a cidade, onde se dão as relações humanas, não é um lugar seguro para o filósofo. É evidente que a filosofia e a cidade são mais antigas do que Sócrates, mas é com ele que a filosofia passa a ser considerada perigosa para a cidade porque ele foi o primeiro a tentar juntar o que até então estava em planos diferentes. Sócrates se torna perigoso por ter trazido a filosofia do céu para a terra, por ter feito da cidade e dos cidadãos o tema central de sua filosofia. Ao perambular pelas ruas, praças, tabernas, festas, banquetes interpelando seus concidadãos a respeito do que eles faziam na cidade, trazia, com a melhor das intenções, a filosofia para o âmbito das relações humanas. Ele procurou intensamente espalhar a filosofia pela cidade com o intuito de melhorá-la, mas a cidade recompensou esta devoção com a condenação à morte. Diante da acusação, claramente injusta aos olhos de Platão, Sócrates, que se mostrara brilhante na argumentação por refutação e no poder de convencimento que o diálogo porta, se mostrou incapaz de se defender, sendo condenado à morte pelo povo que procurara melhorar e que, para Platão, era claramente pior do que o filósofo.

Segundo a interpretação arendtiana, a obra de Platão é marcada por este trauma. Desiludido com a dificuldade de trazer a filosofia para o âmbito das relações humanas, Platão introduz paulatinamente em sua filosofia uma hostilidade contra as relações humanas e estabelece que a atividade do

¹⁹⁵ ARENDT, “Sócrates”, p.47.

filósofo se dá longe da cidade. Para que o filósofo seja capaz de cumprir sua tarefa e ver a luz da verdade, faz-se necessário que ele se retire da ruidosa praça pública – onde outra luz, a da exposição perante os demais, brilha com muita intensidade – e encontre um lugar onde reine a quietude completa e a paz absoluta. A metáfora perfeita desta separação de mundos, segundo Arendt, “nos é dada pela parábola da caverna, que ocupa o centro de sua [de Platão] filosofia política, assim como esta se encontra no centro da *República*”. Nesta alegoria encontramos uma “espécie de biografia concentrada do filósofo”,¹⁹⁶ que precisa sair do reino das sombras para ver a luz da verdade.

Esta biografia concentrada se desenvolve em três estágios, momentos decisivos separados por reviravoltas que, no fim do percurso, formam o filósofo a partir do homem. A primeira reviravolta se dá no interior da caverna no momento em que o futuro filósofo se liberta dos grilhões que o forçam a ver apenas o que está à sua frente. Ao se tornar livre dos grilhões, o futuro filósofo olha para trás e vê o fogo artificial que ilumina os objetos da caverna projetando suas sombras na parede para onde olham seus companheiros de prisão. Sua visão, antes acostumada a se orientar entre as sombras e a luz fraca que refletia na parede da caverna, é ofuscada pela luz direta do fogo e se apura para se adaptar à nova situação. Este aventureiro *solitário* se propõe a ir além e descobrir de onde vem o fogo e quais as causas das coisas. Dando outra reviravolta, encontra uma escadaria que conduz para fora da caverna, sob céu aberto, onde não há nem homens nem coisas. Chegando ao auge de sua vida, longe de todos os companheiros de caverna, o filósofo encontra as ideias, as essências eternas daquilo que é perecível, iluminadas diretamente pelo sol, o Bem, a ideia das ideias. A exposição à luz do sol, para o qual não pode olhar diretamente, ofusca mais uma vez a visão do solitário curioso, que tem sua visão apurada mais uma vez para se adaptar à luz brilhante do céu das ideias. A visão das ideias lhe causará um espanto do qual nunca mais se esquecerá e que marcará profundamente sua vida doravante. O filósofo está no clímax de sua vida, mas, sendo ainda um mortal e tendo um corpo a manter, ele não pode permanecer para sempre fora da caverna. É preciso que, dando uma terceira reviravolta, ele volte para seu lar terreno.

¹⁹⁶ ARENDT, “Sócrates”, p.72.

Aqui começa sua tragédia. Ao voltar para o interior da caverna e se colocar lado a lado com seus companheiros, o filósofo percebe que perdeu aquela visão adaptada à luz fraca do interior da caverna. As imagens projetadas na parede já não fazem mais sentido para uma visão duas vezes apurada e não fornecem elementos para sua orientação dentro da caverna. Antes de se libertar dos grilhões, o futuro filósofo partilhava com seus companheiros de caverna uma visão adaptada à única coisa que viam; a parede da caverna. Aquela visão adaptada à luz fraca da caverna e limitada às sombras projetadas no fundo da parede era, portanto, um *senso comum* (*common sense*) a todos. O filósofo, entretanto, ao apurar sua visão fora da caverna, perdeu esse *sentido comum* (*common sense*) que lhe conferia habilidade para se orientar neste mundo que antes era sua casa e onde agora se sente perdido. Seus companheiros, que não viram as ideias e ainda partilham o senso e o sentido comuns e, portanto, permanecem ainda bastante hábeis nas relações travadas dentro da caverna, estranham aquilo que o filósofo lhes conta a partir de sua experiência sob o céu das ideias e, mais importante, desconfiam do filósofo, pois o que ele diz vai de encontro aquilo que eles veem. O filósofo contraria o senso comum e, diante da desconfiança de todos, corre perigo.

Com a parábola da caverna, Arendt pretende tornar claras as diferenças entre o âmbito da política, representado pelo interior da caverna, e o da filosofia, representado pelo exterior da caverna. Diferenças que estão no fundamento daquilo que ela identifica como uma hostilidade mútua entre filosofia e política, que está presente em toda a nossa tradição de pensamento político, de Platão a Marx.

Ao afirmar que existe uma hostilidade entre os dois âmbitos, Arendt tem em mente duas concepções particulares do que sejam filosofia e política. Estas concepções são, evidentemente, distintas das tradicionais, pois a tradição, da qual ela afirma se afastar, se constituiu por séculos em torno desta tensão, que soa como nota uma fundamental perceptível em diferentes melodias. Vejamos as concepções de filosofia e política esposadas por Arendt.

Como já vimos, em *A condição humana*, Arendt se propõe a fazer uma fenomenologia da *vita activa*, que, segundo a autora, é composta por três atividades fundamentais que correspondem a três condições básicas sob as quais a vida na terra foi dada ao homem. À condição da vida corresponde o trabalho. À mundanidade do homem, ou seja, ao fato de que o homem constrói coisas que duram mais do que sua vida, corresponde a atividade da fabricação. Por fim, à condição da pluralidade humana corresponde a ação.

Ação, a única atividade que acontece diretamente entre homens e sem o intermédio de coisas ou matéria, corresponde à condição da pluralidade, ao fato de que homens, e não O Homem, vivem na terra e habitam o mundo. Enquanto todos os aspectos da condição humana estão de alguma forma relacionados à política, a pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *condition sine qua non*, mas a *condition per quam* – de toda vida política.¹⁹⁷

Arendt vincula, de saída, a política à ação, que por sua vez responde às exigências impostas pela condição da pluralidade. A política existe, portanto, porque os homens são todos diferentes uns dos outros. Se fossem todos idênticos, não entrariam em conflito, pois partilhariam exatamente dos mesmos valores e pontos de vista – que seria apenas um – e não precisariam entrar em acordos uns com os outros para agir em conjunto, pois esse acordo seria dado na condição humana. A fala, o meio pelo qual os homens entram em acordo, seria quase que inteiramente desnecessária se os homens fossem idênticos na medida em que só serviria à satisfação de necessidades, que, sendo passíveis de serem programadas e automatizadas, poderiam ser satisfeitas por meio de meros sinais. Mas a pluralidade humana, por outro lado, não torna os homens inteiramente diferentes uns dos outros, pois, se assim fosse, eles não seriam capazes de compreender uns aos outros por meio da fala, de compreender aqueles que viveram antes ou fazer planos para aqueles que viverão depois. Portanto, a pluralidade humana tem em seu caráter tanto igualdade quanto distinção, opostos que se resolvem de maneira especial no homem. “No homem, alteridade (*otherness*), que ele partilha com tudo o que é, e distinção (*distinctness*), que ele partilha com tudo o que vive, se torna singularidade

¹⁹⁷ ARENDT, *The Human Condition*, p.7

(*uniqueness*), e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”¹⁹⁸. Ao mesmo tempo iguais e distintos uns dos outros, os homens são seres singulares, que fazem parte desta grande comunidade chamada “humanidade” cujos primeiros membros surgiram em tempos imemoriais e os últimos se perdem no futuro. Apesar da enorme quantidade de membros desta comunidade, nenhum homem que viveu, vive ou viverá é idêntico a qualquer dos demais. Desta condição, política tira tanto sua necessidade quanto sua possibilidade. É pela pluralidade que a política ganha seu *sentido*.

Por estar vinculada à pluralidade, a política, para Arendt, só tem sentido quando envolve humanos, no plural. Um homem sozinho não é capaz de estabelecer diferenciações por mera falta de comparação. Assim, uma das condições para que a política aconteça é a existência de um espaço no qual os homens sejam capazes de aparecer uns aos outros, pois é diante dos outros que os homens notam a diferença. É diante dos demais que se fala “eu” e “ele”. Segundo Arendt, portanto, a política só acontece nas relações humanas que se dão sob este modo específico que é o aparecimento mútuo em um espaço adequado. Mas o aparecer dos homens se dá de maneira específica sendo inteiramente distinto do aparecer de qualquer objeto ou ser vivo de outra espécie. O aparecer dos homens que exige a política é aquele em que a pluralidade desempenha algum papel, ou seja, é aquele em que a singularidade de quem aparece se torna visível aos demais. De acordo com Arendt, uma pessoa só age quando traz para o espaço das aparências “quem ela é”, e é por isso que Arendt se recusa a chamar de ação ou de política as operações relativas à manutenção da vida (economia) ou à administração do social, pois estas respondem às necessidades humanas em geral. Vinculadas à condição de ser vivo, que o homem partilha com os animais e vegetais, as necessidades são idênticas em todos os membros de uma mesma espécie. Por meio delas, segundo Arendt, não é possível agir porque elas distinguem apenas uma espécie de outra e não um homem de outro. Ou seja, elas não revelam a pluralidade humana ao fazer surgir no espaço das aparências um ser humano singular, diferente de todos os outros humanos. As necessidades não diferenciam um homem do outro e, assim, não exigem a política. O aparecer

¹⁹⁸ ARENDT, *The Human Condition*, p.176

dos homens enquanto homens se dá exclusivamente quando o “quem” deles aparece. Este “quem” é absolutamente incapaz de ser repetido ou descrito por meio de palavras. Citando Agostinho, Arendt afirma que toda vez que pretendemos dizer quem alguém é, terminamos recorrendo a características e qualidades que aquela pessoa em questão necessariamente partilha com muitas outras pessoas. Induzidos ao erro por nossa própria linguagem, terminamos dizendo “o que é” aquela pessoa (alto, cristão, corajoso, rico) e nunca “quem é” (Fulano de tal).

Desta forma, a política só tem sentido como ação humana em concerto e só pode ser conduzida em liberdade e ser motivada por questões importantes para todos os envolvidos naquela ação específica. Ela é o meio para que os homens decidam o que fazer com relação àquilo que os toca e que se deixado aos demais será mal feito. Os homens se lançam à luz do espaço público para cuidar daquilo que lhes é importante e, nesse movimento, revelam seus pontos de vista a respeito do que é importante e o que não é, bem como a respeito de como tratar o que é importante. A atribuição de importância e a decisão do que deve ser feito expõem aos que partilham o espaço comum o “quem” do agente, que por sua vez vê as reações dos demais e conhece o “quem” de cada um dos visíveis. Neste movimento, os respectivos pontos de vista de cada uma das pessoas determinam aquilo que cada uma verá ou não e, conseqüentemente, que opinião formará a respeito da ação. No âmbito das relações humanas, o ponto de vista de cada pessoa depende do lugar que ela ocupa no mundo, de maneira que é impossível a alguém que está na esfera pública ter uma visão total do que está acontecendo. Arendt compara o espaço de aparências a uma mesa, em torno da qual todos aqueles que se preocupam com ela estão sentados. Todos eles veem a mesma mesa, mas de pontos de vista distintos tendo cada um uma visão particular da mesma mesa, mas nunca uma visão total e impessoal. A mesma mesa que os une, na medida em que estão todos sentados em torno dela, os separa, pois estabelece um ponto de vista particular. É com base nesta visão parcial da realidade e do espaço de aparências que formamos nossas opiniões, que por sua vez baseiam nossas ações.

Neste espaço em que cada um tem sua opinião, não há, em princípio, uma hierarquia de opiniões. Em princípio, todos os homens estão em posição idêntica para expressar suas visões e expor quem são. Mas para que uma opinião seja transformada em ação conjunta, é necessário que ela vigore junto aos demais. Faz-se necessário que outros estejam convencidos de que esta opinião é melhor do que todas as demais, o que só acontece adequadamente por meio da persuasão. É para fazer com que o outro considere sua opinião digna de ser defendida que se tenta, de todos os modos possíveis por meio de atos e palavras, convencer o outro da qualidade desta opinião. A persuasão é adequada à política porque respeita a horizontalidade de princípio que deve reinar na política, que perde seu sentido em relações inicialmente desiguais. Esta igualdade só pode ser relativizada até certo ponto e por meio das opiniões expressas e das ações praticadas, que podem aparecer mais ou menos excelentes de acordo com o agente e com o lugar de quem viu a ação. Nesta disputa pelo convencimento, algumas habilidades têm particular importância, e a capacidade de formar a própria opinião levando em conta a opinião dos demais é uma das mais relevantes. Segundo Arendt, há dois meios não excludentes para fazê-lo. O primeiro é pela imaginação, que nos permite antecipar as objeções daqueles que defendem pontos de vista distintos. O segundo é a escuta daquilo que os demais têm a dizer. Em ambos os casos, a opinião dos demais é levada em consideração enriquecendo nossa própria opinião, que se torna mais ampla, mais qualificada, ao considerar estes outros pontos de vista, seja por ter mais capacidade de refutação, seja por ser complementada, seja por ser abandonada em nome de outra que se mostrou melhor.

Ao observarmos aquilo que o filósofo tem a dizer à cidade, percebemos que ele oferece o oposto daquilo que é adequado à política. Marcado pela visão das ideias imutáveis, o filósofo não pode aceitar que a inconsistência e volubilidade que caracterizam o jogo das opiniões sejam a regra do âmbito político. Assim, para pôr alguma ordem na confusão que caracteriza as relações humanas e que se opõem tão fortemente à completa quietude encontrada quando se está diante das ideias, o filósofo considera que as ideias devem ser o metro a partir do qual as relações humanas devem ser reguladas.

Segundo o filósofo, para além da pessoalidade, do “quem” cada um é, do ponto de vista fornecido pela posição no mundo, as relações humanas devem obedecer às ideias se quiserem sair da confusão. Ao defender as ideias como parâmetro último, o filósofo pretende, no fundo, ultrapassar a pluralidade humana, que, como vimos, justifica a atividade política, segundo Arendt. Se o critério último são as ideias eternas e unas, a determinação das ações humanas será também única para todos os homens, que perdem assim o elemento de distinção que caracteriza a pluralidade. Contra a pluralidade humana, que fundamenta as opiniões e ações no âmbito político, o filósofo oferece a unidade das ideias, que substitui todas as opiniões correntes por uma verdade. Esta verdade só pode ser vista pelo olho do espírito, que não varia de acordo com valores ou com a posição no mundo. A verdade é una e com relação a ela não há discussões, pontos de vista ou variações em função do “quem”, de maneira que a persuasão perde completamente sua importância.

Interpretando a parábola da caverna, Arendt argumenta que, segundo Platão, uma das características do *thaumadzein*, o espanto com aquilo que é como é, é se impor. Trata-se de algo que se padece e diante do qual sequer se consegue falar. Não há pontos de vista, opiniões ou discordâncias diante de uma ideia, pois ela se impõe una aos olhos do espírito, que não varia de acordo com o ponto de vista. Por outro lado, a *doxadzein*, a formação da opinião, é um processo ativo em que os homens se engajam contribuindo com seus valores e pontos de vista decorrentes de sua posição no mundo. Como as ideias não aparecem aos homens na cidade, as opiniões por eles mantidas não levam as ideias em conta. Elas têm nas pessoas, e não nas ideias, o seu lastro. As ideias só entram no espaço de aparições quando o filósofo fala aos demais. Mas o filósofo encontra dificuldades para se fazer ouvir. Primeiramente porque aquilo que ele quer dizer não encontra expressão na linguagem que é comum a todos e, assim, ele é incompreendido. Ainda que ele consiga formular uma linguagem capaz de expressar o que ele viu fora da caverna, os homens na cidade não são capazes de entender porque não compartilham desta linguagem. Em segundo lugar, o filósofo encontra dificuldades para se fazer ouvir porque ele pretende contradizer o senso comum, que, em contraste com as ideias, é sinônimo de confusão, escuridão, erro. Ao tentar, por meio de sua

fala, trazer as ideias para a praça pública – o interior da caverna –, o filósofo pretende trazer a verdade que acabaria com aquela confusão e com o erro. Mas, no mesmo momento em que introduz sua verdade por meio da fala, sua verdade é transformada pela praça pública em mais uma opinião. Como a ideia que fundamenta sua verdade é invisível aos olhos dos habitantes da caverna, sua verdade aparece como mais uma opinião. A situação ruim do incompreendido filósofo se agrava porque “sua opinião” ainda tem o grave defeito de contrariar o senso comum, que fundamenta as opiniões correntes, e recorrer a algo invisível como fundamento.

Por lidar com *uma* verdade, o filósofo carece daquela capacidade de antecipar as opiniões dos demais que caracteriza os homens habilidosos no trato das relações humanas. Ele não é capaz de se ajustar ao momento ou ao interlocutor com o intuito de convencê-lo de sua verdade, que por sua vez o convenceu apenas com sua aparência. O filósofo não consegue ser persuasivo e não consegue convencer os homens a sair da caverna e padecer também a visão da ideia. Assim, sem poder trazer as ideias para a praça pública ou convencer os homens a ir ver aquilo que só o filósofo viu, só resta ao solitário filósofo tentar impor a verdade e, para isto, ele precisa ter poder político. Os homens da cidade, por outro lado, desconfiam deste que julga deter uma verdade una, acima das opiniões dos demais, e cujo lastro de legitimidade está em algo invisível que prescinde da personalidade de quem as pronuncia.

Está criada, assim, a hostilidade entre o âmbito da filosofia e o da política, entre a cidade e o filósofo. Hostilidade que abriu um hiato entre filosofia e política, que permanece aberto até Marx, que, ao escrever contra os filósofos apenas inverteu a hierarquia. Diante da ameaça ao filósofo encarnada pela cidade, Platão, na interpretação de Arendt, compreende que é necessário dar poder ao filósofo. “O que a experiência socrática deixara patente é que somente o exercício do poder poderia garantir ao filósofo a imortalidade terrena que a *polis* deveria assegurar a todos os seus cidadãos.”¹⁹⁹ Surge aí a justificativa para a figura do rei-filósofo, que não resolve a agressividade mútua, mas inverte a relação de forças entre os dois mundos antagônicos. À ameaça

¹⁹⁹ ARENDT, “Sócrates”, p.53

representada pela cidade, Platão responde com a exigência de que o filósofo tenha poder soberano para fazer valer sua visão das ideias dentro da caverna e conferir estabilidade às relações humanas. Sua arma para este movimento é a verdade, que se torna o metro pelo qual as ações dos habitantes da cidade devem ser medidas. Ainda que não compreendam o que confere dignidade ontológica à verdade, os cidadãos devem ser constrangidos a se comportar de acordo com ela, o que reforça a necessidade de que o filósofo detenha o poder político. A aventura do filósofo, como vimos, é solitária, mas o exercício de seu poder não precisa necessariamente ser individual ou solitário. Outros filósofos podem partilhar do poder, pois as ideias, que guiam suas decisões, são universais e valem igualmente para qualquer indivíduo que as contemple. As decisões de um ou de vários filósofos seriam baseadas em uma mesma ideia e, portanto, seriam idênticas, de maneira que a personalidade seja inteiramente extirpada do poder político. O bom governo para Platão, segundo a leitura arendtiana, é aquele que nega a personalidade do governante, pois, por trás deste, é a ideia que governa. Esta tentativa de realizar a unidade das ideias nas relações humanas marca nossa tradição, de maneira que “ela não é totalmente estranha à genealogia do totalitarismo”.²⁰⁰

No outro extremo desta tradição de pensamento político aberta por Platão, está Marx. Segundo Arendt, Marx se rebela contra a tradição de pensamento político, mas permanece nela. Arendt identifica a revolta de Marx em algumas ideias fundamentais que contém sua filosofia política e que estão presentes em toda a sua obra, dos escritos de juventude a *O capital*. Três delas são cruciais: o trabalho cria o homem; a violência é a parteira da história; e a famosa última “tese sobre Feuerbach” – os filósofos já interpretaram demais o mundo; chegou a hora de transformá-lo²⁰¹. Esta última ideia está também contida, segundo Arendt, na afirmação do jovem Marx de *A crítica da filosofia do direito de Hegel* de que “não se pode superar (*aufheben*) a filosofia sem realizá-la” e, nos trabalhos mais maduros, a mesma atitude com relação à

²⁰⁰ ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p.16

²⁰¹ Arendt reescreve deliberadamente o texto de Marx para “expressar a tese mais adequadamente à luz do pensamento de Marx”. Cf. ARENDT, “Tradition and Modern Age” In: *Between Past and Future*, p. 21

filosofia aparece na previsão de que a classe trabalhadora será a única herdeira legítima da filosofia clássica.

Segundo Arendt, para serem compreendidas, estas ideias de Marx devem ser contrapostas a certas verdades tradicionais que, antes da era moderna, eram indubitáveis. Ao afirmar que o trabalho criou o homem, “Marx desafia o Deus tradicional, a estima de que o trabalho tradicionalmente goza e a tradicional glorificação da razão.”²⁰² Isto porque sua afirmação significa que Deus não é o criador do homem, que se cria a si mesmo a partir de sua atividade. Além disto, a afirmação desloca a diferença específica do homem com relação aos demais animais, antes localizada na razão, para o trabalho, que toma o lugar da razão como o mais alto atributo do homem.

Também a ideia de que a violência é a parteira da história é, segundo Arendt, claramente uma rebelião contra a tradição, que considera a violência como a *ultima ratio* das relações entre as nações, a pior das ações no plano doméstico e sempre uma característica marcante da tirania, o pior dos regimes. Para Arendt, Marx inverte a tradição ao considerar que é por meio da violência que vêm à tona as forças de desenvolvimento da produção humana, e que ela é elemento constituinte de toda forma de governo. Com esta ideia, Marx faz uma identificação entre ação e violência, separadas desde a definição aristotélica do homem como *zôon politikón* e *zôon lógon ékhon*, ou seja, animal político e racional. Os gregos, mas não os bárbaros, conduziam suas relações na *polis* por meio do discurso (*logos*) e da persuasão e não pela violência, que era o meio de domínio aplicado pelos bárbaros e, entre os gregos, para forçar os escravos a trabalhar. A violência prescinde da fala para ser efetiva e, assim, é não política. “A glorificação da violência por Marx, portanto, contém a mais específica negação do *logos*, do discurso, a forma de trato diametralmente oposta e tradicionalmente mais humana”²⁰³

A terceira ideia de Marx escolhida por Arendt, referente à “realização da filosofia” na política, seria, segundo Arendt, uma contradição em termos para a tradição. De Platão a Hegel, a filosofia “não é deste mundo” e a tentativa

²⁰² ARENDT, “Tradition and Modern Age”, p. 21-2

²⁰³ ARENDT, “Tradition and Modern Age”, p. 23

de trazê-la para a terra por meio da “realização da filosofia” se funda na previsão de que um dia o mundo das relações humanas, dentro do qual nos movimentamos por meio do senso comum, se tornará idêntico ao mundo das ideias, onde mora o filósofo. Marx, segundo Arendt, crê que, um dia a filosofia “que até então sempre foi ‘para os poucos’ será um dia a realidade do senso comum para todos.”²⁰⁴

As três afirmações trazem, segundo Arendt, contradições fundamentais decorrentes do fato de que Marx as formula usando termos tradicionais, que são implodidos nas próprias afirmações. Marx é conduzido a paradoxos e contradições impossíveis de serem resolvidos em seus próprios termos, de maneira que cabe fazer algumas perguntas fundamentais. Se o trabalho é a mais humana e produtiva das atividades, o que será do homem quando ele estiver emancipado e viver em uma sociedade quase sem trabalho? Que atividade essencialmente humana permanecerá? Quando a violência, a mais digna forma de ação humana, não for mais necessária porque as lutas de classes terminaram, como agirá de maneira significativa o homem? Por fim, quando a filosofia for realizada e abolida na sociedade do futuro, que tipo de pensamento sobrarão?²⁰⁵

Arendt considera ser impossível responder estas perguntas nos próprios termos em que foram formuladas por Marx. As perplexidades as quais nos conduz seu pensamento também são encontradas, *mutatis mutandis*, nas obras de Kierkegaard e Nietzsche, os outros dois “rebeldes” do século XIX. Estes grandes pensadores tiveram de lidar com as grandes mudanças decorrentes da modernidade e, sobretudo, da revolução industrial, recorrendo a uma tradição que não mais era capaz de responder a estes novos fenômenos. Suas respectivas rebeliões contra a tradição não evitaram que eles permanecessem dentro dela ao tentar pensar fenômenos novos recorrendo à estrutura conceitual antiga. Todos conduziram, cada um em seu campo, ao fim da tradição formulando perguntas que, como as acima listadas, implodem os próprios termos que usam em sua formulação.

²⁰⁴ ARENDT, “Tradition and Modern Age”, p. 23

²⁰⁵ ARENDT, “Tradition and Modern Age”, p. 23-4

A abertura oferecida pela implosão da própria tradição de pensamento político permite um pensamento livre das amarras do passado. Arendt radicaliza a liberdade possível diante de uma tradição de pensamento político que deixou de iluminar o presente, e chega a questionar a própria expressão “filosofia política”. Como vimos acima, apesar da centralidade da questão da hostilidade entre filosofia e política, Arendt não a formulou em seus textos centrais. Mas Abensour nos mostra que “na intimidade do ‘Diário de pensamento’ [cadernos em que Arendt anotava suas reflexões] ou de correspondências privadas, encontramos as mesmas interrogações e, ainda mais, a condenação sem equívoco da tradição. (...) Chegamos a encontrar aí exprimida uma dúvida com relação à própria expressão filosofia política: ‘Uma compreensão da relação entre filosofia e política deve ser pressuposta para toda “filosofia política”. É possível que a expressão “filosofia política” seja uma *contradictio in adjecto*.’”²⁰⁶ A questão também aparece em uma entrevista, concedida por Arendt em 1964, cujo início é bastante citado pelos estudiosos de sua obra. Günter Gauss pergunta se Arendt considera incomum ou peculiar seu trabalho no “círculo dos filósofos” por ser uma mulher. Antes de tratar da questão feminina, Arendt afirma: “Receio ter que protestar logo de saída: não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política.”²⁰⁷ Pouco à frente, o entrevistador pede que Arendt aponte a diferença entre a filosofia política e o trabalho de Arendt, ao que ela responde:

A diferença refere-se – note bem – à própria coisa. A expressão “filosofia política” – que eu evito – já está extraordinariamente carregada pela tradição. Quando abordo esses problemas, seja na universidade, seja em outros lugares, tenho sempre o cuidado de mencionar a tensão que existe entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem que filosofa e o

²⁰⁶ ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 16-7

²⁰⁷ Como se sabe, Arendt conhecia muito bem a língua grega. Embora a afirmação de que ela faz “teoria política” tenha sido feita em uma entrevista, cremos não ser exagero pensar que Arendt usa aqui o termo “teoria” (*Theorie* no original da entrevista em alemão) remetendo ao verbo grego *theorien*, que inicialmente significava olhar, observar e mais tardiamente gerou os substantivos espetáculo, contemplação, teoria ou teorema. Estes dois últimos designam a atividade de olhar com os olhos do espírito e, cremos, Arendt usa aqui o termo neste segundo sentido primordial e não, absolutamente, como dedução de raciocínios como usamos hoje.

homem que é um ser que age; tal tensão não existe na filosofia da natureza: o filósofo coloca-se diante da natureza na mesma condição que todos os outros homens, e quando reflete sobre ela, toma a palavra em nome de toda a humanidade. Mas ele não se coloca de maneira neutra diante da política: desde Platão, isso não é mais possível. (...) E é desse modo que a maior parte dos filósofos sente uma espécie de hostilidade com relação a qualquer política, salvo algumas exceções, Kant entre elas. Hostilidade que é extremamente importante para todo esse contexto, pois não se trata de uma questão pessoal: ela resiste na essência da própria coisa, isto é, na questão política como tal.

Gaus: Você não deseja de maneira alguma participar dessa hostilidade porque pensa que isso prejudicaria seu trabalho?

Arendt: “Eu não desejo de maneira alguma participar dessa hostilidade”, exatamente! Eu quero focalizar a política com olhos, por assim dizer, depurados de qualquer filosofia.²⁰⁸

De volta a Kant

Este afastamento é decisivo no pensamento arendtiano. Considerando-se na brecha entre passado e futuro, Arendt pretende inserir seu próprio pensamento no presente sombrio, mas com vistas ao futuro e apoiando-se em pérolas encontradas no passado. Sua recusa da tradição se funda nas exigências impostas por seu presente e o direcionamento de seu pensamento para o futuro impede que a consideremos uma tradicionalista. É neste quadro que devemos compreender a escolha de Kant por Arendt, que, como ela mesma disse, não participa da hostilidade entre filosofia e política da qual ela pretende escapar. No texto das *Lições*, encontramos uma importante nuance na afirmação de que Kant não incorre *totalmente* na *déformation professionnelle* que marca a atitude dos filósofos, e é na *Crítica do juízo* que ele a evita.

²⁰⁸ ARENDT, “Só permanece a língua materna” IN: *A dignidade da política*, p. 123-4

O papel de Kant nesta tentativa de instaurar o novo não foi completamente deslindado por Arendt, mas é possível, como dissemos acima, encontrar alguns traços do que seria. Destes traços, percebe-se que, recusando o juízo determinante, Arendt toma o juízo reflexionante de gosto como um modelo para sua própria concepção de juízo. Como se sabe, o juízo reflexionante de gosto em Kant lida sempre com o particular e é expresso tipicamente na afirmação “isto é belo”, se ela for expressa sinceramente. Esta afirmação se baseia em um sentimento de prazer que não se vincula ao agrado nem ao bom sendo, portanto, desinteressado. Ao afirmar que algo é belo, não se está afirmando que ele agrada alguém, tampouco que ele é bom, mas está se pretendendo que todo aquele que percebe o objeto deve concordar com a afirmação de que ele é belo. O juízo de gosto pretende atingir validade universal. Entretanto, esta universalidade não pode ser baseada em conceitos, posto que a beleza resiste à conceituação e não permite a formação de regras a partir das quais deve-se julgar algo belo. Assim, a afirmação “isto é belo” não pode ser provada e ter sua validade universal exposta, pois não há regras sob as quais subsumir a validade desta afirmação. Por não ter um conceito ao qual deve ser subsumido, o juízo reflexionante de gosto também não tem finalidade a cumprir sendo resultante de um livre jogo harmônico das faculdades.

O fato de a teoria do juízo de Arendt não ter sido de fato escrita, mas ter sido delineada, exige dos estudiosos de sua obra uma tentativa de sistematização dos fragmentos espalhados pela obra. A discussão a respeito é longa e nuançada e, embora não pretendamos refazer aqui discussão, faz-se necessário tomar certo posicionamento a respeito de um ponto fundamental.²⁰⁹ Talvez por ter sido o editor das *Lições sobre a filosofia de Kant* e por ter

²⁰⁹ Para a discussão, além de BEINER, “Interpretative Essay” IN: ARENDT, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p. 89-156; cf. D’ENTRÈVES “Arendt’s Theory of Judgement”, IN: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, pp. 101-38; DUARTE, “Arendt e as implicações ético-políticas do pensamento e do juízo” IN: *O pensamento à sombra da ruptura*, pp.341-368; DUARTE, “Hannah Arendt e a ética da exemplaridade subversiva” IN: *Vidas em risco*, pp.431-50; BENHABIB, “Judgement in Kant’s Moral Philosophy and Arendt’s Reappropriation” IN: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp 185-93; VILLA, “Thinking and Judging” IN: *Politics, Philosophy, Terror*, pp. 87-106; TAMINIAUX, “Endurance du *thaumazein* et carence de jugement” IN: *La fille de la Thrace et le penseur professionnel*, pp.211-46; FORTI, “Una conciliazione impossibile” IN: *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, pp.325-362; ABENSOUR, “Le Retournement kantien: de la question de l’égalité à celle du *sensus communis*” IN: *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, pp. 151-226

publicado no mesmo volume um longo e cuidadoso ensaio, Ronald Beiner é frequentemente tomado como ponto de partida das discussões.²¹⁰ Dentre os vários pontos levantados no ensaio, nos interessa a relação que, segundo Beiner, os elementos da teoria do juízo estabeleceriam com a *vita activa* de um lado e a *vita contemplativa* de outro.

Segundo Beiner, pode-se encontrar duas fases distintas da teoria do juízo arendtiana, que se expressam em dois modelos distintos. O primeiro está exposto em "A crise na cultura" e "Verdade e política" – textos escritos até a primeira metade da década de 1960 – e enfatiza o ponto de vista do agente político engajado no debate e na ação na esfera pública se servindo da mentalidade alargada que inclui o outro na formação da própria opinião. Nesta formulação, o juízo participaria da *vita activa* e estaria próximo da *phrónesis* aristotélica. O segundo modelo aparece em "Pensamento e considerações morais", *Lições sobre a filosofia política de Kant* e *A vida do espírito* – todos escritos a partir da segunda metade da década de 1960 – e privilegia a posição do espectador, que não participa da ação, mas, recluso no funcionamento de suas faculdades espirituais, busca encontrar um significado para a ação que viu. Nesta formulação mais tardia, o juízo participaria da *vita contemplativa*. Na interpretação de Beiner, estes dois modelos são excludentes, de maneira que a

questão é se (e em que medida) o juízo participa da *vita activa* ou se ele está restrito, enquanto uma atividade espiritual, à *vita contemplativa* – uma esfera da vida humana que Arendt concebia como sendo, por definição, solitária (*solitary*), exercida no afastamento do mundo e dos outros homens. (...) Arendt alcança uma solução definitiva ao abolir essa tensão, optando inteiramente pela última concepção do juízo. Essa solução produz, no final das contas, consistência, mas é uma consistência constrangida, alcançada ao preço da exclusão de qualquer referência à *vita activa* dentro do conceito revisto de juízo.²¹¹

²¹⁰ BEINER, "Interpretative Essay" IN: ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 89-156. Cf. tb BEINER, "Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale" IN: *History of Political Thought*, n. 1, 1980, pp. 117-35 (reimpresso em: ALLEN (org.), *Hannah Arendt*. Ashgate, 2008)

²¹¹ BEINER, "Interpretative Essay", p. 139 (ed. bras. p. 129)

De fato, é certo que Arendt enfrentaria grandes dificuldades para formular um conceito capaz de abarcar coerentemente tanto o formalismo kantiano quanto o particularismo da *phrónesis* aristotélica. Entretanto, embora concordemos com a organização dos fragmentos da teoria do juízo proposta por Beiner em termos cronológicos e nas duas formas de vida humana (*vita activa* e *vita contemplativa*), nos parece excessivo estabelecer uma separação tão rígida entre os dois “modelos”. A ingrata tarefa de tentar dar acabamento à teoria arendtiana não deve pretender mais do que tentar oferecer um esboço melhor delineado e, sobre resultado tão frágil, nos parece inadequado estabelecer esta separação tão decisiva entre *vita activa* e *vita contemplativa*.

Além disto, e principalmente, consideramos estar em mais harmonia com a obra arendtiana considerar que a presença de elementos da teoria do juízo tanto na *vita activa* quanto na *vita contemplativa* nos permite entrever que a teoria do juízo arendtiana tenderia a aproximar a *vita activa* e a *vita contemplativa* e não obrigar a uma decisão entre uma ou outra. É importante termos em mente que, mesmo delineando o “segundo modelo”, que seria a “opção” arendtiana pela *vita contemplativa*, Arendt afirmou que o juízo é “a mais política das capacidades espirituais humanas”²¹². Por outro lado, delineando o “primeiro modelo”, mais político e voltado à *vita activa*, Arendt recorre a Kant afirmando que “a ‘crítica do juízo estético’ contém talvez o maior e mais original aspecto da filosofia política de Kant” e foi aí que ele “insistiu (...) em um modo diverso de pensamento”.²¹³ Além disto, cremos que esta aproximação entre as duas formas de vida não se resume à teoria do juízo, mas é também perceptível na própria teoria sobre o pensamento, que foi devidamente escrita e exposta por Arendt.

Segundo Arendt, o juízo precisa se relacionar com o pensamento para se exercer plenamente. Esta relação com o pensamento é bastante íntima e se dá de duas formas. Como vimos no capítulo anterior, o pensamento é essencialmente crítico e, assim, não estabelece verdades, não oferece universais. Ao contrário, se aplicado sobre qualquer certeza ele a destrói sem oferecer nada em seu lugar, como Sócrates nos diálogos aporéticos. Sua

²¹² ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 192 (ed. bras. 144)

²¹³ ARENDT, “Crisis in Culture” IN: *Between Past and Future*, p. 216-7 (ed. bras. p. 273-4)

importância para o juízo é grande na medida em que ele é capaz de destruir regras de conduta e hábitos instalados, que operam como universais que fundamentam nossas certezas. O pensamento não substitui uma verdade por outra “melhor”, mas, antes, afrouxa as verdades que subjazem as opiniões tacitamente aceitas. O pensamento libera o juízo para que ele se exerça sobre o particular sem um universal determinante.

Além disto, o pensamento se vincula ao juízo por produzir, como efeito colateral, a consciência moral, decorrente da necessidade de manutenção da amizade com a “outra” voz que constitui o “dois-em-um” que nos define enquanto seres pensantes. O pensamento nos faz prestar contas a este outro que somos nós mesmos é, se não quisermos conviver para sempre com um assassino, devemos nos abster de matar. Na manutenção desta amizade não estão envolvidas ordens ou proposições afirmativas como quando se ouve a voz de Deus ou a voz do *Führer*. A presença deste outro em nós é capaz apenas de ditar o que *não* devemos fazer, sob pena de arruinar esta amizade se a *avaliação* do feito pelo “dois-em-um” for negativa.

A atividade do pensamento caracterizada como o “dois-em-um socrático cura o estar só (*solitariness*) do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita *pluralidade* que é a lei da Terra.”²¹⁴ Assim, o exercício mesmo da *vita contemplativa* por meio do pensamento se vincula ao âmbito da *vita activa*. Ao avaliar “internamente” a possibilidade de amizade com a outra voz que nos constitui, o pensador tem uma experiência da pluralidade no cerne da *vita contemplativa* que, assim, mantém proximidades com a *vita activa*, embora seja distinta dela.

Esta aproximação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* perceptível na atividade do pensamento se torna ainda mais evidente na atividade do juízo. Assim como o pensamento, o juízo promove uma espécie de averiguação de algo, mas, diferentemente do pensamento, não se trata de uma averiguação interna, mas de uma averiguação em direção ao mundo. “A faculdade de julgar particulares (tal como foi revelada por Kant), a habilidade de dizer ‘isto é errado’, ‘isto é belo’, e por aí afora, não é igual à faculdade de pensar. O

²¹⁴ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 187 (ed. bras. 141) – grifo nosso

pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos.”²¹⁵

De fato, o juízo é uma atividade espiritual e, como tal, pertence à *vita contemplativa*, de maneira que qualquer que fosse a teoria do juízo arendtiana acabada, ela certamente localizaria o juízo na *vita contemplativa*. Entretanto, conceber uma separação muito estrita entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* corresponde a limitar a importância do juízo e esquecer que a primeira origem do interesse de Arendt pela *vita contemplativa* foi o que Adolf Eichmann fez na *vita activa*. Com uma separação estrita entre as duas formas de vida, perde-se de vista que, no fim de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt afirmou que:

Permanece ainda um problema fundamental que esteve implicitamente presente em todos estes julgamentos pós-guerra e que deve ser mencionado aqui porque toca uma das questões morais de todos os tempos, nomeadamente, a natureza e função do juízo humano. O que solicitamos nestes julgamentos, em que réus haviam cometido crimes “legais”, é que seres humanos sejam capazes de discernir o certo do errado mesmo quando não têm nada além do próprio julgamento como guia e que, além disto, aconteça de estar em contrariedade com aquilo que eles devem considerar como a opinião unânime de todos aqueles que os circulam.²¹⁶

Com o vazio deixado pelo fim da metafísica, sobrou, em princípio, apenas a própria capacidade de juízo em que se fiar. Por não se subsumir a qualquer universal, o juízo reflexionante de gosto se adapta à exigência e, ainda, se organiza em uma horizontalidade que caracteriza também o exercício legítimo da política segundo Arendt. Precisamente por não ter um conceito que fornece regras que decidem seu conteúdo, o juízo reflexionante de gosto não tem caráter coercitivo. A dificuldade de se exigir dos outros a concordância para a afirmação “isto é bonito” decorre precisamente deste caráter não autoritário de uma forma de juízo que não recorre a universais.

²¹⁵ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 192-3 (ed. bras. 144-5)

²¹⁶ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, p. 294-5

(...) consideram-se correntemente os julgamentos de gosto como arbitrários porque eles não compelem no sentido em que fatos demonstráveis ou verdade racionalmente provada forçam o acordo. Eles têm em comum com as opiniões políticas o fato de serem persuasivos; a pessoa que julga — como diz Kant com muita beleza — pode apenas "procurar ganhar o assentimento de cada um", com a esperança de um dia chegar a um acordo com eles (*Crítica do Juízo*, §19). Essa "procura pelo assentimento" ou persuasão corresponde estreitamente ao que os gregos chamavam *peíthein*, o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras.²¹⁷

A "procura pelo assentimento" aproxima o juízo do âmbito político e explicita a necessidade e a esperança de um eventual acordo com o outro. Neste potencial acordo reside a única fonte de validade possível ao juízo, que, assim, não pode pretender à universalidade, mas à generalidade.

Tanto a necessidade quanto a esperança de acordo devem se fiar na possibilidade de comunicação do sentimento de prazer, cujo caráter estritamente privado representa um grande obstáculo. Ora, sensações e sentimentos, no sentido mais amplo, são inteiramente privados, se localizam no corpo de quem sente e não tem aparência exterior própria. As expressões corporais não são mais que um estreito e opaco meio pelo qual certos sentimentos encontram abertura para o mundo. Segundo Arendt, a "experiência da grande dor física é ao mesmo tempo a mais privada e a menos comunicável de todas. Ela é não apenas a única experiência que somos incapazes de transformar para lhe dar aparência pública, mas também aquela capaz de nos privar de nosso senso de realidade".²¹⁸

Sem dispor de um conceito, o juízo de gosto pretende ganhar aquiescência do outro a respeito de um sentimento, que, como tal, é despido de aparência. Diferentemente da atividade do pensamento, em que o outro somos nós mesmos, no juízo trata-se efetivamente de outra pessoa. Ou melhor, posto que o juízo do gosto é estético e, assim, se exerce sobre algo do

²¹⁷ ARENDT, "The Crisis in Culture", p. 219 (ed. bras. p. 277) – tradução modificada

²¹⁸ ARENDT, *The Human Condition*, p. 51

mundo das aparências potencialmente perceptível por muitos outros, o juízo pretende ganhar o assentimento de todas as pessoas que tem no objeto algo comum. Desta forma, todos aqueles de quem o juízo pretende ganhar o assentimento estão presentes no juízo, que, para ganhar sua validade por meio do acordo, deve antecipar os juízos dos demais e se comparar a eles. Posto que estes juízos alheios também não têm aparência, a comparação não se dá necessariamente com o “juízo real” dos demais, mas com os juízos possíveis.

Esta busca pelos juízos possíveis é permitida pela imaginação, por meio da qual o juízo pode transpor os limites do “eu” se ampliando com a inclusão do outro. Com este passo para além de si mesmo, estabelece-se aquilo Arendt, seguindo Kant, chama de “espírito alargado”, que é a capacidade de pensar no lugar de outro, de formar o próprio ponto de vista levando em conta o ponto de vista daquele cuja aquiescência se busca. É importante notar aqui que não se trata de dissolver o próprio juízo no do outro.

Pensar, de acordo com a compreensão kantiana do Iluminismo, significa *Selbstdenken*, pensar por si mesmo, “que é a máxima de uma razão nunca passiva. Entregar-se a uma tal passividade chama-se preconceito” (*Crítica do juízo* §40), e o Iluminismo é, antes de mais nada, a liberação do preconceito. Aceitar o que se passa no espírito daqueles cujo ponto de vista (de fato, o lugar em que se situam, as condições a que estão sujeitos, sempre diferentes de um indivíduo para outro, de uma classe ou grupo comparados com outros) não é o meu, não significaria mais do que aceitar passivamente o pensamento deles, isto é, trocar seus preconceitos pelos preconceitos característicos da minha própria posição.²¹⁹

Esta multiplicidade de pontos de vista se organiza de forma horizontal no juízo, posto que não há universal que forneça o parâmetro de hierarquização. Entretanto, pode-se estabelecer que a qualidade de um juízo com relação a outros se vincula ao alcance de sua consideração de pontos de vista diversos. Seguindo de perto o texto de Kant, Arendt afirma que o espírito alargado é aquele capaz de abstrair suas próprias restrições “individuais” – que geralmente formam o que chamamos de interesse – que não são racionalmente esclarecidas, mas são limitantes na tarefa de considerar o outro.

²¹⁹ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 43 (ed. bras. p. 45)

O resultado desta consideração desinteressada do maior número possível de pontos de vista é o estabelecimento de certo distanciamento com relação ao objeto, agora “composto” também pela reflexão a respeito dos pontos de vista a ele associados. Por meio da consideração dos outros estabelecemos “a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade.”²²⁰

Se a validade do juízo decorre da conquista do consentimento dos outros, um de seus critérios é a comunicabilidade, o que exige um solo comum capaz de fundamentar para todos o que se fala. Neste ponto, surge mais uma vez na obra de Arendt a noção de senso comum, “que os franceses tão sugestivamente chamam de ‘bom senso’, *le bon sens*”²²¹. Presente na obra de Arendt desde *As origens do totalitarismo*, o senso comum surge mais uma vez para estabelecer vínculos entre os homens. Para compreendermos sua importância para a obra arendtiana, é “necessário levar a sério a acepção do ‘senso comum’ (*sens commun*) ao mesmo tempo como um sentido (*sens*) coordenador dos cinco sentidos (*sens*) que nos articula dentro do mundo e com relação aos outros, e, por outro lado, a qualificação do senso comum (*sens commun*) como ‘senso político por excelência’ (*sens politique par excellence*).”²²² Em Arendt, o senso comum se vincula tanto à política e à prudência necessária à ação na esfera pública quanto à orientação das pessoas entre as coisas do mundo. Considerando este último aspecto, ele se soma aos cinco sentidos que nos ligam ao mundo. Fator de unificação entre todos os que dele participam sem, no entanto, se estabelecer um universal, o senso comum surge aqui como o solo comum capaz de oferecer as regras ao juízo. É apenas por meio das regras do senso comum que é possível antecipar o ponto de vista dos demais e ter algum sucesso na tentativa de ganhar o assentimento e conferir a única validade possível para um juízo, que é sua generalidade. Somente assim afirmar “isto é belo” significa, ao mesmo tempo, falar em seu próprio nome e em nome de todos. O senso comum “nos

²²⁰ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 67 (ed. bras. p. 67)

²²¹ ARENDT, “The Crisis in Culture”, p. 218 (ed. bras. p. 276)

²²² AMIEL, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, p. 26

desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum; a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e 'subjetivos', se poderem ajustar a um mundo não subjetivo e 'objetivo' que possuímos em comum e compartilhamos com outros. O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo-com-outros."²²³

²²³ ARENDT, "The Crisis in Culture", p. 218 (ed. bras. p. 276)

Considerações finais

Embora seja tentadora, a concepção que vê no *corpus* arendtiano uma obra política de um lado e uma obra filosófica de outro, ela não nos parece ser a mais adequada. De fato, quando se considera a diferença entre os temas maiores de obras como *As origens do totalitarismo* e *Sobre a revolução*, por um lado, e *A condição humana*, *Entre passado e futuro* e *A vida do espírito*, por outro, pode-se ser levado a considerar que os temas são inteiramente distintos. Enquanto o primeiro grupo de textos trata de temas diretamente políticos (a grande catástrofe do século XX, antissemitismo, imperialismo, Revolução Francesa, Revolução Americana, fundação, conselhos...), o segundo trata de temas mais filosóficos (fenomenologia da *vita activa*, natalidade, a revelação do eu na ação, conceito de história, liberdade, pensamento, vontade e juízo).

Ainda que seja possível encontrar um acento mais político em certas obras e um acento mais filosófico em outras, uma visão que separa a obra de Arendt por este critério nos faz perder de vista uma das mais importantes contribuições de Arendt, a saber: a ligação essencial entre o político e o pensamento. Concordamos com Dana Villa quando ele diz que *A condição humana* busca restaurar a importância da ação na hierarquia das atividades humanas e que luta contra a filosofia.²²⁴ Aliás, cremos que, no fundo, esta não é uma marca apenas de *A condição humana*, mas de toda a obra de Arendt. Mas faz-se necessário incluir aqui uma ressalva decisiva para não transformarmos Arendt em uma anti-intelectualista. A filosofia criticada por Arendt, embora intimamente relacionada à atividade do pensamento, não se confunde com esta.

A aparente mudança que o julgamento de Eichmann teria provocado no pensamento de Arendt tem na noção de banalidade do mal seu ponto central. A partir da constatação de uma forma inteiramente nova de mal, Arendt precisou rever seu conceito de mal radical presente principalmente em *As origens do totalitarismo* e chegou a este novo conceito, que, partindo de

²²⁴ VILLA, *Politics, Philosophy, Terror*, p.205

problemas bem concretos, remeteu Arendt ao mais “filosófico” de seus trabalhos, *A vida do espírito*, por meio da pergunta que Eichmann impunha à compreensão: “seria possível que a atividade do *pensamento* como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o *mal*, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele?”²²⁵

Embora deixe clara a fragilidade desta barreira contra o mal, Arendt responde positivamente à questão e conclui que a falta de pensamento está entre as condições que tornaram possível esta nova forma de mal. Na sequência da obra de Arendt, a pergunta pelo pensamento se torna mandatória, pois sobre ele recai a esperança da existência de uma barreira contra o mal. Em nosso percurso, antes de prosseguir com Arendt rumo à pesquisa sobre o espírito, decidimos tentar compreender as condições que tornam a ausência de pensamento um fenômeno tão corriqueiro e percebemos que elas se vinculam à modernidade.

Primeiramente, deve-se notar que o pensamento não está presente em todos os momentos da vida humana. Se o pensamento se exercesse sobre toda e qualquer ocasião, ele inviabilizaria a própria *vita activa* e até mesmo as demais atividades da *vita contemplativa*. O pensamento é apenas uma das várias atividades que compõem a vida humana e, como tal, não ocupa todo o tempo. O que há de específico nas condições modernas de vida é que elas representam uma decisiva e progressiva diminuição das ocasiões e dos interesses do recurso ao pensamento. Cada vez mais alienado do mundo e reduzido à atividade do trabalho, o homem moderno se adapta às necessidades da economia e tende a se contentar com o comportamento, que prescinde do pensamento e, no limite, da própria espontaneidade humana diante da realidade.

Assim, tornou-se necessário analisar alguns aspectos da crítica arendtiana à modernidade, que se volta à supremacia da atividade do trabalho e ao primado dos princípios da economia. Ao colocarmos no centro da análise

²²⁵ ARENDT, *The Life of the Mind*, p.5 (ed. bras. p.6-7) – grifo nosso

as noções de alienação do mundo e da liberação da força de trabalho, foi possível percebermos que as atuais sociedades de massas e seus problemas têm sua gênese no surgimento da modernidade e seu processo de formação estreitamente vinculado ao capitalismo. Por ter funcionamento cíclico e por absorver cada vez mais força em um processo de crescimento indefinido que retira seu modelo da biologia, o capitalismo termina por desterrar os homens de seus lugares no mundo fechando-os em si mesmos e em seus próprios processos biológicos. Esta redução dos homens à sua parcela *animal laborans* ataca profundamente as outras dimensões da vida humana, que perdem sua razão de ser para homens preocupados primeiramente com o processo biológico.

Eichmann, tal como descrito por Arendt, aparece como o modelo do homem que compõe a sociedade de empregados que caracteriza o estágio atual das sociedades de massas. Sua descrição, em Arendt, é também um diagnóstico dos perigos contidos no conformismo bem comportado que caracteriza a normalidade em sociedades de economia avançada e pautadas exclusivamente pela atividade do trabalho. Diante de Eichmann, Arendt desenvolveu uma pesquisa em busca de uma possível prevenção contra Eichmann. Na atividade do pensamento, cuja falta marcava Eichmann, Arendt encontrou este possível obstáculo e, ao encontrar em Sócrates um modelo de pensador, encontrou também um antimodelo de Eichmann.

Antípoda de Eichmann, que viveu estritamente uma vida privada, Sócrates se lançava sistematicamente à esfera pública preocupado com os destinos de Atenas e seus habitantes. Diferentemente de Eichmann, que se apegava às ordens superiores do *Führer*, Sócrates promovia diálogos horizontais com seus concidadãos emulando a atividade do pensamento em torno de temas caros à cidade sem necessariamente chegar a alguma conclusão “útil”. Enquanto a voz do pensamento de Eichmann era calada pela voz una do *Führer*, Sócrates ativava a dualidade de vozes na cidade. Finalmente, ao contrário de Eichmann, que buscava segurança na firmeza do líder, Sócrates encarava as vertigens a que o pensamento pode conduzir e frequentemente chegava a aporias.

Por este contraste, além de ser modelo de pensador, Sócrates aparece também como cidadão modelo adequado às exigências do conceito arendtiano de política. Preocupado com sua cidade e acostumado ao diálogo com os concidadãos e consigo mesmo, Sócrates parece imune à banalidade do mal. Deve-se notar que uma cidadania no modelo socrático não é imune ao mal, mas à banalidade do mal. A reflexão não impede a prática do mal refletido, consciente, enraizado em alguma forma vício e tampouco extingue o mal do mundo. O pensamento, vimos, abre espaço para o juízo, por meio do qual se desenvolve a habilidade de se movimentar de forma refletida no mundo, e toda ação que tenha passado pelo crivo do pensamento e do juízo tem algum enraizamento, mesmo que apenas na consciência moral. “A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu.”²²⁶

²²⁶ ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 193 (ed. bras. p. 145)

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, M – *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Paris : sens&tonka, 2006
- ADLER, L – *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007
- ALMEIDA, G/VIEIRA, T – *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva, 1997
- AMIEL, A – *Le vocabulaire de Hannah Arendt*. Paris : Ellipses, 2007
- AMIEL, A – *Hannah Arendt : política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ARENDT, H – *The Origins of Totalitarianism*. New York: A Harvest Book, 1994
 - Edição brasileira – *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1989
- _____ – *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998
 - Edição brasileira – *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 1997
 - Edição alemã – *Vita activa*. München: Piper, 2010
 - Edição francesa – *La condition de l'homme modern*. Paris: Calmann-Lévy, 1983
- _____ – *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 2006
 - Edição brasileira – *Entre passado e future*. São Paulo: Perspectiva, 1972
- _____ – *On Revolution*. New York: Penguin, 2006
- _____ – *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin, 2006
 - Edição brasileira – *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Cia das Letras, 1999
- _____ – *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972
- _____ – *The life of the Mind*. San Diego, New York, London: A Harvest book / Harcourt Inc, 1978
 - Edição brasileira – *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará,

2000

- _____ – *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992
- _____ – *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003
- _____ – *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009
- ARON, R – « Max Weber » IN : *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard, 1967
- ASSY, B – “Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt” IN: MORAES, E. Jardim/BIGNOTTO, N. (org.) *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pp. 136-165.
- BAEHR, P – *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- BEATTY, J – “Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt’s Eichmann” IN: HINCHMAN, L, HINCHMAN, S (ed.) – *Hannah Arendt: Critical Essays*. New York: State University of New York Press, 1994. Pp 57-77
- BEINER, R – “Interpretive Essay” IN: ARENDT, H – *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. The University of Chicago Press: Chicago, 1992, pp. 89-156
- BENHABIB, S – “Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*”. IN: VILLA, D (org.) – *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000, pp. 65-85
- BERKOVITZ, R./ KATZ, J./ KEENAN, T. (org.) – *Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York : Fordham University Press, 2010
- BERSTEIN, S / MILZA, P (orgs.) – *Histoire du XXe siècle (3 tomes)*. Paris : Hatier, 1996
- BIGNOTTO, N – “Hannah Arendt e a revolução francesa” IN: *O que nos faz pensar?*. (PUCRJ), v. 29, p. 41-58, 2011.
- BIRMINGHAM, P – “A Lying World Order: Deception and the Rethoric of Terror” IN: *The Good Society* 16, n. 2 (2007), pp. 32-37. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/gso/summary/v016/16.2.birmingham.html>
- _____ – “A Lying World Order: Political Deception and the Threat of Totalitarianism” IN: BERKOVITZ, R./ KATZ, J./ KEENAN, T. (org.) –

Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on Ethics and Politics. New York : Fordham University Press, 2010, pp. 73-77

- _____ – “Holes of Oblivion: The Banality of Radical Evil”. IN: *Hypatia*, 18, V. 1, Fevereiro de 2003, pp.80-103. Reimpresso IN: ALLEN, A (org.) – *Hannah Arendt*. Ashgate, 2008. pp. 315-38
- CASSIN, B – « Grecs et Romains : les paradigmes de l’Antiquité chez Arendt et Heidegger » IN : *Politique et pensée*. Paris : Payot, 1989
- CARUTH, C – “Lying and History” IN: BERKOVITZ, R./ KATZ, J./ KEENAN, T. (org.) – *Thinking in Dark Times : Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York : Fordham University Press, 2010, pp. 79-92
- CESARANI, D – *Eichmann : His Life and Crimes*. London: Vintage Books, 2005
- COHN, G – “Introdução” IN: COHN, G, (org.) *Max Weber – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982, PP. 7-34
- CORREIA, A. “O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo”, IN: MORAES, E. Jardim/BIGNOTTO, N. (org.) *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pp. 227-245.
- D’ENTRÈVES, M – *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.
- DARTIGUES, A – *O que é a fenomenologia?* Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca, 1973
- DELEUZE, G – *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70
- DIAS, M – *Hannah Arendt: culture et politique*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- DUARTE, A – O aspecto político da filosofia kantiana IN: ARENDT, H – *Lições sobre a filosofia política de Kant*. São Paulo: Relume-Dumará, 1993
- _____ – *O pensamento à sobra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000
- DUMONT, J-N – *Premières leçons sur l'Apologie de Socrate de Platon*. Paris: PUF, 1998
- ELON, A – “Introduction” IN: ARENDT, H – *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin Books, 2006 pp.vii-xxiii
- FAUSTO, R – “Totalitarismo” IN *A esquerda difícil*. São Paulo: Perspectiva, 2007 pp.11-32
- FINLEY, M – “Socrates and Athens” IN: *Aspects of Antiquity*. Middlesex:

Penguin Books, 1977

- _____ – “Plato and Practical Politics” IN: *Aspects of Antiquity*. Middlesex: Penguin Books, 1977
- _____ – “The Ancient City: From Foustel de Coulanges to Max Weber and Beyond” IN: *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 19, No 3 (Jul 1977), pp. 305-327. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/177994>
- _____ – *Democracy, ancient and modern*. London: The Hogarth press, 1985.
- _____ – *Politics in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____ – *The Ancient Economy*. 2. Ed. Berkeley: University of California, 1999
- FLORENZANO, Maria B. B./ HIRATA, Elaine F. V. – *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: EDUSP, 2009
- FRANCISCO, Maria de Fátima Simões – *Hannah Arendt: orientações fundamentais e suas fontes gregas*, Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, São Paulo, 1990.
- FOER, F – *Why the Eichmann Trial Really Mattered*, resenha do livro de Deborah Lipstadt, *The Eichmann Trial* publicada no “Sunday Book Review” do jornal *The New York Times* em 08 de abril de 2011
- FREEMAN, K – “Translation of the poems” IN: *The work and life of Solon*. Oxford, 1926
- FREGE, G – “Sobre o sentido e a referência” IN: *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: EDUSP, 2008
- GILSON, E – “Le Symbolisme de Siger de Brabant” IN: *Dante et la philosophie*. Paris : Vrin, 1986
- HESÍODO – *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006
- _____ – Lo trabajo y los días, IN *Obras y fragmentos*. Trad. Aurelio Perez Jimenez, Alfonso Martinez Diez. Madrid: Gredos, 1983
- HOBBSAWN, E – *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia das Letras, 2001

- HOCHHUTH, R – *O vigário*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1965
- HOMERO – *Iliada*, Trad. Haroldo de Campos, 2 v. (bilíngüe). Arx: São Paulo, 2003
- _____ – *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ediouro: Rio de Janeiro, 1997
- KAHN, C – “Preface” e “Socrates” IN: *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, 1996
- _____ – “Vlastos’ Socrates” IN *Phronesis*, Vol 37, No 2 (1992), PP. 233-258. Disponível em www.jstor.org/stable/4182412 .
- KANT, I – *Critique de la faculté de juger*. Paris: GF Flammarion, 1995
- _____ – *Primeira introdução à crítica do juízo*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os pensadores, 1974
- KLOSKO, G. Insufficiency of reason in Plato’s Gorgias”, *The Western Political Quarterly*, Vol.36, Nº4 (Dec.,1983), University of Utah, 579-595
- LEBON, G – *La psychologie des foules*. Paris : Félix Alcan, 1895. Disponível em www.gallica.fr
- LESKY, A – *História da literatura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1971
- LEVET, B – *Le musée imaginaire d’Hannah Arendt*. Paris : Stock, 2011
- LIPSTADT, D – *The Eichmann Trial*. New York: Schocken Books, 2011
- MARX, K – *O capital: crítica da economia política*, v. 1 (Livro Primeiro), tomo 2 (Capítulos XIII a XXV). Trad. Regis Barbosa e Flávio René Kothe; coord. e revisão Paul Singer. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MARX, K / ENGELS, F – *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010
- MERLEAU-PONTY, M – “Avant Propos”. IN – *La phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard , 1945
- MIQUEL, P – *L’affaire Dreyfus*,.PUF: Paris, 1992
- MORAN, D – “Introduction” IN: *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge, 2000
- _____ – “Hannah Arendt: The Phenomenology of the Public Sphere” IN: *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge, 2000 pp. 287-319

- MORE, T – *Utopia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009
- PALMEIRA, Miguel Soares – *Moses Finley, a produção social de uma inovação historiográfica*, Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, São Paulo, 2007
- PLATÃO – *The Dialogues of Plato*. Encyclopedia Britannica, University of Chicago, 1952
- RICOEUR, P – « Préface » IN : ARENDT, H – *Condition de l’homme moderne*. Calmann-Lévy : Paris, 1983, pp. 5-32.
- ROMILLY, J – *Les grands sophistes dans l’athènes de Péricles*. Éditions de Fallois: Paris, 1988
- ROSENFELD, A – *Mistificações literárias : “Os protocolos dos sábios de Sião”*. Perspectiva. São Paulo: 1982
- SAFRIAN, H – *Eichmann’s Men*. New York: Cambridge University Press, 2010
- SOFISTAS – *Testemunhos e Fragmentos*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2005
- THALMANN, R – *A república de Weimar*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988
- VALLÉE, C – *Hannah Arendt: Socrate et la question du totalitarisme*. Ellipses: Paris, 1999
- VERNANT, J. P – *Origens do pensamento grego*. Difel: São Paulo, 1986
- _____ – *Mythe et pensée chez les grecs*.
- VIDAL-NAQUET, P. – “ Les esclaves grecs étaient-ils une classe ?” IN. *Le chasseur noir : formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris : Éditions de la découverte, 1991 pp 211-21
- VILLA, D – *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999
- _____ (org.) – *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- _____ – *Socratic Citizenship*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001
- VLASTOS, G. – “The paradox of Socrates”, IN *Socrates, Plato, and their tradition, Vol II*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, pp. 3-18
- _____ – *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cornell University Press, 1991
- WEBER, M – “A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais” IN: COHN, G, (org.) *Max Weber – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982, PP. 79-127

- WEINBERG, G – *A World at Arms: A Global History of World War II*. Cambridge University Press, 1994.
- WOLFF, F. – *Sócrates: o sorriso da razão*. Brasiliense: São Paulo, 1982
- YOUNG-BRUHEL, E – *Hannah Arendt: For the Love of the World*. New Haven and London, 2004