

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

ODÍLIO ALVES AGUIAR

FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

ODÍLIO ALVES AGUIAR

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo, como
requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em
Filosofia.

SÃO PAULO - 1998

FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

ODÍLIO ALVES AGUIAR

Tese defendida e _____ pela banca examinadora constituída dos professores e professoras:

Dr. RENATO JANINE RIBEIRO
PROF. ORIENTADOR

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

SÃO PAULO, ____ DE _____ DE 1998.

À Eliana, minha mulher, pela companhia, e ao Héracles, meu filho, pela alegre presença, e por me ensinarem que a condição de ser desejante e paterna não é “pecado”.

AGRADECIMENTOS

Os estudos e a escritura que uma tese exigem levam a uma experiência quase desumana de solidão, mas, ao mesmo tempo, não se realiza sem a colaboração solidária de várias pessoas. No nosso caso, contamos com a presteza de inúmeros amigos e a todos eles fica aqui o nosso agradecimento. Agradeço, porém, de modo especial, ao professor Renato Janine, pelo dedicado, aberto, compreensivo e competente acompanhamento deste trabalho.

O meu reconhecimento às professoras Olgária Matos e Eliana Melo Souza, pelas observações pertinentes e pelo “momento arendtiano” por ocasião do exame de qualificação.

À Ivone Cordeiro Barbosa, minha mestra e amiga, pelos contatos iniciais com o DF-USP. Ao Cláudio Garcia, pelas “conversas arendtianas”. Ao Prof. Eduardo Jardim, pela presteza com que nos recebeu no Rio. Ao Ivanhoé Leal e ao André Duarte, que, de Estrasburgo e Nova Iorque, intermediaram a aquisição de textos imprescindíveis. Aos colegas de filosofia da UFC, que permitiram o nosso afastamento das aulas para a realização deste trabalho. Ao amigo Vianney Mesquita, pelas ajudas no vernáculo e incentivos na filosofia. À Maria Helena Barbosa e Marie Márcia funcionárias do DF-USP, pelas colaborações invariavelmente superiores a suas atribuições funcionais. À Heidi e Helena pela escuta preciosa e encorajadora.

Agradeço, também, ao “Bidel”, meu irmão, por tudo que fez por mim, e, de modo especial, *in memoriam*, a Francisco Nemésio Cordeiro e a João Batista Costa pela solidariedade nos momentos difíceis e por terem-me ensinado que a humanidade não é uma ficção.

SUMÁRIO

FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

	PÁGINAS
I. INTRODUÇÃO	01
EXCURSO: A CONCEPÇÃO TRADICIONAL DE FILOSOFIA	05
II. CAPÍTULO PRIMEIRO: A IDÉIA DE AÇÃO A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA	13
1. A concepção contemplativa da Ação	17
A. A <i>Vita Activa</i>	17
B. A História	38
2. A concepção Política da Ação	53
III. CAPÍTULO SEGUNDO: O JUÍZO COMO PARADIGMA DO PENSAMENTO POLÍTICO	72
A. A Dimensão Intersubjetiva do Juízo	77
B. A Dimensão Autônoma do Juízo	104
C. A Dimensão Compreensiva do Juízo	123
IV. CAPÍTULO TERCEIRO: O JUÍZO COMO PARADIGMA DO FILOSOFAR	135
A. A Filosofia e o Mundo das Aparências	136
B. O Filósofo como Espectador	159
C. O Filósofo como Storyteller	167
D. A Dimensão Pária do Filosofar	177
V. CONSIDERAÇÕES FINAIS	191
VI. BIBLIOGRAFIA	198

INTRODUÇÃO

Examinar a filosofia, sobretudo numa autora como Arendt, pode parecer um ato desnecessário, senão arrogância, da nossa parte. Isso porque analisar filosofia, nessa altura, é discutir a democracia e o Brasil, infelizmente, não mantém uma tradição política intelectual afinada com os conteúdos democráticos. Aqui, na melhor das circunstâncias, reduz-se o debate à ordem da eficácia econômica. A premência conferida às questões econômicas não deixou, até hoje, um espaço efetivo para se pensar o tema da dominação. Não se trata aqui de evidenciar outros assuntos e problemas, como por ex., os conflitos inter-regionais, étnicos, religiosos, sociais etc., mas de, no nosso caso, enxergar a ampliação da cidadania política, a superação do cinismo e indiferentismo político, pela participação solidária de todos na coisa pública, como a condição para um equacionamento humano do problema econômico. Humano, aqui, não tem um sentido metafísico, mas é concebido como efeito da deliberação concreta dos cidadãos preocupados com a comunidade em contraposição às saídas tirânicas, fisiológicas ou cientificistas - mesmo porque o caminho das soluções não participativas tem se encaminhado não só para a eliminação da cidadania, mas, o que é ainda pior, para a descartabilidade da vida de milhares de brasileiros. A lógica da racionalidade econômica que impõe o silêncio e a morte precisa ser repassada. É necessário deixar de oscilar entre Padre Cícero e Antônio Conselheiro. O desejo, então, que superemos o cinismo sem a ele contrapor saídas absolutas, mas, sim, a cidadania participativa, devolvendo efetivo poder aos cidadãos, única forma de resolver o problema econômico não apenas preservando, mas, também, engrandecendo a dignidade humana. Poderíamos, dizer, assim, que no Brasil, a saída para o problema da miséria é inseparável da questão da dominação, da superação de um conceito restritivo de política.

É na linha de uma reflexão sobre a dominação que nos propusemos refletir sobre a filosofia em Hannah Arendt. Nossa convicção inicial pautava-se na premissa de que a experiência totalitária situou pontos novos para a auto-compreensão da filosofia, principalmente no que diz respeito à sua relação com a política, ligação essa que, sem dúvidas, deve ser tomada como um núcleo capaz de organizar a obra e as inquietações arendtianas. E o totalitarismo tenha situado teses inelimináveis para a filosofia, quase toda a filosofia contemporânea o comprova; basta mencionar, para não passar em branco, a Escola de

Frankfurt, Hannah Arendt, Castoriadis, Claude Lefort, Karl Popper, entre tantos outros, cuja motivação e reflexão nasceram diretamente ligadas a esse atroz momento de nossa história. Em boa parte desses filósofos, esse fenômeno gerou a necessidade de repensar a fundo a tradição ocidental, seu intelectualismo, conceito de verdade, idéia de razão e sua concepção de política.

Entre todos esses, interessei-me pela pensadora Hannah Arendt, porque a experiência totalitária levou-a a interrogar a tradição justamente naquilo que lhe era mais representativo: a filosofia. Através da filosofia, Arendt vai mostrar como a tradição ocidental denegou a política, na sua característica de espaço da cidadania, e a transformou em esfera de dominação, atrelada a dimensões além da política, seja a religião, a ética, a economia etc. O entusiasmo que me manteve ligado aos textos dessa Autora era justamente a sua ambigüidade. Enquanto Arendt questionava profundamente a filosofia, realizava essa tarefa de uma forma que dignificava a tradição filosófica, dialogando com ela. Encontrar a verdade dessa ambigüidade, sem dissolvê-la, foi o que me guiou nesse trabalho. Apesar de ter sido formada em filosofia, em cujo período de estudo foi aluna dos maiores expoentes do pensamento contemporâneo (Husserl, Jaspers e Heidegger), Arendt passou a vida negando que seu campo de trabalho fosse a filosofia e reivindicava a teoria política como sua área de atuação. No entanto, após examinarmos sua obra, encontramos-nos convencidos de que Bruehl, sua biógrafa, tem razão: "Arendt, passou a vida toda falando em política, mas o seu testamento é filosófico". Ao percorrer suas obras, percebemos que o questionamento arendtiano à filosofia não se punha apenas no âmbito negativo, do questionamento, mas que era possível extrair, da sua obra, uma compreensão positiva do filosofar. Desse modo, em Arendt, a desconstrução apresenta-se, na verdade, como reconstrução. Esse questionamento não leva ao fim da filosofia, como na maioria dos filósofos contemporâneos, mas a uma recuperação de um modo de filosofar negado pela tradição.

O que Arendt não aceita é praticar a filosofia como fundamentação, esfera de justificação e legitimação das atividades e modos de vida dos seres humanos, como fez a tradição (Cf. excurso). Conceber a filosofia como fundamentação significa, em Arendt, submeter a vida e as atividades humanas a um critério externo, absoluto, inacessível aos homens comuns, alcançável apenas por alguns. Essa tradição nasceu quando Platão opôs ao governo dos cidadãos (auto-governo) a administração da verdade do filósofo. O que é

importante aqui é menos a interpretação arendtiana de Platão e sim o fato de esse paradigma ter sido assimilado pela tradição ocidental: no lugar da cidadania, a fonte de legitimação, dos governos, passa a ser externa à ação e fala dos cidadãos. A política, assim, desaiu em dominação. O ápice dessa postura encontramos, segundo Arendt, na experiência totalitária, na tentativa de organizar a vida humana a partir da ideologia, de um padrão universal, absoluto, externo aos interesses e opiniões dos homens como seres individuais. No argumento da metafísica ocidental Arendt descobre a descartabilidade da existência. Na ambição sistemática, de alguma forma, está inscrita a funcionalização da vida humana, a vontade de controlar e administrar totalmente a vida dos homens. Na exigência de legitimação absoluta para a política, como exigia a tradição platônico-fundacionalista, constituiu-se uma possibilidade para o terror.

O âmbito da crítica à postura onto-teológica da filosofia ocidental vai se encaminhar, assim, em Arendt, para um repensamento da filosofia política. Recuperar o político significava fazer o mesmo em relação à filosofia. Questionar a metafísica ocidental, e a sua idéia de um fundamento universal, não a conduziu para um novo conceito de razão, mas para uma noção de pensar reconciliado com a contingência, capaz de admirar (*thaumadzein*) os negócios, as falas e desempenhos humanos (*ta ton anthropon pragmata*). Aqui se inscreve o nosso trabalho. Visando a encontrar o sentido da política, Arendt se confrontou com a filosofia e ergueu para si uma tarefa nunca sistematicamente realizada: construir uma filosofia política que não se opusesse à política, a partir de um critério ou padrão abstrato (*eidōs*), mas que fosse capaz de encontrar significação nas coisas humanas mesmas.¹ O eixo a partir do qual é possível, na nossa Autora, reconstituir os dois pólos da filosofia política reside na crítica ao conceito de fundamentação, na forma como a praticou a tradição ocidental.

Do ponto de vista do pólo “política” da filosofia política (capítulos primeiro e segundo) questionar a postura fundacionalista significa, na nossa perspectiva, propor uma

¹ - Numa perspectiva completamente diferente, mas com vários pontos em comum, encontramos um empreendimento semelhante, nesse mesmo período, em Leo Strauss. Ele também parte de uma crítica à dominação, ao poder arbitrário, critica o historicismo, mas possui uma divergência de base em relação a Arendt. Strauss acha que o niilismo totalitário é fruto da falta da autoridade dos princípios, encaminha-se para recuperação da noção de direito natural, entendido como padrão transcendente capaz de limitar o poder. Platão é o seu norte. Arendt se distancia desse encaminhamento por achar que a saída não reside numa fonte externa de autoridade, mas na democratização do poder, na ascensão dos cidadãos à coisa pública e numa prática não fundacionalista do pensamento.

teoria radical da cidadania A postura tradicional, contemplativa, concebeu a política engendrada a partir de uma instância externa. Isso levou à sua transformação em dominação. Público, sob essa interpretação, foi concebido como universal. Ação, assim, decaiu em fabricação e os homens em instrumentos. Contrapondo-se a essa concepção, Arendt vai pensar um conceito político da ação, no qual o espaço público não é pensado de forma absoluta, nem como mercado de interesses, mas, sim, como espaço de aparição dos cidadãos. A unidade política, assim, não é pensada de forma substancialista, mas como fruto da ação e discurso dos cidadãos. Do ponto de vista da cidadania, política não combina com unicidade, mas com pluralidade. Por esse motivo, a forma apropriada de legitimação da política não pode provir de um critério abstrato, de uma esfera exterior ao corpo político, mas reside na opinião dos cidadãos. A postura democrática levou nossa Autora a postular a opinião como esfera digna e apropriada para legitimação da ação política. A defesa da opinião combina com sua teoria radical da cidadania. É consoante com esse pensamento que vislumbramos e expomos as suas posições sobre o juízo (segundo capítulo). Na concepção de juízo está presente a compreensão arendtiana da opinião.

No âmbito filosófico propriamente dito (o outro pólo da *filosofia* política - terceiro capítulo), a contraposição à fundamentação leva Arendt a uma reflexão sobre a “coisa do pensar”. Trata-se de uma linha de indagação que encontramos em textos antigos da Autora, mas que só receberá uma atenção específica nos seus últimos escritos, referentes à Vida do Espírito. Há em Arendt uma transformação da filosofia. É possível perscrutar a passagem da fundamentação para compreensão como paradigma do filosofar nessa Autora. O juízo é o núcleo a partir de onde isso se torna possível. Estamos nos referindo, aqui, não mais ao juízo do ator, mas, sim, do espectador, daquele cujo único interesse é recolher a significação do que está acontecendo. Através do juízo do espectador, a filosofia deixa de empreender a busca de critérios universais para subjugar as ambiguidades humanas e se reconcilia com os acontecimentos humanos na sua contingência, aceitando que eles carreguem em si mesmos significação. Trata-se de passar da busca da verdade (ser, absoluto, objetividade) para a significação. A primeira independe dos homens (objetividade arquimediana), a segunda se revela nos seus feitos e palavras (imparcialidade). O juízo do espectador não submete, assim, as aparências a uma essência, a um padrão ou critério externo, mas tenciona, de uma perspectiva crítica, encontrar o sen-

tido ou a insensatez presente nas próprias aparências. São esses os assuntos que constam neste trabalho.

EXCURSO

A CONCEPÇÃO TRADICIONAL DE FILOSOFIA ²

A filosofia, na sua trajetória no Ocidente até os nossos dias, nas suas múltiplas escolas e filósofos, tem sido compreendida e praticada basicamente como esfera de fundamentação. Filosofar é sinônimo de fundamentar. O espaço específico da reflexão filosófica diz respeito à conjunção de problemas que a fundamentação comporta. Na origem da nossa tradição filosófica, que começa com Platão, foi posta como tarefa própria da filosofia a explicitação dos pressupostos de tudo, fundamentar, a si e as demais atividades humanas. Ao pretender chegar ao todo, ao fundamento último do real, os filósofos tiveram que abandonar a realidade, o mundo, em busca dos seus princípios constitutivos. Essa ida aos pressupostos, ao princípio absoluto, fundante de tudo, faz com que fundamentação e metafísica estejam intimamente correlacionadas.

Assim, o *ser* constituiu-se como o ponto de fulcro da filosofia, que se cometeu, num auto-encargo, a tarefa de definir os princípios e conceitos universais e supremos com os quais o homem pensa e vive. Filosofar é conhecer os princípios inelimináveis do conhecimento e da vida humana. A tematização da totalidade, da unidade do real a partir dos seus fundamentos, tornou-se o que ficou conhecido como a peculiaridade da atividade filosófica.

Filosofar, na perspectiva da fundamentação, na sua especificidade, é a atividade apropriada à justificação, à validade, segundo a qual o princípio fundamentador é entendido como medida (*metron*) universal e última, a partir do qual são julgados o pensamento e a ação humana.³ Muitos são os filósofos que situam como marco do nascimento da filo-

² - Nesta apresentação esquemática e geral nos baseamos na orientação de Martin Heidegger através dos textos: "Que é isto a filosofia", "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento", "Sobre a Essência do Fundamento" (Col. Pensadores) e os parágs. 6 e 7 de *Ser e Tempo* ("A tarefa de uma destruição da história da Ontologia" e "O Método fenomenológico de investigação"), ed. Vozes. Fomos coadjuvados, também, pelos livros: *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica* de Ernst Tugendhat, Unijul; *Sobre a Fundamentação* de Manoel de Oliveira, Edipucrs e *O Grau Zero do Conhecimento* de Ivan Domingues, Loyola.

³ - Deleuze, no capítulo sobre *A Filosofia* no livro sobre *Nietzsche*, edições 70, p. 18, referindo-se ao conceito tradicional de filosofia, afirma: "Em vez da unidade de uma vida activa e de um pensamento afir-

sofia na vida humana justamente a pergunta radical pela validade e a busca de um critério de razão universal, tomada como a única região a partir da qual se pode extrair um fundamento genuinamente humano para o conhecimento e ação dos homens e se estabelecer, assim, uma “civilização da razão”, guiada pela verdade. A definição do fundamento implica, desse modo, a apresentação de um caminho que os homens deverão percorrer nas suas ações e conhecimentos particulares. Os critérios de validação para o pensar e agir humanos não provêm de acordos deliberadamente firmados pelos homens, mas estão relacionados a princípios universais, cuja tematização cabe à filosofia.

A fundamentação extrai a sua auto-compreensão do procedimento das ciências, isto é, compreende a si mesma como uma espécie de conhecimento cuja tarefa é representar e apresentar a essência das coisas, reduzindo, desse modo, o pensar ao seu aspecto cognitivo. O conhecimento filosófico, estribado na razão, radicaliza o comportamento cognitivo como tal, na medida em que leva a efeito a suprema possibilidade da ciência ao buscar a verdade última. A filosofia, como toda ciência, ocupa-se com a verdade, “ela sempre se entendeu como ciência do primeiro-último princípio de tudo e por isto como saber do todo, isto é, precisamente enquanto saber do último que é comum a tudo”. Aliás, como diz Tugendhat, “a referência à fundamentação não é uma peculiaridade de sentenças universais (Allsätze), porém de sentenças assertóricas, de todas as afirmações na medida em que elas levantam uma pretensão de verdade”.⁴

O caminho percorrido por essa abordagem clássica da filosofia pode ser dividido em duas grandes linhas, cada uma delas com diversas variantes: a fundamentação ontológica e a fundamentação transcendental.

A abordagem ontológica radicaliza a perspectiva científica que abordamos acima, na qual pensar é igual a saber. A ontologia perscruta um critério completamente objetivo, independente da ação e discursos humanos. Toma como modelo o conhecer, e articula-se no âmbito do verdadeiro ou falso. A tarefa do pensamento é a elevação dos objetos ao nível conceitual, a captação do movimento essencial da própria coisa. Esse é o motivo pelo qual Tugendhat fala da ontologia como uma “teoria do objeto”.⁵ Para a ontologia o eixo central é o que é o ente enquanto ente, ou seja, sua indagação básica visa a represen-

mativo, vemos o pensamento dar-se por tarefa julgar a vida, de lhe opor valores pretensamente superiores, de a medir com esses valores e de a limitar, a condenar.”

⁴ - TUGENHAT, Ernst: *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*, Unijui, 1992, p. 30.

tação verdadeira e perfeita dos objetos, não se interessa pelo “singular nem pela essência simplesmente, mas por aquilo que é comum a todas as coisas e, por isto, captável em todas elas, isto é, pergunta pela sua essencialidade.”⁶ Por essa razão, a linguagem, na ontologia, é vista como prenhe de lógica, como uma “lógica instintiva”, uma forma prévia de dizer o objeto. A ontologia propõe-se como forma de pensamento capaz de alcançar o em-si das coisas a partir de um princípio absoluto. Filosofia é igual a conhecimento ontológico, fundado no absoluto, numa estrutura que nenhum conhecimento pode abstrair. Não se trata de um conhecimento condicional, do tipo hipotético e axiomático, mas imperativo. A Filosofia tematiza o ser que no silogismo constitui o princípio de todos os axiomas, fundamento de toda demonstração.

O objetivismo da ontologia torna-se explícito se chamarmos atenção para o fato de ele remontar, sempre, àquele termo último de ancoragem que não pode ele mesmo ser fundado: a substância ou idéia, a partir de onde se realiza a predicação de tudo. A fundamentação clássica busca um princípio primeiro capaz de possibilitar uma predicação universal. A substância é o *nexus*, a conexão, o substrato necessário entre os fenômenos. Na teoria da substância, combina-se o ente (objeto, particulares) e ser (conceito, essência). As determinações predicativas não são objetos, mas determinações dos objetos. A substância, como uma *arché*, propicia a redução da multiplicidade de fenômenos e experiências à essência, a um princípio unificador de tudo. A ontologia quer atingir de cima, a partir da pura especulação, com suas determinações predicativas, os objetos concretos. Quanto mais universal o predicado, mais determina e é aplicável a todos os objetos. Assim procedendo, dissolve o fundado no fundamento, o atributo (indivíduo) no suporte (gênero); a autonomia da substância vai implicar na heteronomia do atributo.⁷

A ancoragem num princípio eterno e imutável (*arché*, substância, *eidos*) levou a ontologia clássica a uma postura derivacionista. Ao tematizar aquilo que todas as ciências pressupõem, princípios a partir dos quais seus conhecimentos podem ser derivados e produzir uma teoria da substância e da predicação universal, a ontologia gerou uma acentuada desvalorização do mundo fenomênico na economia do pensamento filosófico clássico.

⁵ - Idem, *ibidem*, p. 48.

⁶ - OLIVEIRA, Manfredo: *ibidem*, p. 20.

⁷ - Uma das variantes da abordagem ontológica, o idealismo objetivo contemporâneo, na figura de Vittorio Hösle, pretende demonstrar o absoluto, a estrutura objetiva que antecede qualquer subjetividade, entendida como a possibilidade da autonomia do filósofo. Cf. Oliveira, M.: *ibidem*, p. 87 - 108.

A idéia de fundamentação será enormemente reforçada na filosofia moderna. É na modernidade que surgem os lineamentos de um conhecimento fundado absolutamente. Se os antigos possuíam a idéia de fundamentação, no entanto achavam que o fundamento era uma evidência indemonstrável, já os modernos exigem que o próprio absoluto seja cientificamente representado. Na Antiguidade o absoluto é intuitivo, os modernos querem prová-lo. Para os primeiros filósofos, o fundamento é um princípio racional evidente, os modernos exigem a legitimação das próprias evidências primeiras. Essa exigência é iniciada com o ideal seiscentista da *mathesis universalis* e chega ao ápice no idealismo alemão, na apresentação do saber absoluto, articulação das leis imutáveis do saber implícitas em todo espírito finito.

A desconfiança de Descartes em relação à capacidade de os sentidos apreenderem a realidade e a elevação da dúvida ao ponto de partida da atitude filosófica levaram-no à exigência de um ponto de apoio inabalável, absolutamente seguro para o pensamento. A ontologia antiga, ao tomar o real como algo evidente, deixou-se guiar, embora teoricamente o negasse, por um paradigma da sensibilidade, facilmente questionável segundo os filósofos modernos. O caráter objetivista da metafísica era a matriz das suas fraquezas, exigia a descoberta de um porto seguro para o conhecimento humano. Tudo o que está fora da mente humana é passível de dúvida e somente o pensar, nele mesmo, é inquestionável. O *cogito* é erguido a *fundamentum inconcussum*, instância capaz de restituir a garantia para o conhecimento humano.

A ontologia obtinha a sua validade aceitando dogmaticamente a evidência da remissa primeira: com Descartes, essa evidência tem que ser provada. A maneira encontrada pelo mestre do racionalismo foi erguer o método geométrico em modelo para o filosofar. Era necessário tudo definir e demonstrar. Nisso consistia o ideal da matematização geral da realidade. A lógica formal é substituída pela geometria porque a primeira aceita a indemonstrabilidade do axioma primeiro. Agora tudo tem que ser demonstrado, principalmente a base a partir de onde se constrói todo o saber. Grau zero do ser e do conhecer, o fundamento permite a Descartes e Leibniz dar ao princípio de pensamento o valor de um princípio de realidade e autoriza o projeto da fundamentação absoluta do conhecimento universal absolutamente legítimo que nos dê a um tempo a determinação completa da coisa e confira suficiência lógica ao *corpus* das proposições. Vale dizer, ao erguer o pensa-

ento como fundamento, Descartes não desistiu da empreita ontológica; ao contrário, en-
ajou dar-lhe garantia e total suficiência. Através da intuição intelectual e da dedução
istemática o espírito procura dar às ilações do pensamento a necessidade das conexões
as coisas. A dedução oferece os elos da cadeia de razões, a intuição nos instala na coisa
esma e nos fornece sua natureza simples. No geometrismo seiscentista, a própria reali-
ade comporta uma estrutura matemática e, assim, a matemática vê seu campo de ação am-
liar-se. Ao articular a unidade do signo, da representação e da coisa à maneira de uma
sica dos princípios, se entrecruza com a metafísica, agora abarcando e experimentando a
sência das coisas mesmas.

A *mathesis universalis* funciona, desse modo, como uma espécie de ciência geral
a ordem e da medida que se liga à matemática como um novo padrão de racionalidade e
na nova ontologia.⁸ Como uma espécie de ontologia dos princípios, reporta-se ao em si
os fenômenos, desta feita fundada no logos demonstrativo, baseada num princípio capaz
de dar suficiência ao discurso racional. Essa nova ciência é, por um lado, um matematismo
de estrita observância que quer que a verdade do discurso nasça do jogo dos conceitos no
terior do discurso em sua discursividade e nele encontre o index da verdade ou a sua
edida: a prova demonstrativa. Por outro, uma ontologia *a priori* dos princípios, que quer
re a verdade do discurso conte como a verdade da coisa, e, ao se referir ao em-si da coi-
a, prefere as continuidades ontológicas e suas grandezas às suas descontinuidades e dife-
nças específicas.

Embora tente escapar ao caráter objetal da metafísica antiga, ao apelar para a
nsciência como instância de fundamentação, a metafísica subjetivista dos modernos não
nsegue sair da lógica do objeto. Toda a sua motivação é eminentemente gnosiológica,
a preocupação central é como conhecer os objetos e para isso quer construir um funda-
ento absolutamente seguro. O problema é como chegar à objetividade das coisas. Visa,
tes de mais nada, a uma maneira de construir uma representação pura dos objetos, livre
is entraves das ilusões da imaginação e dos enganos dos sentidos. Esse é o motivo pelo
al toda filosofia moderna ficou conhecida como filosofia da representação. O pensa-
ento, na modernidade, é encarado principalmente na sua função de representação das
isas, agora objetos sensíveis reais e não de idéias, como a entendiam os antigos.

Instala-se a metafísica da subjetividade. A consciência não é mais mero receptáculo das impressões provenientes da realidade sensível. É a instância ativa, construtora das estruturas a partir das quais o real é conhecido. O ente transforma-se num objeto dado a um sujeito. Seu ser é uma determinação da consciência. O triunfo na operação de fundamentação absoluta significou o triunfo do homem que se viu elevado ao ponto de vista de Deus, que é o ponto de vista do absoluto, capaz de permitir o salto da subjetividade para a objetividade. Ao atingir esse ponto, o homem se desfez do atributo da alteridade, tornou-se um ser pleno, livre de qualquer instância limitadora e gerou a ilusão identitária, na qual tudo se torna extensão, derivação do *cogito*. O homem viu-se, assim, segundo Arendt, em The Human Condition, com todo poder e capacidade de dominação, mas sem mundo algum.

A filosofia da consciência pode ser vista em duas etapas. A primeira é a cartesiana que propugnou uma virada na ontologia ao erguer o *cogito* como a instância de fundamentação. Reafirmou e alargou o conceito tradicional de filosofia como fundamentação, ao pretender demonstrar a premissa primeira. Nessa perspectiva, antes de se perguntar pelo ente como tal, deve-se perguntar pela sua acessibilidade. Na segunda etapa, que apresentaremos agora, não se quer chegar apenas a algo indubitável, o problema não é apenas uma questão de certeza, mas as condições de possibilidade de qualquer experiência. Esse momento foi fortemente influenciado pelo aparecimento da ciência experimental. A análise filosófica é agora concebida como a análise da possibilidade que faz com que os objetos como tais possam ser dados.

A arquitetônica cartesiana falhou na construção da fundamentação absoluta. O modelo geométrico-dedutivo praticado nessa perspectiva faz a demonstração da evidência estabelecida como tal, ou seja, o *corpus* argumentativo é uma espécie de validação do princípio primeiro estabelecido. Não se chega, assim, à demonstração absoluta, pois o paradigma geométrico permanece preso aos limites da argumentação hipotético-condicional (se x, então y). O logro cartesiano tem como causa o fato de se permanecer no âmbito da ambição ontológica: de um princípio dado deriva todo o resto. O problema é que esse tipo de fundamentação cai, sempre, na petição de princípio, levando a um ininterrupto *da capo*. A derivação provoca a necessidade infundável de se passar de uma fonte de validação

¹ - Cf. a respeito o cap. *Representar* in As Palavras e as Coisas de FOUCAULT, Michel, trad. Salma Tan-

para outra. A saída para este problema, segundo Kant, é deixar a derivação e se direcionar para a reflexão, para um tipo de fundamentação que explicita o que está necessariamente implícito, para algo interno, cuja negação implicaria numa contradição insuportável (segunda etapa da filosofia da consciência). Nesse caso, a prova é indireta, residiria na impossibilidade da refutação. Essa é a única forma de escapar à *petitio principii*. O modelo de fundamentação reflexiva pode ser encontrado no princípio da não contradição apresentado já por Aristóteles que, no entanto, não desenvolveu até as últimas consequências sua dimensão transcendental por estar visceralmente inserido numa concepção ontológica do pensar. Manfredo Oliveira chama esse princípio de exigência universal de coerência, princípio primeiro de todo pensar, pois não precisa ser demonstrado, uma vez que é condição de qualquer demonstração. Sua refutação significa contradição (não se pode afirmar de uma mesma coisa que é e não é ao mesmo tempo). Pressuposto ineliminável de qualquer discurso humano, sua refutação exigiria o uso da coerência discursiva e aí já se estaria no seu domínio. A negação discursiva desse princípio equivale a uma contradição performativa, na qual nega-se o que no discurso está sendo afirmado. Só há uma possibilidade de negar o princípio da não contradição, apontada inclusive pelo próprio Aristóteles: o silêncio (o homem planta).⁹

A fundamentação transcendental leva o projeto filosófico de fundamentação às últimas consequências. Sua condição de realização passa pelo abandono das pretensões ontológicas do pensamento, da ambição do pensamento de dizer o que as coisas são em si e se centrar na tematização das condições a prioricas de todo conhecer e agir humanos. Filosofia tem relação com o *a priori*, com a esfera transcendental, base eterna e imutável da racionalidade humana. A filosofia concebida como reflexão é o próprio acabamento da fundamentação, significa um tipo de pensamento ocupado exclusivamente com a legitimação, com a validade, não se refere nem à empiria nem a uma essência, mas ao *a priori* legitimante. Na reflexão não se tematizam diretamente os objetos, mas como esses podem se dar a nós, como se tornam acessíveis a nós. A filosofia transcendental articula o sistema de sentenças básicas do entendimento puro como condição de possibilidade da experiência, isto é, “a filosofia não é uma reflexão em intenção reta, sobre grandes temas do conhecimento humano, uma consideração direta sobre os entes, mas é, acima de tudo um co-

us Muchail, Martins Fontes, 1992, p. 61 - 91.

conhecimento da própria racionalidade sobre si mesma enquanto instância de possibilitação do conhecimento e da ação do homem no mundo”.¹⁰

O limite da fundamentação transcendental nas bases aqui expostas é que permanece dependente do horizonte apontado pela ontologia enquanto aceita como evidente a experimentação tal como concebida pela ciência moderna, na qual tudo gira em torno da representação verdadeira dos objetos. Embora Kant tenha tematizado esferas não objetuais, como o espaço e o tempo, no entanto eles são pensados como condições de possibilidade da experiência objetiva. Embora Kant tenha escapado do modelo dedutivo que leva ao regresso infinito, sua argumentação depende de pressupostos não demonstrados: a experiência científica. Nesse Autor, o específico da filosofia é a justificação, mas no horizonte para ela, como um espectro inexpugnável, uma teoria do objeto. Uma tentativa de levar a termo o princípio de fundamentação transcendental e de radicalizar a filosofia da reflexão realizou-se com Fichte. Para esse filósofo, a fundamentação não é mais uma instância situada no âmbito da experimentação, o princípio primeiro de todo pensar se fundamenta a si mesmo na medida em que dele não se pode abstrair sem pressupor. A esfera absoluta a que se relaciona a fundamentação é a da transcendentalidade do pensar, pois sua negação o pressupõe, não a experiência que em princípio pode ser negada. Para esse discípulo de Kant e mestre de Schelling, na medida em que a filosofia tematiza o pensamento como fundamento último do saber e da ação humana, desaparece a *petitio principii*, pois é impossível ao homem, na sua ação e conhecimento, por-se fora do âmbito do pensar. Abria-se, assim, o horizonte no qual a exigência de fundamentação absoluta era levada às suas últimas conseqüências. Estamos nos referindo ao idealismo alemão e seus seguidores.

- OLIVEIRA, M.: op. cit. p. 17 - 24.

10 - Idem, ibidem, p. 27.

A IDÉIA DE AÇÃO A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Este capítulo enseja uma leitura da problemática da ação como um dos tópicos apropriados à explicitação da idéia de filosofia em Hannah Arendt, ou seja, a captação do que é filosofia através de um dos temas articuladores do pensamento arendtiano. Após vivenciar a descartabilidade dos seres humanos no governo totalitário, especialmente no nazismo, e tentar reconstituir essa experiência numa grande narrativa em The Origins of Totalitarianism, Arendt se voltou para a tradição no sentido de compreender como o Ocidente permitiu que amadurecesse tal acontecimento. O que intrigava Arendt era o fato de tudo ser feito em nome dos “valores superiores” da humanidade e da politização total da vida, isto é, da submissão de todas as esferas da existência humana, do trabalho à filosofia, das relações familiares às interações públicas, ao critério “superior”, absoluto, universal de validação. Em nome desses critérios instaurou-se, paradoxalmente, o niilismo; em nome do absoluto e universal “tudo passou a ser possível”, viabilizando-se, assim, a violência paroxística: o extermínio do homem pelo homem. Perplexa diante dessa situação, Arendt vai eleger como interrogação central, na década de cinquenta, a pergunta pelo sentido da política.

Arendt assumirá a tensão entre filosofia e política como uma chave importante para perscrutarmos esse sentido na tradição ocidental. Esse conflito passará, também, em Arendt, a possuir um valor heurístico e paradigmático para desvendarmos um sentido para a política nos tempos atuais. A origem desse conflito está na morte de Sócrates e, em consequência desse acontecimento, na conceituação da filosofia como contemplação, forjada como contraposta à ação, e no avaliamto que o Ocidente realizou da política. A decodificação de Arendt em relação ao julgamento e morte de Sócrates conduz para um interpretação na qual esse fato marca a separação entre pensamento e ação, filosofia e política. O que nos interessa é essa interpretação, mormente porque todo assunto referente a Sócrates leva a polêmicas infundáveis em razão dos poucos documentos de que dispomos, herdades dos discípulos fiéis do Filósofo. O que é importante ressaltar é o pensamento, a idéia que Arendt lança sobre esse fato, ajudando-nos a compreender a concepção tradicio-

nal de filosofia e da política no Ocidente. O impacto desse acontecimento é comparável a um “acorde fundamental” que ressoará em infindáveis modulações no Ocidente na forma em que nossa tradição vai conceber a filosofia como fundamentação absoluta e a política como dominação, cuja justificação deve ser encontrada em fins mais elevados e exteriores à própria ação (*práxis*). A ação, assim, decai ou se transforma em fabricação (*poiesis*, *work*), tendendo-se a considerar o corpo político como produto do *artifex* e o desejo de imortalidade, a participação dos cidadãos, como insuficiente para sustentá-lo.

O conflito que a morte de Sócrates traz à tona é entre o “governo de poucos” (no caso, dos sábios e dos moralmente virtuosos) e o auto-governo da cidade pelos cidadãos.¹ Nessa dimensão, e somente nela, poderíamos dizer que Arendt, nesse embate, toma partido pela cidade e se opõe à postura do Filósofo. O que Arendt perscruta é o quanto essa ocorrência influenciou na avaliação que a cultura ocidental passou a fazer da política e o aspecto de dominação que vigorou, desde então, como algo intrínseco à política no Ocidente. Ao propor a filosofia como instância apropriada de legitimação da política, em contraposição à livre participação de todos nas decisões da cidade, referentes ao mundo comum, Sócrates - o Sócrates platônico, diga-se de passagem - segundo Arendt, contestava o sumo da cultura democrática, nascida e orgulhosamente defendida pelos gregos, especialmente pelos atenienses: a capacidade dos cidadãos de auto-instituir uma comunidade na qual ninguém domina nem é dominado. Todos são encarregados no auto-governo da cidade. O que pretendemos evidenciar nesse capítulo é que, partindo da contenta entre filosofia e política, Arendt chega, na nossa compreensão, a uma idéia da ação como uma teoria radical da cidadania. É em nome da cidadania que o conceito tradicional de filosofia como fundamentação sofre um questionamento profundo nessa Autora.

É essa concepção de política e da liberdade que a metafísica questionará. A ela oporá a contemplação como instância apropriada de liberdade. A verdadeira liberdade não é alcançável no mundo da *doxa*, da política, mas do conhecimento (*episteme*), através

¹ - A morte de Sócrates, em 399 a.C., ocorreu, provavelmente, em razão de o Filósofo continuar a defender o “governo dos poucos” num contexto em que Atenas lutava para reconstituir a democracia contra o governo dos quatrocentos tiranos em 411 e dos trinta tiranos, liderados por Critias, ex-aluno de Sócrates, em 404, e outra batalha do mesmo naipe em 401. Isso, porém, não justifica, segundo Arendt, que o Filósofo fosse posto em julgamento, já que ele não fez nada além de expressar o que pensava, um direito amplamente praticado em Atenas. O julgamento e morte de Sócrates, nesse aspecto, mostram apenas o quanto a democracia ateniense estava em decadência. Cf. STONE, Isidor: O Julgamento de Sócrates. Companhia das Letras, 1988.

do despertar e desenvolvimento do *nous*, uma capacidade divina que habita o filósofo e através da qual ele pode ter acesso às coisas eternas (*ta on, ser*). Com a morte de Sócrates, a filosofia se transformou em metafísica, não como surgimento de nova área de reflexão, mas como contestação do modo político de legitimação e exigência de uma fundamentação absoluta para a ação política, considerando insuficientes a palavra e a participação dos cidadãos, na sua contingência, para sustentar a *polis*. A filosofia passou, assim, a ser encarada como a instância apropriada para legitimar a ação política porque capaz de apresentar uma justificação completamente racional, distanciada dos interesses e motivos humanos, condição, no pensamento clássico, para realização da justiça na *polis*. Desse modo, a indeterminação própria à fala e ação dos homens era substituída por um padrão eterno, universal, absolutamente fundado, doado pela razão. O que nos importa, seguindo o espírito arendtiano, é menos saber se a justificação para as ações políticas são provenientes, hoje, da filosofia, mas, enquanto nos ocupamos da reflexão sobre o sentido da política, evidenciar o quanto esse paradigma permanece na cultura moderna e contemporânea, na medida em que ainda são vários os obstáculos para a compreensão e institucionalização do auto-governo dos cidadãos, sem dominadores, sem donos do discurso e da força técnico-militar. Desse modo, ao passo que cuidamos da explicitação do político em Arendt, transversalmente faremos um percurso, que no seu conjunto, questiona a concepção tradicional de filosofia como fundamentação, cujo ápice se dará, quando, no último capítulo, apresentarmos a filosofia, em Arendt, como uma espécie de *storytelling*, um modo de compreender e não de definir.

Esse padrão metafísico de legitimação política efetivou-se de forma clara e acabada, segundo Arendt, na *legitimação ideológica* própria aos governos totalitários. Nesse contexto, não havia espaço para o horizonte dos cidadãos, seu discurso e opinião livres, mas apenas a funcionalização de tudo e todos numa “lei” e numa lógica “superior”: o reino da ideologia. No totalitarismo, todos são submetidos à “verdade” e aqueles que a encarnam passam a ter poderes absolutos, em condições de arbitrar, decidir e controlar a vida de todos. Ambicionando a coerência com o absoluto, os governos totalitários passam a dispensar por completo a opinião, deliberação e ação espontânea dos cidadãos. O resultado foi a emergência de uma forma de governo mais sanguinária e opressora de que já se teve notícia na face da terra. No totalitarismo, o recurso ao padrão universal de legiti-

midade, implicou a funcionalização dos homens, sua rejeição como seres autônomos, individuais, e na descartabilidade das suas vidas.

Arendt, incomodada com a ânsia pelo absoluto na tradição política ocidental, negadora da participação livre e igualitária dos cidadãos na esfera pública, enquanto está finalizando *The Origins of Totalitarianism*, começa a suspeitar da filosofia na acepção tradicional, concebida como instância de fundamentação. A esse respeito, escreve a Jaspers em 25 de dezembro de 1950: “Eu tenho lido Platão e pensado muito a respeito da afinidade entre filosofia e tirania ou a predileção dos filósofos pela tirania racional (*Tyrannei der Vernunft*). Isto é inevitável se a gente acredita ser possível, através da filosofia, conhecer a verdade para o Homem (*den Menschen*) como tal”.² A correta suspeição arendtiana de que a filosofia tem sido inadequada para lidar com a política jaz no caráter supérfluo dos homens inerente ao seu intelectualismo. A ambição filosófica em chegar a um padrão absoluto de verdade, a uma essência universal e unitária, capaz de dispensar o que os homens individualmente pensam ou desejam, fez com que Arendt passasse a considerar a filosofia como inadequada para tratar das coisas da política, ao mesmo tempo que tornava possível alguma ligação entre o que estava acontecendo nas experiências totalitárias e a tradição política e filosófica ocidental. Numa outra carta, ainda endereçada a Jaspers, escreve: “Eu suspeito que a filosofia não é completamente inocente nesse serviço (*Bescherung*). Não, é claro, no sentido de que Hitler tenha feito algo com Platão. Mas, talvez, no sentido de que a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político e não pode ter porque, por necessidade, fala do homem no singular e se ocupa com a pluralidade (*Pluralität*) apenas tangencialmente”.³

A ligação entre política e contemplação, ação e legitimação racional universal está na raiz, segundo Arendt, não apenas do apoliticismo e indiferentismo político ocidental, mas, principalmente, do resvalar da política para a dominação, do conceito do poder como mando e governo de uns homens sobre os outros. Nesse sentido, trataremos, a seguir, nas pegadas de Arendt, de dois conceitos-chave, entre vários outros, da concepção contemplativa da política, um mais ligado à tradição clássica (*Vita Activa*) e outro próprio à formulação político-filosófica moderna, a história, ambos construídos como uma tentativa de acolher e reduzir a ação a um critério filosófico, inviabilizando sua dimensão indivi-

² - ARENDT, H. - JASPERS, K.: *Briefwechsel* (1926-1969), p. 196.

dualizadora, relacionada à fama e imortalização de um nome. Após esse percurso, concluiremos o capítulo, apresentando a concepção política da ação, na qual Arendt tenta recuperar a ação como *praxis*, esfera apropriada à imortalização terrena, condição para uma vida humana digna e memorável.

A CONCEPÇÃO CONTEMPLATIVA DA AÇÃO

1. A VITA ACTIVA

O conflito entre a filosofia, que postulava a necessidade de um fundamento externo como condição para a vida em comum, e a *polis*, cuja etimologia remete à idéia de auto-organização de cidadãos (um povo civilizado, capaz de discutir, deliberar e julgar o que diz respeito a todos, pois não pensa apenas na própria família ou tribo e que também é livre, isto é, sem o constrangimento da servidão ou o medo proveniente da violência), é axial em Arendt para distinguirmos entre poder e dominação. O primeiro emerge da *polis*, surge nos debates e discussões dos cidadãos sobre o destino comum e é encarado e resulta em liberdade e não em dominação, como no segundo, que, por isso, exige um fundamento externo à cidade e à palavra dos seus cidadãos capaz de se constituir numa instância justificadora do governo de uns sobre os outros. A filosofia política ocidental tradicional conseguiu encontrar, no melhor dos casos, formas não violentas de dominação, respaldadas em alguma espécie de autoridade externa à cidadania.

A política, no Ocidente, tem seguido, ainda hoje, esse padrão proveniente da tradição contemplativa, buscando legitimar-se num saber, numa verdade e não na ação, discurso e participação ativa dos cidadãos. O resultado dessa prática é a eliminação ou subjugação de toda diferença, conseguida através da construção de um consenso monolítico, propagandístico, de mão única, inviabilizador de qualquer discussão ou divergência. O surgimento da filosofia, na sua expressão socrático-platônica, tal como foi concebida, assimilada e praticada pela tradição, isto é, como instância fundamentadora, está na raiz dessa concepção de política e, por isso, mostra-se como uma forma de pensar inapropriada para lidar com a pluralidade humana inerente à esfera pública. O grande erro da tradição

³ - Idem, *ibidem*, p. 203.

ocidental, contemporâneo ao nascimento da filosofia platônica, reside justamente na transformação de público em universal, na assunção da objetividade racional como critério de validação da ação política. O que surgiu daí ainda hoje experimentamos: a completa burocratização da vida pública, ficando completamente sem sentido a participação viva dos cidadãos nos assuntos que dizem respeito a todos.

Esse padrão de comportamento político emergiu, segundo Hannah Arendt, concomitante ao nascimento da tradição filosófica ocidental, que se dá, de acordo com essa Autora, com a *morte de Sócrates*. O julgamento e condenação do Filósofo por parte da cidade estabeleceu um conflito que se inseriu de forma indelével na relação entre filosofia e política nos mais de dois mil anos de história da filosofia.⁴ Em face desse acontecimento, os seguidores imediatos de Sócrates (principalmente seu discípulo Platão) passaram a desconfiar da possibilidade de a *polis* garantir a permanência da atividade filosófica no seu interior e, assim, a imortalização dos seus pensamentos.⁵ Esse perigo fez com que substituíssem o desejo de imortalidade pela convivência permanente com o eterno. A partir da morte de Sócrates, o filósofo se ausenta da cidade não apenas na forma de interrupção necessária para se pensar, mas principalmente como uma escolha no itinerário da *contemplação* das coisas eternas. “imortalizar”, diz Arendt, significava para o filósofo coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realizações de obras. Assim, a atitude mais adequada dos mortais, uma vez que houvessem atingido a vizinhança do

⁴ - Arendt, ao falar de filosofia, refere-se sempre à formulação inaugurada por Platão e que, segundo essa Autora, perpassou de uma forma ou de outra, todo pensamento ocidental oficial. O que leva Arendt a interpretar assim a história da filosofia é a institucionalização e separação dos dois mundos: inteligível e sensível, ser e aparência, verdade e opinião etc. Para essa caracterização da filosofia em Arendt, verificar os seguintes textos: *What is Existential Philosophy in Essays in Understanding*, editado por Jeromy Kohn, Harcourt Brace & Company, 1994, New York, p. 163 - 187. Trad. bras. de Antonio Abranches in *A Dignidade da Política*, Relume-Dumará, RJ, p. 15 - 37.; *Philosophy and Politics*, in *Social Research*, Vol. 57, nº 01, 1990, p. 73 - 103. Trad. bras. de Helena Martins in *A Dignidade da Política*, op. cit. p. 91 - 115; *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, in *Essays...* op. cit., p. 428 - 447. Trad. bras. in *A Dignidade...* op. cit., p. 73 - 89 e o primeiro capítulo de *The Human Condition*, especialmente a terceira parte, *Eternity versus Immortality*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 17 - 21. Trad. bras. de Roberto Raposo, Forense-Universitária, 1983, RJ, p. 26 - 30. A morte de Sócrates como a marca da separação entre o pensamento e a política distingue-se da defendida por Cornford, apresentada pela própria Arendt, segundo a qual a morte de Péricles e a Guerra do Peloponeso registram o instante em que os homens de pensamento e de ação enveredaram por caminhos diferentes. Cf. a respeito ARENDT, H.: *The Human Condition*, op. cit., p. 17, nota nº 16. Trad. bras. op. cit., p. 26.

⁵ - Essa desconfiança dos filósofos em relação à cidade tornou-se, segundo Arendt, um emblema da tradição em relação à política que, a partir de então, foi conceitual e praticamente reduzida a um meio para um fim mais elevado. Cf. a respeito de ARENDT, H.: *Was ist Politik*, Piper, p. 36.

imortal, era a contemplação inativa e muda...⁶ Desde então, a filosofia se transformou em *Ontologia*, em uma forma de saber que perscruta o fundamento último de toda e qualquer realidade. A preocupação pelo *ser* passa a constituir o centro da atenção dos filósofos. O *ser* é o que, segundo os filósofos, é efetivamente real.

O que Arendt acentua é que o pensamento se tornou não apenas uma atividade distinta da ação, mas que se *opõe* e exclui a vida da *polis*. A filosofia está ligada à *skholia* (quietude), entendida não apenas como um modo de vida para qual o *otium*, cessação das atividades, era uma condição, mas, implicava, também, num abandono teórico da atividade política (*askholia*, desassossego). Com isso ela quer indicar uma significativa mudança de registro na expectativa filosófica: a assunção da *physis*, do ser, daquilo que é eternamente, em contraposição aos negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*), como instância digna do pensamento. A respeito, diz Arendt: "O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode se igualar em beleza e verdade ao *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina".⁷ Em *Between Past and Future*, afirma: "a mudança, preparada por Parmênides, sobreveio com Sócrates e atingiu seu clímax na filosofia de Platão..."⁸ O que Arendt quer ressaltar é que a tradição contemplativa do político tem o seu início quando Platão propõe ao pensamento o mundo transparente das idéias em contraposição ao mundo dos desempenhos humanos. É o que podemos colher na seguinte afirmação: "O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas".⁹

Ao tomar a *physis* como modelo de *ser*, os filósofos inauguraram o que conhecemos hoje como pensamento conceitual e foi institucionalizado como tipicamente filosó-

- ARENDT, H.: *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993, p. 47. Trad. Bras. de Mauro Barbosa de Almeida, Perspectiva, São Paulo, p. 76-77. Jacques Taminiaux enfatiza que, com a morte de Sócrates e a consubstanciação da filosofia como contemplação, acontece uma metamorfose na natureza da teoria que é *theatai*, poética (*mimêsis praxeôs*) passa a *mimêsis me ontos*, com pretensão veritativa e não interlo-tória. Cf. a respeito *Arendt et Heidegger*, Payot, Paris, 1992, p. 117 e 139.

- ARENDT, H.: *The Human Condition*, op. cit., p. 15. Trad. bras. 24.

- ARENDT, H.: *Between Past and Future*, op. cit., p. 46. Trad. bras. p. 76.

- Idem, *ibidem*, p. 17. Trad. bras. p. 43.

fico o procedimento que transforma a *arché* (origem) em *principium* (causa, fundamento primeiro), tornando-se metafísica a indagação sobre a ação, o começo (*initium*).¹⁰ A filosofia passou, então, a ser entendida como um tipo de saber capaz de determinar a causa que está por trás de toda e qualquer realidade, o que equivale a dizer que nenhuma realidade existe por si mesma (*nihil ex nihilo, nihil sine causa*), tudo é crivado pela diferença ontológica e o escondido é mais real que o que determina o que aparece.¹¹ Na quietude da contemplação, o filósofo libera uma faculdade capaz de apreender a infinitude instauradora da finidade e de enxergar as conexões causais, a trama que preside necessariamente todo e qualquer movimento do real e que é imperceptível ao aparelho sensorial.¹²

Desse modo, o filósofo transformou-se em *sophos*, naquele que realiza experiências do eterno e imutável, que vive ocupado com questões transcendentais, externas à *polis*, mas, que determinam o fundamento de tudo, pois contêm o núcleo gerador da identidade de todos os seres, das leis que engendram e regem o pensamento e ação dos homens.¹³

O direcionamento do filósofo ao *ser* gerou a premência da sistematicidade, da busca de um princípio eficiente no sentido da inteligibilidade universal de todas as coisas, “pois sem um único princípio global nenhuma ordem pode existir”.¹⁴ Todo empreendimento conceitual declinou, então, para a representação de um princípio capaz de unificar todas as conexões causais e do qual seriam derivadas todas as proposições filosóficas e existenciais.¹⁵ A forma exemplar dessa pretensão de sistematicidade encontramos no silogismo aristotélico. No silogismo, parte-se de uma premissa evidente e dela se deduzem

¹⁰ - Arendt, na trilha de Santo Agostinho, diferencia princípio (*principium*) de começo (*initium*): o primeiro é insondável e refere-se ao que existe (terra, universo...) e que não foi produzido nem é fruto da ação humana; essas são justamente as características do *initium*. Cf. de ARENDT, H.: The Human Condition, op. cit., p. 176, especialmente a nota nº 4. Trad. bras., p. 190.

¹¹ - Cf. a respeito PAREKH, Bhikhu: Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy, Humanities Press, New Jersey, 1981, p. 5 e 6.

¹² - Cf. ARENDT, H.: Philosophy and Politics, in op. cit., p. 98. Trad. bras., op. cit., p. 111.

¹³ - Ao contrário do procedimento filosófico, Taminioux chama atenção para a tragédia grega como uma espécie de teoria sobre a *polis*, na qual o teórico não se ausenta para a contemplação e que nos leva a crer que as aparências são dignas da atenção do pensamento, cf. sobre isso op. cit. na nota nº 6, p. 135.

¹⁴ - ARENDT, H.: The Human Condition, op. cit., p. 17. Trad. bras., p. 26.

¹⁵ - O caráter centrípeto da filosofia, entendida como ontologia, é tão ressaltado que, mesmo quando, como na contemporaneidade, se recorre à linguagem como fundamento absoluto, tende-se a tomá-la como antecipação das determinações reflexivas, na qual a palavra é estreitamente vinculada ao sistema, plenifica-se na lógica. Há, assim, uma redução metafísica da linguagem, desconhecendo-se seu caráter revelador das experiências humanas. A respeito disso cf. OLIVEIRA, Manfredo A.: “Duas Leituras de Hegel: Duas Propostas de Ontologia”, in Veritas, nº 160, v. 40, Porto Alegre, 1995, p. 741 - 758.

todos os outros momentos da argumentação. Nada de novo acontece, só desdobramento. O singular é derivado do universal. O trabalho do termo médio é justamente realizar esse enquadramento. Segundo Arendt, essa tendência a derivar tudo de um único princípio de sistematização recorre a uma analogia tipicamente teológica; na origem desse procedimento está a concepção monoteísta da criação do mundo e dos homens, motivo pelo qual em todos os sistemas filosóficos clássicos é imprescindível a figura de Deus.¹⁶ O aparecimento do absoluto ocorre por causa da separação entre o princípio unificador e universal e as entidades singulares, uma vez que para estar em todas as singularidades, não pode estar ligada a nenhuma de forma específica. Vale dizer, esse princípio tem existência própria, separada, embora determine de fora, transcendentemente, as existências particulares.

Filosofar significa, assim, contemplar, apropriar-se de conceitos e idéias teleguiadas pelo princípio universal de inteligibilidade ao qual deve estar referido tudo o que é e que nele mesmo é eterno e imutável.¹⁷ A Filosofia, assim, não é mais amor à sabedoria, mas conhecimento do sentido último da vida, na sua total transparência, independentemente das suas revelações nas experiências.¹⁸ Pensar algo é, assim, derivar a sua significação do conhecimento do fundamento universal. A significação está, desse modo, atrelada ao conceito (*framework of reference*), ao conhecimento da essência natural das coisas e não às experiências.

Ao atrelar o pensamento à essência, a Filosofia sai do campo da significação e entra no terreno da constituição do real. Há aí uma ultrapassagem do nível do pensamento para a predicação, determinação do que as coisas são em si mesmas. As determinações filosóficas propõem-se, então, a representar a essência, a fonte de onde emana a identida-

¹⁶ - Cf. em ARENDT, H.: *Fragment I*, in *Was ist Politik?*, op. cit., especialmente os itens 1 e 5, p. 9 e 1. Essa busca da unidade como sendo a marca da filosofia está na raiz da dificuldade dos filósofos em lidar com a política, na qual reina a pluralidade. A unidade filosófica converge para Deus ou absoluto, para uma instância transcendente; já a pluralidade política converge para o mundo comum, forjado pela cidadania. A respeito disso cf. da Autora o mesmo texto referido acima e também o primeiro capítulo de *The Human Condition*, principalmente na p. 11, onde ela dá ênfase ao fato de que as tentativas de definir a essência das coisas leva quase sempre à construção de alguma deidade, isto é, ao deus dos filósofos. Trad. bras. p. 19.

¹⁷ - Arendt, na Introdução à *The Human Condition*, diz que esse tipo de procedimento reduz o trabalho do filosofar ao referir o pensamento às estruturas conceituais (*conceptual frameworks*) e não ao que estamos fazendo, nossas experiências (*what we are doing*), prevalecendo a exigência de um caráter sistemático sobre o iluminar a realidade. Cf. a respeito in *The Human Condition*, p. 3 e 5. Trad. bras. 11 e 13; AREKH, Bhikhu: op. cit., p. 12 e também CRITELLI, Dulce Mara: "Hannah Arendt: a vida ativa e a ação. *Ontologia Política*", principalmente a primeira parte, in *Teorias da Ação em Debate*, org. Maria do Arno Brant de Carvalho, Cortez, São Paulo, 1993, p.113 - 125.

- Cf. ARENDT, H.: *The Human Condition*, op. cit., p. 76 e 77. Trad. bras. p. 85 e 86.

de de todas as singularidades. Da essência, proviriam, assim, predicativamente, as infínitas singularidades como uma espécie de multiplicação e reprodução do modelo universal (*eidos*). Nessa perspectiva, não se reconhecem os seres nas suas diferenciações, mas justamente naquilo que eles tem em comum. A essência funcionaria como uma espécie de substância natural, comum às coisas.¹⁹ A naturalização da essência, além de levar à indiferenciação, conduz ao tratamento de tudo, inclusive os homens, como coisas, como seres determinados por uma essência cognoscível, do mesmo modo que se determina a identidade de um objeto qualquer. Equaciona-se, desse modo, essência a diferença específica [*differentia specifica*], absorvendo-se a singularidade na essência, impossibilitando-se a emergência da categoria de alteridade.²⁰

Hannah Arendt fala da tendência a conceber a unidade sistemática como coincidindo com a unidade do real em termos de sonho dos filósofos, de “transe platônico”, no qual o sistema, o fio condutor do pensamento, não é apenas exigência e forma de comunicação, mas predicação do ser.²¹ Nesse amalgamento entre ser e pensar Arendt enxerga uma ambição de se falar em nome de todos e de todas as perspectivas, uma maneira de compartilhar o saber pertencente a Deus (onisciência), de se alçar por sobre todos os pontos de vistas em direção a um ponto de vista arquimediano.²²

¹⁹ - As relações, nessa perspectiva, são compreendidas como produtos das propriedades naturais inerentes a cada um dos seres. Isso foi a causa de a tradição compreender o homem como dotado de uma substância política, acarretando, segundo Arendt, uma incompreensão da política, pois o homem, embora naturalmente social, tende para o ajuntamento em função das necessidades, não é naturalmente político, “a política toma nascimento num espaço-entre-os homens [*Zwischen-den-Menschen*], em qualquer coisa de fundamentalmente exterior [*ausserhalb*] ao homem. Não há, assim, uma substância verdadeiramente política. A política toma nascimento num espaço intermediário e se constitui como relação”. ARENDT, H.: *Was ist Politik*, op. cit., p. 11. Tradução cotejada com o texto editado em Francês, *Qu'est-ce que la Politique?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 1993.

²⁰ - Ao pretender chegar à essência comum das coisas, as determinações filosóficas não alcançam a existência em si mesma (Quem); essa se revela na ação e na fala, a não ser que haja uma padronização tão icentuada que seja possível tratar o quem (qui) como uma coisa (quid). Sobre isso diz Arendt: “A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todos dotados da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa” in *The Human Condition*, p. 8. Trad. bras. p. 16.

²¹ - Cf. ARENDT, H.: *What is Existential Philosophy?*, in *Essays*, op. cit. p. 163-164. Trad. bras. p. 15-16.

²² - Apesar de os filósofos ambicionarem essa “objetividade absoluta”, o fato de os seus sistemas terem ficado conhecidos pelos seus nomes próprios indica o quanto o ato de pensar é pessoal, embora isso não signifique dizer fechado na subjetividade. Vale dizer, ninguém será considerado louco se discordar das teorias platônicas, aristotélicas, hegeliana ou de qualquer outro filósofo, mas ficaria em maus lençóis se não aceitasse os axiomas da Geometria, a lei da queda dos corpos ou a teoria da relatividade etc. Cf. ARENDT, H.: *The Discovery of the Archimedean Point e Universal versus Natural Science* in *The Human Condition* op. cit. p. 257 - 273. Trad. bras. 269 - 285 e também a terceira parte do artigo *Truth and Politics*, onde Arendt apresenta o caráter coercitivo da verdade, in *Between Past and Future*, op. cit., p.

O horizonte contemplativo, arquimediano, ensinou através da tradição ocidental, oferecer uma compreensão fundamentacional da experiência e da autoridade política, contrapondo-se à compreensão política originada e vivenciada na *polis* grega. Com a filosofia política clássica surgiu no ocidente a exigência do ideal do destacamento, da retirada absoluta, cujo modelo encontramos na imparcialidade abstrata própria à Metafísica, como condição de legitimidade da vida e ação política. O ponto arquimediano qualifica-se, nessa perspectiva, como a única capaz de arbitrar os conflitos presentes na esfera pública. A ligação desse ponto com o fundamento é que o legitima nessa posição, enquanto detentor de poder ilimitado, absoluto, posto que completamente desconectado de qualquer interesse. Arendt mostra que longe de cancelar a dominação, essa perspectiva busca o controle absoluto sobre os seres humanos. O que Arquimedes deseja é mover a terra. A imparcialidade arquimediana busca uma posição privilegiada a partir da qual torna-se possível o exercício do poder absoluto. Nessa concepção, a comunidade é dada, proveniente de uma essência, não é construída na ação e fala dos cidadãos, âmbito da imortalidade, mas engendrada por categorias eternas, abstratas, externas ao convívio dos homens. Nessa posição metafísico-substancialista a ação é derivada, eliminando-se a sua dimensão indeterminada, como ocorre quando ela é articulada na fala e ação viva dos cidadãos. Ao derivar a ação do princípio, a metafísica transforma a ação em fabricação e, por isso, possibilita o surgimento da violência na esfera política. Talvez, por isso, os gregos jamais subordinaram a ação na *polis* a um princípio universal e nunca o ocidente provou tanto interesse dos cidadãos pela política como lá. Eles sabiam que o ideal da plena legitimidade implicaria no fim da esfera pública, da dignidade dos homens, pois se põe acima deles. Nesse aspecto tem razão Denis Kambouchner quando diz que a filosofia política tradicional comporta uma dimensão e uma implicação teleológica: o fim da política. A filosofia política visa a subordinação empírica e prática da política a partir de uma norma absoluta, a realização de um acordo racional geral capaz de resolver todos os conflitos. Enquanto as experiências políticas bem sucedidas pautavam-se em acordos condicionados, contingentes, os filósofos exigem um acordo absoluto, incondicionado como condição da organização política. O horizonte arquimediano ao exigir uma fundamentação absoluta para a representação política, elimina como essencial a encenação política própria à participação ativa dos ci-

39 -249.Trad. Bras., p. 297 - 308. Esse ponto será desenvolvido posteriormente no item sobre o pen-

dados no espaço público. Enquanto realização do sistema, de uma essência abstrata, a política transforma-se em técnica de dominação, de eliminação da diferença.²³ A filosofia política, de extração arquimediana, tem se baseado mais na experiência do filósofo que acede às idéias (eternidade, verdade) do que nas experiências concretas de cidadania, na ativa vida dos cidadãos (imortalidade, pluralidade). Por isso pode ser correto afirmar que Arendt realiza uma espécie de desconstrução da filosofia política na sua condição metafísica.

Ponto axial da noção contemplativa da política segundo Arendt é a transformação da essência, do fundamento primeiro em verdade e essa como contraposta e em substituição da opinião (*dóxa, dokei moi*). Mais uma vez, o grande iniciador desse processo é Platão. Como sabemos, ao reino luminoso das idéias ele contrapõe o mundo ilusório da opinião. Esse procedimento repercutiu profundamente na filosofia ocidental que fez gnosiológica a opinião, isto é, tomou-a como contraposta ao saber, como se fizesse parte das suas pretensões o conhecimento da realidade. Essa foi a forma de desconsiderar a natureza política da opinião, ou seja, o fato de ela ser a forma típica dos homens conviverem e dividirem um mundo comum. A palavra *Dóxa*, chama a atenção Arendt, quer dizer tanto opinião como fama. Através dela entra em discussão o que deve aparecer ou não no mundo (*dokei moi, parece-me*); ela é, antes de mais nada, essa abertura para o perceptível a todos.²⁴

Ora, essa abertura para o mundo é a condição para desprivatizar a opinião, ou seja, a opinião não é fantasia subjetiva e arbitrária, mas está intimamente ligada ao processo de persuasão (*hétoriké*), ao intercurso entre os cidadãos na forma propriamente política de viver e falar, sem violência e coerção, pautada no consentimento, na escolha e deliberação. Acontece que, em face da morte de Sócrates, Platão ficou duvidoso da validade da persuasão como forma adequada de conduzir os negócios públicos, e foi justamente por isso que a crítica à *dóxa* tornou-se pedra angular do seu conceito de verdade. A verdade em Platão é antagônica à opinião e quer substituí-la na esfera política. A esse respeito, diz Arendt: “Às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os

sar.

²³ - Cf. KAMBOUCHNER, Denis: “De la condition la plus générale de la philosophie politique”, in *Le Retrait du Politique*, Galilée, p. 113-158.

quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos.²⁵ A partir de então, a verdade é transformada em padrão (*standard*) de comportamento para os cidadãos. À opinião, ele contrapôs a idéia (*ideos*) que, por ser dotada de validade universal, é capaz de coagir a todos.

A única maneira de ser aceita a verdade na *polis* é através da destruição da *dóxa*; é eliminar da política os malefícios da persuasão, substituir os princípios da imortalidade (*dóxa*) pelos da eternidade (*ideos*, verdade). Uma vez que a verdade, a norma, decorre do princípio (Bem) e é acessível exclusivamente ao filósofo, ela não pode ser objeto da deliberação dos homens e deve ser imposta a todos. O modo sugerido por Platão é a transformação dos cidadãos em filósofos, ou mais precisamente, na transformação das idéias em padrão geral de pensamento. Na impossibilidade de todos acederem ao reino conceitual das idéias, o filósofo passa então a divulgar crenças capazes de coagir os homens a se comportarem de acordo com o Bem. Esse é o motivo, segundo Arendt, de quase todos os diálogos de Platão, principalmente os políticos, terminarem com o Mito de Er, no qual são apresentados os castigos e penas reservadas aos transgressores das normas da *República* platônica.²⁶

A politização das idéias (*ideos*), sua compreensão como padrão, modelo, transformou a contemplação num momento e parte da fabricação da cidade, que, por sua vez, passou a ser vista como obra engendrada pelo pensamento.²⁷ A *polis* é, assim, fruto da coerção racional e não do deliberado consentimento dos cidadãos. A compreensão de

²⁴ - Cf. ARENDT, H.: *Philosophy and Politics*, op. cit., p. 80. Trad. bras., op. cit., p. 97. Na verdade, todo esse texto é uma exposição condensada dessa argumentação que está disseminada em todas as obras de Arendt.

²⁵ - Cf. ARENDT, H.: *Truth and Politics in Between Past and Future*, op. cit., p. 233. Trad. bras., p. 289.

²⁶ - Cf. ARENDT, H.: *What is Authority?*, parag. V, in *Between Past and Future*, op. cit., p. 128 - 135. Trad. bras. 171 - 180.

²⁷ - Segundo Arendt, verificamos uma mudança significativa na noção de idéia (*ideos*) do *Fedro* e do *Symposium* para a *República*. Essa mudança, no entendimento da Autora, marcou profundamente o conceito ocidental de filosofia. Nos primeiros textos, é próprio às idéias iluminar tendo em vista sua vizinhança com o Belo; já na *República*, as idéias se transformam em padrão a serem postos em prática e o conceito central passa a ser o Bem. As idéias são, assim, politizadas, no sentido de terem pretensão de determinar e organizar o modo de vida dos homens. Mesmo na *República* o filósofo ainda é definido como amante do belo, não do bem. O bem é a idéia mais elevada para o rei-filósofo, que deseja governar os negócios humanos. Esse é o fulcro de onde surgiu o conceito ocidental de razão (*ratio*), da idéia como medida e padrão (*measure and yardstick*) em contraposição à participação e motivos dos cidadãos. Cf. ARENDT, H.: *The Human Condition*, op. cit., 225 - 226. Trad. bras. p. 237 - 238.

que uma cidade possa estar regida por um padrão contemplativo está intimamente ligada à idéia de que é possível fabricar o corpo político da mesma forma como é possível, partindo-se de uma idéia, fabricar um objeto qualquer. A padronização dos comportamentos dos cidadãos, prevista todas as vezes que as idéias são politizadas, é profundamente regida por essa confiança. O problema dessa postura é que a toda fabricação é inerente a violência, a submissão da ação à cadeia conceitual dos meios e fins. Talvez por isso o grande problema de Platão seja determinar um princípio capaz de legitimar a coerção a que deverão estar submetidos os cidadãos da *República*. Nesse filósofo, a ação (*praxis*) é entendida como fazer (*poiesis*), como um enquadramento à idéia-padrão (*eidos*) e essa compreensão, segundo Arendt, se alastrou no mundo e na filosofia ocidental.

Ao transformar a verdade em padrão de conduta, a filosofia inaugurou pela primeira vez uma tentativa de legitimação exclusivamente racional para a política. A fonte que autoriza a ação política é recebida e apontada a todos pelo filósofo. No texto *What is Authority?*, Arendt expõe que esse procedimento platônico é paradigmático para compreendermos todas as formas de legitimidade em que se recorre a instâncias externas à cidade e seus cidadãos.²⁸ A compreensão da verdade como fundamento último está na base do entendimento que faz da razão a autoridade sobre a política; esconde-se, portanto, na compreensão da filosofia como fundamentação uma forma dissimulada de autoritarismo.²⁹

Com o interesse do filósofo em contemplar as coisas eternas (*eidos*), adentrou a cultura ocidental o silêncio do pensamento em relação à política. O começo da filosofia (platônico) ressoou profundamente na história³⁰. Na teoria, contemplativamente entendida, não há lugar apropriado para os negócios humanos. Na metafísica, não há espaço para as perplexidades provenientes da política. Desconsidera-se a ação, o ato, em vista da sua contingência, motivo pelo qual desconfia-se que pudesse emergir aí alguma verdade signi-

²⁸ - Cf. ARENDT, H.: *Between Past and Future*, op. cit., p. 91 -141. Trad. bras. p. 127 - 187. É também muito instrutivo a respeito do tema o texto *O Problema da Legitimidade: No Rastro do Pensamento de H. Arendt*, de João Maurício Leitão Adeodato, Forense, RJ, 1989. Sobre esse problema, voltaremos quando tratarmos do julgo em Arendt.

²⁹ - A fundamentação última ultrapassa os limites da política, que é a pluralidade e, assim, cai no autoritarismo, uma vez que não possibilita o debate público sobre o legítimo e ilegítimo, uma vez que o fundamento último transcende e invalida toda decisão e julgamento humanos. Cf. ROVIELLO, Anne-Marie: *Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelas, 1987. p. 235. Marcel Detiene, no texto *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Zahar, trad. de Andréia Daher, 1988, argumenta que há uma linha de continuidade entre o autoritarismo dos mestres arcaicos de verdade (*sophos*, reis, religiosos, oráculos, advinhos...) e a autoridade da razão propugnada por Platão, pela filosofia.

³⁰ - Cf. ARENDT, H.: *Between Past and Future*, op. cit., p. 18. Trad. bras., p. 44.

ficativa.³¹ A ida do filósofo para o mundo inteligível, no qual é capaz de perceber o princípio de tudo, o denominador comum de todas as realidades, acarretou a negação da esfera onde a pluralidade e a diferenciação tem espaço garantido.³² Por essa razão a política foi caracterizada canonicamente pela filosofia como inferior, sombra etc.³³

Ao repelir o mundo dos negócios humanos, a filosofia manteve-se em oposição à ação, privando o pensamento da realidade e a realidade da iluminação do pensamento. O pensamento deixou de iluminar a política e essa ficou na sombra. O mundo das aparências perde sua razão de ser quando fica privado do pensamento, quando não é retido, acolhido pelo pensar. Arendt refere-se a um “ominoso silêncio da tradição”, em vista do qual os problemas e experiências políticas originais não foram iluminados pelo pensamento conceitual. Diz ela: “Talvez nada em nossa história tenha durado tão pouco quanto a confiança no poder, e nada tenha durado tanto quanto a desconfiança platônica e cristã em relação ao seu espaço de aparência.”³⁴ Isso fez com que a ação não se constituísse num fulcro do pensamento. A seletividade da tradição não incluiu as práticas políticas significativas. Ficaram desconhecidas, não foram iluminadas pelo pensamento conceitual, experiências autênticas como a da *Polis*, República romana, Conselhos, Comuna etc. Vestígios desses momentos políticos podem ser encontrados no direito, na história e na literatura, não na filosofia.

No entanto, Arendt observa que esse silêncio da filosofia contemplativa, essa resistência a tematizar o virulento mundo da vida política, essa negação, transforma-se em denegação: os assuntos humanos são afirmados na forma da sua dominação.³⁵ E aqui mais uma vez o conflito entre filosofia e política possui uma dimensão heurística valiosa para compreendermos a noção de política como governo e dominação tão fecundamente arraigada na tradição intelectual e histórica do Ocidente. Com a morte de Sócrates, instalou-se

³¹ - Cf. Idem, *ibidem*, p. 242. Trad. bras. p. 300.

³² - A tradição considera a política como um domínio onde a liberdade não se põe como um problema relevante para o pensamento. Quando a liberdade foi considerada um problema filosófico importante não significou que o domínio público tenha sido posto ou se tornado relevante, mas que a liberdade foi depurada de sua essência política. Cf. HUBENY, Alexandre: *L'action dans l'oeuvre de Hannah Arendt*, Paris, ed. Découvrir, 1993, p. 55. Voltaremos à temática da liberdade na última parte desse texto.

³³ - O pensamento arendtiano pode ser considerado no seu todo como um enorme esforço para recuperar a dignidade da política. Em função disso, oferece elementos significativos para a compreensão do contemporâneo preconceito da opinião “pública” contra a política. Destacam-se, nesse intento, as obras *The Human Condition*, *Between Past and Future* e *Was ist Politik?*.

³⁴ - ARENDT, H: *The Human Condition*, op. cit., p. 204. Trad. bras., p. 216 - 217.

³⁵ - Cf. ARENDT, H: *Between Past and Future*, op. cit., p. 113. Trad. bras., p. 154.

um conflito cuja saída é apontada por Platão na forma de hierarquização entre contemplação e ação,³⁶ no fim da ação dos homens e na ascensão do governo da cidade pelo filósofo. Isto é, no fim da auto-instituição da cidade pelos seus cidadãos e pelo engendramento da política pelos “poucos”. Essa trajetória é exposta na alegoria da caverna na República de Platão. O mito da caverna - a narração da biografia do filósofo em geral - é composta de três momentos: no primeiro, ele se distancia das opiniões porque elas se pautam no que aparece e ele está interessado em descobrir o que as coisas são em si mesmas; no segundo momento, quer ir além, deseja saber a causa, o princípio (*eidos*) das coisas perecíveis e dos homens mortais; e o terceiro momento é interpretado por Arendt como trágico: considerando que o filósofo também é um mortal, é um homem, deve voltar para o mundo humano - só que, depois de tantas viravoltas (*periogage*), o filósofo perdeu o senso de orientação, o modo comum de se comunicar e se fazer entender pelos outros, fixado que está na luminosidade das idéias. A solução para isso é fazer os homens adotarem as idéias, tornar a verdade opinião de todos, isto é, dotar os homens de uma verdade única, instaurar o governo da razão.³⁷

O conflito entre o filósofo e a cidade ajuda-nos, assim, a entender a introdução da idéia de governo e dominação no intercurso entre os homens, a inserção na política de elementos pré-políticos, diferentes dos princípios da *polis*.³⁸ A atenção do filósofo está concentrada, então, no conhecimento e apresentação das regras absolutas a partir das quais deveriam ser derivadas as ações e controlados os assuntos humanos. Era estabelecido, assim, o princípio de governo entre os homens. Instaurava-se a equação entre política e governo, cujo impacto em toda tradição ocidental se faz sentir até os nossos dias. Tornou-se lugar-comum, então, “a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obede-

³⁶ - Essa hierarquização significou uma consciente inversão por parte de Platão do Hades homérico, no qual o herói adentra, sozinho e em situações excepcionais, um mundo inferior, lugar de provação, ignorância e inconsciência. Em Platão, é como se o Hades houvesse ascendido à superfície da terra. “Platão estabeleceu sua doutrina das idéias na forma de uma inversão de Homero”. ARENDT, H: *Between Past and Future*, p. 36 - 37. Trad. bras., p. 64 - 65.

³⁷ - Para uma interpretação política do mito da caverna em Arendt, cf. “*In the Cave*” in *Philosophy and Politics*, op. cit., p. 94 - 96. Trad. bras., p. 108 - 110 e *Between Past and Future*, p. 36, 112 e 237. Trad. bras. p. 64, 154 e 294.

³⁸ - Cf. ARENDT, H: *Between Past and Future*, 113 - 114. Trad. bras. p. 154 - 155.

cer. A noção vulgar que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados...³⁹

O que Arendt põe em evidência é que a aceitação do conhecimento ou qualquer outra capacidade não política no lugar da opinião, leva inevitavelmente à clivagem entre os que obedecem e os que mandam. Quando Platão reivindica o governo para o filósofo, acredita que somente este pode governar, uma vez que apenas ele enxerga e tem o conhecimento das coisas eternas, posto que passou por um processo doloroso de instrução, incomum à maioria dos cidadãos, até ser capaz de desenvolver e despertar o *nous* [espírito, razão] que o capacita para a contemplação das idéias eternas e, por isso, para o governo da cidade. A consequência é a redução do poder a dominação e da ação a fabricação.

Segundo Arendt, ao se tomar o conhecimento como critério de governo propõe-se a supremacia da legitimação sobre a ação como forma de evitar a disputa pelo poder, pois "tanto os homens de ação quanto os pensadores foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes."⁴⁰ A identificação entre conhecer e poder leva à fabricação da comunidade ou sua unificação a partir de um elemento externo e não em razão da força das palavras e ações dos indivíduos. Com a instrução como critério para a ação, o espaço das relações políticas se estreita: poucos estarão aptos para agir, mas muitos preparados para obedecer.

Com a filosofia, a virtude exigida dos cidadãos para que a cidade fosse bem sucedida na sua organização, deixa de ser cívica, atingível através da participação nos assuntos da política, e passa a ser conhecimento, inatingível na cidade, reservada a alguns. A sede da virtude passa da cidade para a alma, deixa de ser política e passa a ser solitária.

Essa é uma maneira de tirar a maioria da política. Poucos preencherão os requisitos para serem governantes, inútil se tornam o discurso e a ação, pois ambos pressu-

³⁹ - ARENDT, H.: *The Human Condition*, op. cit., p. 222. Trad. bras., p. 234.

⁴⁰ - Idem, *ibidem*, p. 220. Trad. bras., p. 232. Arendt reforça essa posição ao dizer: "A fuga da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da tranquilidade e da ordem parece, de fato, tão recomendável que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a política". Idem, *ibidem*, p. 222. Trad. bras., p. 234.

põem uma relação de iguais.⁴¹ Verifica-se aí uma cisão entre *archein* e *pratteln* que, do ponto de vista da ação, significa iniciar e realizar em concerto, com os outros, uma ação. Do ponto de vista da dominação, *archein* transforma-se em governo, e *pratteln* em execução; “começar (*archein*) e agir (*pratteln*) podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um *archon*, na dupla acepção da palavra) que não precisa em absoluto agir (*pratteln*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar.”⁴²

Com essa cisão, transporta-se para a política uma relação pré-política e que pode ser tomada como paradigmática para se compreender a política na tradição ocidental; trata-se da relação senhor e escravo, pois “na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação.”⁴³ O conceito de governo tem, assim, a sua origem na esfera familiar e doméstica.

Além do conflito entre o filósofo e a política, Arendt interpreta a relação conflituosa entre corpo e alma, proposta por Platão, como também paradigmática à compreensão da noção ocidental da política como dominação. Nessa representação, o corpo representa a *polis* e a alma a instância de legitimação. O esforço do filósofo encaminha-se no sentido de viver como se não tivesse um corpo, obedecendo completamente os comandos da alma, tornando o corpo apenas um suporte para ela. Ele empenhar-se-á em livrar-se das demandas do corpo, por governá-las completamente a partir dos comandos divinos, pois o envolvimento com o divino é expressão da mais plena liberdade [*autarqueta*]; já as premissas provenientes do corpo simbolizam o inelutável campo das necessidades que devem ser devidamente governadas, submetidas aos ditames da razão.⁴⁴

Nessa imagem, ao apresentar a maneira como os filósofos entenderam em primeiro lugar (mas, depois, toda a cultura ocidental) a origem histórica da política como sendo inteiramente relacionada à vida material, Arendt argumenta no sentido de mostrar

⁴¹ - Com a noção e experiência de governo houve uma enorme alteração do direito que de limite, “muro” no qual podia se dá a ação livre, sem coação, passou a ser norma, a estatuir e induzir a um determinado comportamento. O direito (*ius*) vem, assim, reduzido a norma (*lex*). Cf. ARENDT, H.: *ibidem*, p. 195. Trad. bras. p. 208 e “Civil Disobedience” in *Crises of The Republic*, HB&J, 1972, p. 51 - 102. Trad. bras. de José Volkman, ed. Perspectiva, São Paulo, 1973, p. 49 - 90.

⁴² - *Idem*, *The Human Condition*, p. 222 - 223. Trad. bras. p. 235.

⁴³ - *Idem*, *ibidem*, p. 223 - 224. Trad. bras., p. 236.

⁴⁴ - Cf. ARENDT, H.: *Philosophy and Politics*, op. cit., p. 93. Trad. bras., op. cit., p. 107.

como ela é plausível com a redução do poder a dominação. Se a finalidade da política é solucionar o problema da necessidade, não é interessante e conveniente que todos se ocupem dessa tarefa. Assim como no conflito acima a solução é o governo do corpo pela alma, também no campo da política, a solução reside no governo dos mais justos, da razão, dos melhores, enfim, daqueles capazes de melhor solucionar os desafios diante do problema das necessidades e sobrevivência.

Até Aristóteles, dos filósofos antigos, o mais sensível à política, seguindo Platão, “presumiu especulativamente que pelo menos a origem histórica da *polis* deveria estar ligada às necessidades da vida, e que somente o seu conteúdo ou finalidade inerente (*telos*) transcende a vida na ‘boa’ vida”⁴⁵ Esta compreensão, inaugurada pelos primeiros filósofos, resultava “não da experiência real do indivíduo na vida pública, mas do seu desejo de libertar-se do ônus da vida política, um desejo que, em seu próprio entendimento, os filósofos só podiam justificar mediante a demonstração de que até mesmo esse modo de vida, o mais livre de todos, estava ainda relacionado e subordinado à necessidade.”⁴⁶

Contrapondo-se a essa versão “filosófica” da origem histórica da política, Arendt fala do nascimento da *polis* como uma tentativa de salvaguardar do olvido os feitos e palavras imortais dos mortais. A organização e fundação da *polis* deram-se estritamente ligadas às experiências que se produziram no interior do mundo homérico, por ocasião dos grandes acontecimentos e assembléias dos guerreiros, nas quais grandes feitos e belas palavras só não caíram no esquecimento por causa do trabalho do Poeta. Arendt segue o argumento de Péricles na sua célebre oração fúnebre: “A *polis* deveria ser fundada para assegurar uma permanência às grandes ações e às grandes palavras humanas, ela é mais confiável do que a memória do poeta conservada na poesia”.⁴⁷ A fundação da *polis* está relacionada, assim, à tentativa de se produzir um espaço na vida cotidiana para o extraordinário, onde se pudesse resguardar os gestos e discursos imortais, onde os homens pudessem imortalizar os seus nomes, sabe-se que “a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar, a garantia contra a futilidade da vida individual, o

⁴⁵ - ARENDT, H.: The Human Condition, op. cit., p. 37. Trad. bras., p. 47.

⁴⁶ - Idem, ibidem, p. 37. Trad. bras. p. 47.

⁴⁷ - ARENDT, H.: Was ist Politik?, p. 46 - 47.

espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão a imortalidade, dos mortais.”⁴⁸

O que está na origem das comunidades políticas não é o cuidado com a vida biológica, mas a busca do reconhecimento, o qual não pode se dar numa relação de dominação, mas na convivência igualitária. Se a dominação fosse capaz de propiciar o reconhecimento, não teria sido preciso fundar a cidade, teria bastado a obediência dos súditos no interior da casa (*oikos*). A fundação do espaço público mostra que o reconhecimento só é verdadeiro quando proveniente de iguais, de pessoas livres, independentes. Por isso, a ida para esse espaço exige um salto. O pressuposto número um da política ou a sua virtude cardeal é a coragem, a capacidade de transpor e transcender o abismo da necessidade e participar livremente, com os outros, dos cuidados dos assuntos comuns, deixando de se ocupar apenas com a própria segurança.⁴⁹ Entrar no espaço da liberdade significa correr um risco, desfazer-se da preocupação com a própria vida; “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar ninguém. Não significa domínio como também não significava submissão.”⁵⁰

A política não pode ser confundida com a tarefa imposta pela exigências da manutenção da vida individual ou da sobrevivência da espécie, na qual pode ser legítima uma relação de dominação. Isso fica evidente na interpretação de Arendt à definição aristotélica do homem como *zoon politikon*. A definição de homem como *zoon politikon* não era apenas alheia e até mesmo oposta à associação natural. Para entendê-la completamente precisamos recorrer à sua segunda e famosa definição do homem como *zoon logon ekhon* (um ser vivo dotado de fala): “em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na *polis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *polis* - escravos e bárbaros - eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no

⁴⁸ - Idem: *The Human Condition*, op. cit., p. 56. Trad. bras. p. 66.

⁴⁹ - No esboço nº 022384, Arendt reúne alguns argumentos para um capítulo do livro sobre O que é a Política, que nunca chegou a escrever. A base do argumento é recuperar as experiências históricas (os reis homéricos, Atenas, Roma, Hungria etc) para argumentar que a política não nasceu nem se preocupa com as necessidades biológicas e que a política começa onde as preocupações vitais cessam. Pretendia tratar de Aquiles e de Maquiavel como figuras chaves para se entender a noção de coragem em política. Cf. Was is Politik? p. 194 -195.

⁵⁰ - ARENDT, H. : *The Human Condition*, p. 32. Trad. bras., p. 41.

urso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de toda a obra era discutir uns com os outros”.⁵¹

A característica mais importante da política não é, assim, a liberdade da natureza, mas a instauração de um espaço erguido sob o signo da *peitho* divina, uma política que reina sem violência e sem coerção entre iguais. Poder não é, assim, sinônimo de agir, mas de agir e falar na presença dos outros que são iguais. Na política reina o princípio de governo, mas de *isonomia* [“igualdade”] e essa igualdade da esfera pública é muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade; significava viver em uma esfera que pressupunha a existência de desiguais. A igualdade, longe de estar relacionada à submissão de todos à mesma lei ou norma, como nos tempos modernos, seria a essência da liberdade, significava não estar coagido por ninguém nem por ninguém, mover-se numa esfera onde não houvesse governantes nem governados.⁵²

Com efeito, por trás da caracterização da política como esfera da necessidade, ocorreu a revalorização da contemplação por parte dos filósofos, através da qual se perderam as distinções estabelecidas entre as diversas atividades; “com eles, até mesmo a política foi rebaixada à posição de necessidade; e esta, daí por diante, passou a ser o denominador comum de todas as manifestações da *vita activa*.”⁵³

Ao conceber a idéia de um fundamento geral e unitário para todas as coisas humanas, os filósofos passaram a submeter à contemplação e a derivar dela todas as atividades humanas, eliminando a autonomia das diversas esferas, amalgamando de um só modo o pensar e o agir,⁵⁴ assim como foram eliminadas as diferenciações no interior da *vita activa*. Essa postura está posta na politização da *idéias* por Platão, no “retorno” do

ibidem, p. 27. Trad. bras., p. 36.

ibidem, p. 32 - 33. Trad. bras. p. 42.

ibidem, p. 85. Trad. bras., p. 96.

Em relação a essa postura amalgamadora da metafísica, podemos afirmar que um dos traços mais importantes nos textos arendtianos é a idéia de que pensamento e ação não podem ser confundidos. Todavia, que as demarcações são esquecidas, impreterivelmente a ação será transformada em fabricação e a prática política não é sustentada e não é simples atualização dos princípios invisíveis da teoria. Para ela o limite da teoria é ser teoria, não pode pretender tomar o campo da decisão. O pensamento sempre se produz no isolamento, possui exigência intrínseca de coerência, unidade e sistematicidade; já a política é o campo das muitas vozes; a decisão política é pública, dá-se em conjunto, com os outros. Em Arendt, dois movimentos se entrecruzam: um que destaca a diferença entre pensar e agir, e outro que afirma a necessidade de uma prática política. O pensamento não pode pretender determinar a prática, e o agir não pode pretender determinar o pensamento. O pensamento é predicativo do pensar relativamente à ação, longe da sobredeterminada relação moderna entre pensamento e prática. Cf. GARCIA, Claudio B: Hannah Arendt: Liberdade, Ação e Juízo Comunicativo, p. 227; ENEGRÉN, André: La Pensée Politique de Hannah Arendt, PUF, 1984, p. 195.

filósofo na *República* e que paradigmaticamente se acoplou à política, ao modo como essa passou a ser praticada no Ocidente. A contemplação é, assim, exemplar do modelo autoritário de política que se estabeleceu no Ocidente, pretendendo estatuir as normas da prática política e a reger as atividades no seu interior desconsiderando os cidadãos.

The Human Condition condensa o esforço mais tenaz de Arendt no sentido de desfazer o amalgamento proveniente da tradição contemplativa no que diz respeito à *vita activa*. O próprio título indica uma contraposição entre *condição humana* e *natureza humana*, tratada logo no primeiro capítulo. A primeira se atém aos componentes existenciais de qualquer vida humana (nascimento, vida e morte). Esses traços não implicam nenhuma essência que como um modelo universal conformaria as vidas nas suas singularidades. Essa é justamente a perspectiva encetada pela contemplação. A perspectiva contemplativa toma a *natureza humana* como conceito central para pensar a *vita activa* e, nesse caso, a ação é reduzida a comportamento, a adequação ao modelo contemplado.

Na verdade, a própria expressão *vita activa* indica, segundo Arendt, a tendência homogeneizadora da contemplação. Essa designação não traduz o antigo *bios politikos* que significava o modo de vida dos cidadãos engajados exclusivamente nos negócios políticos, para o qual era exigido a liberdade da necessidade e da compulsão alheia, mas, nascida depois do desaparecimento da *polis*, corresponde mais à *askholia*, termo que indica qualquer atividade, preocupação ou cuidado e se define em contraposição à quietude geral, à cessação de qualquer atividade, movimento físico ou mental, em face da contemplação.⁵⁵ Vale dizer, a contemplação possui de tal forma superioridade em relação às outras atividades que tudo o mais é reduzido a algo comum e indiferenciado. Por trás da noção de *vita activa* encontra-se não apenas a idéia da superioridade da contemplação mas, também, por isso, a perspectiva de que toda e qualquer atividade só tem significado enquanto realiza de alguma forma os desígnios da contemplação.

Opondo-se a essa perspectiva, boa parte do trabalho intelectual de Arendt pode ser entendido como um “enxugamento categorial”, uma desampliação dos conceitos, uma depuração dos modos de vida do contágio com outro; desfazer a hierarquização, a tendência à universalização de um único modo de viver. Em suma, desomogeneizar as categorias do labor, trabalho e ação que a tradição fundiu na noção de *vita activa* para dis-

⁵⁵ - Cf. ARENDT, H.: “*The Term Vita Activa*” in *The Human Condition*, p. 12 - 17. Trad. bras., p. 20 - 26.

pô-la em posição de inferioridade em relação à contemplação. Sua tipologia não visa a abarcar todas as atividades, mas retirar a ação (práxis) do campo da fabricação (trabalho) e da necessidade (labor); diferenciar prática (relação homem - homem) e técnica (relação homem - natureza, sujeito - objeto), mas, principalmente, de um modo geral, explicitar que a categoria de *vita activa* por ser determinada contemplativamente (ponto de vista da eternidade) ofusca a noção de esfera pública, ou seja, o espaço em que os homens lutam visando ao *reconnectmento* e à *imortalização* dos seus nomes e feitos.⁵⁶

Distanciando-se da tendência homogeneizadora da teoria, Arendt recorre à evidência fenomenológica arraigada na linguagem para recuperar a especificidade das diferentes atividades da *vita activa*, pois "é a linguagem, e são as experiências humanas fundamentais que existem por trás da linguagem, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades."⁵⁷ Arendt argumenta que a expressão *vita activa* esconde, de fato, atividades bem distintas mantidas como tais nos diversos idiomas: trata-se do labor (*labor, Arbeit, travail*), do trabalho (*facere, work, Werk, oeuvre*) e da ação (*action, das Handeln, l'agir*).

Antes de indicar como Arendt entende cada uma dessas atividades, vale ressaltar que a essa diferenciação antepõem-se, arendtianamente falando, dois planos da existência: a *dzoé* (vida) e a *bios* (existência). Ao primeiro nível corresponde a vida no seu aspecto biológico, natural, dotada de circularidade (repetição) e unidade. Esse é o degrau a partir do qual a vida humana pode se desenvolver nas suas diversas possibilidades. Nesse nível o homem não é mais que a espécie mais desenvolvida da vida orgânica; humanidade aqui é sinônimo de gênero humano, a diferença estabelecida é a da espécie humana em relação às outras espécies. Nesse nível a natureza garante o ser-para-sempre com respeito à espécie. O repetitivo ciclo do nascimento-procriação-nascimento assegura a continuidade natural da vida humana. A vida assim é eminentemente circular, submetida ao plano infinito das determinações da espécie natural, da qual os homens são meros exemplares e não indivíduos.

Esse plano da vida é marcado pela coerção da necessidade. Os homens são levados compulsivamente a viver em companhia uns dos outros como meio de satisfazerem

⁵⁶ - Cf. idem, "Eternity versus Immortality", ibidem, p. 17 - 21. Trad. bras., p. 26 - 30.

mais facilmente as carências impostas pela vida biológica e se defenderem das intempé-
ries e perigos da natureza. Biologicamente, a vida impõe uma unificação dos homens. Essa
unidade garante a sobrevivência da espécie. No entanto, não assegura a distinção e imor-
talização dos homens como seres individuais. Essa coerção natural faz com que os ho-
mens, assim como quase todos os animais, sejam sociais, necessitem e procurem a compa-
nhia dos outros como um meio para garantir a sobrevivência individual e, assim, garantam,
também, a imortalização da espécie. A condição para a sobrevivência é a igualação de
todos na espécie, é a unificação e a inserção social, é agir como um membro da espécie,
cumprir uma função social.

Já na esfera da *bios*, a vida é retilinea, marcada por um começo e um fim de-
terminado. Vale dizer, nesse nível, a característica principal é a mortalidade que “repousa
no fato de que a vida individual, uma *bios* com uma história de vida identificável do nas-
cimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de to-
das as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona
transversalmente os movimentos circulares da vida biológica.”⁵⁸ É em função da mortali-
dade que os homens constroem o mundo do artifício e instauram relações onde entram
como pessoas individuais e não como exemplares da espécie. Para que uma vida possa ser
a vida de alguém, é necessário que superponha ao ciclo vital da natureza, apoiando-se
nele, mas também a ele resistindo uma outra condição, a mundaneidade. Com o apareci-
mento do mundo emerge, assim, uma segunda vida. O mundo é a condição através da qual
pode ser superado o anonimato intrínseco à vida humano-biológica. A instalação do mun-
do proporciona uma permanência que obsta o caráter cíclico da natureza, favorecendo a
sua transformação em um abrigo no qual o *quem* dos indivíduos pode surgir. O mundo fun-
ciona, assim, como um espaço intermediário (*in-between*) que interdita a fusão naturalista
dos indivíduos, típico do plano biológico da vida.⁵⁹

A partir dessa perspectiva mais geral fica fácil compreendermos a distinção
estabelecida por Arendt entre labor, trabalho e ação. A primeira experiência refere-se
àquela atividade na qual os homens estão engajados no cuidado e manutenção da vida. A
preocupação central nesse nível é com a *reprodução* da espécie e do indivíduo como seu

⁵⁷ - Idem, *ibidem*, p. 94. Trad. bras. p. 105.

⁵⁸ - Idem, *Between Past and Future*, p. 42. Trad. bras., p. 71.

membro. O homem nesse plano é o *animal laborans*, totalmente empenhado na sisífica labuta de lidar com a *necessidade*, em atender o metabolismo natural a que todos os homens estão submetidos. O labor é, assim, uma condição a que o homem não pode escapar embora possa minorar as dores e o peso que ela acarreta. Os resultados dessa atividade são consumidos, não geram nenhuma permanência, a não ser da própria vida. Na atividade do labor o homem está submetido ao nível mais natural das condições da vida humana, posto que esta não permite aos homens nela engajados ultrapassar o nível *dzoé*, biológico.

Na atividade do trabalho, o homem constrói o espaço artificial, permanente e durável do mundo. Ao trabalhar, o homem não concentra seu esforço e energias na preocupação com a vida, mas sim nos objetos e utensílios que entrarão e povoarão o mundo. Enquanto o *animal laborans* dedica-se à vida, o *homo faber* constrói o mundo. Trabalho é a tradução da *poiesis* para os gregos, isto é, uma atividade cujo início é um modelo, um plano a ser executado controladamente passo a passo e cujo resultado é um objeto tangível, independente do feitor. O *homo faber* serve-se do pensamento como conhecimento, como pesquisa dos melhores meios em vista do modelo predeterminado. O fato de a atividade do *homo faber* resultar em objetos a serem usados e não consumidos, pois possuem maior durabilidade e permanência, e considerando que a multiplicação potencial é uma característica da fabricação, faz com que ele se libere da repetição compulsiva a que está submetido o *animal laborans*. A lógica da atividade do labor é o consumo, a do trabalho é a utilidade. O *homo faber* pensa sempre em termos de meios e fins, assim como o resultado mesmo da sua atividade é algo a ser usado, embora os objetos da atividade do trabalho gerem, também, um certo embelezamento do mundo.⁶⁰

O ápice da mundaneidade (*bios*) se realiza na ação, nos atos através dos quais as vidas individuais potencialmente adentram o espaço da imortalidade anteriormente designado apenas para as coisas eternas por si mesmas (*physis*). O mundo dos artefatos só se torna um abrigo verdadeiramente humano quando se transforma em palco para a ação e fala dos homens. A condição para a ação é a pluralidade, isto é, o fato de não

⁵⁹ - Cf. TAMINIAUX, Jacques: "L'individuation spéculative et la vie de quelqu'un" in op. cit., p. 77-114 e PAREKH, Bhikhu: op. cit., p. 67.

⁶⁰ - Aliás, é também o *homo faber* que produz objetos de arte, cuja permanência e durabilidade no mundo é ocasionada justamente por sua "inutilidade;" através dela o artefato humano adquire no seu mais alto nível o caráter de abrigo dos humanos, através do qual o mundo se torna familiar e belo. Cf. ARENDT, H.: "The Permanence of the World and the Work of Art" in *The Human Condition*, op. cit., p. 167 - 174. Trad. bras. p. 180 - 187.

serem os homens apenas exemplares da espécie humana, mas serem capazes de se individualizarem. Por isso “a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.”⁶¹ Embora a pluralidade se faça de alguma forma presente nas outras atividades, é na ação que se apresenta no seu estado puro. Trata-se de uma atividade desenvolvida diretamente entre os homens, sem a intercalação dos objetos ou da natureza, cujo único intermediador é a fala. A ação não está ligada à vida nem aos artefatos, mas à interação e interlocução direta dos homens uns com os outros, isso porque se o sentido da vida para o *animal laborans* é a sobrevivência e para o *homo faber* é permanência e utilidade dos objetos, para o *zoon politikon* é a lembrança, a permanência na memória, resultante exclusivamente do intercurso com os outros, na qual a identidade única da pessoa pode emergir. A ação se situa, assim, nem no campo da necessidade (labor) nem da utilidade (trabalho), mas da liberdade (pluralidade).

2. A HISTÓRIA

Hannah Arendt afirma que o limiar da era moderna foi marcado por três acontecimentos que lhe determinaram o caráter e provocaram uma verdadeira inversão na relação hierárquica entre contemplação e ação: a Reforma, que ao expropriar as propriedades, desencadeou a sua transformação em meio para o processo de acumulação do capital; a Descoberta da América e a subsequente exploração de toda a terra; e a invenção do telescópio, por Galileu, ensejando uma mudança radical no conceito de ciência. A característica geral entrevista nesses três movimentos é a compreensão de que o homem não é mais apenas um espectador nem mero ente na grande ordem do *kósmos*. A partir desses acontecimentos, passamos a verificar a passagem da contemplação como ápice e modo de vida mais importante para a atividade, como o campo apropriado à realização do homem. O homem passa a compreender a si mesmo como sujeito e centro a partir de onde tudo é referido.⁶²

Desses acontecimentos, a invenção do telescópio em particular cumpriu um papel fundamental na passagem da auto-compreensão contemplativo-naturalista do homem

⁶¹ - Idem, *ibidem*, p. 8. Trad. bras., p. 16.

antigo para a auto-compreensão antropocêntrica do homem moderno, uma vez que favoreceu profundamente a liberação do *homo faber*, assim como repercutiu e mudou todos os alicerces da filosofia. Ao inventar o telescópio, Galileu empregou a experimentação como meio para conhecimento, ultrapassando a antiga concepção contemplativa. Experimentar cientificamente significa abordar a natureza do ponto de vista daquele que a fez. O cientista é ele mesmo o produtor do fenômeno a ser conhecido. Ao experimentar, o cientista age na natureza como o seu senhor, e “esta convicção significava que ele poderia aprender algo a cerca das coisas que não fez se calculasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas vieram a existir.”⁶³

O *homo faber* passou, então, ao topo das atividades, uma vez que a própria atividade do conhecimento, tida anteriormente como a mais elevada, tornou-se dependente dos instrumentos construídos por ele.⁶⁴ Além de liberar a atividade do *homo faber*, a invenção do telescópio repercutiu profundamente na filosofia moderna. Descartes, o pai da filosofia moderna, foi profundamente motivado nas suas reflexões, segundo Arendt, pela descoberta do telescópio como instrumento de conhecimento por parte de Galileu. A dúvida cartesiana é um produto das invenções de Galileu, nas quais se evidencia a falha no equipamento sensorial para receber a realidade. Se nos antigos havia uma suspeita em relação à capacidade dos sentidos comuns de atingir o *ser*, no entanto, perdurava a idéia de um sentido superior, o olho do espírito (*nous*) como instância apropriada à intelecção da essência da realidade. Galileu provocou a derrocada completa dos sentidos e com eles foi-se também o mundo das essências: “a perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com a qual o indivíduo sente os seus sentidos, e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros seres que com eles compartilhavam o mundo; agora, o filósofo já não volta as costas a um mundo de enganosa perecibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo.”⁶⁵

⁶² - Cf. Idem, “*The Reversal of Contemplation and Action*” in *ibidem*, p. 289-294. Trad. bras. p.302-307.

⁶³ - Idem, *ibidem*, p. 295. Trad. bras. p. 308.

⁶⁴ - Cf. Idem, “*The Reversal within the Vita Activa and the Victory of Homo Faber*” in *ibidem*, p. 294 - 304. Trad. bras., p. 307 - 317.

⁶⁵ - Idem, *ibidem*, p. 293. Trad. bras., p. 306. A dúvida cartesiana não abalou apenas o modo clássico de fazer filosofia, mas tornou-se uma das expressões mais significativas da moderna derrocada do senso comum, instância, segundo Arendt, apropriada ao intercurso político, uma vez que mantém viva a idéia de

É justamente no interior da inversão entre a verdade contemplada e a verdade fabricada que a história vai se alçar como realidade digna do olhar filosófico. A importância da história na filosofia está, segundo Arendt, diretamente ligada ao desenvolvimento das ciências experimentais e à dúvida cartesiana, à idéia de que os homens se deviam voltar para as coisas que lhe deviam a existência, pois “a moderna descoberta da história e a consciência histórica deveram um dos seus maiores impulsos, não a um novo entusiasmo pela grandeza do homem, por seus feitos e sofrimentos, nem à crença de que o significado da existência humana poderia ser encontrado na história da humanidade, mas ao desespero em relação à razão humana, que só parecia adequada diante de objetos fabricados pelo homem.”⁶⁶ Foi esse tipo de argumento que conduziu Vico a se interessar pela história, levado a desistir de conhecer a natureza pela convicção de que seu conhecimento é possível exclusivamente a Deus, seu criador; já a história, ao ser feita pelo homem, torna justificada a pretensão de conhecê-la.⁶⁷

Se, por um lado, o interesse dos filósofos pela história é proveniente, em última análise, da dúvida cartesiana, por outro, Arendt assinala destacadamente que o processo de secularização iniciado nos séculos XVI e XVII, cujo ápice encontramos na Revolução Francesa, também contribuiu para voltar a atenção dos filósofos aos negócios humanos. A grandeza desses acontecimentos era de tal monta que se tornou impossível não afetarem a reflexão filosófica. Aliás, esses dois movimentos (dúvida e secularização) se combinam, pois “a convicção da época moderna de que o homem somente pode conhecer o que ele mesmo faz parece estar mais de acordo com uma glorificação da ação”⁶⁸ do que qualquer outra atividade humana.

Porém, a crescente ênfase na relação entre política e história provocou grande modificação no estatuto da consciência histórica. Em vez de indicar o modo como as pessoas eram afetadas pelos acontecimentos e ações dos homens, a consciência histórica se

um mundo comum, visível a todos. A dúvida cartesiana é, assim, o protótipo da alienação do homem moderno em relação à política, à vida com os outros. Cf. idem, “*Introspection and the Loss of Common Sense*” in ibidem, p. 280 - 284. Trad. bras., p. 293 - 297 e de ROVIELLO, Arne-Marie: op. cit., p. 150. No terceiro capítulo desenvolveremos mais a relação entre política e senso comum em Arendt.

⁶⁶ - ARENDT, H.: ibidem, p. 298 - 299. Trad. bras. p. 311 - 312. Arendt neste aspecto diverge dos interpretes que compreendem a filosofia da história como sendo uma assimilação do conceito cristão e religioso do destino humano. Para ela a filosofia da história está intimamente relacionada ao conceito moderno de natureza, mais do que a uma visão mítica e religiosa do tempo.

⁶⁷ - Cf. idem, ibidem, especialmente a nota nº 62 p. 298. Trad. bras. p. 311.

⁶⁸ - Idem, *Between Past and Future*, p. 76. Trad. bras., p. 111.

transformou no refinamento das pretensões de realizar na história os postulados da consciência, um padrão.

É justamente no contexto dessa transformação que a filosofia vai encontrar uma maneira de manter o antigo modo de proceder, compreendendo-se como instância de fundamentação, mas, ao mesmo tempo, atribuindo significado à história. Com efeito ao direcionar-se para a história, a filosofia manteve a postura contemplativa, sem, no entanto, recorrer aos padrões transcendentais. Via história, a filosofia essencializou os eventos históricos acidentais, do mesmo modo que historicizou as essências eternas. Através da história, a *vita negotiosa* adquiriu dignidade conceitual, uma vez que se conseguia, assim, um fio condutor capaz de guiar o filósofo no labirinto dos feitos humanos.⁶⁹

Em decorrência da perda de autoridade das verdades transcendentais, a partir da inversão entre contemplação e ação na modernidade, a história passou a ser cultivada pelos filósofos como a única instância capaz de manter intacta a perspectiva fundamentadora da filosofia. A história passou, assim, a ser o fundamento último a partir do qual tudo era julgado, denominador comum a que deveriam ser submetidas todas as atividades humanas, de modo que “a inversão hierárquica na era moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que sem um único princípio global nenhuma ordem pode ser estabelecida.”⁷⁰

A assunção da história como conceito central da filosofia foi uma solução encontrada em face do imanentismo e cientificismo moderno. Os padrões e idéias filosóficas não são mais puras especulações, antes se pautam no interesse da máxima objetividade possível que, por sua vez, é proveniente do movimento real e do concreto desenrolar histórico. O critério de verdade não é mais teórico-transcendente, mas histórico-imanente. A verdade reside e se revela no processo histórico. O absoluto não pertence mais à esfera do eterno, manifesta-se, agora, na própria política, daí por que “a solução hegeliana - segundo a qual as ações individuais permanecem, como antes, privadas de sentido, mas o processo como um todo revela uma verdade que transcende a esfera dos assuntos humanos - revelou-se muito engenhosa, porque abriu caminho para levar a sério os acontecimentos histó-

⁶⁹ - Luc Ferry, em “*Le rejet de la modernité historiciste*”, a partir de uma pretensa defesa da democracia moderna, rejeita a crítica à historicização da filosofia realizada, principalmente por Arendt e Leo Strauss, cf. a respeito in *Philosophie Politique*, V. 1, PUF, 1984, p. 45 - 77.

rico-políticos sem abandonar o conceito tradicional de verdade.”⁷¹ Vale dizer, os filósofos continuam a perseguir o absoluto, só que, desta feita, provocados pela mentalidade científica moderna, não o buscam mais numa esfera transcendente, mas na própria história.

Derivar a política da história era uma tentativa de eliminar a fragilidade inerente à própria ação, pois, como afirmou Kant, os negócios humanos não apresentam sentido algum se vistos em si mesmos, nos seus “desígnios estreitos”, mas que, se olharmos a história em seu conjunto, descobriremos um fio condutor, o processo como um todo parecer guiado por uma “intenção da natureza” desconhecida pelos homens em ação. Os “desígnios superiores” se realizam por trás, às costas dos agentes. Isto significa que o processo como um todo é que tem sentido, não a ação singular. Esse é o argumento pelo qual Arendt afirma que a época moderna transportou “sua ênfase de uma teoria política - aparentemente tão mais apropriada à sua crença na superioridade da ação sobre a contemplação - para uma Filosofia da História essencialmente contemplativa”.⁷²

Com isso, o *processo* adquiriu em si mesmo o monopólio da universalidade e do significado, ocorrendo, assim, uma dissociação entre o concreto e o geral, a coisa ou o evento singular e o significado universal. Como diz Arendt: “processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis por nós, degradando-as a funções de um processo geral.”⁷³ Com o surgimento da idéia de processo, mais uma vez a ação e o evento perderam sua grandeza, tornando-se manifestações acidentais do fluxo contínuo da história, ao se levar em consideração que a “idéia de história como processo sugere serem os homens, em suas ações, conduzidos por algo de que não têm necessariamente consciência e que não encontra expressão direta na ação mesma.”⁷⁴

Com o surgimento da noção de processo histórico ocorreu tornar-se metafísica toda a seqüência temporal. Boa parte da metaficização do tempo histórico proveio do interesse pela história universal ocorrido na modernidade. A História (*History*) invalidou o reconhecimento das várias histórias (*story*). A idéia de uma história mundial é erguida a partir de único eixo (Cristo, Europa, classe, raça etc) que passa a consumir países, povos,

⁷⁰ - ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, p. 17. Trad. bras. 25 -25.

⁷¹ - Idem, “*Concern with Politics...*” op. cit. p. 430 - 431. Trad. bras. op. cit. p. 75. Cf. a respeito VAZ, Henrique C. Lima: “*O Absoluto e a História*” in *Ontologia e História*, Duas Cidades, 1968, p. 299 - 340.

⁷² - ARENDT, Hannah: *Between Past and Future*, p. 83. Trad. bras., p. 118 - 119.

⁷³ - Idem, *ibidem*, p. 63. Trad. bras., p. 95 - 96.

⁷⁴ - Idem, *ibidem*, p. 82. Trad. bras. p. 118.

histórias etc sem os respeitar nas suas singularidades.⁷⁵ Todos os eventos passaram a ser o desenvolvimento de uma única história. Há como que uma espécie de sujeito universal dotado de uma única consciência. Todos os feitos e fatos são vistos como obra dessa entidade. Na verdade, essa tem sido a sina da *vita negotiosa*; “o ocidente tem ansiado por se livrar da política no interior do mito ocidental da criação, metamorfoseando-o ou substituindo a política pela história. Graças à representação de uma história mundial a multiplicidade dos homens é fundida em um indivíduo humano que a gente nomeia de humanidade.”⁷⁶

A condição para a filosofia tratar da política foi a introdução da noção de *autor* da história, um sujeito que age pelas costas dos homens e impulsiona os eventos e é responsável pela trajetória dos acontecimentos. Esse sujeito não age nem fala, apenas provoca tendências, gera forças e idéias.⁷⁷ É como se a história universal (*History*) tivesse um começo e um fim do mesmo modo que uma história específica (*story*) é iniciada por um agente e tem um fim narrável.⁷⁸ Ao conceber a humanidade como autora da história, elimina-se a fragilidade inerente a toda ação e introduz-se um elemento da fabricação no interior da política. A ação política torna-se realização dos desígnios da consciência universal da humanidade; a história vem a ser, assim, o padrão (*standard*) aplicável nas várias intervenções dos homens na vida política. Desse modo, a política só adquire significação na medida em que estiver atrelada ao princípio da história e realizar a vontade da humanidade. É como se de repente um único interesse e uma única opinião unificasse monoliticamente os homens, de tal forma que se expurgasse qualquer interesse pessoal pela fama imortal bem como o caráter agonal próprio à esfera política, uma vez que agora a ação é da humanidade, não de indivíduos.

A tese arendtiana segundo a qual as filosofias da história repõem os antigos preconceitos contra a política recebe plausibilidade quando verificamos que em todas elas inicialmente a atividade mais glorificada é a do trabalho que, porém, é deixada de lado na medida em que surge a noção de processo histórico e de um autor universal da história global. A preocupação com o futuro não levou nem reforçou a noção secular do político,

⁷⁵ - ARENDT, H.: *Men in Dark Times*, p. 88. Trad. bras. p. 80 - 81.

⁷⁶ - Idem: *Was ist Politik?*, op. cit., p. 11 - 12.

⁷⁷ - Cf. idem, “*The Web of Relationships and the Enacted Stories*” in *The Human Condition*, p. 181 - 188. Trad. bras. p. 194 - 200.

mas ao *progresso*; o problema não é a imortalização de indivíduos, mas a segurança e sobrevivência da espécie humana.⁷⁹ O progresso elevou-se à instância fiadora do futuro. Desse modo, a política transformou-se num mecanismo facilitador do progresso, empenhou-se obstinadamente na tarefa de eliminar a necessidade do âmbito da vida humana. Acontece que a atividade humana que lida com a necessidade é o *labor* e foi justamente ela que galgou a mais alta posição na ordem hierárquica da *vita activa*.⁸⁰

O surgimento da moderna noção de sociedade, na qual a unificação da humanidade não é mais uma idéia filosófica, mas uma realidade técnica e economicamente palpável, levou a uma enorme empolgação a nível de pensamento. O sonho filosófico da unidade geral do gênero humano fez com que houvesse uma generalizada adesão dos filósofos e da maioria das correntes filosóficas ao fulcro do progresso aberto pela modernidade. O resultado desse movimento foi o desembocar natural das filosofias da história nas chamadas filosofias sociais típicas dos séculos XIX e XX. Podemos dizer que o livro de Arendt The Human Condition se constitui num exame das posições que expressam ao nível do pensamento as compreensões que a modernidade expôs de si mesma. O resultado desse exame é uma veemente crítica ao progresso e ao conceito do social como sinônimo de política.

O conceito arraigado na tradição ocidental da política como meio chega ao ápice, segundo Arendt, com a emergência da categoria do *progresso social*. Nela a inicialmente correta consciência histórica se transforma na consciência social, no envolvimento de todos e na subordinação total da política aos problemas relacionados às necessidades vitais. A partir de então, a vida, na sua totalidade empenhou-se, exclusivamente, na resolução das necessidades materiais dos seres humanos, na atividade mais natural a que todos somos coagidos. O problema não está no fato de a economia ter recebido atenção especial, mas sim em tudo passar a ter atinência a essa preocupação, eliminando outras bem mais humanamente significativas. A modernidade foi afetada pela ilusão da liberação total dos

⁷⁸ - Segundo Arendt, a História possui vários começos, não tem um fim nem autor, enquanto os eventos possuem um começo, um fim e revela um agente. Cf. *idem*, *ibidem*.

⁷⁹ - A representação da imortalidade desligada das experiências dos homens na história encontra-se criticada, também, em "*A Morte da Imortalidade*" de Claude Lefort, in Pensando o Político, trad. Eliana M. Souza, Paz e Terra, 1991, p. 297-326.

⁸⁰ - Cf. ARENDT, H.: "*The Defeat of Homo Faber and the Principle of Happiness*" e "*The Victory of The Animal Laborans*" in The Human Condition, p. 305-313 e 320-325. Trad. bras., p. 317-326 e 333-338.

homens com as preocupações provenientes das necessidades vitais e o preço disso foi a submissão de tudo e de todos ao reinado do econômico, considerando que essas carências não apenas se repõem como também se transformam e se multiplicam.⁸¹

Segundo Arendt, as filosofias do progresso propiciaram um grande mal-entendido tremendamente alimentado pela tradição: trata-se da confusão do social com o político. Isso já aparece na tradução que os medievais fizeram do termo *zoon politikon* como *animal socialis*. A partir daí adentrou o Ocidente a idéia de que toda comunidade é uma formação política. Esqueceu-se a especificidade da *bios politikos*: ação e fala dos cidadãos em vista da fama imortal, ao contrário da associação, mudez e violência naturais. Na verdade essa tradução já está fortemente influenciada pelo cristianismo. Tomás de Aquino é seu arauto. Ela não acolhe o sentido do termo romano *societas* (associação), no qual se mantém a lacuna entre natureza (espécie) e existência humana (indivíduo), a possibilidade de diferenciação, da política como algo pactuado, escolhido. Subjaz à tradução aquiniana a compreensão da comunidade política como uma fraternidade, uma família, isto é, indiferenciada, com um interesse único. Não há um mundo, uma *polis* interpondo-se às pessoas.⁸² É essa acepção que se faz presente no conceito moderno de *sociedade*, na qual reina uma unidade muda, um consenso anônimo, uma opinião única e de ninguém, inviabilizadora do aparecimento de comunidades políticas que tornem possíveis relações entre pessoas e conexões entre seres humanos livres e ativos.⁸³

Embora o embaralhamento nos termos indique uma tendência a assimilar o político no social, na tradição, no entanto, o começo real da moderna categoria do social se dá nas cortes no final do *Ancien Régime* e se explicita nos estados nacionais modernos.

⁸¹ - Cf. ARENDT, H.: "The Rise of the Social", ibidem, p. 38 - 49. Trad. bras. p. 47 - 59.

⁸² Já na sua tese de doutorado, Arendt percebeu o caráter não mundano do cristianismo quando trata da relação entre a fé do cristão e o necessário engajamento político, no qual todos são concebidos como *próximos* e se é guiado pelo amor, segundo ela, em *The Human Condition*, o mais acósmico dos sentimentos. Cf. "Vita Socialis" in *Der Liebesbegriff bei Augustin*, trad. fr., 1991, p. 91 - 108. A esse respeito, Arendt escreve em *Was ist Politik?* p. 63 que, com o cristianismo, a liberdade da política deixa de ser uma coisa apenas do filósofo; agora toda a multidão é liberada da política para se concentrar no cuidado com a alma. Assim é deixado de lado o cuidado com o mundo, a preocupação em imortalizar o próprio nome.

⁸³ - O aparecimento de um interesse absoluto, capaz de invalidar a livre participação dos cidadãos e justificar o terror jacobino está na raiz da crítica arendtiana ao desvirtuamento da revolução francesa e na sua preferência pela fé jeffersoniana no homem comum própria à revolução americana. O social como absoluto inviabiliza a fundação do âmbito propriamente político. Essas questões encontram-se amplamente tematizadas em *On Revolution*. Sobre a categoria do social em Arendt cf. ABRANCHES, Antonio: in *Antropologia da Vita Activa em H. Arendt*, cap. "Sobre o Conceito de Sociedade", Puc, RJ, 63 - 75.

É nas sociedades das cortes que pela primeira vez se elimina a barreira entre doméstico e público e, com a sua rígida etiqueta, propõe-se uma normalização do comportamento dos indivíduos. Pela primeira vez na vida pública, as posições e funções sociais passaram a ter proeminência sobre as ações dos indivíduos. É a corte, como posteriormente a sociedade pertencente ao estado-nação, quem atribuirá a função que o indivíduo deverá realizar. Assim, também como na corte, com a venda dos títulos nobiliárquicos, é que a preocupação com a aquisição, a riqueza, passa a ser mais importante que a honra e o reconhecimento pessoal, antecipando, assim, a posterior preocupação de toda sociedade com o progresso.⁸⁴

Com a tematização do social pelas filosofias progressistas e sua aparição efetiva nos estados nacionais a convivência das pessoas passou a ser organizada e a girar em torno da superação das necessidades vitais. A política veio a ser uma espécie de “administração doméstica coletiva” (*Volkswirtschaft*) das necessidades das famílias pertencentes à nação hegemônica nos diversos países. Tomou corpo como central a categoria de reprodução, na qual todas as ações, movimentos e esforços “públicos” foram canalizados para o problema da *vida*. A economia (*oikonomos*, governo da casa) tornou-se o único interesse público, com o problema de, assim, se estar levando para a visibilidade algo que é da esfera do domínio (*dominus*, casa). Isto é, apesar de todas modificações que se seguiram ao aparecimento do social, a relação de dominação típica das esferas privadas antigas apenas se metamorfosearam. O *paterfamilias* romano ou o *basileus* grego são substituídos pela administração e seus *experts* nas sociedades modernas. Permanecem a relação autoritária e a inutilidade da ação e do discurso.

Verificamos, assim, uma dissolução do abismo que separa economia e política, público e privado. Aliás, vale ressaltar que a diferença entre *vita activa* e *vita contemplativa* e entre público e privado tem uma conotação heurísticamente importante, mais do que predicativa, para compreendermos a ascensão do social, segundo Arendt. Com isto, queremos dizer que, em primeiro lugar, permanece, como no esquema da hierarquia e su-

⁸⁴ - A primeira manifestação do hibridismo entre público e privado tem sua forma típica na solenização da vida doméstica de Luis XIV, sua forma intermediária na formação do estado-nação, no qual os problemas da administração da sobrevivência dos seus membros se constituem única questão da política e sua forma acabada nas contemporâneas sociedades de massas, nas quais se atingiu a plena funcionalização da vida das pessoas. Sobre o hibridismo e a etiqueta nas cortes cf. ARENDT, H.: The Human Condition p. 40. Trad. bras., p. 50 e Between Past and Future, p. 199. Trad. bras. 251 e de RIBEIRO, Renato J.: A Etiqueta no Antigo Regime, particularmente o capítulo “*Quem é Quem*”, Brasiliense, 1983, p. 72 - 95.

le da contemplação, a idéia de uma esfera externa à política como instância legítima da ação, possibilitando, assim, a quebra com a idéia e prática da participação dos cidadãos nos assuntos da cidade; em segundo lugar, queremos dizer que o que está falando em termos liberais quando se refere a público e privado. Não se trata da diferença entre o que pertence a um (propriedade privada) e o que pertence ao público (propriedade pública), nem de reivindicar que a política reconheça e assegure os direitos dos privados. Ao contrário, o que está em exame é a diferença entre os cuidados com o indivíduo (*idion*) e as preocupações com o que é do mundo comum (*koinon*), a diferença entre o reconhecimento de uma necessidade e o reconhecimento pessoal. O mundo privado é, assim, visto como elemento fator do reconhecimento público e não como instrumento de reconhecimento e enriquecimento e o público situado no campo da ação e do discurso, da reivindicação da individualidade e não da mera administração dos bens comuns, do progresso e da justiça social.⁸⁵

A diluição do abismo entre público e privado acarretou a *naturalização* generalizada da vida humana; é como se os homens só tivessem em comum as necessidades biológicas e os interesses econômicos. O poder da sociedade é pautado nessa unicidade da vida em que cada indivíduo é igual a qualquer outro, na qual inexiste alteridade, diversidade, individualidade, todos agem como um. Como membros da espécie humana, os indivíduos estão sujeitos à necessidade, sem espaço para a deliberação, decisão e escolha. O sentido da vida é derivado do lugar ocupado no processo vital. Daí a futilidade a que se submetem a vida humana, pois não deixa vestígios, apenas mantém eterno o gênero humano. No livre intercâmbio de pessoas, não se pertence nem se compartilha o mundo, ninguém representa mais a si próprio, o prestígio é buscado através da riqueza, não é algo que se busca. Segundo Arendt, essa é a causa do fenômeno de massa da solidão que acompanha o desenvolvimento do social. Houve uma espécie de retorno ao homem natural, posto que a vida no mundo público, instância que, segundo Arendt, redime a vida do absurdo, fracassou na geração do sentido ao valorizar apenas as atividades "produtivas", a vida na sociedade.

Lefort em "Hannah Arendt e a questão do Político" critica a radicalidade com que Arendt separa a vida privada e política, mas reconhece a originalidade dessa separação: a política não se define exclusivamente em referência ao Estado, que enquanto outorgador de direitos gera súditos e não cidadãos, mas como forma de convivência na qual articula-se uma linguagem capaz de desprivatizar os interes-

O grande produto da naturalização das relações é a normalização dos comportamentos. Referindo-se à uniformização das condutas, Arendt diz que, inicialmente, a sociedade era apenas para alguns, o que equivalia a (u)a maior possibilidade de o indivíduo resistir às suas pressões. No entanto, isso ficou quase impossível na medida em que o conjunto da população se submeteu à sua lógica. O social engolfou tudo, deixando pouco espaço para qualquer resistência. Sobre isso, diz Arendt: “boa parte do desespero dos indivíduos submetidos às condições da sociedade de massas se deve ao fato de hoje estarem estas vias de escape fechadas, já que a sociedade incorporou todos os estratos da população.”⁸⁶ A resistência mais comum verificada é totalmente acósmica, dirige-se para a intimidade e, por isso, não altera em nada a atual constituição niveladora do mundo.

Arendt argumenta no sentido de que esse alavancamento do social, e essa tendência à uniformização das condutas, foi fortemente impulsionado pela transformação, na modernidade, do trabalho (*work*) em labor (*labour*). Esse movimento foi iniciado na Reforma, através da expropriação dos camponeses, que passaram a ser detentores apenas da própria força de trabalho, assim como a propriedade, lugar individualmente ocupado e referido ao mundo (*propriety, fungibles, imóvel*), se transformou em meio para a acumulação de riqueza (*property, consumptibles, móvel*).⁸⁷

A referência fundamental nesse processo é à Revolução Industrial, pois é justamente aí que se concretiza essa idéia de força de trabalho. Nesse fecundo período da história e da economia, há uma perfeita metamorfose do trabalho em força de trabalho, isto é, a passagem do *trabalho* como atividade individual e solitária para o trabalho como atividade da espécie (*força de trabalho*), como uma atividade em que muitos são reunidos para trabalhar como um. O sujeito dessa nova atividade não é mais o *homo faber*, mas a própria sociedade, a espécie humana como um todo. É daí que surge a noção da *divisão social do trabalho*, baseada no fato de que dois ou mais possuem muito mais força do que apenas um. Arendt ressalta que há, assim, uma brutal naturalização do trabalho, não há mais a exigência da habilidade e especialização próprias à atividade do trabalho e sim a exigência da mera força, da mera disposição natural para se manter vivo, e numa situação

ses e legitimá-los publicamente. Os direitos, nesse caso, não encontram ouvidos apenas no Estado, mas se inscrevem e obtêm o reconhecimento no espaço público. Cf. in op. cit., p. 63-75.

⁸⁶ - Cf. ARENDT, Hannah: *Between Past and Future*, p. 200. Trad. bras. p. 252.

⁸⁷ - Cf. idem, *The Human Condition*, p. 69 - 70. Trad. bras. p. 79 -80.

como essa, cada indivíduo é igual a qualquer outro, o indivíduo *qua* indivíduo desaparece, perde a identidade própria.

É nesse contexto que a Revolução Industrial é compreendida. Com esse acontecimento, vislumbra-se a possibilidade do crescimento da riqueza e da produção em excedente, de tal modo que se liberaria o homem do trabalho e da necessidade rotineira de cuidar da vida. Com a divisão social do trabalho, isto é, com o engajamento de toda a espécie humana no processo de produção, acreditava-se que se criaria um excedente, uma espécie de “fertilidade artificial”, do mesmo modo que a fertilidade natural, propiciada pela natureza antes de o homem erguer as barreiras que o separaria da natureza. A partir de então, foram jogadas todas as cartas na crença do progresso, na criação de uma sociedade abundante, onde todos estariam empenhados no crescimento da produtividade. Se o centro das preocupações é a vida e a imortalização da espécie, resta a todos alimentar o processo vital, posto que “do ponto de vista da espécie, todas as atividades realmente encontram o seu denominador comum no labor e o único critério de distinção que resta é a abundância ou escassez de bens que alimentam o processo vital”, e ainda: “Somente quando a vida da sociedade como um todo, ao invés da vida limitada dos indivíduos, é vista como o móvel gigantesco do processo de acumulação, pode este processo seguir totalmente livre e à plena velocidade, isento dos limites impostos pela duração da vida individual e da propriedade em particular.”⁸⁸

Segundo Arendt, é como se os processos automáticos inerentes à natureza tivessem invadido o mundo humano. Aliás, ela chega mesmo a dizer que, sob a égide da sociedade do *animal laborans*, o mundo é rebaixado ao mundo das máquinas que, ao contrário do artifício humano gerado pelo trabalho, não oferece aos homens um abrigo digno, não está a serviço da criação de objetos e coisas usáveis, mas da manutenção do ciclo vital, na produção de bens de consumo. Os instrumentos que, inicialmente com o *homo faber*, tinham um sentido mundano, relacionavam-se intimamente com o objeto a que estavam destinados a produzir, são, agora, com a Revolução Industrial, criados para aprimorar a capacidade operacional das máquinas, não para produzir objetos, isto é, “a canalização de forças naturais para o mundo humano destruiu a própria finalidade do mundo, ou seja, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projeta-

⁸⁸ - Cf. idem, ibidem, p. 108 e 116. Trad. bras. p. 120 e 128.

das.”⁸⁹ Vale dizer, os instrumentos perderam a relação com a mundaneidade e foram submetidos à lógica da produção do abundante, à reprodução da espécie, pois “ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos, sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução...”⁹⁰

Isso leva Arendt a afirmar que o metabolismo entre homem e natureza é a ação típica do *animal laborans*. No seu âmbito não se constrói nem se respeita mais o mundo do artifício humano e muito menos relações humanas. A ação humana assemelha-se, assim, à de qualquer organismo vivo cuja sobrevivência depende da incorporação e do consumo de substâncias externas. No lugar dos princípios da liberdade das pessoas e da utilidade das coisas, é colocada a idéia de felicidade, um sentimento, sem qualquer referência ao mundo, como se fosse possível instalar o prazer e o gozo como algo permanente. Arendt chega a relacionar o labor à dúvida cartesiana e a subsequente emergência da introspecção com a vida biológica para emprestar ênfase à profunda cisão entre homem e mundo que se constituiu com a emergência do homem social. A vida aparece aí no seu estado bruto, sem relação, oca, plenamente fútil, uma vez que não se realiza nem se fixa a coisa alguma que possa continuar a existir após finalizada a existência, não se traduz em experiências pessoais.⁹¹

Essa alienação do mundo, esse subjetivismo extremado, leva o *animal laborans* a uma postura eminentemente destrutiva. Sobre o domínio do labor, ergueu-se uma economia do desperdício e da destruição, na qual a produção é um preparo para o consumo. A descartabilidade, o desperdício, a tendência a substituir todas as coisas não coloca em risco apenas a natureza, mas todo o artifício humano. Os objetos não são mais entendidos como uma barreira erguida para obstar o processo voraz inerente à natureza, essa voracidade se inseriu no seio mesmo do mundo. Na verdade, o que ocorreu foi que, quanto maior a abundância, menor a durabilidade e maior a destrutividade; “em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos dar o luxo de usá-las, de respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como

⁸⁹ - Idem, *ibidem*, p. 150. Trad. bras. p. 163.

⁹⁰ - Idem, *ibidem*, p. 88. Trad. bras. p. 99.

⁹¹ - Idem, “*Labor and Life*” in *ibidem*, p. 96 - 101. Trad. bras. p. 107 - 113.

se estes fossem as “boas coisas” da natureza que se deteriorariam se não fossem logo trazidas para o ciclo infundável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvésemos derrubado as fronteiras que distinguem e protegem o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a já ameaçada estabilidade do mundo humano.”⁹²

Se, por fim, avaliarmos a política na perspectiva do moderno conceito de sociedade, veremos que ela se identifica com a visão proveniente da filosofia contemplativa e aprofunda a compreensão que se enraizou na tradição ocidental. Sob a predominância da sociedade, é levada às últimas conseqüências a compreensão do sentido da política como sendo a liberdade da necessidade e esfera da dominação. A vida tornou-se o padrão em decorrência do qual toda “ação política” é julgada. O político é, assim, entendido como organização pública do processo vital, um meio em vista do fim que consiste o livre desenvolvimento das forças produtivas. A partir da predominância da *oikonomia* na esfera pública moderna, podemos dizer que na modernidade radicaliza-se a cisão entre *Archein* (começar) e *Prattein* (realizar com os outros). O trato com as questões econômicas exige conhecimento e um nível de especialização que barra ao cidadão comum a participação no espaço da deliberação dos assuntos “públicos”. O itinerário aberto por essa tendência desemboca na total burocratização da decisão política. Isso que equivale ao aniquilamento da política entendida como espaço da liberdade e da isonomia.⁹³

A idéia da política como espaço legítimo de dominação é realizada completamente na moderna subordinação da política à economia, da economia como essência da política. Alavancar o progresso e administrar a riqueza acumulada é a função depositada pela sociedade à política. Na modernidade, a própria idéia de comunidade política é entendida como riqueza comum (*Common Wealth*), resultado de atividades solitárias. Uma vez que o mais importante é o funcionamento, a produtividade e a expansão da sociedade, o governo é assumido pelos *experts*, pelos detentores do saber a respeito do funcionamento da economia. Numa situação como essa tornam-se supérfluos quaisquer ações e discursos. Nesse caso, pela própria lógica da coisa, os cidadãos estão destituídos de qualquer poder, cada um deve se preocupar com os próprios afazeres. Administrar e proteger o

⁹² - Idem, ibidem, p. 125 - 126. Trad. bras. p. 138.

lado produtivo e social da natureza humana requer o estabelecimento da esfera pública por alguns, os que sabem e, por isso, mandam, e não pelos cidadãos. Uma vez que a pauta política é fundamentalmente a questão da riqueza, não há espaço para a figura do poder, constituído pela ação e fala em concerto, mas apenas para o governo, para aqueles que sabem administrar. Agir, assim, é prerrogativa exclusiva do governo e nessa perspectiva pode-se até resolver competentemente as questões vitais, mas não se forma comunidade política.⁹⁴

A consequência mais palpável dessa inserção da economia no espaço da política foi o crescimento institucional da violência no mundo moderno. A política mesma passou a ser entendida como espaço institucional e legítimo da violência. Arendt afirma que, de alguma forma, na grande maioria dos teóricos da política da modernidade, está presente essa compreensão. Ela mesma cita alguns: Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx e Weber. Segundo a Autora isso faz parte da lógica da utilização da tecnologia, do saber e conhecimento, no espaço próprio à ação em conjunto e à troca de opiniões dos cidadãos. Os meios, a tecnologia, constroem do mesmo modo que a força da maioria ou de um só torna insignificante a noção de *isonomia*; por isso Arendt, quando fala em governo do social, se expressa em termo de força (*force*) e não de poder (*power*).⁹⁵

Esse incremento da violência a partir do surgimento dos estados nacionais é observado por Arendt, quando chama atenção para o fato de o espaço da política ter se restringido às relações internacionais, embora a unificação econômica tenha corroído muitas partes dessa última reserva do que ela entende como sendo propriamente a política. Há um *crescendum* da violência política na modernidade cujo paroxismo Arendt enxerga no totalitarismo e na subsequente criação da bomba atômica. A esse ponto, a política é apenas outro meio de continuar a guerra e não mais o contrário. A violência não é mais uma arma da política, não é mais a condução da política por outros meios, mas a própria substância da política. Paradoxalmente, a política se transformou no grande perigo de eli-

⁹³ - ARENDT, H.: *Was ist Politik?*, 69 - 71.

⁹⁴ - Além disso, o poder da economia na política moderna é tão grande que não nos permite sequer afirmar que, pelo menos na época das eleições, há democracia. O próprio caráter representativo do Estado moderno leva ao prevailecimento do poder econômico, à burocratização dos partidos políticos e à anulação real da *isonomia*. Sobre isso cf. "*The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure*" in *On Revolution*, p. 215 - 281. Trad. bras. de Fernando Dídimo Vieira, Ática - UNB, 1990, p. 172 - 224.

⁹⁵ - Cf. ARENDT, H.: "*On Violence*" in *Crisis of The Republic*, p. 103 - 184. Trad. bras. de André Duarte, Relume-Dumará, Rj, 1994, p. 13 - 63.

minação da humanidade. A violência não é mais concebida como a *ultima ratio* e a guerra não significa mais apenas perda de poder, de fronteira, espaço, mas passou a visar o aniquilamento total de um povo ou nação. Na modernidade, surgiu a figura da guerra total, cujo arquétipo Arendt encontra na guerra de Tróia, na qual não se destroi apenas fragmentos do mundo, mas populações inteiras.⁹⁶

Em virtude da invasão da política pela economia e a violência, Arendt escreve que o fim da política é uma das mais evidentes tendências da vida moderna. A concentração da vida pública na resolução das questões econômicas deu-se às custas da política. Ficou no olvido o fato de que a aliança entre política e vida anula e destrói o elemento especificamente político, no seu sentido mais alto, o qual exige muitas vezes a coragem e o sacrifício da própria vida, como exemplificam as figuras paradigmáticas de Aquiles e Heitor. Se o fim da política é resolver o problema da necessidade, esse intento pode muito bem ser solucionado com uma boa administração e é isso que veio a ser a política na modernidade. O problema é que, quando se transforma a política em administração das coisas, tende-se à coisificação das pessoas. Numa situação como essa, resta à ação e ao discurso apenas a intimidade. O reconhecimento que antes era o desígnio da política foi banido para o campo do não visto. Perdeu-se com isso um lugar público para a revelação da individualidade e esta se tornou cada vez mais não mundana. Falta ao homem moderno a compreensão de que o mundo das coisas feito pelo homem, o artifício humano, só se torna uma morada para os homens mortais na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a simples utilidade dos objetos de uso, vale dizer, torna-se um lugar adequado à ação e ao discurso.⁹⁷

A CONCEPÇÃO POLÍTICA DA AÇÃO EM H. ARENDT

A preocupação com a ação, em H. Arendt, pode ser resumida num excerto com o qual ela apresenta o que pretende explicitar nas suas pesquisas sobre a política: “Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita*

⁹⁶ - O crescimento da violência na política no mundo moderno é significativamente tratado no fragmento 3c in *Was ist Politik?*, p. 80 - 123, no texto sobre a violência anteriormente citado e em “*War and Revolution*” introdução à *On Revolution*, p. 11 - 20. Trad. bras. p. 9 - 16.

⁹⁷ - Cf. ARENDT, H.: *The Human Condition*, p. 173 - 174. Trad. bras. p. 186 - 187.

activa, cujas manifestações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a via basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político. [grifo nosso]⁹⁸ A marca da perspectiva contemplativa, nas suas várias matizes, é o engendramento da política a partir de uma dimensão na qual a ação e participação dos homens na esfera pública não é essencial, como por ex., um critério geral, absoluto, uma vontade geral, a soberania, o contrato social, Estado, interesse nacional, étnico, de classe ou universal etc. Por essa razão, a perspectiva contemplativa, segundo Arendt, leva invariavelmente à dominação. Nesse caso, a unidade política só é possível às custas da submissão dos homens a uma ficção, a uma representação absoluta do poder capaz de invalidar qualquer ação política. Desse modo, visando apresentar o significado político da ação Arendt nos conduz a uma teoria radical da cidadania, da participação política livre como o elemento constituinte de qualquer comunidade política e democrática. Nessa concepção, nenhuma instância ou critério pode substituir a deliberação autônoma do cidadão. Em política, não há uma objetividade absoluta, um saber ou instituição capaz de invalidar ou suprimir a cidadania, a participação e o poder igualitário de todos no destino comum.⁹⁹

O sumo da significação política da ação em Arendt reside na noção de pluralidade. Com esse termo a Autora visa contrapor-se radicalmente à posição contemplativa e afirmar a necessidade de se considerar os cidadãos, seus interesses e perspectivas (*doxas*), na constituição da comunidade política. Através desse conceito, Arendt quer afirmar que a dignidade humana não pode ser subsumida num valor absoluto ou externo, mas no reconhecimento das vozes e poder dos cidadãos nos seus destinos. Certamente a experiência de apátrida ajudou nossa Autora na formulação desse conceito. Em *The Origins of Totalitarianism*, Arendt critica os direitos humanos justamente em razão do seu caráter abstrato, mostrando como as pessoas que não possuem uma pátria facilmente ficam à margem desses direitos e narra o caso dos apátridas, na Europa, no período nazista, cuja única possibilidade de ter algum direito residia no cometimento de algum delito. Contra isso, ergue a bandeira do “direito a ter direitos”, da cidadania, na possibilidade de participar e decidir livre e publicamente, como a matriz efetiva dos direitos humanos. Nenhuma

⁹⁸ - Idem, ibidem, p. 78. Trad. bras. p. 88.

⁹⁹ - Sobre a dimensão auto-instituída do político, cf. AMORIM, Mirtes M.: “Adeus a Castoriadis” in O Povo de 17/01/98 e Labirintos da Autonomia, Edições UFC, 1995.

r mais justa que idealmente possa se mostrar, como muitas vezes ocorre nas s contemplativas, pode prescindir dessa participação dos cidadãos, é ela o fio que se pode recorrer contra o mal em política. Ao descartar a cidadania, a o só abriu as brechas para a dominação, como também viabilizou a descartabilidade humana como tal a partir da esfera política. A visada contemplativa ao indiferença, pois nela a política só pode se manter baseada numa igualdade abnominador comum (absoluto), passou a legitimar a coerção e a violência no idido sob a égide da *peitho* divina, da palavra e do consentimento dos cidadãos.

A desconsideração pela diferença nas tradições institucionais ocidentais levou a valorização da palavra na esfera pública, no seu lugar surgiram teorias, propaologias, nas quais são veiculados objetivos e recorre-se a finalidades gerais e como instâncias legitimadoras dos governos e sucedâneos da cidadania. H. im, se distancia tanto da tradição comunitarista, a qual verga a participação los cidadãos a uma mesma precedência étnica ou a um consenso geral em torno na geral, como da tradição liberal que reduz a política a uma correia de trans-interesses privados.

A idéia de pluralidade remete justamente para uma dimensão em que é possível a mais ampla diferenciação e um igualitarismo radical. A política, nesse sentido metaficisada, submetida a um critério eterno, mas um espaço no qual imortalidades. A palavra espaço aqui é importante porque facilmente interligadania, desvinculando-se, assim, política das justificações meta-políticas. A o espaço público, para Arendt, jaz em não em ser ele a realização da universata (comunitarista), nem de interesses egoístas (liberais), mas em propiciar o prio à imortalidade dos cidadãos, o seu reconhecimento como individualidade nte vivida.¹⁰⁰

pecto, podemos dizer que Arendt conjuga a tradição humanista e republicana com a filosofia *stenz* iniciada por Schelling e difundida por Kierkegaard, conhecida por ela no seu período universitária, através dos maiores expoentes da fenomenologia, que foram seus professores. a à última a dimensão política da primeira, superando, assim, na noção de pluralidade, o etivista da individualidade, tal como se apresenta na filosofia da existência, nos primeiros os e no existencialismo francês que, do ponto de vista da política, permaneceram dentro do o pela contemplação. Cf. a respeito o texto referido de Jacques Taminiaux e de ARENDT, H.: *egaard*" in *Essays...*, op. cit., p. 44 - 49; "*Dilthey as Philosopher and Historian*" in ibidem, "*What is Existential Philosophy*" in ibidem, p. 163 - 187. Trad. bras. op. cit., p. 15 - 37; "*ntialism*" in ibidem, p. 188 - 193; "*Concern With Politics...*" in ibidem, p. 428 - 447. Trad.

A noção de pluralidade pode ser lida, então, na Autora, numa perspectiva político-filosófica: por um lado se opõe às pretensões unicistas, à idéia contemplativa de um denominador comum e fundamento último, garantia, causa e critério de todas as dimensões do real e da vida, ao mesmo tempo em que - por outro lado - é ressaltada a *convivência* entre os homens como base dos organismos políticos e como campo apropriado à individualização. A convivência foi substituída, na tradição, por uma representação do poder externa aos cidadãos, houve uma substancialização do poder e uma vez que “a política repousa sobre um fato: a pluralidade humana”, o poder não pode ser pensado substancialmente, pois “toma lugar num espaço intermediário e se constitui como relação”. Ao dar suporte para a tradição, a filosofia mostrou-se desprovida para reter o significado e encontrar uma resposta válida para a indagação sobre o que é a política.¹⁰¹

A política instaura um plano específico do real, uma “objetividade mundana”, cuja base está na noção mesma de pluralidade, uma vez que nutrida e sustentada pelos vários pontos de vista. Essa realidade, intersubjetivamente derivada, não foi reconhecida pela tradição, na qual a diversidade irredutível dos ângulos de observação é substituída e dissolvida num critério ou instância única. Na política, a pluralidade é a garantia de que o real não é algo forjado na solidão ou acessível a poucos, mas visível por todos; “a realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado.”¹⁰² A pluralidade se apresenta, assim, como a exata contraposição ao consensualismo. Ao contrário, a razão de ser da política, segundo Arendt, na trilha de Rosa Luxemburgo, jaz na possibilidade de divergir. Esse argumento adquire consistência na Autora se atinarmos para o seu artigo sobre desobediência civil

bras., op. cit., p. 73 - 89 e “*Heidegger At 80*”. Trad. bras. de Denise Bottmann, in *Homens em Tempos Sombrios*, op. cit., p. 221 - 231. George Kateb no artigo *Notes on Pluralism* in *Social Research*, vol. 61, nº 3, p. 511 - 537, nessa linha, defende a democracia como a instituição política que existe em função de propiciar a chance dos homens, como cidadãos, se individualizarem ao mesmo tempo que formam comunidades e contrapõe à tendência das pessoas a uma identificação ficcional e fusional a grupos na vida social moderna.

¹⁰¹ - Cf. ARENDT, H.: *Was ist Politik?*, p. 11. Arendt diz aí que a filosofia tem duas razões pelas quais nunca encontrou o lugar de nascimento da política: em primeiro lugar, o conceito substancialista da política, que ficou na tradição da definição aristotélica do homem como *zoon politikon*, e depois a representação monoteísta de Deus (único e solitário), a cuja imagem o homem foi criado; “Deus criou o homem, os homens são um produto humano, terrestre, o produto da natureza humana. É por que a Filosofia e a Teologia sempre se ocupam do homem, ... ou unicamente dos homens idênticos, que elas jamais encontraram uma única resposta filosoficamente válida à questão: o que é a política?”

¹⁰² - Idem, *The Human Condition*, p. 57. Trad. bras., p. 67.

escrito no final da década de sessenta, no qual, diferenciando dissenso político de objeção de consciência, defende a desobediência civil como um dispositivo constitutivo de uma organização humana efetivamente política. Poderíamos ir além: ao negar as concepções essencialistas da política, fundadoras do político na co-dependência, e ao colocar a pluralidade, as relações, no centro da sua concepção do político, Arendt dá espaço para compreendermos, contra toda a tradição, que a base da política reside no dissenso. É em razão das diferenças que surgem as relações políticas, as promessas e os pactos originadores da esfera pública.¹⁰³ Quando não existe diferença o espaço público torna-se supérfluo.

Vale dizer, o comum não é uma posse, uma propriedade interna (*within*) ou o conjunto de qualidades e situações nas quais não se precisa da presença do outro, mas o mundo forjado pela ação e a palavra (*in-between*). A idéia essencialista de realidade e de um interesse único prescinde da aparição e do intercâmbio de visão, o que gera uma única perspectiva, na qual o outro é eliminado. Na pluralidade, a garantia da realidade vem do outro e não de uma esfera externa às relações humanas, pois “viver num mundo real e discutí-lo com os outros é no fundo a mesma coisa.”¹⁰⁴ Quando não é cultivada a possibilidade dos homens se ligarem através de algo mundano que ao mesmo tempo os separe, ocorre, segundo Arendt, uma “desertificação da esfera pública”.¹⁰⁵

Em Was ist Politik, Arendt diz que as experiências do nosso século levaram a colocar a questão do sentido da política entre a dominação, cujo “telos” inevitavelmente se radicaliza na violência, e a convivência plural de seres distintos, mas com capacidade de agir uns com os outros.¹⁰⁶ O poder na última perspectiva se sustenta no fato de ninguém agir sozinho, posto que sua condição é a presença constante dos outros. É por isso que a pluralidade não é apenas a *conditio sine qua non*, mas, também, *per quam* da vida política. A solidariedade pluralista contrapõe-se, ao conceito unicista, fraternal de solidarieda-

¹⁰³ - Em “O Dissenso” Jacques Rancière, in A Crise da Razão, Funarte/Companhia das Letras, desenvolve essa mesma linha de raciocínio.

¹⁰⁴ - ARENDT, H.: Was ist Politik?, p. 52. Esse é o motivo pelo qual, segundo Arendt, para os gregos uma vida vivida inteiramente na esfera privada é “idiótica” (subjetiva), pois “a subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse “mundo” familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna.” in The Human Condition, p. 57. Trad. bras. p. 67.

¹⁰⁵ - Cf. idem: “Do Deserto e dos oásis” (“Von der Wüste und den Oasen”), fragmento 4, in Was ist Politik?, p. 180 - 187 e PAREKH, B.: op. cit., p. 3 - 4.

de. A fragilidade inerente à pluralidade não pode ser superada numa unanimidade, num “poder coletivo” (todos como um), isso acarretaria o fim do poder difuso dos cidadãos. Para Arendt a pluralidade política é irrepresentável, nenhuma entidade pode anular ou substituir as vozes dos cidadãos. Por isso, toda ação implica, sempre, na presença dos outros, é realizada sempre em comum. O agente é um *archon*, um iniciador, *primus inter pares*, não manda, age com e em concerto.¹⁰⁷ Ao contrário do entendimento da tradição ocidental a pluralidade política não é sinônimo de fraqueza, mas a garantia contra toda e qualquer desmesura (*hubris*): dominação, tirania etc.

Através da pluralidade, o espaço público apresenta-se, como diz Collin, como o justo lugar entre uma igualação redutora e uma diferenciação inigualitária.¹⁰⁸ H. Arendt mesma escreve: “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais... Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso e da ação para se fazerem entender.”¹⁰⁹ A isonomia embutida no conceito arendtiano de pluralidade considera, assim, a ação como a possibilidade dos homens viverem distintos e singulares entre iguais; eles não são por natureza iguais, tornam-se tais na esfera pública, na qual é dada a todos a possibilidade de iniciar uma ação e de se fazer compreender através do discurso.

O modelo dessa isonomia plural Arendt encontra na noção de *philia politike*. Ao contrário de todas as concepções hierárquicas da política, o conceito de amizade possibilita pensar um espaço público forjado na possibilidade igualitária de agir e falar.¹¹⁰ A tendência a conceber a comunidade política como engendrada de fora é, segundo Arendt, perversora profunda da política: possibilita a dominação, inviabiliza uma igualdade real,

¹⁰⁶ - Cf. ARENDT, H.: *ibidem*, especialmente os fragmentos 3a e 3b, p. 28 - 80.

¹⁰⁷ - É esse aspecto público e plural da ação que leva Arendt a criticar o atomismo subjacente à noção de representação e contrato dos modernos; não se pauta numa noção de mundo comum, mas na experiência da estrangeiridade radical em relação a ele. Cf. ENEGRÉN, André: “*L’aliénation moderne et la société comme flux*” in *op. cit.*, p. 77 - 86.

¹⁰⁸ Cf. COLLIN, Françoise: “*Du privé et du public*”, in *Les Cahiers du Griffon*, 33, 1986, p. 47 - 67.

¹⁰⁹ - ARENDT, H.: *The Human Condition*, p. 175 - 176. Trad. bras. p. 188.

¹¹⁰ - Somente nessa perspectiva podemos entender a prática do ostracismo na *polis* grega como solução para o divisionismo provocado por ambições pessoais e limite à tirania dos cidadãos que se destacavam excessivamente na cidade.

pois “suprime a qualidade fundamental da pluralidade.”¹¹¹ Ao contrário, “a igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornam parceiros iguais em um mundo comum... Essa igualação traz em si a diferenciação crescente dos cidadãos...”¹¹² Dentro dessa concepção está resguardado o direito do cidadão agir e falar, escolher e decidir por conta própria, pois nenhum homem ou instituição possui uma capacidade que o habilite a substituir os outros na esfera pública.

Nisso reside a grandeza e especificidade do público: possibilitar a aparição dos cidadãos. Substituir essa dimensão por objetivos, identidade ou identificação é acabar com a razão de ser da política: a revelação dos agentes. Quando o critério é o sucesso, o indiferentismo político se implanta, deixa de existir a necessidade do espaço público, pois ele é melhor alcançado por experts e não por cidadãos. Na política, assim como na amizade, o que conta não são as realizações, obras, talentos ou as qualidades de cada um, o que cada um é capaz de fazer através do trabalho, da ciência etc, mas o respeito e a abertura para compreender “como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que como pessoa, será sempre desigual ou diferente.”¹¹³

Essa noção de amizade inerente ao conceito arendtiano de pluralidade faz com que ela compreenda que a política instaure um conceito específico de humanidade. No escrito *On Humanity in Dark Times*, sobre Lessing, Arendt diferencia *humanity* e *humaness*.¹¹⁴ A primeira está associada ao conceito tradicional de humanidade que, segundo Arendt, engloba o homem mesmo na sua mais acentuada animalidade e solidão. Nessa perspectiva, a humanidade é algo “objetivo”, independe das ações e experiências individuais. Com o termo *humaness*, Arendt quer enfatizar que a humanidade não se restringe a uma diferença específica que como essência pertenceria a todos, mas, sim, que a qualidade de humano é algo a revelar-se nas ações e palavras de indivíduos singulares. Arendt associa *humaness* à *humanitas* romana, no sentido de que a humanidade não é uma posse e que somente na solidariedade política, através da ação e da fala é que ela faz a sua apari-

¹¹¹ - Idem, *Was ist Politik?* p. 10 - 11.

¹¹² - Idem, “*Philosophy and Politics*” in op. cit., p. 83. Trad. bras. op. cit. p. 99.

¹¹³ - Idem ibidem, p. 83 - 84. Trad. bras. 99. Poder aparecer, pertencer a um organismo político é, segundo Arendt, a condição para se resguardar a dignidade humana; sem isso, o ser humano fica sujeito à base precária do amor e da simpatia como fonte de reconhecimento da sua dignidade. Cf. “*Power and the Space of Appearance*” in *The Human Condition*, p. 199 - 207. Trad. bras. p. 211 - 219.

¹¹⁴ - Cf. idem, *Men in Dark Times*, op. cit, p. 24 e 25. Trad. Bras. 30 e 31.

ção.¹¹⁵ Com isso a autora contrapõe-se à concepção naturalista e contemplativa da humanidade, uma vez que sem a possibilidade de agir e falar a humanidade não passa de ficção, pois “a ação e o discurso são os meios pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens.”¹¹⁶

A idéia de pluralidade contém, assim, segundo Arendt, a intermediação da fala (lexis) e da ação, substituindo os instrumentos e a força, na disputa pelo reconhecimento. A grandeza da política reside nessa possibilidade de destaque dos indivíduos sem ser ao preço da vida e dominação dos outros. Manter o caráter agonístico da *polis* sem colocar em risco a convivência humana é grande lição da democracia grega, justamente por isso a imortalidade, o reconhecimento tinha como lugar a esfera pública, a política, na ocupação com os problemas da cidade. Era nessa esfera que se justificava a batalha pela fama, herança das antigas batalhas homéricas; “a esfera pública em si, a *polis*, era permeada por um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha que demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aíen aristeuein*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade, era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem real e inconfundivelmente eram.”¹¹⁷

Público é, assim, antes de mais nada a interposição que os homens fazem entre si através da linguagem. Através da fala, cria-se um espaço comum, da linguagem, não possuído e independente de cada um (*in-between*). A linguagem, que é a mediação fundamental das ações humanas, impede tanto o isolamento como a colisão ou a fusão dos homens, o que pode ocorrer ao se destruir o espaço público na qual ela se realiza.¹¹⁸ Sem esse espaço público e comum não há ação, não há a possibilidade de os homens se mani-

¹¹⁵ - Cf. idem, *ibidem*, p. 73. Trad. bras. p. 69.

¹¹⁶ - Idem, *The Human Condition*, p. 176. Trad. bras. p. 189.

¹¹⁷ - Idem, *ibidem*, p. 41. Trad. bras. 51. Essa noção de pluralidade assemelha-se à singular interpretação do prof. Renato Janine, da luta de todos contra todos em Hobbes como decorrente da batalha pela fama imortal. Cf. em especial a sua polêmica com a interpretação rousseauista de Hobbes por Macpherson in *Ao Leitor Sem Medo*, brasiliense, 1984, p. 17 - 24.

¹¹⁸ - A destruição do espaço público, no qual os homens interpõem entre si a linguagem, gera uma tendência às pessoas conceberem suas identidades em termos ficcionais (religiosa, ideológica, filosófica etc). Tal é o que ocorreu, segundo Arendt, no contexto do totalitarismo, e ocorre nas sociedades de massa, como observa Parekh: “In Arendt's view, this happens in a mass society in which a number of men viewing the world from basically the same perspective became a single collective entity and destroy all space between them” in op. cit. p. 93. Além disso, podemos acrescentar que a tendência moderna à solidão, arendtianamente falando, é ocasionada pela falta de relações objetivas, públicas, de amizades públicas em face da frágil esfera pública no nosso mundo contemporâneo e, também, da transformação da esfera privada, em meio para a acumulação do capital. Sem um mundo público e sem um esfera privada destitui-se os homens dos espaços que poderiam garantir uma convivência humana mínima.

festarem como seres individuais, há um nivelamento e um conformismo geral no qual ninguém age e fala, apenas se comporta, se adequa. Sem um espaço apropriado à imortalização, com a perda do “mundo comum”, os homens tenderão a fazer de seus sentimentos e interesses privados a medida de todas as coisas.

Desse modo, a pluralidade apresenta-se como a medida e o limite da ação política, tanto no sentido positivo de que, sem a presença e a companhia dos outros não existe ação, como também significando que uma ação na qual o outro seja destruído não é mais política. Quando isso ocorre, há uma ultrapassagem dos limites, instaura-se a *hubris* (desmesura) entre os homens. Destruir a alteridade é negar a “estrangeiridade essencial” reinante entre os homens, o fato de cada um ser singular e único. Quando o contexto plural é exterminado da esfera pública as vidas singulares perdem sua dignidade e podem facilmente ser ceifadas da terra. Foi isso que ocorreu, segundo Arendt, nas experiências totalitárias.

Assim como o critério, a medida do corpo político é a pluralidade, o critério da ação é a glória, a capacidade de um indivíduo permanecer na lembrança das gerações presentes e vindouras. Hannah Arendt diz que a ação possui duas dimensões: inicia um processo novo no contraponto do automatismo inexorável da natureza e da vida cotidiana e revela a identidade singular do agente. Os dois pontos são interligados pois o processo que a ação instaura tem como condição uma realidade diversa da eterna recorrência a que está submetido o ciclo natural, algo novo surgiu, uma história foi começada, “fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nasceram para morrer, mas para começar.”¹¹⁹ Também a revelação de uma individualidade só é possível porque os homens não são meros exemplares da espécie ou de uma norma essencial qualquer. O indivíduo, emerge da ação, ao romper com a perspectiva normatizadora, socializadora, inerente àqueles que elegem a própria segurança como única preocupação da vida. Imortalidade, soa, assim, em Arendt, a solidariedade.¹²⁰

¹¹⁹ - ARENDT, H.: *The Human Condition*, p. 246. Trad. bras. 258.

¹²⁰ - Idem, “*The Disclosure of the Agent in Speech and Action*” in *ibidem*, p.175-181. Trad. bras., p.188-193.

A revelação (*disclosure*) da individualidade não é algo de que as pessoas possam dispor a bel-prazer. O propósito deliberado de fazer tal revelação não é suficiente. Ninguém dispõe do próprio *quem* da mesma maneira que possui e dispõe das qualidades. O quem é invisível para a própria pessoa. Essa identidade vem à tona quando as pessoas estão com, na convivência humana: a ação requer o espaço público. O desejo de dotar a existência de uma significação não natural, não egoísta é o que constitui a dimensão pública do espaço público (*Öffentlichkeit*). É um espaço cuja própria palavra, “*Öffentlichkeit*”, remete para algo notório, apropriado à visibilidade. Daí o motivo por que a emulação é circunstância para a revelação da individualidade; ao agir, o que está em jogo não é o dinheiro, a função ou o sucesso, a busca de recompensa imediata, mas o desejo de deixar vestígios, no qual se sente recompensado pela própria ação realizada. Sem a revelação do agente, a ação perde o seu efeito específico, transforma-se em meio; isto é típico de uma situação em que não há pluralidade, convivência pública; “nessas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em mera ‘conversa’, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. ... Em tais situações, a ação perde a qualidade através da qual transcende a mera atividade produtiva que, desde a modesta fabricação de objetos de uso até a inspirada criação de obras de arte, é desprovida de outro significado além do que é transmitido pelo produto acabado, e nada pretende mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção. Desprovida de um nome, de um quem, a ela associado, a ação perde todo sentido, ao passo que a obra de arte conserva sua relevância, quer saibamos ou não o nome do autor”¹²¹.

É essa dimensão reveladora do espaço público, lugar da fama, da individualização e da coragem, que está na origem da palavra política; “empregar o termo ‘político’ no sentido da *polis* não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente nem para os eruditos que o próprio termo deriva da organização historicamente impar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político.”¹²² Na *polis* se atingia a mais alta liberdade porque nela o que contava eram os belos feitos e palavras, cuja finalidade residia nas recordações que porventura estabeleciam; “a convivência dos homens sob a forma da polis parecia ga-

¹²¹ - Idem, ibidem, p. 180 - 181. Tra. bras. p. 193.

rantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas - a ação e o discurso - e dos menos tangíveis e mais efêmeros 'produtos' do homem - os feitos e as histórias que delas resultam."¹²³ Só assim podemos entender porque todos se interessavam pela política na *polis* e como eram considerados insignificantes aqueles que se dedicassem apenas à vida privada ou à própria profissão.

A política aparece, assim, como a possibilidade de coroar de glória a vida na sua fragilidade mesma. Não é a normalização das condutas, a submissão de todos a um único interesse que vai eliminar a fragilidade da existência, nem mesmo, segundo Péricles, a memória do poeta, mas da cidade, pois "a vida sem discurso e sem ação está literalmente morta para o mundo: deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original."¹²⁴ Confrontados com a morte, o grego foi o primeiro povo a não se vergar a uma idéia de destino, a uma inação, mas elegeram a ação, a solidariedade pública, como o a garantia de futuro.

A ação é compreendida por Arendt não a partir das suas possíveis causas ou motivos, mas naquilo que ela revela em si mesma. O que se considera é o ato e a fala que a acompanham. O que transpõe a esfera pública não são as causas invisíveis, mas as virtudes, paixões e princípios do agente; "o significado de cada ato só pode residir no próprio cometimento e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz."¹²⁵ Na ação, a *dynamis* e a *energeia* (potência e efetividade) se conjugam, pois não há uma separação entre o ato cometido e o produto realizado; "esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* (efetividade), com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim (que são *ateleis*) e não resultam numa obra acabada, ... atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho."¹²⁶ É isso o que está em jogo na política, na qual o que importa é o *ergon tou anthropon*, as relações, o intercursos humano, não um produto, uma coisa.

²² - Idem, *Between Past and Future*, p. 154. Trad. bras. p. 201.

²³ - Idem, *The Human Condition*, p. 197 - 198. Trad. bras. 210.

²⁴ - Idem, *ibidem*, p. 176 - 177. Trad. bras. p. 189.

²⁵ - Idem, *ibidem*, p. 206. Trad. bras. p. 218.

²⁶ - Idem, *ibidem*.

O valor do espaço público está, assim, então, configurado em Arendt: nele contam as pessoas como pessoas, que assim se revelam,¹²⁷ na esfera da política o que se destaca não é o talento, a força nem a riqueza de cada um, mas a individualidade que ele é capaz de representar, o *daimon*, a identidade impermutável que o acompanha e sobre o qual não se tem controle e que se apresenta todas as vezes que os homens entram em contato uns com os outros através da *ação e do discurso*. O critério que parece justo, assim, para julgar a ação é a grandeza, o fato do ato cometido por uma pessoa merecer permanecer como tal na memória; “por trás da estima dos antigos pela política havia a convicção de que o homem, enquanto homem, ou seja, cada indivíduo como ser único e distinto, aparece e confirma-se no discurso e na ação e de que estas atividades, a despeito da sua futilidade material, são dotadas de certa permanência própria, visto que criam a recordação de si mesmas.”¹²⁸

Desse modo, podemos dizer que para Arendt a ação e o discurso são as instâncias nas quais o homem realiza na sua plenitude a liberdade humana.¹²⁹ O tema da liberdade pode, então, assim, ser compreendido como o nódulo a partir do qual Arendt se confronta com o horizonte da dominação presente na sociedade moderna, em face do seu naturalismo e atomismo, e na filosofia contemplativa na qual a liberdade é compreendida como algo interior. Na verdade, a separação entre liberdade e política é a marca de toda a tradição ocidental e mais uma vez isso ocorreu em função da dificuldade da filosofia em aceitar que a luta pela glória imortal, presente na idéia de cidadania, pudesse ser sufici-

¹²⁷ - O *homo faber* não entra em contato com os outros fundamentalmente como pessoa, mas como fabricante de objetos. Nessas relações o que é exibido são os produtos e não as individualidades com suas aptidões e qualidades. Há, no entanto, uma tendência entre os possuidores da mentalidade *banaisica* a conceber a possibilidade de transpor para a obra as qualidades da ação e do discurso, isto é, de revelar a pessoa. O ápice dessa compreensão encontramos na moderna concepção de gênio, na qual se vislumbrou a possibilidade de se reificar a essência do artista. Somente na ação, para a qual é requerida a presença dos outros, uma esfera pública, os homens entram exclusivamente como pessoas. No trabalho, os homens se diferenciam pelo talento reificado nos produtos, não pela ação e fala. Já no labor, não há possibilidade de qualquer diferenciação. Quanto melhor a condição social para o labor, mais o indivíduo perde a identidade, uniformiza-se, transforma-se em simples membro de um grupo, não há pluralidade, nem associação alguma, apenas coletividade, uma identificação com a função. Isso levou Arendt a fazer um elogio ao existencialismo francês, concebendo-o como uma crítica ao *esprit de sérieux* vigente na sociedade moderna, na identificação do indivíduo com a função que ocupa e é ditada pela sociedade. Nesse caso, a identidade assemelha-se a uma coisa, a algo idêntico a si mesmo, existência e essência tornam-se uma. A duplicação inerente a toda identidade humana não existe aí. Cf. ARENDT, H.: *The Human Condition*, p. 211. Trad. bras. 223 e “*French Existentialism*” in *Essays...* op. cit. p. 188 - 193.

¹²⁸ - Idem, *The Human Condition*, p. 207 - 208. Trad. bras. p. 220.

¹²⁹ - Sobre o conceito de liberdade em Arendt cf. especialmente “*What is Freedom?*” in *Between Past and Future*, p. 143 - 171.

ente para sustentar um corpo político. Como sabemos, o conceito de liberdade não se faz presente nos filósofos da Antigüidade, pois foi preciso que se desvencilhasse da política para penetrar na história da filosofia; “a liberdade não apareceu na filosofia antiga porque liberdade era um conceito exclusivamente político e isso mostra que a filosofia estava distante da política.”¹³⁰ A liberdade tornou-se uma das últimas questões da filosofia, cujas preocupações era com o ser, alma, natureza, tempo, eternidade etc. A condição para a liberdade ser colhida pelo pensamento filosófico foi transformar-se em algo apolítico e, isso só ocorreu quando ela se tornou interior: “a liberdade tornou-se um dos problemas principais da filosofia quando foi vivenciada como alguma coisa que ocorria entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre os homens.”¹³¹

A tradição ocidental herdou da filosofia contemplativa o preconceito contra a liberdade política, vivida na ação e no discurso. Na contemplação, a liberdade é um atributo do pensamento e da vontade: isso influenciou na tradição no sentido de que a perfeita liberdade está fora dos negócios humanos. A verdadeira liberdade não é política e dela se deve exigir apenas a segurança para se ser livre noutro lugar; “o propósito supremo da política, a finalidade do governo, era as garantias da segurança; segurança por seu turno, tornava possível a liberdade, e a palavra ‘liberdade’ designava a quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político.”¹³²

Se nos filósofos antigos a *autarquia*, a individualização, ocorria na contemplação e no pensamento, no entanto perdurava, de um modo geral, na auto-compreensão dos gregos, a idéia da liberdade como eminentemente política. Os gregos sabiam que conceber a liberdade como não política significaria o indiferentismo político e abrir as portas da cidade para a tirania e opressão a que eles tanto se opunham.¹³³ A concepção não polí-

¹³⁰ - Idem, ibidem, p. 157 - 158. Trad. bras. p. 205.

¹³¹ - Idem, ibidem.

¹³² - Idem, ibidem, p. 149. Trad. bras. p. 196. Nesse aspecto, Arendt diz que se enganam aqueles que dizem ser o liberalismo a corrente política moderna que faz a defesa da política. Os liberais também sofreram a influência da perspectiva contemplativa, pois a luta deles não é por liberdade política, mas por liberdade econômica, religiosa, de ensino etc. Para eles, a liberdade não é política, mas a política é, também, um meio para se alcançar a liberdade. Se a política é um meio, permanece a ligação com a liberdade, só que esta é exterior à política, está em conexão, mas não é mais idêntica a ela. Cf. Idem, ibidem, p. 149. Trad. bras. p. 195.

¹³³ - É por isso que Arendt diferenciava a liberação dos constrangimentos da necessidade da liberdade, a participação nos assuntos públicos. A liberação pode ser conseguida num contexto de dominação, já a liberdade só é possível a partir da *fundação*, da auto-organização dos cidadãos numa *polis*. É esse o núcleo do argumento de Arendt em *On Revolution*, especialmente na comparação que ela faz aí entre a revolução francesa e a americana.

tica da liberdade surgiu com a noção de livre-arbítrio. A partir de então, liberdade e política passam a ser vistas como realidades excludentes. Essa idéia que nasceu com o final do Império Romano penetrou profundamente a sociedade moderna que passou a reclamar a famosa liberdade do indivíduo, algo que se podia dispor e viver no isolamento, na ausência de qualquer companhia pública.

A liberdade que aparece no conceito de livre arbítrio é uma liberdade interior, ligada à luta pelo auto-controle, à tentativa de a razão submeter aos seus ditames a vontade. Está relacionada à tentativa do homem de atingir a soberania sobre os apetites e as afecções dos sentidos, à busca de ser senhor de si, de chegar à autonomia máxima.¹³⁴ O problema nesse conceito é que a sua condição é a realização da liberdade como uma experiência interior e, segundo Arendt, nesse caso, os homens podem até se sentir livres, mas isso não é algo que aparece, não conserva a realidade e a atividade, não se traduz em poder, característica ímpar da liberdade política. A autonomia de quem quer ser soberano de si é uma autonomia “irreal”, solitária, leva à inação, não se realiza com os outros; “antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacita a se mover, a se afastar da casa, a sair pelo mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações.”¹³⁵

Em virtude do desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o livre arbítrio, o ideal de liberdade deixou de ser a revelação do agente no discurso e na ação (virtuosidade),¹³⁶ tornando-se a soberania, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles; “essa identificação da liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica da liberdade com o livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana -...- ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou

¹³⁴ - A idéia de soberania inerente ao conceito de livre arbítrio, segundo Arendt, manteve a sua ascendência sobre o conceito moderno de liberdade como mando, como ato de uma vontade isolada, acarretando a noção da relação com os outros como relação de dominação, ligando poder a querer. Cf. Idem, Between Past and Future, p. 161 - 165. Trad. bras. p. 210 - 213.

¹³⁵ - Idem, *ibidem*, p. 148. Trad. bras. p. 194.

¹³⁶ - A virtuosidade em Arendt não se situa num contexto moral, religioso ou subjetivista. O conceito político de liberdade remete à *virtù*, a virtuosidade, a uma resposta aos apelos do mundo (*fortuna*) na forma de ação e discurso e, por se realizar e buscar o reconhecimento dos outros, pode eventualmente exigir a virtude e o comedimento dos desejos e ambições, mas a sua marca principal é a espontaneidade, não o controle de si, e se dá no intercâmbio e em consideração à alteridade. Na perspectiva da soberania é que encontramos traços do âmbito moral ou, no mínimo, referidos à interioridade, à subjetividade. A

de um organismo político só pode ser adquirido ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais.”¹³⁷

Ora, segundo Arendt, o fato de que os homens não podem contar consigo mesmos nem ter fé absoluta em si próprios, pois façam o que fizerem jamais serão soberanos, é o preço do poder e da liberdade: “a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.”¹³⁸

Desse modo, a individualização que se realiza na ação acontece e se insere no mundo, num espaço de aparência que passa a existir todas as vezes que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, cujo resultado são relações. Toda ação recai numa teia formada pelo discurso e ação dos demais, e por isso, não pode ser avaliada nem realizada como fabricação, o que significaria lidar com os homens como se lida com a matéria-prima. Daí por que a capacidade de resistir ao sofrimento, em face da implacável presença do outro, é uma das condições da ação. O que decorre de uma ação é a história dos feitos e sofrimentos de um agente; “pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o ator nunca é simples ‘agente’, mas também, e ao mesmo tempo, paciente. Agir e padecer são como faces opostas da mesma moeda...”¹³⁹

A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sobre uma teia já existente e nela imprimem suas conseqüências imediatas. É em virtude desta teia preexistente de relações, com inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase sempre deixa de atingir o seu objetivo; é em face disso que ninguém pode ser considerado autor da história: “alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra [sofredor e agente], mas ninguém é o seu autor.”¹⁴⁰ Em nenhum outro campo (labor, trabalho, ciência etc) o homem parece ter menos liberdade que no gozo daquelas capacidades da ação e do discurso, pois, ao incidir sobre uma rede

soberania postula uma ação comandada pela razão ou por uma vontade isolada, relacionada a um comando absoluto.

¹³⁷ - Idem, *ibidem*, p. 164. Trad. bras. p. 212.

¹³⁸ - Idem, *The Human Condition*, p. 244. Trad. bras. p. 256.

¹³⁹ - Idem, *ibidem*, p. 190. Trad. bras. 203.

¹⁴⁰ - Idem, *ibidem*, p. 184. Trad. bras. p. 197.

de relações, arrasta o agente e este parece perder sua liberdade no exato momento em que lança mão dela.¹⁴¹

A ação e o discurso instauram, assim, um mundo cujo conceito é diferente daquele realizado pelo artífice. Desta feita, não há um resultado tangível, mas um espaço, uma rede de relações testemunhada e confirmada por todos que a ela acedem. A intangibilidade desse mundo-rede é resultado da bitemporalidade que acompanha toda ação, no fato de o início de cada ação ser individual, mas a sua condução e termo pressupor os outros, dar-se em concerto.¹⁴² Essa intangibilidade faz com que esse mundo não seja algo cognoscível, uma vez que não se trata de um objeto, ele apenas se manifesta nas opiniões, nos atos e palavras dos cidadãos. Isso o torna comparável à identidade singular do agente que se revela na ação, que também não pode ser apreendida da mesma forma como se conceitua uma coisa qualquer.

Há uma íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso. Caso se tornasse previsível, a ação deixaria de revelar o agente e o que iria aparecer seria o objeto com sua conformação a uma imagem previamente estabelecida, ou seja, estaríamos no campo da fabricação. Como a ação não parte de uma imagem a ser realizada, o que na sua realização aparece são as palavras e os feitos de um agente, o próprio agente revelando-se sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão “quem” revela. Desse modo, a incerteza é um aspecto básico de todo intercâmbio direto entre os homens, sem a mediação solidificadora e estabilizadora das coisas. É em função dessa indeterminação que os homens constituem o seu poder: fazem promessas, realizam pactos e fundam estados. O sentido dessas promessas e pactos está precisamente em condensar o poder dos cidadãos (não absoluto) e lhes oferecer um espaço para revelação da individualidade.¹⁴³

Essa revelação do agente e a sua inserção numa teia de relações sobre a qual ele não tem controle diferenciam radicalmente ação da fabricação, pois “ao contrário da fabricação, em que a luz à qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam - muitas vezes quando todos os

¹⁴¹ - Idem, *ibidem*, p. 234. Trad. bras. p. 245.

¹⁴² - HUBENY, Alexandre: *op. cit.* p. 64.

¹⁴³ - Cf. ARENDT, H.: The Human Condition, p. 182 - 183. Trad. bras. p. 195.

participantes já estão mortos.”¹⁴⁴ Daí por que Arendt faz questão de diferenciar o ator do autor. Em face da contingência essencial do domínio dos assuntos humanos, não é possível pensar em termos de autor, pois, inseridos que estamos na teia das relações humanas, ninguém pode dominar as conseqüências nem mesmo dos próprios atos, muito menos dos outros. A frustração e a irreversibilidade são elementos inerentes à ação; embora o agente seja responsável pelos próprios atos, o que se seguirá daí lhe escapa completamente. Conceber a ação de outra maneira, como algo tangível, é destruir o seu significado autêntico, humano, indeterminado.¹⁴⁵

O termo que, do ponto de vista arendtiano, melhor define a ação é “milagre”. Com isso, Arendt, não quer relacionar a ação a uma dependência de poderes superiores e transcendentais. Ao contrário, ela quer apresentá-la como algo frágil e imprevisto, mas detentor de uma potência capaz de provocar verdadeiras revoluções no âmbito das relações humanas. Em face das tentativas contemplativas de arranjar um elemento externo, guiador e estabilizador da vida política (*Vita activa e História*), ao compreender a ação como um milagre, Arendt quer sobrelevar seu caráter espontâneo, fincada na cidadania, única condição para ela realizar o seu desígnio autêntico: a revelação e imortalização de um indivíduo singular.

Ação, assim, significa interrupção, tanto dos processos naturais quanto históricos. Através da ação, se instaura uma fissura em relação ao recorrente ciclo natural e a uma série qualquer de acontecimentos previstos no âmbito do conceito de tempo histórico como processo. Segundo Arendt, como todo processo, também o histórico é destruidor, conduz do nascimento para o envelhecimento, para a morte e a decadência. O que salva a história são as ações que se realizam no seu interior. O que se segue em todo processo automático é o desastre, a ruína. A salvação acontece quando se rompe o automatismo do processo. O que redime a história são as inesperadas e espontâneas ações realizadas pelos homens.

Essa noção de espontaneidade difere diametralmente do espontaneísmo, de uma submissão a um destino ou a um fluxo automático da natureza ou da história, capaz de afiançar uma perspectiva dominadora. Nesse tipo de espontaneísmo, não há espaço para a alteridade. Ao contrário, a espontaneidade arendtiana é eminentemente humana, realiza-se

¹⁴⁴ - Idem, *ibidem*, p. 192. Trad. bras. p. 204.

com os outros, no plano da livre participação e no poder dos cidadãos no destino comum e, por isso, não obedece a um plano determinado (seja da natureza, da história ou de uma vontade soberana). Nessa noção de espontaneidade, Arendt intenta relevar o fato de que a ação, ao se realizar num plano público, ao envolver outras pessoas, embora possa ser motivada por várias dimensões da vida (pessoais, sociais, religiosos, ideológicos, filosóficos etc), não pode se dá constrangida por qualquer uma dessas instâncias, pois isso equivaleria à destruição da pluralidade de posições, motivações e opiniões. Essas dimensões podem ser motivação, não critério de julgamento da ação.¹⁴⁶

Nesse aspecto, o conceito de ação em Arendt implica uma recusa deliberada da categoria da causalidade e de todos os modelos monológicos de conceber o tempo e o âmbito dos negócios humanos. Esse conceito tem andado de mãos dadas com a perspectiva dominadora. A tradição contemplativa usou e abusou dessa categoria para invalidar a atividade e participação contingente dos cidadãos. A recusa da causalidade em Arendt dá-se, assim, em contraposição à idéia de um único começo e em respeito aos vários incios (*many beginnings*). Segundo Arendt, o que concebemos hoje como realidade, o mundo terrestre, orgânico e humano, surgiu de probabilidades infinitas, isto é, são verdadeiros milagres e, apesar disso, são dotados da máxima realidade possível. Isso equivale a dizer que o que chamamos real na vida ordinária veio a existir mediante coincidências. Desse mesmo modo, as ações nas suas contingências realizam a constituição do mundo e da história humanos.

De um modo geral, poderíamos dizer que a palavra que melhor traduz a intenção conceitual de Arendt quanto à ação é *événement*, escrita por nós em francês para indicar a forte influência que a Autora manteve no círculo dos intelectuais franceses que com esse termo passaram a se contrapor à perspectiva determinista, científicista e universalizante da história e da política.¹⁴⁷ Com isso, queremos destacar que a noção de ação em Arendt é formulada num contexto conceitual de contraposição à visada contemplativa da

¹⁴⁵ - Idem, ibidem, p. 196. Trad. bras. p. 209.

¹⁴⁶ - CF. ROVIELLO, Anne- Marie: "*La Mesure perdue. En guise de Conclusion*" in op. cit., p. 214 - 236.

¹⁴⁷ - Cf. de HABIB, Claude: "*Introduction*" à *Penser L'Événement*, coletânea de textos políticos e históricos de Hannah Arendt, ed. Belin, 1989; STEVENS, Bernard: "*Action et Narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*" in *Études Phénoménologiques*, Nº 2, ed. Ousia, 1985, p. 93 - 109; EVEN-GRANBOULAN, G.: "*Hannah Arendt face à l'Histoire*" in *Hannah Arendt et la Modernité*, ed. J. Vrin, Paris, 1992, p. 73 - 86 e LEGROS, R.: "*Hannah Arendt et le Retour au Monde de la Vie*" in ibidem, p. 125 - 142.

política, assim como ambiciona fazer as pazes com a “intratável e empedernida pertinácia cabal da fatalidade em sua melancólica casualidade”, com vistas a recuperar a dimensão arbitrária dos acontecimentos históricos, o fato de que eles “poderiam ter ocorrido de outra forma”, em face da sua ligação aos interesses e motivações contingentes dos cidadãos.

Concluindo, poderíamos dizer que, assim como em razão do fechamento da tradição contemplativa, Arendt procurou estabelecer a *significação genuinamente política da vita activa*, perseguindo, segundo ela mesma, a trilha aberta pelos *political writers*, *philosophoi* e os *hommes de lettres*. Do mesmo modo e pela mesma razão, Arendt vai tentar pensar um tipo de relação que a mente humana pode entreter com a política sem descharacterizá-la como tal. Por isso ela diz: “Se os filósofos, apesar do seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge - em sua grandeza e miséria - todo o domínio dos assuntos humanos” e “Seria crucial para uma nova filosofia política uma investigação sobre o *significado político do pensamento...[grifos nossos]*”¹⁴⁸ Determinar a significação política do pensamento se apresenta, assim, como a outra face da determinação do conteúdo político da *vita activa* e faz parte de uma preocupação mais ampla: a relação entre filosofia e política, presente nos textos arendtianos e que organiza, na nossa compreensão, o seu pensamento com um todo. Nas reflexões arendtianas direcionadas para essa preocupação, encontramos o conceito de juízo. Através dessa noção, Arendt encontra a forma apropriada para pensar os negócios humanos na sua contingência e uma legitimação propriamente política para a ação política.

¹⁴⁸ - ARENDT, H.: respectivamente “*Philosophy and Politics*” in *Social Research*, op. cit. p. 103. Trad. bras. p. 115 e “*Concern With Politics...*”, in *Essays...*, op. cit. p. 445. Trad. bras. op. cit., p. 89.

- CAPÍTULO SEGUNDO -

O JUÍZO COMO PARADIGMA DO PENSAMENTO POLÍTICO EM
HANNAH ARENDT

O conceito arendtiano de filosofia tem como um dos nódulos centrais o questionamento à equiparação entre fundamento e instância de legitimidade da ação política na tradição política ocidental e no conceito tradicional de filosofia. No final de *The Origins of Totalitarianism*, quando a Autora, em face das tentativas totalitárias de organizar a sociedade a partir de uma representação única e geral da história, enceta uma pesquisa visando a detectar as origens intelectuais do totalitarismo, ela instaura o confronto com a filosofia. Isso não quer dizer que ela tenha associado ao totalitarismo um filósofo ou pensador em particular, mas, sim, que, ao submeter a política à verdade, a civilização ocidental, no seu início, apontou um destino que, de certa forma, se realizou nas experiências totalitárias. Mesmo que os governos totalitários não visassem, conscientemente, a pôr em prática a racionalidade ocidental, no entanto, a pretensão de uma “civilização da razão”, encravada no âmago da nossa cultura, abriu as possibilidades para uma organização ideológico-totalitária da vida das pessoas.

Arendt não concorda com a idéia de que o fundamento, seja ele qual for (religioso, moral, científico etc), se transforme em instância a partir da qual toda a vida humana e em especial a vida política seja organizada.¹ O fundamento, assim, elimina a participação e o juízo por parte dos cidadãos que, segundo Arendt, são as verdadeiras fontes de legitimidade da política.

A vinculação entre fundamentação e legitimidade remete a uma concepção de política como dominação, a um conceito de ação relacionada a obediência ou a mando. Nas exposições clássicas sobre as formas de governo, o fundamento aparece como o elemento capaz de limitar e validar, ao mesmo tempo, a dominação de uns homens sobre os

¹ - A posição arendtiana quanto à legitimidade, no âmbito do direito e do Estado, foi muito bem tematizada por João Adeodato, in *O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*, Forense, 1989. A interligação entre legitimidade e direito faz com que o Autor toque na questão da fundamentação apenas *en passant*, pois a sua preocupação não é, como a nossa aqui, questionar o conceito tradicional de filosofia que, como fundamentação, é inviável para pensar a política.

outros. Recorre-se ao fundamento para estabelecer determinada conduta e justificar o governo de uns sobre os demais. O fundamento legitimador funciona, desse modo, como um sucedâneo da violência: ele coage sem recorrer à força. A partir dele constroi-se uma medida, um padrão de conduta para todos. A ação, nesse caso, não acontece, pois não visa à excelência (indivíduoação), mas a atualizar o padrão posto pelo fundamento.

Em 1972, discutindo com Hans Jonas a esse respeito, numa conferência sobre sua obra, Arendt afirma que os últimos (*ultimates* - Deus, verdade, virtude) não possuem validade política, pois isso implicaria invalidar a decisão responsável e política dos cidadãos.² A ação seria determinada. Nesse caso, caberia enquadrar-se, ou melhor, comportar-se. Arendt defende, nessa discussão com o seu antigo colega de estudos universitários, a idéia segundo a qual *os últimos* podem até motivar e dar um sentido à ação, mas não se constituir em si mesmos uma esfera de legitimidade. A característica da legitimidade é o reconhecimento pelos outros, e na medida em que ela é um absoluto, elide essa necessidade.³ A identificação da legitimidade com um absoluto suprime a necessidade da deliberação como essencial para a vida política, uma vez que no absoluto residiria a decisão quanto à forma da organização da vida comum dos homens.

Esse questionamento de Arendt à relação entre fundamento e legitimidade não significa a defesa do absurdo como próprio à esfera política. O fato de Arendt defender a ação como indeterminada não significa aderir a uma perspectiva defensora do abismo (*Abgrund*), do caos político. É bom salientar, também, que, assim como Arendt critica a idéia de um fundamento último universal, critica, também, a identificação entre legitimidade e efetividade da obediência ou do procedimento, como ocorre na moderna transformação da legitimidade em legitimação, na qual vem relacionada não a um conteúdo, a um *último*, mas a uma pretensão impessoal de eficiência, na identificação entre funcionalidade e validade. Nesse caso, o Estado é quem decide e a legitimação passa a depender dos fins (paz, segurança, bem-estar).⁴

Ao conceber a idéia da indeterminação política, Arendt quer dizer que o que vai dar validade à política não é um absoluto, a verdade ou a eficiência, mas o debate, a

² - Cf. Hannah Arendt: *the Recovery of Public World*, ed. Melvyn Hill, St. Martin's Press, 1979, p. 311-315.

³ - Cf. a respeito LYOTARD, Jean-François: *Notes on Legitimation*, in *The Public Realm*, org. Reiner Schürmann, State University of New York Press, 1989, p. 167 - 180.

⁴ - Cf. ADEODATO, João.: *Legitimidade e Legitimação*, op. cit. p. 53 - 76.

deliberação e acordo dos cidadãos, isto é, o poder tem sua legitimidade em si mesmo. A equiparação entre fundamento e legitimidade mostra, para Arendt, o quanto a filosofia está despreparada para lidar com a política, para reconhecer a sua autonomia e respeitar o caráter espontâneo da ação. Da crítica dessa postura podemos extrair a tematização arendtiana do juízo que pode ser entendida como uma exposição de sua concepção de opinião, alicerce de toda teoria da legitimidade de cunho democrático, enraizada no poder efetivo dos cidadãos, como é a concepção do político em Arendt.

Ao falar em juízo, Arendt, em primeiro lugar, tem em mente recuperar um tipo de pensamento próprio ao âmbito político e que, por isso, seja apropriado à deliberação e decisão política. Nesse aspecto, as reflexões de Arendt sobre o juízo complementam as suas observações sobre a ação, como agir em concerto. Esse tipo de pensar é oposto ao pensamento filosófico. Ele se dirige às experiências mesmas, na sua dimensão fenomenal, não a um fundamento último. O órgão mental que o organiza é a imaginação que, em Arendt, significa a abertura para o que está acontecendo, para a ação na sua fragilidade, respeitando sua dimensão contingencial. Contrapõe-se, assim, à perspectiva da filosofia que, pautando-se na razão, enseja submeter a ação, as experiências nas suas particularidades, a um critério absoluto. Esse tipo de pensamento ligado às experiências Arendt, contrapondo-o à filosofia, chama de *compreensão*. Desse modo, o juízo se apresenta numa dupla contraposição à filosofia: primeiro é tomado como um modo de pensar deliberativo, como uma espécie de opinião que acompanha as decisões no interior da vida política e, por isso, em segundo lugar, é um pensamento intimamente relacionado às experiências mundanas, um pensamento compreensivo.⁵

O juízo como paradigma do pensamento político, forjado em diálogo com os outros, nascido da vida em comum, diferencia-se radicalmente do pensamento filosófico. O juízo está na esfera da ação, relacionado à natalidade, campo de aparecimento dos ho-

⁵ - Quando fala de recuperar a dimensão política do pensamento, Arendt fala, também, de reaver a noção do pensamento como tal, contrapondo-o ao modelo proveniente da metafísica que o toma como padrão. Basta para isso referirmos os textos do início da década de 50 como, Filosofia e Política e Compreensão e Política, ao seu último livro - A Vida do Espírito. Desse modo, poderíamos dizer que o juízo se põe num âmbito intermediário: entre a crítica à metafísica do ponto de vista da ação, chamando atenção para um pensamento próprio ao âmbito político e apontando, ao mesmo tempo, para a relação entre pensamento e significação, visando, criticamente, a noção metafísica de verdade. Esse movimento reflexivo será tratado no último capítulo. Isso legitima dizer que o juízo se situa no centro da visada sobre a unidade da obra de Arendt, atestando a unidade interna do percurso intelectual da Autora e permitindo coligar suas reflexões sobre a política e a filosofia.

mens como seres individuais convivendo uns com os outros. Já a filosofia se dirige à contemplação, na qual é exigida a "morte", a solidão. Ela se propõe atingir um ponto de vista arquimediano. O filósofo ambiciona falar em nome de "Deus", cuja condição é o abandono da *vita negotiosa* a que todos estão submetidos, uma vez que se propuseram a viver em comum.⁶ O pensamento filosófico na sua tradicional caracterização, proveniente de Platão, é uma forma dialogal do eu consigo; já o pensamento político é um diálogo do eu com os outros. Nesse último o outro é considerado, posto ser condição para realizar a atividade do pensamento. O pensamento político exige a presença real de outras pessoas para se pôr em andamento.

O juízo constitui o mundo através da fala e acordo entre os homens. O mundo, desse modo, não é referido a um fundamento último, a modelos dedutivos e axiológicos ou à vontade do sujeito isolado, mas organizado a partir do modo como os homens vivenciam concretamente suas experiências uns com os outros. O juízo se funda na ponderação das experiências particulares. Nesse caso, não há silêncio nem conformação dos indivíduos em face da esmagadora e dominante presença de um fundamento absoluto ou de um centro externo de decisão, como, por exemplo, o Estado e a legalidade nos tempos atuais. A decisão não vem de cima, cabe aos cidadãos responder por ela.

No entendimento de Arendt o fundamento último barra o juízo, impede a reflexão e sua canalização para o que ocorre no mundo, tornando possível a coexistência, no mundo atual, de alto desenvolvimento intelectual, ao lado da estupidez na consideração do vivido, viabilizando, por isso, a submissão dos homens a formas de vida não escolhidas. Daí o motivo pelo qual o problema do juízo nessa Autora se apresenta como uma forma de impugnar o dualismo ontológico: a tradicional divisão do mundo em inteligível e sensível e a submissão do último ao primeiro. Existe uma lacuna entre o universal e o particular que não pode ser preenchida com a subsunção do vivido ao absoluto, da existência ao pensamento, nem na simples conversão dos universais da razão teórica em setenças determinantes da atividade prática particular. Essa impugnação de Arendt ao dualismo ontológico

⁶ - ARENDT in *The Human Condition*, p. 9 e 20, trad. bras. p. 17 e 29, respectivamente, diz: "a natalidade e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico", e ainda: "A experiência do eterno tal como a tem o filósofo -...- só pode ocorrer fora dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens... Politicamente falando, se morrer é o mesmo que 'deixar de estar entre os homens', a experiência do eterno é uma espécie de morte."

tem o sentido de mostrar que a referência a um fundamento último leva à ocultação e ao esquecimento da nudez brutal dos fatos, do visível.⁷

Nesse aspecto, a alusão ao totalitarismo é chave para compreendermos a origem do interesse arendtiano pelo juízo. O juízo como instância constitutiva da vida política se contrapõe à obediência, a um imperativo racional ou ideológico, a um fundamento externo eliminador do debate, deliberação, decisão e comunicação livre dos cidadãos. Em face disso compreende-se que a relação entre filosofia e política não é acadêmica. Para a Autora o que está em jogo é inquirir uma forma de pensamento relacionado à ação como uma maneira de recuperar uma vida política não autoritária, arbitrária, coercitiva ou violenta.

Sintetizando o percurso da reflexão sobre o juízo em Arendt, podemos dividi-la em dois grandes níveis: no primeiro, ele é complementar da concepção de ação. Nesse caso, o juízo é pronunciado pelos agentes políticos na trama que se realiza no interior da *vita negotiosa*. No segundo nível, o juízo não pertence ao campo da política prática, mas à seara da vida do espírito. Nesse caso, quem o pronuncia não é o agente político e sim o espectador. Essa é a esfera do pensamento propriamente dito. É nessa dimensão que podemos visualizar a possibilidade de reconciliação de Arendt com a filosofia e do pensamento filosófico com a ação.⁸ Mas, por enquanto, contentemo-nos com o juízo como integrante e imprescindível do espaço público. Para assim caracterizar o juízo, nós o enfocaremos em aspectos tematizados por Arendt que aparentemente se opõem, mas que, na verdade, afloram conforme o contexto da reflexão da Autora: opondo-se à arbitrariedade em política, ressalta o aspecto intersubjetivo do juízo; considerando o consenso monolítico dá primazia à sua dimensão autônoma, e rejeitando a interferência de um pensamento “fundamental” na ação, apresenta a característica compreensiva do juízo.

⁷ - Arendt, no artigo *Home to Roost*, a esse respeito diz: “Se é da natureza das aparências ocultar as ‘causas profundas’, é da natureza da especulação sobre as causas ocultas esconder e nos fazer esquecer a nudez brutal dos fatos, das coisas como são.” in *Penser L'Événement*, Belin, 1989, p. 256.

⁸ - Nesse aspecto, Leah Bradshaw, no livro *The Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, 1989, seguindo o ensaio de Ronald Beiner: *Hannah Arendt on Judging*, in *Lectures on Kant's Political Philosophy* de Hannah Arendt, The University of Chicago Press, 1982, comete o equívoco de apresentar a obra arendtiana como marcada por dois momentos excludentes: do ator e do espectador. Para esses Autores, não se trata de perspectivas que se intercalam na obra de Arendt, mas opções teórico-metodológicas que inviabilizam uma a outra. Para eles, a obra da primeira Arendt encontra-se na dimensão do ator e da última na do espectador. Essa posição mostra-se equivocada, pois, como dissemos anteriormente, o juízo coliga as esferas da ação e do pensamento e unifica o trajeto intelectual arendtiano.

A DIMENSÃO INTERSUBJETIVA DO JUÍZO

Em primeiro lugar, é importante frisar que Arendt nunca escreveu um livro ou um texto sequer sobre esse tema. Embora seja um assunto que importunou toda a sua atividade intelectual, nunca chegou a escrever sistematicamente sobre o juízo. Isso não quer dizer que não tenha elaborado uma reflexão sobre o assunto. Atesta isso o fato da Autora ter ministrado alguns cursos sobre essa temática e ter estruturado seu último livro dedicando a última parte ao juízo. Infelizmente, morreu antes de terminá-lo. Porém, é apostando na existência dessa elaboração que enveredamos pela sua explicitação. Boa parte do caminho trilhado nesse capítulo retiramos do fato de ela referir-se bastante, nos últimos escritos, a uma perspectiva do espectador contraposta à do ator. A dimensão do espectador está mais ou menos firmada em The Life of the Mind, enquanto a perspectiva do ator não foi estabelecida sistematicamente num texto. A partir da indicação das figuras do ator e do espectador, nos propusemos a organizar os elementos constitutivos da noção de juízo prático-político na Autora. Porque não existe, da lavra de nossa Autora, um artigo ou livro específico acerca desse assunto, obrigamo-nos a um percurso nos seus vários escritos. Concentramo-nos, porém, mais nos da década de cinquenta, nos escritos referidos à ação.

A rejeição ao arbítrio e a qualquer instância externa (religiosa, científica, estatal, filosófica, econômica etc) que invalidasse a livre deliberação dos cidadãos na esfera pública levou Arendt a afirmar a dimensão intersubjetiva das decisões políticas e uma forma de pensamento político a elas apropriadas. O julgamento se apresentou para a Autora como uma feição pública de pensar e como tal condizente com a esfera política. Nele se conjugam a abertura para os fenômenos mundanos e a consideração pelo outro. Em vários textos, Arendt fala do julgar como a maior habilidade política. Ao julgar, não se submetem os assuntos públicos a uma dimensão externa, mas à posição que se ocupa no mundo comum, no qual se vive com os outros. O julgamento é profundamente eivado por qualidades *doxais* e, por isso mesmo, encararemos o juízo político principalmente como opinião. Hannah Arendt mesmo fala da necessidade de se recuperar a opinião da má fama a que a submeteu a tradição política e filosófica ocidental. Em *On Revolution*, escrevendo sobre a importância que o julgamento adquire nas experiências revolucionárias genuínas, diz: "... a

opinião e julgamento estavam obviamente incluídos entre as faculdades da razão, mas o problema é que estas duas faculdades racionais, *as mais importantes do ponto de vista político*, haviam sido quase totalmente negligenciadas pelas tradições do pensamento político e filosófico. Evidentemente, não foi nenhum interesse teórico ou filosófico que fez com que os homens da Revolução se apercebessem da importância dessas faculdades;...[grifos nosso].”⁹

A dimensão “opinativa” do juízo é aqui ressaltada para mostrar que a iniciativa em termos de ação política não pode ser fundada numa concordância com uma visão total e externa, atópica do mundo, pois, na medida em que ela só é possível na companhia dos outros, deles exige o consentimento, isto é, ela é levada a termo a partir de uma concordância elaborada intersubjetivamente. Vale dizer, nenhuma opinião - e toda afirmação que entra na esfera pública com pretensão política, seja qual for sua proveniência, transforma-se em opinião - possui validade de antemão. A ela é contrabalanceada o entendimento dos outros.

A opinião, entendida como julgamento público, é tomada, assim, como cerne do pensamento político, exigindo, porém, que matizemos os seus elementos constitutivos. A opinião aqui, como ressaltamos no capítulo anterior, não está situada num contexto gnosiológico: a *doxa* não é sinônimo de fantasia subjetiva e arbitrária como a entenderam os sofistas e foi consagrada pela tradição platônica. O que caracteriza a opinião, nesse caso, é a disposição de falar sobre o mundo de acordo com o lugar em que alguém se situa nele. Essa abertura para o mundo e a disposição de falar com os outros sobre ele faz com que a opinião, pela própria natureza, tenda para a imparcialidade. A submissão da opinião à linguagem, campo de emergência da alteridade (falar é considerar, de alguma forma, a existência do outro), e sua tendência à comunicabilidade, fazem com que a opinião se incline para a depuração dos componentes “privados” daquele que a emite.¹⁰ Assim procedendo, a subjetividade que emerge no julgamento presente na opinião não se faz relativa, alcança a imparcialidade e se confirma na troca das infinitas visadas que constituem o mundo comum. Arendt não considera a opinião como *noein*, manifestação do saber absoluto, nem com *meinen*, exposição das idiossincrasias. Opinar não significa aderir a uma

⁹ - ARENDT, Hannah: *On Revolution*, Penguin books, 1990, p. 229. Trad. bras. 103.

crença dogmática nem se perder no turbilhão do já dito, mas retornar às coisas como estas aparecem e deixá-las ser como são na sua diversidade. Por essa razão, a imparcialidade (que é diferente de objetividade - na qual a realidade é referida a um quadro teórico) era concebida por Arendt como a excelência do saber político.¹¹

O juízo, entendido como opinião, modo intersubjetivo de pensar, propende à imparcialidade em função da sua inerente pretensão de representar a medida relativa à posição que o outro ocupa no mundo. Os agentes políticos melhor se sucederão na medida em que forem, de certa forma, capazes de pensar pelos outros, ou seja, de oferecer uma opinião capaz de conter a possível opinião do outro - submetendo, porém, essa pretensão ao entendimento e validação pelo outro. A esse respeito escreve Arendt: "O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento."¹²

Isso não significa dizer que o plano em que se forma a opinião seja de uma empatia generalizada, de indiferenciação e amalgamento do eu com o outro. Não é isso o que pensa Arendt. Na verdade não se adota a opinião do outro ao considerá-la. A receptividade à opinião do outro não é coincidente, mas coexistente, pois não há uma instância unificadora que subsuma tudo. Arendt desenha um movimento, mais ou menos assim: através da imaginação, a pessoa, conservando a própria identidade e pensamento, desloca-se para uma posição onde efetivamente não se encontra. Quanto mais ela realizar esse deslocamento, maior validade obterá a sua opinião. Essa representação, diz Arendt, "...não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria (...). Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e

¹⁰ - Cf. ARENDT, Hannah: *Philosophy and Politics in Social Research*, vol. 57, nº 1, 1990, p. 79. Trad. bras. p. 96. Cf., também, PAREKH, Bikhu: *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, Humanities Press, 1981, p. 93.

¹¹ - Cf. ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 80. Trad. bras. 97 e, também, ENEGREN, A.: *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984, p. 93.

¹² - ARENDT, Hannah: *Between Past and Future*, p. 241. Trad. bras. p. 299.

pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.”¹³

Se na formação da opinião os outros representados estão ausentes, na sua validação eles são exigidos como *presença* efetiva. Sem o entendimento e aquiescência dos outros, a opinião não obtém legitimidade. A opinião qualifica para a ação política. O juízo político traz em si o germe do debate e diálogo daqueles que devem acordar para, obtendo o apoio e concordância de muitos, poderem dar início a uma ação em conjunto. A relação da opinião com a ação política remete para a persuasão como sua forma apropriada de validação. Os homens deliberam sobre o percurso comum da ação numa comunidade política particular, formadas por pessoas reais, e na qual são considerados como agentes efetivamente presentes. É essa presença que faz da persuasão o modo específico de a opinião se legitimar. Na opinião, a validação não se efetiva através da prova, mas do consentimento dos outros. Essa exigência da presença restringe a validade da opinião à esfera pública de uma comunidade específica. A opinião é, sempre, tópica, contingente, está situada num espaço e tempo específicos.¹⁴

Em *Between Past and Future*, no capítulo *Truth and Politics*, visando a resguardar a intocabilidade da verdade fatural e ao mesmo tempo respeitar o campo apropriado da opinião, Arendt afirma que “na política vale apenas a opinião”. A Autora argumenta com a idéia de que nenhum tipo de verdade pode ter ambição de substituir a opinião na esfera pública. Do mesmo modo, as verdades devem ser resguardadas das incursões do poder. As opiniões podem até se basear nas verdades fatuais, mas não podem substituí-las. Opiniões diferentes podem se formar a partir de um único fato e, ainda assim, serem consideradas legítimas. O limite é as opiniões permanecerem opiniões e o fato, persistir fato. Arendt verifica que todas as vezes que esse tênue limite foi quebrado na história, a mentira livremente usurpou a esfera pública.¹⁵ A esse propósito, escreve a Autora: “... sob determinadas circunstâncias, o sentimento de pertencer a uma maioria pode até encorajar o falso testemunho. Em outras palavras, na medida em que a verdade factual se expõe à hostili-

¹³ - Idem, *ibidem* e, também, ENEGRÉN, André.: op. cit., p. 158.

¹⁴ - Cf. ARENDT, Hannah: op. cit. p. 242. Trad. bras. 300.

¹⁵ - Cf. LAFER, Celso: “A mentira: um capítulo das relações entre a ética e a política”, in *Ética*, pp. 225-237.

dade dos defensores de opiniões, ela é pelo menos tão vulnerável como a verdade filosófica”¹⁶

Como a opinião é o pré-requisito indispensável a todo poder, é da natureza do domínio político estar em guerra com a verdade em todas as suas formas. Para Arendt, qualquer tipo de verdade (factual, racional, científica, argumentativa etc) é, por natureza, anti-política, pois carrega um elemento coercitivo no seu modo de validação. A opinião é discursiva, não alcança um patamar capaz de suprimir as diferentes posições no mundo, e, por isso, exige acordo e consentimento do outro. O pensamento político é evitado de equivocidade em função da pluralidade de posições com as quais tem que se confrontar e, assim, difere do caráter unívoco e, por isso, coercitivo da verdade. Esta se situa além do acordo e consentimento dos cidadãos. É isso o que faz a opinião diferir da cognição, que nos obriga a um acordo com as determinações ontológicas. Na opinião, somos responsáveis pelo que afirmamos sobre o mundo, embora ninguém saiba como ele nasceu, para que, nem para onde se direciona. A pretensão universalizante e a estrutura monológica do pensamento filosófico também diferem do pensamento político. Este possui validade específica, limitada às pessoas com as quais se busca um acordo e possui estrutura dialógica. A opinião contrapõe-se, também, à verdade argumentativa. Nesse tipo de verdade, tenta-se convencer e coagir o outro em função da coerência lógico-argumentativa. Tenta-se obter a adesão do outro por via do poder coercitivo inerente à lógica do argumento presentes no seu processo de prova. Assim, para qualquer objeção tem-se uma solução artificial, enquadradora da posição do outro. Esse não é considerado como tal, como ser detentor de voz própria. Qualquer afirmação ou posição sua é sofisticada ou paralogicamente posta de pernas para o ar em vista da afirmação da idéia que se quer impor. As práticas totalitárias se pautaram por esse tipo de legitimação. Na verdade argumentativa, há a separação entre ação e discurso e, segundo Arendt, quando isso ocorre, cai-se ou no determinismo das idéias ou no engodo urdido pela propaganda.

Essa dimensão coercitiva da verdade é que a faz inadequada para dar o suporte às decisões políticas no interior do espaço público. Transposta para esse espaço, vai, como sempre ocorreu na história, eliminar a participação política dos cidadãos e provocar violência, a submissão de todos a uma “opinião” única. Nesse caso, a linguagem

¹⁶ - Idem, *ibidem*, p. 243. Trad. bras. p. 301.

perde uma das suas dimensões mais profundas: a da troca de significações, da fala que possibilita compreender e se fazer compreendido (*lexis*). Com efeito, a fala vem reduzida à dimensão performativa, a um modo de obrigar determinada ação. Talvez, por isso, Arendt desconfie mesmo de uma possível verdade comunicativa, como a propugnada pelo seu mestre Jaspers. Verificamos isso nos seus comentários sobre a utopia jasperiana de verdade universal pela via comunicativa, na correspondência com Mary MacCarthy e no final do seu último livro The Life of the Mind, quando Karl Jaspers havia falecido. A causa dessa desconfiança é que mesmo a mais ampla verdade, a mais comunicada, em razão de ser verdade, inclina-se para o perigo da supressão da troca pública de opiniões, elimina-se a cidadania como essencial ao corpo político.

A opinião tomada como pré-requisito do poder é a salvaguarda da imposição, coerção e instrumentalização dos homens nas suas organizações políticas; elimina o perigo de tais organizações serem substituídas por ajuntamentos e propicia uma convivência dos homens uns com os outros, de forma diferenciada, intermediada pela fala, campo no qual os homens entram em relação como indivíduos e atinam para o outro da mesma maneira. A opinião se apresenta, assim, como um modo de se movimentar em liberdade num mundo comum e diferenciado.

Aquiescer à verdade como substituta da opinião é abdicar da possibilidade de participar da esfera pública e da responsabilidade pessoal pelo mundo. Recorrer à verdade é uma forma, na maioria das vezes, dissimulada de não arcar publicamente com as próprias responsabilidades. Quando a verdade aparece, em termos políticos, reina o anonimato. Nesse caso, cabe ao indivíduo a obediência, substituindo a participação pela obrigação. O espaço público sob o tacão da verdade submete cada um a uma identificação com todos. Há uma espécie de aplainamento do político. Não há o outro, apenas o mesmo. Nesse caso, o político não exige nem viabiliza um campo para a *presença*, no qual se poderia aparecer como individualidade. As pessoas, assim, são tomadas apenas como membros, *partes* e não como *personae*, com vozes e capacidades de ação próprias. A responsabilidade política pressupõe a aparição no espaço público de indivíduos e, por isso, a relação com a alteridade. Através da opinião há um compromisso com o mundo apesar dos divergentes interesses e paixões que nele circulam.¹⁷

¹⁷ - Cf. ENEGRÉN, André: op. cit. p. 59.

Na opinião não está em jogo verdade ou falsidade, pois a pessoa comparece não como uma consciência cognoscitiva nem como um juiz que decide as coisas do mundo do ponto de vista de Deus. Na opinião decide-se, como pessoa, mostrar como se vê o mundo. É essa decisão que implica a responsabilização. Quem fala em nome da verdade ou de Deus não precisa responder pelo mundo, uma vez que seu compromisso é com uma dimensão não mundana da vida. Falar a verdade não conduz a uma participação, no máximo, na política, chega a mandar, enquanto que a opinião é uma forma de participar. Isso ocorre porque a verdade tende a transcender a condição humana e a se direcionar para uma dimensão trans-histórica, manipuladora da dimensão terrena do mundo. Na opinião, o indivíduo se "historiciza", assume o espaço e tempo como coordenadas humanas inelimináveis e não manipuláveis (na opinião, o mundo, como o indivíduo, tem que aparecer como mundo, na sua autonomia). Além do mais, nela, não se atribuem os próprios pensamentos a uma instância externa (Deus, humanidade, natureza etc).¹⁸ O juízo político, por mais imparcial que seja, revela a pessoa. A própria palavra opinião (*doxa*), na sua etimologia recuperada por Arendt, quer dizer, também, glória, ser capaz de ser visto e ouvido pelos outros.¹⁹ Ao relacionar opinião a decisão, aparição e responsabilidade, Arendt distancia o seu pensamento de qualquer proximidade com a noção contemporânea de "opinião pública" e sua pretensão de afirmar o interesse da sociedade como um todo, funcionando monolítica e impessoalmente.

A interligação arendtiana entre opinião, responsabilidade e deliberação, imprescindíveis ao espaço público, apresenta o preço a ser pago pela liberdade. A condição de possibilidade da liberdade política é o reconhecimento do outro. Essa liberdade e o poder a ela inerente podem, porém, ser esvanecidos pelo fatalismo, pela padronização das relações humanas, na sua dedução de um fundamento absoluto, mítico, científico ou jurídico. A responsabilidade pressupõe o mínimo de poder político, cujo dispositivo realizador é participação. Sem essa participação, os cidadãos podem resumir sua ação a

¹⁸ - Cf. ARENDT, Hannah: *Men in Dark Times*, p. 75. Trad. bras. 70.

¹⁹ - Arendt em *Philosophy and Politics*, afirma: "A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio público, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros." in op. cit. p. 80. Trad. bras. 97. Cf., também, idem in *Was ist Politik?*, p. 94.

cumprimento de normas e abdicar da escolha, sem a qual se resvala no determinismo nas suas diversas variações.²⁰

Ao compreender a política como esfera da deliberação, Arendt quer imprimir ênfase à idéia de que submetê-la a um fundamento último, único ou a uma instância externa significa eliminação real da capacidade de iniciar espontaneamente uma ação pelos cidadãos e das formas diferenciadas de vida. Essa dimensão externa tira o poder de começar algo inteiramente novo, não previsto por parte dos cidadãos. A caracterização da política como espaço de deliberação remete justamente para um espaço que não é apenas indeterminado, mas no qual é próprio o exercício do poder dos homens. Na esfera da política, apesar do homem não engendrar nem escolher as condições, pode, a partir delas, iniciar uma ação totalmente nova na série ininterrupta do tempo. Esse poder não é entendido no sentido de fabricação, na qual o homem, como *homo faber*, se vê como o novo demiurgo, nem é um conceito previsto nas tábulas categoriais referidas ao ser. Ele é da ordem do evento, pois o agir em conjunto, embora consensualmente deliberado, provoca acontecimentos totalmente indeterminados do ponto de vista de um sujeito particular ou geral. Não há sujeitos em política, há agentes que iniciam uma série de ações cujas condições não foram escolhidas e cujos fins e realizações, no seu todo, lhes escapam completamente do controle. Assim sendo, a indeterminação teórica da ação, a impossibilidade de lhe impor uma medida absoluta, pode ser compreendida como a premissa da sua autonomia ontológica, do reconhecimento da sua dimensão contingencial.

A negação da historicidade da ação verificada quando se pretende erguer um padrão universal para julgá-la, além de destruir a atividade do pensamento apropriada à esfera pública, - o juízo entendido como opinião -, implica, também, a naturalização da política que passa a ser compreendida como um meio para realização do padrão (Bem, justiça, fé, razão etc) e os homens como seus instrumentos. Defender um padrão universal é impedir que os homens escolham formas diferenciadas de vida. Procura-se, destarte, substituir a fragilidade e a instabilidade inerente aos assuntos humanos por categorias provenientes da vida contemplativa. O julgamento, a judiciousa troca de opinião sobre a esfera

²⁰ - A recusa em escolher pode caracterizar uma atitude irresponsável na vida política. Arendt faz a diferença entre escolher e participar de obedecer. A obediência não é uma categoria propriamente política, uma vez que pode ser obtida por meios não políticos e, em alguns casos, pode levar a atitudes completamente irresponsáveis, como a de Eichmann, que analisaremos mais a frente. Cf. ARENDT, H.: *What is*

pública e o mundo comum, e a decisão quanto ao modo da ação a ser adotada, é substituído pelo padrão que se encontra além das decisões e do acordo.²¹ Essa substituição gera uma tragédia, pois recorrer a um padrão proveniente da vida contemplativa (religiosa, filosófica ou científica), além de evitar a decisão diante da responsabilidade pessoal, assume, como solução para os dilemas públicos, respostas provenientes de esferas não políticas e, segundo Arendt, respostas são dadas pela prática política, não podem ser baseadas num padrão único, espelhamento da verdade de todos.

Esse tem sido o destino do Ocidente que até os nossos dias intenta submeter as relações políticas a padrões (hoje, provenientes das demandas da sociedade, padrões de ordem econômica, da ordem do labor). O erro verificado, nesse caso, é pensar que os cidadãos não têm condições de solucionar os problemas da esfera pública, os quais, por isso, são submetidos a uma solução intelectual, pois confia-se em que serão resolvidos através da teoria, a partir de um padrão único. Contrapondo-se a essa idéia, Arendt defende a deliberação pública como pedra de toque da esfera política e o juízo político como o seu suporte adequado.²²

A deliberação requer a prudência (*phronesis*), um tipo de compreensão que versa sobre a ação, preservando-a na sua contingência. No capítulo sobre a crise da cultura, em *Between Past and Future*, Arendt relaciona o juízo político à *phronesis*.²³ O mesmo

Authority? in *Between Past and Future*, p. 91 - 141. Trad. bras. 127 - 187 e *Responsabilité Personelle et régime dictatorial* in *Penser L'Événement*, op. cit. p. 93 - 105.

²¹ - Cf. ARENDT, Hannah: *Between Past and Future*, p. 222 - 223. Trad. bras. p. 277 e ADEODATO, J.: op. cit., p. 137.

²² - Ronald Beiner na *Introduction* do livro *Democratic Theory and Technological Society*, ed. M. E. Sharpe, 1988, argumenta que, com a manipulação geral dos meios presentes nas sociedades contemporâneas, acabou o espaço da deliberação e a política ficou obsoleta. Na atualidade, apenas tecnocratas debatem e deliberam as questões públicas e a democracia representativa parece incapaz de realizar o controle democrático dos problemas cruciais e extraordinariamente complexos da sociedade tecnológica moderna. Sem uma sofisticada especialização do conhecimento não se pode debater questões como a energia nuclear, biotecnologia etc. Há, assim, uma monopolização da deliberação política pelas elites tecnocratas; a sabedoria prática é excluída por deficiência de sabedoria técnica e, por isso, o controle científico e tecnológico torna difícil uma genuína ação política. Nesses casos, os processos decisórios e muitas vezes o próprio conteúdo das decisões são simplesmente incompreensíveis para a maioria dos destinatários e a opinião do povo é apenas pressuposta.

²³ - Nessa relação é realçada a compreensão aristotélica de prudência como sabedoria prática, contingencial, em contraposição à sapiência, à sabedoria filosófica. No entanto, ao recorrer à *phronesis*, sem dúvida alguma, Arendt tem em vista a sua definição, também dada por Aristóteles, como justa medida. O conceito de prudência passou por várias modificações ao longo da história. Inicialmente é concebida como virtude política, relacionada à limitação do poder, no cristianismo transforma-se em *prudentia*, inserida no contexto da busca da salvação, e na modernidade sofre severas restrições e se transforma em arte de viver (*prudence*), sem repercussões na política. Filosoficamente, os modernos vão dar primazia ao dever, à história ou à técnica, concepções fortemente influenciadas pela noção de progresso, a qual se

também, em "Philosophy and Politics", de 1952. O contexto em que essa relação, sempre, de contraposição à verdade como substituta da sabedoria e escolha do primeiro escrito, relacionando cultura e política, diz que nessas esferas o que não é o conhecimento nem a verdade, mas a decisão do que deverá aparecer pública, e acrescenta: "Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phronesis*, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da do filósofo." No último escrito agora referido, contrapondo *phronimos* a *sophos*: "O *sophos*, o sábio como governante, deve ser visto em sua oposição ao *phronimos*, o homem de compreensão, cujos *insights* sobre o mundo dos homens qualificam-no para liderar, embora obviamente não para governar."²⁴

Nas duas referências, a prudência é entendida como uma sorte de discernimento, faculdade discriminadora, intimamente relacionada à percepção e aceitação da realidade. Ao remeter à prudência, de maneira alguma Arendt submete o juízo ao crivo de um valor estabelecido. É justamente o contrário que ocorre. A sabedoria política é independente da sabedoria contemplativa. Nesse aspecto, Arendt aproxima-se da concepção defendida por Pierre Aubenque que, em *La Prudence chez Aristote*, defende uma concepção de prudência como sabedoria contingencial autônoma em relação ao saber universal da sabedoria filosófica. O livro de Aubenque tem como pano de fundo uma polémica com Werner Jaeger que, na trilha de Platão, relaciona prudência à contemplação. Com isso queremos destacar que em Arendt, a defesa da prudência não remete ao reconhecimento de um valor admitido pela tradição, costumes ou pela razão. Para Arendt, a *phronesis* é sinônimo de julgamento político, capacidade de discernir entre o

vezes através da desmesura, do crime e da violência, tomando a prudência superficial ou a prudência de Arendt. Arendt recorre à prudência no sentido aristotélico, mas tem como pano de fundo essa visão principalmente, a desmesura totalitária. Vale dizer, ao relacionar deliberação a prudência, Arendt está reivindicando uma adaptação às circunstâncias, uma cautela paralizante. Arendt é uma defensora da ação e não da acomodação. O que está em consideração é a justa consideração das circunstâncias para que a ação possa ser iniciada. É justamente isso que a modernidade rejeita. Ao desenvolver a técnica e a potência tecnológica, poder e força, a modernidade excluiu a prudência como conduta política e o resultado foi o totalitarismo. A rejeição da prudência realizou-se através da rejeição do moralismo angelical, do otimismo universalista e da dureza do realismo, no qual para a modernidade "conta pouco a destruição de uma geração inteira. Ao recolocar a prudência como fundamento da política Arendt aponta para uma noção democrática, cívica, política do poder. Sobre a prudência, cf. de DELANNOI, Gil: *Éloge de la Prudence*, especialmente o capítulo "Histoire de la Prudence", Berge, pp. 11-18.

Originalmente: ARENDT, Hannah; *idem*, p. 22. Trad. bras. p. 275 [tradução ligeiramente modificada]. *Philosophy and Politics*, op. cit., p. 75 - 76. Trad. bras. p. 93.

subjetivo e o comum, o eu e o outro. A prudência, como capacidade de julgamento, indica esse discernimento que se abre para o mundo preservando as diferenças em vez de subsumi-las num único padrão.²⁵

A *phronesis* é uma sabedoria prática, ativa, atada às circunstâncias concretas na sua infinita variedade. É um tipo de compreensão que se adequa à precariedade incurável do político e se adapta ao contexto das variações imanentes ao mundo vivido.²⁶ A prudência, entendida como julgamento e antecedente da deliberação, implica descobrir um sentido no mundo a fim de se orientar para uma ação cujo lugar natural é a contingência. A deliberação política requer sabedoria prática, pois não se delibera sobre coisas que são como são, mas sobre coisas que podem ser diferentes, e é por isso que para a fatalidade a deliberação é insignificante.

A compreensão prudencial é, assim, como diz Taminioux, o ápice da opinião.²⁷ Esse tipo de *insight* possui uma disposição favorável ao outro e retém o fato de os desígnios da ação variarem e dependerem das contingências. A alteridade e a contingência obstam a pressão teórica e a padronização, daí a razão pela qual o julgamento político é irredutível ao cálculo. Compreender, nesse caso, não é submeter as vicissitudes da prática a uma categoria universal, mas formular um juízo no qual a opinião do outro é apreendida por um *insight* que se manifesta na opinião própria. A deliberação política e o tipo de pensamento a ela atinente, o juízo político, entendido como prudência e opinião, remetem para o espaço da convivência humana nas suas diversas possibilidades. Nenhuma opinião seria emitida e a prudência formulada se os homens não tivessem como uma das coordenadas existenciais o fato de a Terra ser povoada por muitos e eles precisarem conviver uns com os outros apesar dos diversos modos de vida escolhidos.

A convivência como instância autorizadora e limitadora das ações políticas comparece na formulação arendtiana da fundação, concebida como o estabelecimento e

²⁵ - Cf. idem, *The Human Condition*, p. 91. Trad. bras. p. 102. Podemos demarcar as influências no pensamento de Arendt, seus interlocutores preferidos, nos seguintes autores ou tendências de pensamento: a ênfase arendtiana na ligação entre política, deliberação e *phronesis* mostra que seu pensamento tem como um dos pilares uma dívida para com Aristóteles. Mais à frente, veremos que a ligação entre política, fundação e senso comum endividam-na com a tradição política romana e humanista cívica. Na sua concepção de juízo, ela mesma remete-se a Kant, assim como ao relacionar pensamento a significação, liga-se a Heidegger.

²⁶ - Cf. ENEGRÉN, A.: op. cit., p. 152.

²⁷ - Cf. TAMINIAUX, J.: *Arendt et Heidegger*, Payot, 1992, p. 219.

constituição das comunidades políticas.²⁸ Com esse conceito, a Autora se confronta diretamente com a idéia de fundamentação, tomada por ela como inadequada para pensar a legitimidade do poder. Através da fundação, o poder obtém a legitimidade do ato que o gerou: o estabelecimento da comunidade política, isto é, a convivência entre os homens. A legitimidade, assim apresentada, diferencia-se da justificação. A justificação pode muito bem deixar de considerar os homens como, por ex., na justificação absoluta. Na fundação, o que está em jogo não é a justificação da ação, mas o seu enraizamento na baliza que instaurou a sua possibilidade: o agir em conjunto, a convivência. A ação, nesse sentido, não é validada por um princípio ou um passado ou futuro: gera sua legitimidade ao repor, sempre, na sua efetividade, a fundação, o elemento instaurador da comunidade política: o agir em concerto. Quando não se age em comum, a fundação não se repõe e a ação política inexistente, por mais justificada que esse tipo ação possa parecer.

A fundação apresenta como condição e limite da política a convivência humana. Nesse aspecto, Arendt relaciona política e comunidade. Assim fazendo, nossa Autora diverge do encaminhamento moderno que, pautado no individualismo, ergue a necessidade do soberano. A soberania para a Autora é um conceito profundamente anti-político, pois inviabiliza a participação ativa dos cidadãos e quebra a idéia de convivência como a instância de legitimação da lei, governo e da política de um modo geral.

Porém, a idéia de comunidade em Arendt, forjada por intermédio do conceito romano de fundação, remete para seu entendimento como uma instituição cuja razão de ser reside na condição humana da pluralidade.²⁹ Nesse sentido, para distanciar-la das perspectivas comunitarista e coletivista, talvez fosse mais adequado se falar de República (*Res Publica*), pois é no sentido de *civitas*, em contraposição à comunidade natural-familiar, que Arendt concebe a comunidade política. Vale dizer, a comunidade em Arendt é entendida como profundamente diferenciada, distante, portanto, dos conceitos naturalistas, utó-

²⁸ - Cf. ARENDT, Hannah: *On Revolution*, especialmente os capítulos 3 e 4: "Foundation I: Constitutio Libertatis" e "Foundation II: Novus Ordo Saeculorum" pp. 141-214. Trad. bras. pp. 113-143.

²⁹ - Para os romanos, toda ação era entendida como uma "aumentação", um prolongamento da fundação sagrada da cidade. A expansão da república se deu dentro desse horizonte. Isso fez com que as nações conquistadas passassem a ser regidas pelo mesmo pacto constituinte da república. Desse modo, elas eram respeitadas nos seus modos de vida específicos, ao mesmo tempo que se tornavam dignitários do mesmo direito dos romanos. É nesse contexto que a palavra autoridade apareceu originalmente: "A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, "aumentar", e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação", in ARENDT, Hannah *What is Authority*, op. cit. p. 121 - 122. Trad. bras. p. 163 - 164.

sionais da vida comum. A ênfase na dimensão *política*, na Autora, é justamente enciá-la de qualquer outro tipo de comunidade. O sentido da fundação é a excelência humana (*areté*), a possibilidade de os homens se tornarem seres indiferenciados e apresentarem sua originalidade (*timé*). Isso faz com que Arendt se ha à noção de sociedade (*Gesellschaft*) como base da política. Interação politicamente diferente de interação social. Na primeira, a pessoa convive com os outros nessa comunidade como ser singular, cuja *persona* pode realizar o sopro, a voz da individualidade. Na segunda, cada um é parte e está condicionado pelo todo, a sopro na *persona* não é do *daimon*, mas da sociedade. Nesse caso, vive-se a ação com os papéis estabelecidos socialmente. Na sociedade (humanidade natural, familiar etc) cada um é tomado como membro do todo que, por sua vez, como um indivíduo, como um. Na vigência do social, o envolvimento público é (*Worldlessness*), não se realiza em função do julgamento sobre o mundo, mas do que funde e inviabiliza a ação do homem como indivíduo.

Compreender a fundação como a instância autorizadora significa, em Arendt, a política, as leis e o governo têm como base a convivência humana. Essa convivência humana, diferenciada, *política*, é uma realidade frágil que emerge do homem natural, do homem submetido a qualquer tipo de coerção, condicionamento ou compulsão e das normalizações ou padronizações (biológica, ideológica, social, racional). O homem na esfera política emerge como dotado de espontaneidade, entendida por um a capacidade de romper a cadeia de estímulo-resposta, pré-requisito para a ação. O rompimento com o anel unificador se inicia com a fala (opinião)³⁰, através da qual o indivíduo se apresenta como tal. O silêncio dos condicionamentos (racional, natural, social etc) é quebrado pela pluralidade dos discursos expressos pelos homens e seres singulares nas relações intersubjetivas. Sem isso não há ação, mas apenas comportamentos (*behave*) e é da natureza da ação violar os padrões consagrados, as normas universais. Seu critério é a grandeza, a beleza com que a excelência humana (a ação) é realizada.³¹ A excelência jaz exatamente na capacidade de realizar com os outros e não cair na desmesura (*hybris*), feitos memoráveis. A idéia de fundação permite,

ARENDT, Hannah: *Men in Dark Times*, p. 26. Trad. bras. 32.

ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, p. 205. Trad. bras. 217.

assim, a Arendt, pensar a política como fundada na capacidade humana de agir, não em padrões, interesses etc.

A esfera política, na ação, atualiza a fundação. Nessa grandeza, há verdadeiramente uma convivência humana: os indivíduos aparecem como indivíduos na comunidade. É por isso que a fundação, a instância que põe a convivência como limite e autorização do poder, não pode ser objeto de deliberação. A convivência é uma dimensão da vida livre das decisões políticas. Nenhum poder político pode suprimir essa dimensão da vida humana, pois ela é a sua condição de possibilidade. Eliminá-la significaria o fim da condição humana da pluralidade e, portanto, a razão de ser da política.

A fundação, em Hannah Arendt, viabiliza pensar a legitimidade sem cair numa postura fabricadora, num fundamento proveniente de um sujeito que agiria como autor da "obra" pública. Sobre isso em *Was ist Politik?* ela afirma: "O que legitima o ato espontâneo de erigir uma cidade - mais que a idéia de fazê-lo sob normas, é a disposição de conviver". Nesse aspecto, contrapõe-se a toda a tradição de filosofia política e, em especial, a iluminista que, na defesa intransigente da razão, contestou o espaço da opinião na política porque ela significaria a autoridade da tradição. A opinião, dada sua baixa cotação nos parâmetros gnosiológicos, estaria condenada a representar os preconceitos e a reproduzir o passado e suas estruturas opressoras. Assim procedendo, desvinculou-se a legitimidade da convivência. Agora o fundamento da vida política é proveniente de uma instância cuja validade independe de os homens se relacionarem ou não: a razão (subjéctiva, social ou histórica). Com efeito, não tem como se evitar a manipulação da esfera pública, o uso da violência e do homem como matéria-prima. Isto é, paradoxalmente, o que acontece quando o homem tenta viver numa realidade antropomorficamente humanizada, isto é, se mover num mundo inteiramente fabricado pelo homem, livre das injunções do acidente e da contingência.³² Arendt contesta a pressuposição educadora e "ética" inerente a essa visão. Nossa Autora rejeita a conjectura de hominização na esfera pública, isto é, a pretensão de construir um tipo de homem fazendo uso do espaço político. Diz ela: "A mudança do mundo não pressupõe a mudança do homem, mas das leis, constituições e estatutos.... Não existe mundo sem homens, mas isso não significa que tudo no mundo gire em torno dos

³² - Cf. idem: *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, p. 428 e *Mankind and Terror*, p. 297 - 306, ambos in *Essays in Understanding*, ed. Jerome Kohn, HB&C, 1993. A primeira referência tem tradução brasileira in *A Dignidade da Política*, p. 272.

homens ou seja emanado da sua essência. O mundo, no qual se desenrolam os assuntos humanos, não é expressão da essência humana ou seu sinal exterior, mas resulta, ao contrário, disso que os homens são capazes de produzir e que não é igual a eles mesmos.”³³

Na fundação, arendtianamente compreendida, não está posto nenhum poder da tradição. Nenhuma autoridade, e a hierarquia que ela acarreta, é concebida por Arendt como legítima no espaço público. A fundação não leva à obediência, mas gera o espaço para a persuasão de onde provém a legitimidade de qualquer poder.³⁴ Na legitimidade de Arendt, como diz Ricoeur, não há autoridade da tradição, mas uma tradição de fundação. Se a prática política e a gestão das opiniões detêm a última palavra, então estamos dentro de um tipo de tradição: a da fundação da política na capacidade de ação dos homens.³⁵ No ponto de vista da Autora, não há nenhum critério absoluto de legitimidade capaz de eliminar a opinião e a persuasão. Desse modo, de maneira alguma nela vislumbramos uma posição conservadora. A ênfase na fundação põe a ressaltar o fato de a garantia da política não pode ser proveniente dos costumes, mas da participação efetiva dos cidadãos. Por isso, no rastro de Montesquieu, ela afirma: “Só se pode confiar na tradição para impedir o pior durante um período limitado de tempo. Qualquer incidente pode destruir costumes e moralidade que não se fundem mais na legalidade; qualquer contingência pode ameaçar uma sociedade que não está mais garantida por cidadãos.” A tradição, os costumes e a moralidade, como vemos, não são instâncias suficientes nem apropriadas para resguardar e legitimar o espaço público. Mais à frente, nesse mesmo contexto, cita Montesquieu: “O homem, este ser flexível que, em sociedade, liga-se aos pensamentos e expressões dos outros, é tão capaz de conhecer sua própria natureza quando esta lhe é mostrada, quanto o é de perde-la, a ponto de sequer chegar a senti-la (*d'en perdre jusqu'au sentiment*) quando a estão roubando”.³⁶

A política, na perspectiva da fundação, é garantida pela relação constante que os homens realizam entre si. É essa disposição a se relacionarem que está posta na fundação. É esse o sentido da legalidade em Arendt quando ela acima se refere a esse instituto.

³³ - Idem, *Was ist Politik?*, p. 25.

³⁴ - Cf. idem, *What is Authority*, p. 92 -93. Trad. bras. p. 129.

³⁵ - Cf. RICOEUR, Paul.: *Pouvoir et Violence, Ontologie et Politique*, ata do colóquio sobre Hannah Arendt, de iniciativa do Colégio Internacional de Filosofia, ed. Miguel Abensour, Tierce, 1993, p. 141-159.

³⁶ - ARENDT, Hannah: *Understanding and Politics*, in *Essays...*, p. 315 e 316 respectivamente. Trad. bras. in *A Dignidade da Política*, p. 46 e 47.

A lei é recuperada em Arendt dentro do entendimento grego e romano, ou seja, como limite (muro) que separa e relaciona os homens. A unidade da comunidade não se realiza na soberania, mas no pacto de conviver politicamente, na possibilidade da participação plena do cidadão. É esse o sentido de *pacta sunt servanda*. Essa lealdade originária não é *ex parte principii*, não é vertical, isto é, entre governantes e governados, mas *ex parte populi*, entre cidadãos que se dispõem a viver em comunidade e nela participar ativamente. A fundação e a convivência na comunidade é o que dá vida às instituições políticas. Desse modo, como a ação é impossível no isolamento, a maioria surge no espaço público onde as minorias não são silenciadas pela dominação e coerção da maioria. Sem a diferença, a comunidade política seria conduzida a uma unidade desastrosa. A pluralidade de opiniões garantida no pacto originário torna possível a predominância da maioria sem o perigo da manipulação das massas. A pluralidade instituída pela fundação é uma defesa contra o *poder soma zero*, isto é, que o poder de um seja igual ao não poder e dominação do outro.³⁷ A fundação é, assim, um antídoto contra a despolitização. Nenhuma instância pode abolir ou pressupor a opinião dos cidadãos.

Essa possibilidade de participação diferenciada, livre, de todos na esfera pública provocou, na história, os acontecimentos revolucionários. As revoluções historicamente verificadas tiveram algum êxito justamente na medida em que apontavam para a fundação da liberdade, isto é, da comunidade política, do espaço onde fosse possível a efetividade da excelência e grandeza dos homens: a imortalidade terrena. Ao jugo da opressão se contrapõe o vislumbre da liberdade, a possibilidade da ação, a plena participação no destino da vida em comum. Mesmo quando havia na pauta revolucionária a motivação proveniente da miséria e a exigência de sua superação, era na liberdade política, na possibilidade fática de se criar um espaço onde fosse possível aos homens entrar como seres singulares e participar livremente da constituição da vida em comum, que residia o tesouro que sustinha os grandes feitos e os discursos memoráveis que puseram em movimento as experiências revolucionárias. Algumas delas fundaram esse espaço, mas em quase todas o peso da tradição ocidental que toma o poder como dominação predominou e

³⁷ - Cf. GARCIA, Claudio B.: Hannah Arendt: Liberdade, Ação e Juízo Comunicativo. UFRGS, 1991, p. 167.

elas se tornaram tesouros esquecidos (Polis, República, Comuna de Paris, Sovietes, Ráe, Hungria etc).³⁸

Ainda se contrapondo à idéia iluminista e platônica de fundamentação da política a partir da razão, Arendt, com a idéia de fundação, aponta para um começo, no sentido de experiências concretamente vividas em comum como instâncias autorizadoras. O reconhecimento dessas experiências em nada se assemelha a um reconhecimento da tradição. Esse início não funciona como um padrão. As experiências comuns, reconhecidas como significativas, são tomadas como exemplos, possuem *validade exemplar*. Isso significa que elas não se constituem em modelos a serem realizados, mas apenas lembranças capazes de inspirar a conduta pública. A validade exemplar possui apenas valor heurístico, iluminando a compreensão das novas experiências dos homens. A fundação não tem autoridade sobre o poder; este se autoriza através da persuasão e consentimento dos cidadãos. Segundo Arendt, *auctor* pode ser compreendido como antônimo de *artifex*. Os *auctores* não são construtores, apenas inspiram a “aumentação” da cidade. Aliás, nossa Autora relaciona *auctor* a *augere*, a essa capacidade de inspirar o “aumento” e a durabilidade da cidade, mais do que construí-la e regê-la sobre um determinado padrão. Sem repor continuamente esse espírito da fundação é a própria cidade que se desfaz como espaço de convivência humana.

A fundamentação racionalista confunde tradição e passado. A proposta intelectualista querendo se desfazer da tradição acabou rejeitando todo e qualquer passado. “Assim, diz Arendt, a inegável perda da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa, como os que acreditam na tradição, de um lado, e os que acreditam no progresso, de outro... Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado.”³⁹ Mas não se pode negar, segundo a Autora, que o questionamento da tradição extrapolou no sentido de colocar em perigo o passa-

³⁸ - Cf. ARENDT, Hannah: *On Revolution*, especialmente os capítulos: *The Meaning of Revolution, Constitutio Libertatis e The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure*, Penguin Books, 1990. Trad. bras. de Fernando Dídimo Vieira, Ática-UNB, 1990. Essa interpretação do fenômeno revolucionário se contrapõe à propugnada pelas diversas filosofias da história; que o concebem como realizações de uma idéia, interesse ou crença; como sendo movido por uma causa oculta, além da disposição de instaurar um *espaço de aparição* dos homens como individualidades.

³⁹ - Idem, *What is Authority*, in op. cit., p. 94. Trad. bras. p. 130.

do como tal, acarretando a ameaça do esquecimento. Uma fundamentação completamente racional pode provocar o esquecimento e levar os homens a dirigir suas vidas pautados exclusivamente por uma ficção ideológica ou “racional”, fechando-os para as experiências vividas em comum e que, segundo Arendt, constituem a profundidade da existência humana. Profundidade e experiências estão interligadas. É a recordação dos começos fundadores, das experiências comuns sedimentadas na vida da comunidade que a resguarda da “desertificação” e a transforma em oásis, espaço alimentador de novos começos.

A legitimidade do político remete, nesse aspecto, em Arendt, mais à memória do que à razão. A memória retém o passado na sua contingência, ele insere as experiências no tempo e no espaço, contrapondo-se a uma continuidade meramente racional, “eterna”. Essa fixação das vivências no espaço e no tempo aproxima a memória da condição humana, distanciando-a de uma perspectiva atemporal e onipotente. A memória alimenta-se de palavras que fixam e revelam as experiências humanas e não de conceitos que fixam essências. Ela é simbólica por natureza, guia-se através de imagens. Imaginação e memória são intrinsecamente ligadas. Através da imaginação, a memória se abre para o mundo à alteridade. A recordação em Arendt não se traduz em uma rememoração intelectualista do tipo platônico, nem na *Erinnerung der Geist* de estilo hegeliano. A memória, através da imaginação, abre-se para o contingente e como tal conserva-o. É essa dimensão contingencial das experiências, assim recepcionada pela memória, que as protege da “estandardização” e as valida como *exempla*.

Vale salientar, mais uma vez, que fundação e poder não são a mesma coisa em Arendt. A primeira não está submetida à persuasão; é o espaço onde opinião, deliberação e persuasão se realizam. O segundo não está submetido à autoridade, a nenhum tipo de padrão. A fundação é o espaço onde ocorre o poder. Sem ela o poder não teria a autoridade que lhe confere o consentimento instaurador do viver em conjunto, diferenciadamente. A fundação não é deliberável, isso significaria renunciar à razão de ser da política: a vida em comunidade, a ação em concerto. No exercício do poder, através da ação e deliberação dos cidadãos, a fundação se repõe. Ela é a garantia de que a participação e a deliberação consensuais detêm a última palavra na política. Nessa esfera, o homem tem a liberdade de agir e modificar. Na fundação, o que é fundado é o espaço da liberdade. Ao mesmo tempo,

a fundação aponta para a idéia de que a política é limitada por âmbitos da vida que o homem não pode modificar à vontade, como, por exemplo, a convivência plural dos homens.

Ao enraizar o poder, na fundação, Arendt expõe a exigência do acordo, pautado na troca das diferentes opiniões, como a instância autorizadora da ação política, em função das diferenças presentes no espaço público. Sem isso cai-se na onisciência, onipotência e tirania. Nenhum denominador comum ou determinismo, padrão ou verdade universal tem, nesse âmbito, ressonância legítima. A fundação está para o juízo político, assim como a autoridade está para a verdade. A respeito, diz Arendt: "Viver numa esfera pública sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa de um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e, portanto, autoevidentes, com os problemas elementares da convivência humana."⁴⁰ Na política, com o fim da tradição, não se tem mais nenhuma instância externa à qual se possa recorrer. A partir desse fim, o poder tem que se autorizar desde si mesmo na ordem igualitária da persuasão: nos debates públicos, nos consentimentos e acordos dos cidadãos.

A diferença entre fundação e poder expressa, também, uma linha de pensamento em Arendt, segundo a qual o espaço público (*das Politisch*) é maior que o espaço político (*der Politik*). Vale dizer, o poder só pode ocorrer no âmbito da convivência humana, esse é o seu limite, sem isso deixa de ser poder, deixa de ser humano. O primeiro remete à própria idéia de convivência e de comunidade que se manifesta em qualquer reunião, encontro e aparição na qual os homens se relacionam publicamente. O segundo está mais delimitado ao poder propriamente dito, às deliberações que dizem respeito a vida comum. Nesse caso, a relação entre os homens é intermediada exclusivamente pela fala, pelo juízo político. No primeiro, essa dimensão deliberativa não é tão evidente. O espaço público se faz presente, por exemplo, na apresentação, pelo artista, das suas obras, embora a escolha do que mostrar em público e do que é permitido aí aparecer possua, sempre, uma dimensão deliberativa.

A idéia de fundação, assim concebida, torna-se importante para compreendermos o juízo em Arendt. A fundação possibilita o juízo político. Sem espaço público, o

⁴⁰ - Idem, *ibidem*, p. 141. Trad. bras. 187.

juízo é inviabilizado, uma vez que ele pressupõe a comunidade política, é intersubjetivo.⁴¹ A importância da comunidade para o juízo mostra que através dele a igualdade humana é reafirmada apesar da diversidade dos homens. No juízo, a comunidade, como realidade mundana da pluralidade, é confirmada.⁴²

Para compreender a noção de juízo em Hannah Arendt, é exigido que coloquemos em pauta a expressão senso comum. Desde *The Origins of Totalitarianism* até seus últimos escritos, alguns deles postumamente editados, nossa Autora de alguma forma se debateu com esse conceito, levando, inclusive, uma interprete francesa, Danielle Lories, a colocá-lo como um *leitmotiv* da sua obra.⁴³ A ligação entre juízo e senso comum em Arendt expressa de forma clara, para não dizer cabal, a dimensão intersubjetiva do juízo e confirma uma tendência arendtiana a recuperar e aderir a uma tradição ofuscada pelo intelectualismo ocidental: a da *phronesis* e retórica aristotélicas em contraposição à *Theoria* platônica; a do *Sensus Communis e Prudentia*, em oposição à Filosofia Grega como a cultura dos romanos; a da civilidade cidadã de Vico e Shaftesbury contraposta à tirania do *Cogito* e do método geométrico de Descartes; a do olhar espiritualoso aos costumes (*les caracteres*) pelos *Moralistes* contra o *esprit géométrique* dos filósofos; a do bom senso francês (*le bon sens*) em contraposição à *Bildung* e ao universalismo abstrato e romântico dos alemães.⁴⁴

Ao encaminhar a interpretação do senso comum em Arendt relacionando-o a essa tradição o fazemos com o intuito de afastá-la tanto da compreensão escolástica como do bom senso utilitário dos modernos, sem cair, porém, num moralismo abstrato e, assim,

⁴¹ - Podemos dizer que ao imprimir ênfase à dimensão intersubjetiva do juízo político Arendt é grega, assim como ao chamar atenção para o aspecto autônomo do pensamento ela se mostra como pária, judia. Cf. BUCI-GLUCKSMANN, Christine: *La Troisième Critique d'Arendt*, in *Ontologie et Politique*, op. cit., p. 187-200.

⁴² - Celso LAFER no capítulo *O juízo reflexivo como fundamento da reconstrução dos direitos humanos*, in *A Reconstrução dos Direitos Humanos*, Companhia das Letras, 1991, p. 275 - 309, acentua por demais a dimensão persuasiva do juízo e não tematiza a sua dimensão autônoma, tornando, assim, o pensamento da Autora muito próximo do pensamento habermasiano e da escola argumentativa de Chaim Perelman. A comunidade como condição de possibilidade do juízo também é evidenciado por Etienne TASSIN, no artigo *Sens Commun et Communauté: la Lecture Arendtianne de Kant*, in *Les Cahiers de Philosophie*, p. 81 - 113.

⁴³ - LORIES, Danielle: *Sentir en Commun et Juger par Soi-même*, in *Études Phénoménologiques*, nº 2, Ousia, 1985, p. 55-91.

⁴⁴ - Um resumo breve, mas condesado da história da noção de senso comum, encontramos em GADEMER, Hans-Georg: *Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu*, in *Verdad y Método*, Sígueme, 1993, p. 31-74.

abrir um horizonte que nos facilite a heterodoxa inserção de Kant, como o faremos no próximo item, no interior dessa problemática, na Autora.

Ao ancorar o juízo no senso comum, Arendt quer chamar atenção para a necessidade da comunidade como condição do julgamento político. Quem julga o faz situado num determinado contexto de convivência com os outros. A presença real do outro e abertura para compreendê-lo como tal são os impulsionadores do juízo político. No senso comum, o outro não é transformado numa representação conceitual, pois é encarado na concretude de sua diferença. O juízo, ao se ancorar no senso comum, não insere o outro numa idéia universal de humanidade, mas encontra a sua dimensão humana apesar da diferença a ele inerente. O senso comum, nesse aspecto, funciona contra a barbárie dos universalismos. As demandas e visão do diferente não são subsumidas nos supostos valores universais da humanidade, mas respeitadas na sua particularidade, nas suas pulsações internas. É essa abertura para o diferente que faz da *philia* o conceito central na constituição da comunidade, segundo Arendt. Na amizade, o que se tem em comum não são os mesmos valores, a mesma fé e os mesmos gostos, mas a disposição de compartilhar e conviver com o outro.

O juízo se constrói, em Arendt, dentro de relações “objetivas”, em face da presença do outro como outro. Melhor escrevendo, no juízo, entra-se no jogo das relações intersubjetivas. Este jogo não remete a uma significação lúdica, mas à idéia de encenação. Em vários escritos arendtianos, encontramos pistas para trilhar esse caminho. Destacam-se os redigidos por ocasião de recebimento de homenagens, como por exemplo, a *Laudatio* a Jaspers e “reflexões sobre Lessing”, ambos em *Men in Dark Times*, mas principalmente num dos seus últimos discursos públicos, *The great play of world*.⁴⁵ Nesse texto, ela se reporta à encenação como a forma apropriada de os indivíduos entrarem em relação, respeitando e sendo respeitados como pessoas. A máscara não é um artifício para esconder, mas para revelar de forma apropriada a individualidade. Se há algo que a máscara esconde é justamente a inalterabilidade, a natureza na nudez dos seus ciclos recorrentes e comuns a todos. No jogo das máscaras, o homem sai do plano da natureza bruta e instala o espaço onde pode aparecer como indivíduo e voz própria. Na encenação, há o respeito pelo outro. Ninguém encena sozinho; a representação de si próprio só é possível no

“grande jogo cênico do mundo”. A máscara facilita o sopro do *daimon* próprio que implica no simultâneo reconhecimento do *daimon* do outro. Na encenação, as relações e o mundo se realizam. O juízo, juntamente com a ação espontânea, pode, desse modo, ser entendido como a voz do *daimon* que sopra através da *persona*, da máscara. Por conseguinte, através do juízo, o indivíduo sopra a sua individualidade e pede reconhecimento ao outro, e nessa encenação a comunidade política se institui. Não se emite um juízo para si. O juízo remete, sempre, ao senso comum, a uma comunidade real onde o indivíduo vive e se relaciona concretamente com os outros. É justamente por conta dessa dimensão pública da vida como condição para o juízo que Arendt critica a tradição ocidental e suas instituições. O cristianismo e seu conceito do outro como próximo, da comunidade como fraternidade e o conceito moderno de sociedade, como agrupamento de massas ocupadas com os seus interesses vitais, obstam a convivência diferenciada das pessoas e as submete a uma implacável solidão, a uma prisão nos impulsos “privados” e ao regramento ideológico das relações interpessoais. Com a eliminação da vida comunitária, vão-se, também, o senso comum e o juízo político e abre-se o espaço para a normalização ideológico-universalista e tecnológica da vida.⁴⁶

Na compreensão arendtiana do juízo, o senso comum aponta exatamente para uma abertura fática ao diferente, que é respeitado como tal na dimensão pública da existência. É justamente aqui que nossa Autora vai além da interpretação escolástica e diverge da versão utilitarista para esse conceito. A concepção escolástica do senso comum, elaborada por Tomás de Aquino a partir da concepção aristotélica, reduz este sentido a um sentido interno. Para os escolásticos, o senso comum é uma faculdade interna que unifica as sensações dos cinco sentidos externos numa imagem que será posteriormente trabalhada pelo intelecto para dar origem ao conceito. Esse sentido faz o trabalho conhecido por nós hoje como percepção e que para a tradição gnosiológica aristotélica é uma faculdade intermediária entre as sensações e os conceitos. Noutras palavras, é uma faculdade compreendida na economia que leva à idéia e essência das coisas. Nesse caso, há um exagero na intelectualização do senso comum.

⁴⁵ - Provavelmente Arendt inspirou-se, nesse discurso - pelo menos o título indica isso - na peça do Siglo de Oro espanhol, *El Gran Teatro del Mundo*, de Calderón de la Barca.

⁴⁶ - A solidão que emergiu com a vida moderna em face da prisão aos interesses vitais e a negação das relações diferenciadas, seu colonialismo e imperialismo inerente, estão na raiz do surgimento, segundo Arendt em *The Human Condition*, do totalitarismo.

Com o surgimento do moderno conceito de sociedade, na qual todos estão envolvidos na atividade do labor e na desenfreada busca da felicidade, entendida como a plena satisfação dos impulsos, conjugada com o aparecimento das ciências experimentais na qual o ideal dessa satisfação pode ser factível, verificamos, segundo Arendt, a eliminação do senso comum, melhor dizendo, ele foi transformado na capacidade de calcular e conhecer os meios que conduzem a uma realização “racional” (eficaz) dos desejos e finalidades postas pelos homens. Houve, assim, uma completa “antropologização” do senso comum e o fim da sua compreensão política. Esse pensamento já se fazia presente na tradição ocidental clássica, na sua concepção da *vita activa* como vida ética, como meio de realizar o bem, a justiça, os valores morais e religiosos. A diferença agora é que os fins não são mais postos pela contemplação, mas pelas pulsações desejanças da vida, pela economia e interesses privados.

Na compreensão de Arendt, verificamos uma crítica obstinada ao conceito utilitarista de senso comum. Essa versão do senso comum tipifica de modo preciso, segundo nossa Autora, a inexistência de relações humanas diferenciadas, políticas, na modernidade. Quanto à concepção escolástica, não há propriamente uma repulsa, mas uma obstrução da sua manipulação como meio para o conceito. No prisma de Arendt, o senso comum tem como tarefa realizar a inserção do homem no ambiente em que vive. Através dele há uma confirmação ou negação das sensações experimentadas pelos sentidos particulares. Só que essa confirmação não vem do conceito, mas do intercâmbio com os outros. É justamente o senso comum que possibilita essa relação. Nela, pela mediação do outro, as coisas adquirem tangibilidade. Esse sentido possibilita aos homens o vislumbre em comum da realidade, mesmo que vista por ópticas diferentes. Através desse sentido, a comunicação entre os homens se torna possível, pois ele controla e ajusta todos os dados estritamente particulares àqueles de todos os outros. Graças ao senso comum, é possível saber que as percepções sensoriais não são meras irritações dos nossos nervos nem sensações do nosso corpo, mas algo real, terreno, visível pelos outros. É por isso que Roviello explora bastante o senso comum como o a condição de possibilidade da comunicação intersubjetiva. Sem ele, os outros, o mundo e todas as coisas nele presentes se tornam meras projeções da consciência, representações do *Cogito*.⁴⁷

⁴⁷ - Cf. ROVIELLO, Arne-Marie: Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt, Ousia, 1987.

Na verdade, o que ocorre em Arendt é que ela reúne a compreensão do senso comum como sentido interno, próprio ao aristotelismo e à escolástica, chegando inclusive, às vezes, a falar num sexto sentido, cujas atribuições seriam justamente as mesmas do sentido interno dos escolásticos, e a ele acrescenta a compreensão humanista cívica que o compreende como um sentido comum, como o sentido da civilidade, daqueles que se propõem a uma relação política com os outros e com eles conviver em comunidade. Como sentido comum, o senso comum aponta para uma experiência comum do mundo, diferente da visão logicista dos tomistas: “A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência das outras pessoas.”⁴⁸ O senso comum é, assim, o espelhamento da nossa condição humana, do fato de os homens (e não o homem) habitarem a terra.

Na concepção arendtiana do senso comum, as sensações não são referidas à consciência, mas, sim, ao mundo comum. Esse sentido nos insere e nos guia no mundo partilhado com os outros. Com esse sentido é possível aos homens se orientarem na vida pública de maneira justa, sem considerar apenas os próprios *affairs*. Para essa vida é exigida a “virtude cívica”, o compromisso e participação na *vita negotiosa*, mas do que a posse da verdade apodictica. Essa virtude se embasa na inteligência ativa que se realiza no senso comum, isto é, na capacidade de discriminar entre o próprio e o comum, entre as experiências comuns, validadas pela presença dialogante dos outros, e as próprias do isolamento. Considerando isso, Arendt diferencia as experiências que exigem a confirmação por parte do outro (*Gemeinsinn*), como por exemplo, no juízo político, daquelas nas quais há um rompimento com qualquer experiência, para as quais não se recorre à comunicabilidade e intercâmbio com os outros (*Eigensinn*), como por exemplo, no raciocínio, no qual a certeza é proveniente da armadura lógico-argumentativa.⁴⁹

⁴⁸ - ARENDT, H.: *Understanding and Politics*, op. cit., p. 318. Trad. bas. op. cit., p. 48.

⁴⁹ - Segundo Arendt, foi a ruptura com o senso comum e a estruturação da “comunidade” a partir da ideologia que marcou o totalitarismo como uma tentativa de construção naturalista, indiferenciada, da comunidade, razão pela qual se instalou a mudez generalizada, a impossibilidade dos homens intercambiarem e se comunicarem publicamente como indivíduos. Por essa razão, o senso comum em *The Origins of To-*

Desse modo, podemos dizer que, ao conjugar as duas tradições, Arendt aponta duas atividades inerentes ao senso comum: em primeiro lugar, a de organizar e agrupar as ações dos cinco sentidos em sua relação com o mundo exterior e, em segundo, garantir a comunicação pública das sensações dos sentidos humanos. O comum propugnado por Arendt não se refere, assim, a um conteúdo presente em todos, isso seria transformá-lo num preconceito. O senso comum não é ponto de partida e de chegada, mas tende à aquiescência dos outros, enseja o consenso. Por isso, ocupa um lugar privilegiado na hierarquia das qualidades políticas. Em virtude do senso comum a gente pode saber que as percepções sensoriais revelam o real, ao mesmo tempo que nos tornam possível a partilha do mundo comum.⁵⁰

Assim, como não se refere a um conteúdo positivo, a uma visão ou preconceito específico, o senso comum também não é tomado como uma capacidade abstrata, como de certa forma o compreendem os tomistas. Além de combinar os sentidos externos no julgamento sobre algo, o senso comum implica convivência. Este sentido só é adquirido através da vida em comunidade. Não é uma dotação natural, mas uma virtude política, civil, uma vez que preside nossas relações como pessoas. Mais do que o sentido interno dos aristotélicos, o senso comum em Arendt é um sentido comunitário. Mais do que meio para o conhecimento ele está na raiz do julgamento político. Ao senso comum Arendt liga a *sapientia salomonis*, a arte de discriminar e de bem se conduzir nas relações com os outros, mais do que a intuição unificadora da *sapientia cognitiones*.

Ao proceder dessa maneira em relação ao senso comum, Arendt se distanciou da tradicional ruptura da filosofia com o senso comum. No juízo político, a Autora observa a possibilidade de reconciliar pensamento e senso comum. O preço que ela teve que pagar foi o abandono da postura intelectualista que concebe a atividade do pensamento

talitarianism é realçado, em contraposição à ideologia, na sua dimensão de comunicação intersubjetiva e em *The Human Condition*, como chamou atenção Roviello, como sentido do limite. Em *The Origins* conferir especialmente *Ideology and Terror*, p. 460 - 479. Trad. bras. 512 - 531; em *The Human...* o capítulo *Introspection and the Loss of Common Sense*, p.280-285. trad. bras. p. 293 - 297 e de ROVIELLO, Arne-Marie o capítulo *Hubris*, in op. cit, p. 162 - 238.

⁵⁰ - ARENDT, em *Between Past and Future*, p. 221, trad. bras. 275, diz: "O *commom sense*, que os franceses tão sugestivamente chamam de "bom-senso", *le bon sense* -, nos 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." Cf. também LORIES, Danielle: op. cit., p. 68 e MACEDO, André.: *Hannah Arendt e a dimensão política do juízo reflexionante estético kantiano*, USP, mimeo, 1992, p. 154.

como construção de padrões para a vida humana e que, como critérios universais, são separados de experiências particulares e atinar para um modo especificamente político de pensar, intrinsecamente ancorado nas experiências contingenciais e, por isso, sem se conceber como padrão ou critério universal. Esse tipo de pensamento é *juditium sensitivum*, julga imanentemente, apenas manifesta o que está presente e que pode ser percebido pelos sentidos e, por isso, por todos.⁵¹

O senso comum, mais do que qualquer outra realidade, aponta o caráter mundano do juízo em Arendt. Vale ressaltar que mundano, nessa Autora, não é sinônimo de relacionado a interesses sociais universais ou a uma racionalidade comunitária pairando sobre todas as cabeças e vozes. Mundano é como um concerto, eivado por diferentes napes, no qual ressoam os timbres das vivências diferenciadas em locais e situações específicas. Essa abertura para o mundo e a inerente saída de si mesmo indica que o diferente faz sentido no juízo político. É essa ligação do juízo às experiências que torna legítimos as palavras pronunciadas e os acordos firmados. Sem esta ligação, a palavra não está imune à instrumentalização, à sua transformação em meio e arma da violência. Mundano remete, assim, aqui, à pluralidade de visadas presentes na esfera pública que não podem ser substituídas por um interesse ou objetivo universal. A comunidade política em Arendt não se deixa jungir por nenhuma instância que elimine as suas diferenciações internas. É nesse aspecto que nossa Autora se contrapõe à idéia de sociedade e de um interesse único corporificado no soberano com sói acontecer nas teorias políticas modernas.

O senso comum remete o juízo para o mundo e não à estrutura externa de validação (Deus, ordem natural, história, razão, causas etc). Na medida em que o mundo é posto em dúvida, as possibilidades do juízo político se amíudam. É isso que a Autora verifica na sociedade moderna e na auto-compreensão manifesta na dúvida generalizada de estilo cartesiano. Ela passa a exigir um ponto fixo e externo como garantia da fala sobre qualquer realidade. Nenhum particular pode existir, nesse caso, se não estiver ancorado no porto seguro do *cogito*. Vale dizer, as coisas perderam a verdade intrínseca, transformaram-se em representações da consciência objetivante do homem racionalista e calculista moderno. A dúvida cartesiana foi um golpe que abalou profundamente a compreensão política da expressão senso comum. São modos antagônicos de se dirigir a realidade. Preso

⁵¹ - Cf. FERRY, Luc: *A autonomia do sensível como cisão entre o homem e Deus*, in *Homo Aestheticus*;

ao *cogito*, isto é, através de conhecimentos universais, o homem se sentiu senhor do mundo, capaz de a ele impor todas os seus valores e estruturas mentais e teóricas. O mundo se tornou matéria-prima, meio para realização dos postulados da razão. Já o juízo político, instruído no senso comum, pauta-se em compreensões concretas, extraídas de situações particulares e não tem a pretensão de eliminar a alteridade, mas aceitá-la como condição da própria confirmação. O juízo não transforma o mundo num deserto, não parte da dúvida universal, mas da admissão e admiração (*thaumadzein*) da sua realidade própria, autônoma em relação à consciência.⁵² Ao se ligar ao senso comum, o juízo reconhece a sensibilidade como mais apropriada para a vida com os outros do que imperativos morais e conhecimentos racionais. A sensibilidade insere o homem no mundo, guia o juízo na discriminação e o direciona para os casos concretos e reconhecimento da presença do outro.⁵³

Se a dúvida cartesiana abalou a legitimidade do senso comum como instância apropriada para lidar com as coisas mundanas, a vigência das ideologias nos regimes totalitários significou a sua destruição fatal. A ideologia é forjada a partir da situação insuportável de solidão (*loneliness*) em que se encontra o homem massificado das sociedades modernas, contraposta ao isolamento (*solitude*) necessário para formular o juízo político. Na ideologia, não há o mundo e seus fatos, experiências e relações intersubjetivas dos homens. Parte-se de uma premissa e nela se incluem todos os fatos e dimensões da realidade. Ao mesmo tempo que explica tudo, essa premissa canaliza todas as energias e forças humanas na direção de um objetivo. A submissão de todos a esse fim transforma-os em potenciais carrascos e vítimas. Quando não há mais o mundo, quando o outro não é reconhecido como tal e quando há a recusa a encarar qualquer coisa como é ela, então todos os limites são esgarçados, tudo se torna possível, diz Arendt em *The Origins of Totalitarianism*.⁵⁴

Na ideologia, há uma cisão generalizada entre palavras e experiência, entre argumentação e contexto comunitário, entre a validade universal e a validade específica

a *invenção do gosto na era democrática*, trad. Eliana Melo Sousa, Ensaio, p. 38-41.

⁵² - O abalo causado pelo *cogito* cartesiano ao senso comum está registrado de forma clara no último capítulo de *The Human Condition*, especialmente nos seguintes parágrafos: *World Alienation*, *The Discovery of the Archimedian Point*, *The Raise of the Cartesian Doubt* e *Introspection and the Loss of Common Sense*.

⁵³ - Cf. FERRY, Luc: *Entre o coração e a razão: a pré-história da estética ou a querela dos "cogito"*, in op. cit., p. 47-48.

⁵⁴ - Cf. em particular as páginas 464, 469, 473 e 476-477 do capítulo *Ideology and Terror*. Trad. bras. p. 516, 521, 525 e 529

que não pode se realizar, pois essa pressupõe o diálogo e debate de individualidades independentes. Nesse caso, resta apelar para a coerência e a força do raciocínio como antecedentes e anunciadores da força bruta. A palavra desvinculada do recheio das experiências, o vazio da abstração e da ficção ideológica no totalitarismo, anuncia a desertificação do mundo, o fim da organização política, da cidadania, do compartilhamento do mundo comum e da capacidade de se reportar ao real.⁵⁵

O juízo político, situado no contexto do senso comum, julga realidades aparentes, fenômenos, manifestações. Vale dizer, no juízo, não há busca de causas, potências invisíveis ou interesses escondidos. A realidade possui nela mesma, nos seus aspectos visíveis por todos, a dimensão a ser manifestada no juízo. A dimensão fenomenal e contingente da realidade é totalmente preservada no juízo. O juízo está sedimentado na dimensão pública da vida e, por isso, evita a amalgamação das dimensões privadas, os interesses próprios e idiossincráticos, com o que é visível e diz respeito a todos e, por isso, apropriado ao exame da opinião política. A opinião política evita, por isso, julgar intenções, causas ou a funcionalidade dos acontecimentos: seu interesse é com a aparência. Assim procedendo, evita cair na verdade apodictica ou na abstração ideológica, bem como conserva os fenômenos nas suas diversidades e compreensões plurais.⁵⁶ No exame das realidades públicas não se decide através da adesão a uma verdade, mas dos embates das opiniões. Nesse caso, o reconhecimento pelos outros é superior aos axiomas e provas. Esses embates propiciam a clarificação da nossa visão, pois “sabemos pelas nossas experiências no mundo das aparências que o mundo aparece diferentemente, em diversas perspectivas, e que nós corrigimos a nossa percepção sempre parcial e limitada, comparando-a com a dos outros.”⁵⁷

A DIMENSÃO AUTÔNOMA DO JUÍZO

Na exploração que realizamos da dimensão intersubjetiva do juízo político, já compareceu, de alguma forma, o aspecto autônomo do juízo. Porém, do final da década de cinquenta em diante, cada vez mais nossa Autora se preocupará em delinear melhor essa

⁵⁵ - Cf. LORIES, Danielle: op. cit., p. 57.

⁵⁶ - Cf. PAREKH, Bikhu: *Man and the World of Appearances*, in op. cit., p. 84 - 102.

⁵⁷ - Idem, ibidem, p. 89.

dimensão do juízo. Nessa direção, Kant será o seu interlocutor predileto. A sua preocupação em tematizar a faculdade política de julgar, sua concepção da opinião, essencial à cidadania, uma constante em todos os seus escritos - que a levou, inclusive, a recorrer ao conceito antigo de *doxa*, à *phronesis* Aristotélica e ao senso comum romano -, provocou, sem dúvida alguma, a introdução de Kant na construção da sua reflexão político-filosófica. Isso sem considerar o fato de que a Autora o conhecia desde a adolescência. Porém, vale ressaltar que o Kant arendtiano é todo peculiar. Arendt não se propõe a realizar uma interpretação de Kant, mas, sim, através de um diálogo constante com ele, compreender o que é e qual o sentido da política. E, por assim proceder, foi bastante criticada.⁵⁸ O que a importunava não era a correção da sua interpretação de Kant, mas sim chegar a pensamentos que iluminassem melhor o problema da ação política e sua instância apropriada de legitimação. E é isso o que ela acredita ter encontrado na primeira parte da *Crítica do Juízo*, de Kant, onde esse Autor disserta sobre o juízo reflexionante estético.⁵⁹ A partir de *The Crisis in Culture* (1960),⁶⁰ o juízo estético será tomado pela nossa Autora como modelo para se compreender o juízo político. Vale salientar que Arendt tem consciência da subversão que realiza na leitura do texto kantiano. Ela mesma escreve: "... gostaria de me apoiar na primeira parte da *Crítica do Juízo* de Kant, que contém, enquanto "Crítica do Juízo Estético", talvez o maior e mais original aspecto da *Filosofia Política de Kant*." E mais a frente, no mesmo escrito, diz: "...é mister recordar em poucas palavras o que habitualmente se considera como sendo a Filosofia Política de Kant, ou seja, a *Crítica da Razão Prática*, a qual trata da faculdade legislativa da razão. O princípio da legislatura, como estabelecido no "imperativo categórico" - "age sempre e de tal maneira que o princípio de

⁵⁸ - Ver, a respeito, DOSTAL, Robert: *Judging Human Action: Arendt's appropriation of Kant*, in *The Review of Metaphysics*, nº 134, 1984 e RILEY, Patrick: *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, in *Political Studies*, vol. 35, nº 3, 1987.

⁵⁹ - A *Crítica do Juízo* de Kant divide o juízo reflexionante em dois tipos: estético e teleológico, ambos contrapostos aos juízos determinantes, teóricos e práticos. Porém, o juízo teleológico, por visar um fim, acabava usando, analogicamente, a perspectiva do juízo determinante. É o famoso recurso kantiano do "como se". É justamente por isso que Arendt se prende ao juízo estético, completamente indeterminado, distante de qualquer perspectiva teleológica. Cf. a respeito KANT, Immanuel: *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valério Rohden e Antonio Marques, Forense, 1993.

⁶⁰ - Depois da publicação da correspondência de Arendt com Jaspers e dos manuscritos relativos a uma pesquisa sobre o que é a política, encomendada pela editora Piper e financiada pela fundação Rockefeller, na década de cinquenta, e não concluída, fica evidente que a *Crítica do Juízo* de Kant já vinha sendo cortejada como instância dialogal para se pensar o juízo antes do texto sobre a Crise da Cultura, como alguns autores mencionaram (Bainer, Bradshaw...). Cf. ARENDT, Hannah: *Was ist Politik?* ed. Piper, 1993.

tua ação possa se tornar uma lei universal” -, baseia-se na necessidade de pôr o pensamento racional de acordo consigo mesmo.”⁶¹

Ao recorrer ao juízo estético Arendt quer dar ênfase ao caráter indeterminado e autônomo da ação política e recusar o aspecto determinista, material ou intelectualista da ação.⁶² É esse o único sentido que encontramos da estetização do juízo político em Arendt. Com isso, a Autora de maneira alguma quer confundir as atividades artística e política. Para ela são esferas completamente diferentes. O artista pode realizar a sua obra sozinho, já para o agente político, isso é impossível, pois ele só pode levar à frente o seu intento no contexto da pluralidade. Há, porém, alguma semelhança entre essas esferas: tanto a arte como a política são fenômenos do mundo público, só podem realizar o seu ser-próprio em um mundo comum.

O juízo político, seguindo a estrutura do juízo estético, é público sem ser absoluto ou arbitrário. É a habilidade máxima do homem engajado na trama dos negócios humanos na qual se encontra com os outros. Mas isso de certa forma já havia sido exposto por Arendt. A novidade, com Kant, é a ligação entre juízo e *gosto*. Em política, o homem se liga ao mundo por puro gosto, pela capacidade e interesse em compartilhar o mundo e tomar decisão quanto ao modo de ação a adotar nele. Com o gosto, essa partilha e participação deixam de ser relacionados a instâncias transcendentais à própria política. O gosto entra em acordo com o próprio juízo e não com regras e normas gerais. Ao interrelacionar ação, gosto e juízo, Arendt quer sinalizar que a pluralidade humana não remete a uma unidade melancólica, mas permanece e aceita o *há* do mundo na sua contingência. Na ação, lida-se com casos concretos, na qual não é conveniente a subsunção. Na esfera da práxis,

⁶¹ - ARENDT, Hannah: *The Crisis in Culture: Its social and its political significance*, in *Between Past and Future*, p. 219 - 220 [o grifo é nosso]. Trad. bras. 273-274.

⁶² - A respeito da leitura arendtiana de Kant e sobre o juízo estético como modelo do juízo político em Arendt, conferir os seguintes artigos: BEINER, Ronald: *Hannah Arendt on Judging*, in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982; TASSIN, Étienne: *Sens Commun et Communauté: la lecture arendtienne de Kant*, in *Les Cahiers de Philosophie*, 1987; MONGIN, Olivier: *Du Politique à l'esthétique*, in *Esprit*, nº 42, 1980; BUCI-GLUCKSMANN, Christine.: *La troisième critique d'Arendt*, in *Ontologie et Politique*, Tierce, 1993; LORIES, Danielle: *Sentir en Commun et Juger par soi-même*, in *Études Phénoménologiques*, nº 2, Ousia, 1985; TAMINIAUX, Jacques: *Endurance du thaumazein et carence de jugement*, in *Heidegger et Arendt*, Payot, 1992; MACEDO, André: *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, ensaio que acompanha a tradução das *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, Relume/Dumará, 1993; GARCIA, Claudio: *Hannah Arendt: Liberdade, Ação e Juízo Comunicativo*, UFRGS, 1991; GREBLO, Edoardo: *Il Poeta Cieco: Hannah Arendt e il Giudizio*, in *Aut-aut*, setembro-dezembro, 1990 e CIARAMELLI, Fabio: *La Responsabilité de Juger* in *Hannah Arendt et la Modernité*, Vrin, 1992, p. 61-72.

não se trata de aplicar uma regra da moral, dos costumes, da filosofia, da ciência ou do direito; cada um deverá julgar e entrar em acordo com o próprio juízo. O evento tecido pela ação dos muitos não pode ser compreendido como um simples caso, pois não se esgota ao ser tomado como a particularização de uma lei geral. É o gosto que vai intervir como aderência do juízo ao momento concreto. O gosto remete a uma participação autônoma dos homens no mundo, ancorada no julgamento pessoal e livre sobre o que acontece ao seu redor. Através da união do gosto com o juízo, Arendt combina, na ação, a dimensão pessoal e pública. Embora seja pessoal todo julgamento político só pode se operar com os outros. Através dessa combinação, Arendt eleva o pessoal ao público e renuncia a impor formas transcendentais ou arbitrarias de unificação ao confronto recíproco de palavra e ação e adere sem reserva ao âmbito público no qual reina a luta agônica entre opiniões.

Ao ligar gosto e juízo, Arendt de maneira alguma cai numa espécie de irracionalismo. Não se trata de amalgamar a ação às inclinações e preferências idiossincráticas, isso equivaleria à renúncia a qualquer forma e ação propriamente política.⁶³ Para Arendt, questão de gosto se discute; ela não confunde gosto com a arbitrariedade do *de gustibus non disputandum est* da inclinação pessoal.⁶⁴ O fato mesmo de o gosto aparecer em um artigo na qual ela examina a cultura de massa sinaliza para isso. Nesse artigo, Arendt questiona tanto a redução da cultura a entretenimento como, também, o filisteísmo da “boa sociedade” que a utiliza para adquirir “status social”.⁶⁵ Na primeira, a cultura está a serviço da voracidade dos apetites e da vida. A cultura é literalmente consumida. Não se conserva como objeto mundano e que, como tal, é capaz de trazer à tona a mundaneidade mesma do mundo. No filisteísmo, embora o objeto seja conservado como objeto cultural, a

⁶³ - Greblo, no artigo referido, pergunta se não haveria instabilidade numa comunidade política baseada no gosto, e ele mesmo responde que não, pois, embora carregue a imediação do gosto, suscita um espaço público, manifesta-se publicamente e nesse espaço pede o assentimento dos demais. Segundo esse Autor, o gosto projeta para além do círculo restrito da particularidade. A grande virtude apontada pelo Autor é que o gosto busca o consenso sem zerar a pluralidade agonística da opinião. Cf. op. cit., p. 115.

⁶⁴ - Cf. FERRY, Luc: *Senso Comum e Comunicação: pode-se discutir sobre o belo?* in op. cit., p. 43-45.

⁶⁵ - Nesse aspecto, Arendt, pelo contexto mesmo em que se situa, vai além da contraposição da cultura do “bom gosto” (Baltazar Gracian) à do cortesão cristão (Castiglione). Gracian, questionando a idéia de uma aristocracia estamental, a nobreza de sangue, postula o ideal de uma nova sociedade, uma sociedade cultivada, a “boa sociedade”. Nela, a legitimação não se dá por nascimento, mas pela cultura. O problema é que esse ideal da “boa sociedade”, segundo Arendt, abriu as perspectivas do filisteísmo, do uso da cultura, juntamente com o dinheiro, para adquirir posições na sociedade moderna. Não significou, portanto, uma abertura desinteressada aos conteúdos da cultura e do mundo. Cf. ARENDT, Hannah: *idem, ibidem*, p. 198, 199-206. Trad. bras. p. 249, 251-259.

aproximação não está motivada no gosto, na apreciação estética do objeto, mas na sua transformação em meio.⁶⁶

Através do juízo, emerge o gosto na apreciação do mundo na sua autonomia, distanciado tanto dos apetites privados ou dos interesses da razão, da fé etc. O gosto é a faculdade política por excelência. Ela por si mesma remete à alteridade. O gosto julga as coisas no seu valor, na sua aparência, respeitando a sua fenomenalidade, à parte sua função e utilidade. Todo juízo de gosto, ao se manifestar, põe no centro o mundo, condição de possibilidade para sua comunicação. Ele remete a algo que é comum sem ser propriedade de ninguém, a isso Arendt chama de mundo, e ao mesmo tempo se dirige a um outro (ou outros) ao qual pede o concordância com o próprio gosto. No texto acima referido, seguindo Péricles, Arendt fala do julgar enquanto “precisão da mira” como a virtude do homem que sabe como agir contraposto à efeminação e ao vício bárbaro do filosofar.⁶⁷ O gosto é viril porque exige o outro como outro. O filosofar é bárbaro porque sua generalização desconhece a alteridade, e efeminado porque se dá na solidão.

Essa abertura ao outro, como dotado de fala e voz próprias, e a busca de concordância com ele no juízo de gosto, Kant denominou *mentalidade ampliada* (*eine erweiterte Denkungsart, enlarged mentality*). A presença reconhecida do Outro inviabiliza qualquer tentativa de dominação, submissão ou mesmo de qualquer perspectiva determinista na esfera pública. O gosto, no qual se faz presente essa mentalidade alargada, apela para o senso comum para obter validade, isto é, se dirige aos membros da comunidade fática, através da persuasão (*peitheim*), para deles obter o consentimento e a concordância com o próprio juízo. O gosto tem, assim, uma constituição retórica, tende ao acordo com os outros, por isso Arendt o chama de “pensamento representativo” (*representative thought*).⁶⁸ Ele não se contenta nem se fecha num acordo com instâncias transcendentais ou ontológicas, externas ao mundo da política. O gosto manifesta a exigência da companhia dos outros dos quais solicita a aprovação. Ao ligar juízo a gosto, Arendt definitivamente

⁶⁶ - É bom ressaltar aqui que Arendt não se contrapõe aprioristicamente ao entretenimento. Ao contrário, afirma que todos precisamos ocupar de forma relaxada a mente e o corpo. Todos precisamos de *panis et circensis*. O que ela questiona é a extrapolação para toda a cultura dos apetites pantagruélicos da cultura de massa, onde tudo permanece apenas somente até o momento em que está sendo consumido, ou seja, nesse caso, literalmente, não há o belo, nada merece ser, para além dos nossos interesses nele, por si mesmo, apreciado. Cf. ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 206 e 207. Trad. bras. p. 258 e 259.

⁶⁷ - Cf. *idem*, *ibidem*, p. 213 - 214. Trad. bras. p. 267.

⁶⁸ - Cf. *idem*, *Between Past and Future*, p. 241. Trad. bras. 299.

desvencilhou a ação de qualquer perspectiva teórica e aplainadora da esfera pública. O gosto possui essa virtude magnífica, na visão de Arendt, de buscar o consenso ao mesmo tempo que conserva o espaço da pluralidade das vozes.

Na exigência de comunicabilidade que é inerente ao gosto, mostra-se essa dimensão civilizatória do reconhecimento do outro. Segundo Tassin, a comunicabilidade é a norma que finca a decisão política no senso comum.⁶⁹ A dimensão política do julgamento é dada pela correlação da decisão pessoal e o caráter público do seu objeto, o qual impõe um caráter persuasivo, um acordo com os outros. Dessa forma, a noção de senso comum é enriquecida com a noção kantiana do gosto. No gosto, o juízo não é elaborado a partir de uma idéia de humanidade como critério regulador da ação política, mas da consideração real dos outros presentes. É a isso que Arendt chama "mentalidade alargada". O gosto foi elevado a faculdade de julgamento porque está associado ao particular. Ele torna comunicável nosso sentimento sem a intervenção do conceito e sim recorrendo ao senso comum, através do qual insere cada um como indivíduo numa comunidade específica. O gosto não é conhecimento, mas, também, não é mera reação aos estímulos sensoriais. O nexó entre gosto e comunidade, presente na sua exigência interna de comunicação, eleva-o ao nível de pensamento político.

O gosto torna o juízo aderente às aparências, valorizando o mundo sem querer submeter a uma regra proveniente do mundo inteligível (o mundo verdadeiro dos filósofos), nem à voracidade dos interesses privados. Ao mesmo tempo que faz isso, o gosto torna o juízo mais autônomo e independente. "Contudo - diz Arendt a esse respeito -, para nos tornarmos cômicos das aparências, cumpre primeiramente sermos livres para estabelecer certa distância entre nós mesmos e o objeto, e quanto mais importante é a pura aparência de uma coisa, mais distância ela exige para a sua apreciação adequada. Tal distância não pode surgir a menos que estejamos em condições de esquecer de nós mesmos, as preocupações, interesses e anseios de nossas vidas, de tal modo que não usurpemos aquilo que admiramos, mas deixemo-lo ser tal como o é, em sua aparência. Tal atitude é chamada por Kant de alegria desinteressada (*uninteressiertes Wohlgefallen*)..."⁷⁰

Ao se ligar ao mundo, o gosto muitas vezes exige a capacidade de se distanciar das inclinações subjetivas. O discernimento proveniente do gosto como instância arbi-

⁶⁹ - TASSIN, Étienne: op. cit, p. 74.

tral pode muitas vezes se contrapor e rechaçar uma atitude de funcionalização das aparências por parte do eu. O gosto implica a ultrapassagem da atitude auto-referencial. O “pensar ampliado” exige como condição essa capacidade de distanciamento: a imparcialidade em face dos interesses pessoais privados que inviabilizariam o reconhecimento do outro e da aparência no seu valor próprio. O gosto decide o que deverá aparecer no mundo independentemente da sua utilidade e dos interesses que tenhamos nele. Para os juízos de gosto o mundo é o objeto primário e não o homem, nem a sua vida nem o seu eu. É esse distanciamento da vida biológica, das ideologias, conceitos e preconceitos de todas as espécies que permite julgar e escolher espontaneamente.⁷¹ O distanciamento é a condição para o discernimento e julgamento e se contrapõe à atitude de alienação e de devoração relativamente ao mundo. Essa imparcialidade e distanciamento não são virtudes “teológicas” do juízo, mas estão relacionadas à própria exigência da comunicação presente em todo juízo de gosto. Isso não está relacionado a nenhuma ética da submissão, mas à liberdade e autonomia própria à “mentalidade alargada”.

O gosto aparece, assim, como uma espécie de discernimento sensível no qual o mundo se expressa como tal. Ele não se limita nem se submete aos padrões vigentes ou modelos eleitos por uma determinada tradição. Embora se dê no relacionamento com os outros, através do juízo, o gosto imprime um estilo pessoal à decisão e ação que, assim, fogem ao mimetismo proveniente da tendência à massificação nos grupos. Ao julgar, a pessoa considera o que se passa, as tendências vigentes no mundo no qual vive e participa, mas o gosto imprime uma dimensão pessoal a essa inserção: liga a pessoa aos outros, mas a deixa livre da evidência e aprovação constante dos juízos dos demais membros da comunidade. A imitação e o comportamento (*behave*) não expressa gosto nem capacidade de discernir por conta própria, mas uma dificuldade de viver autonomamente. Nesse modo de viver, só há duas opções: ou se adere conformisticamente ao grupo ou se vive alienado. O julgamento autônomo e com os outros é completamente desconhecido.

O discernimento sensível, ou seja, o juízo de gosto, está na raiz da decisão e da escolha política. O juízo de gosto exige uma decisão, pois ao apresentar um gosto se está certamente decidindo entre opções ou apresentando alternativa. Esta é a grande dife-

⁷⁰ - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 210. Trad. bras. p. 263.

rença de quem julga do especialista ou do filósofo. Esses últimos são coagidos pelas suas respectivas verdades. Essa dimensão autônoma do juízo de gosto é o que diferencia o humanista do especialista. O primeiro possui uma abertura desinteressada em relação ao mundo: sabe como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo. No dizer de Arendt: “para o autêntico humanista nem as verdades do cientista, nem a verdade do filósofo podem ser absolutas; o humanista, portanto, não é um especialista, exerce uma faculdade de julgamento e de gosto que está além da coerção que nos impõe cada especialidade.”⁷²

Se de um modo geral, ao falar de gosto e mentalidade alargada no artigo *The Crisis in Culture*, a ênfase recai ainda no acordo com os outros, no entanto, o surgimento do conceito kantiano do gosto já implica o direcionamento para a ênfase na perspectiva autônoma do juízo que será aprofundada a partir das reflexões arendtianas em torno do Caso Eichmann.

Eichmann foi encarregado pela polícia nazista de deportar milhares de judeus para os campos de concentração, de realizar a “solução final”, com o fim da Segunda Guerra, refugiou-se na Argentina. O governo israelita, tendo descoberto o seu paradeiro, realiza, clandestinamente, o seu seqüestro e o leva para julgamento em Jerusalém em 1963. Solicitada pela revista *The New Yorker*, Hannah Arendt, sentido-se desafiada, pôs-se a caminho de Israel para realizar a cobertura jornalística do seu julgamento. Esse evento incitou e renovou as motivações reflexivas de Arendt. Em primeiro lugar, em face do “espanto” causado pela figura e comportamento de Eichmann, ela vai relacionar a incapacidade de julgar ao espraiamento do mal na esfera pública. Eichmann repetidamente dizia que não tinha nada contra os judeus, não se mostrava possuído por nenhum ódio específico a esse povo. Chegou mesmo a elogiá-lo como um povo idealista como o alemão. O mal que ele praticara, no dizer de Arendt, não tinha justificativa no *mal radical*: o pecado, o egoísmo etc. Eichmann realçava o fato de que estava simplesmente cumprindo ordens e dava a entender que sua preocupação na época era ascender dentro da sua carreira.⁷³

Em segundo lugar, a cobertura independente do julgamento por Arendt provocou sérias polêmicas com os intelectuais e membros da comunidade judaica afinados com

⁷¹ - Desse modo, como diz Sheyla Benhabib, Arendt combina Aristóteles e Kant, julgamento contextual e pensar ampliado, decisão pessoal e consideração pelos outros. Cf. a respeito “*Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's thought*” in *Political Theory*, vol. 16, February, 1988.

⁷² - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 225. Trad. bras. p. 280.

a causa sionista. Arendt chamou atenção, na sua reportagem, para aspectos que surgiram durante o julgamento com os quais os sionistas não queriam se confrontar: a participação das lideranças judaicas na deportação do povo judeu. Eichmann chega a dizer que sem a colaboração dessas pessoas seu trabalho teria sido inviabilizado. Isso repercutiu como uma bomba nos meios intelectuais e foi tomado como uma afronta e traição de Arendt ao povo judeu. Por causa disso, Arendt perdeu muitos amigos entre os judeus, como por exemplo, Gershom Sholem e Kurt Blumenfeld, que haviam sido importantes na sua vida.

O comportamento de Eichmann e a cobertura jornalística arendtiana provocaram dois tipos de reflexões diferentes na Autora: uma mais relacionada ao mal na esfera pública e a outra mais centrada no exame da vida intelectual. Ambas relacionadas, porém, com o julgamento e a independência como condição do juízo político e da vida intelectual. Esse último aspecto iremos examinar no final desta tese.

O caso Eichmann catalisou uma linha de preocupação que Arendt manifestava esporadicamente nos seus escritos e que agora assume o primeiro plano: a dimensão autônoma e independente do juízo político. Se em decorrência da experiência totalitária Arendt vai chamar atenção para o diálogo e acordo fático com os outros como condição da vida plural e política dos homens, em contraposição à coerção violenta ou ideológica, a partir do caso Eichmann, nossa Autora realçará a necessidade do acordo consigo, a relação da ação e do juízo com o pensamento. O estatuto político do juízo mudará: o ponto axial deixa de ser o acordo com os outros e passa para o próprio pensamento. Não nos estamos referindo aqui a uma mudança excludora. Não é isso o que ocorre, mas apenas a dimensão realçada é que é modificada. Poderíamos até mesmo dizer que o que se dá é a simples recuperação de um traçado já presente no início da década de cinquenta, quando, em *Philosophy and Politics*, ela afirma que o acordo consigo é condição para o acordo com os outros: “A relevância política da descoberta socrática reside na sua afirmação de que o isolamento [*solitude*], que, antes e depois de Sócrates era tido como prerrogativa e *habitus* profissional apenas do filósofo, e naturalmente visto pela *polis* como suspeito de ser anti-política, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da polis, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo de castigo.” E ainda: “O que Sócrates está querendo dizer (...) é que viver junto com os ou-

⁷³ - Cf. Idem: *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Penguin, 1977. Trad. bras. de Sonia

ros começa por viver junto a si mesmo. O ensinamento de Sócrates significava o seguinte: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros'.⁷⁴

A partir do caso Eichmann, a interlocução com Kant vai sinalizar a mudança na concepção de julgamento. O gosto introduz um desvencilhamento da visão aristotélico-romano-prudencial do juízo. Embora apontasse em alguns textos para a autonomia do julgamento, no entanto, o contato com Aristóteles e a tradição romana a levava a realçar a dimensão intersubjetiva. Ao perceber a importância do gosto no julgamento, Arendt passa a entender que a visão prudencial, a perspectiva do senso comum, pressupõe uma harmonia entre homem e mundo, uma ordem pré-estabelecida, valores e costumes universalmente aceitos, e que com a ruptura totalitária se verificou o estabelecimento de uma brecha entre o passado e o futuro, o declínio dos modelos normativos de escolha e valoração: presenciemos o fim da tradição como guia automático da ação. Com a ruptura do espaço público, onde fundar os nossos juízos? Até agora Arendt insistia na comunidade fática como condição de possibilidade do juízo; com o fim da comunicabilidade pública, para onde recorrer? É esse fim do espaço público que torna impossível o resgate da dignidade do juízo pela via da razoabilidade prudencial, e é por isso que nossa Autora recorre a Kant e seu juízo reflexionante estético.⁷⁵

Após a cobertura do julgamento de Eichmann, em razão das polêmicas e retaliações suscitadas, Arendt pergunta qual é a condição para se julgar um evento mundano. No pós-fácio a *Eichmann in Jerusalem* e nas suas discussões com Scholem, Arendt pergunta se para julgar os fatos deve assumir o lugar de Deus, da verdade etc e se apenas a história-progresso, Deus ou a opinião pública são instâncias apropriadas para emissão de um juízo. Com isso, ela queria dizer que as pessoas, ao se ancorarem em algo transcendente ou externo ao próprio juízo, escondem o que pensam ou deixam de pensar por conta própria e que um dos pilares da dignidade humana reside no julgamento livre e independente. Arendt chega mesmo a dizer que até os filósofos são atingidos pela incapacidade de pensar, quando submetem o próprio pensamento aos conceitos, idéias e doutrinas. Divergindo desse aspecto, Arendt diz que o julgamento não pressupõe o acordo fático com os

Orieta Heinrich, *Diagrama & Texto*, 1983.

⁷⁴ - Idem: *Philosophy and Politics*, in op. cit., p. 86 -87 e 89. Trad. bras. p. 102 e 104 (tradução ligeiramente modificada).

⁷⁵ - Cf. LAFER, Celso: *O juízo reflexivo como fundamento da reconstrução dos direitos humanos*, in op. cit., especialmente as páginas 283 - 288.

outros e que a libertação do peso exterior da tradição e dos vínculos do passado acrescenta sua margem de liberdade, mas acentua, às vezes em medida insustentável, a responsabilidade de julgar por conta própria.

E foi justamente a renúncia ao julgamento que Arendt detectou como a raiz do mal praticado por Eichmann. Eichmann não era portador de nenhuma patologia e não possuía nenhum ódio aos judeus. O mal que ele praticara não era explicável pelas categorias tradicionais. O que Arendt verificou em Eichmann foi uma incapacidade para relações intersubjetivas. Fechado nas ordens que recebia e na ambição da carreira, não fora capaz de visualizar o rosto do outro que se apresentava. Era obediente, não examinava nada. Subordinando sua vida às normas do partido nazista, renunciou a uma existência autônoma e, fechado à presença da alteridade, cometeu banalmente as mais atrozes violências: propugnou o genocídio de milhares de pessoas como se nada estivesse fazendo, a não ser cumprir uma ordem. Por isso Arendt vai dizer que da incapacidade de selecionar as companhias e de se reportar aos outros pelo viés do julgamento nasce o mal. E Eichmann é tomado como paradigmático do *unthinking man*, do homem infantilizado, que vive a vida submetido a uma ordenação externa, seja um objetivo, dever ou opinião pública. Esse tipo de homem é presa do mimetismo, segue facilmente as pressões do grupo e, por isso, facilmente comete violência contra o outro. Eichmann tipificava, assim, a inexistência da cidadania, da participação e opinião independente, condição para evitar o mal em política.

Na conferência "Personal Responsibility under Dictatorship", Arendt diz que a inabilidade para julgar tem implicações fatais para a esfera pública. A política exige responsabilidade pessoal e isso só é possível se as pessoas exercerem a faculdade de julgar, suporte para uma ação livre, espontânea e independente das pressões provenientes das leis e da opinião pública. Segundo Arendt, o ser humano é capaz de distinguir o certo do errado, mesmo quando ele tem que se guiar exclusivamente pelo próprio julgamento e que, por isso, o juízo é o último recurso de sustentação do espaço público nos casos em que a ação política genuína está cancelada.

A autonomia do juízo remete à autonomia do espaço público e dos homens de ação, sem no entanto, sinalizar para uma espécie de transcendentalização do sujeito ou angelicismo. Não há uma saída do mundo nem uma tentativa de a ele retornar com a verdade, imperativos ou modelos a serem consecutados. A autonomia se realiza no espaço plu-

ral da convivência de homens diferenciados. A diferenciação entre os homens é posta legitimamente no julgamento, assim como sua razão de ser se dá em face da convivência com os outros. Desse modo, autonomia do juízo se transforma em condição de possibilidade para uma legitimidade efetiva do espaço público. Sem ela, passa a vigorar a manipulação ideológica, propagandística e, por vezes, a violência.

A autonomia e independência do juízo configura de um modo geral a obra de Arendt, razão pela qual nossa Autora não se filiou às grandes tendências de pensamento de sua época: o marxismo e o liberalismo. No entanto, em face do arbítrio totalitário, deu ênfase ao acordo intersubjetivo como condição da política, mas, também, em razão da dominação ideológica, constitui a independência de pensamento e julgar como um dos baluartes da sua reflexão.

Nos textos inéditos até há pouco, escritos entre 1956-1959 e recentemente publicados em *Was ist Politik?*, Arendt dedica dois fragmentos ao preconceito (*Das Vorurteil gegen Politik e Vorurteil und Urteil*) e diz que o juízo independente, em relação aos costumes, leis, preconceitos sociais etc., é condição para uma vigorosa esfera pública. Aliás, nesse livro, é muito forte a idéia de que o preconceito é maléfico ao político, assim como o julgamento é a sua instância vivificadora. O juízo pulveriza as regras socialmente estabelecidas, pois quem julga não se deixa levar pelo modo vulgar de pensar, não subsume o particular ao universal socialmente aceito ou ideologicamente imposto.⁷⁶ Nesse aspecto, o juízo corresponde ao momento em que não há mais uma orientação da autoridade da tradição, mas vai na contramão da sociedade massificada (*mass society*).⁷⁷ O juízo pretende chegar ao acordo com os outros. Esse pacto, porém, agora é entendido apenas como potencial e não mais como fático, como no juízo prudencial, como em alguns momentos, Arendt dá a entender. Busca-se o acordo, mas a independência do juízo não o deixa determinar pelos preconceitos, ideologias ou vínculos biológicos e grupais.

É interessante observar o texto arendtiano há pouco referido porque acentua a dimensão da autonomia, permanecendo, porém, no parâmetro do agente político, no interior da esfera pública, sem apelar para a dimensão do espectador, como ocorrerá posteriormente. A independência é uma exigência constitutiva de um espaço público plural e dos

⁷⁶ - Cf. MACEDO, André: op. cit., p. 195.

⁷⁷ - Cf. ARENDT, Hannah: *Tradition and the Modern Age* in *Between Past and Future*, p. 28 - 29. Trad. bras. 56 e PAREKH, Bikhu: op. cit., p. 93.

homens em ação. E é justamente por isso que Arendt se bate contra o preconceito. A opinião irrefletida vai de encontro à política ao substituir o exame de algo novo que surge no mundo por um julgamento de uma experiência velha. O julgamento preconceituoso se manifesta bastante, nas sociedades modernas, na opinião “pública” que, ao se utilizar dos clichês, torna os julgamentos supérfluos. O preconceito precede o julgamento e o entrava, torna inviável toda experiência do presente, posto que se contenta com um julgamento realizado e fundado numa experiência do passado. O preconceito é justificado, segundo Arendt, como critério de condutas sociais, pois sem esses discernimentos feitos a partir de experiências do passado e aceitos por todos, seriam exigidos de cada um vigilância e julgamento além da capacidade humana. O preconceito possibilita a solidariedade grupal e é uma das condições, assim como a econômica, da existência das comunidades. Nessa esfera, é legítima a conduta que se pauta nos costumes aceitos e verdades julgadas como tais por todos, ou seja, fundadas nos hábitos grupais e não na experiência pessoal e que, por isso, encontram adesão sem persuasão. No interior da vida social não é exigido e é até proibitivo o julgamento e, por isso, Arendt chega afirmar que “quanto mais um homem é livre dos preconceitos, menos será adaptado à vida puramente social.”⁷⁸

O perigo ocorre, segundo Hannah Arendt, quando os preconceitos são estendidos ao domínio político, no qual não podemos nos mover sem julgamento. Nesse caso, a preconceição se transforma em ideologia, na qual há a renúncia de afrontar-se a realidade com o pensamento. Na ideologia, os grupos de protegem das experiências, uma vez que nela toda realidade histórica, social e política é explicada no seu conjunto e os acontecimentos enquadrados, “previstos”.⁷⁹ Há, assim, uma extrapolação que acaba por eliminar a esfera pública e a diferenciação a ela inerente. No domínio público, não é apropriado o preconceito e sim o pensamento político, “essencialmente fundado sobre a faculdade de julgar.” Contra a ideologia não adianta formular e assumir uma visão correta do mundo, mas julgar por conta própria. E após fazer essa relação entre política e julgamento, Arendt explicita sua compreensão do juízo. Diz ela: “No uso corrente a palavra julgamento possui duas significações que convém distinguir uma da outra: primeiro designa o fato de subsumir e ordenar o individual e o particular no universal ou geral. Nesse caso, segue-se uma regra e aplica-se os seus critérios, em função dos quais o concreto deve se legitimar. Em

⁷⁸ - ARENDT, Hannah: *Was ist Politik?*, p.13, 18 e 19.

todos os julgamentos desse gênero cai-se, sempre, num preconceito, pois somente o individual é julgado, mas não o critério nem menos ainda a pertinência em relação ao que é julgado. (...) Mas, julgar pode também significar outra coisa. É o caso quando somos confrontados com qualquer coisa que não havíamos ainda visto e para qual não dispomos de nenhum critério. Este julgamento, que é sem critério, não pode se apoiar sobre nada, a não ser na evidência do objeto mesmo de julgamento e na faculdade humana do juízo que é muito mais próxima da capacidade de decidir do que ordenar e subsumir. Este julgamento sem critério nos é familiar graças ao juízo estético kantiano ou julgamento de gosto”.⁸⁰

Nesse caso, diferentemente das observações em *The Crisis in Culture*, o juízo não está sendo reclamado como forma de pensamento na qual se entra em acordo com os outros e a ênfase na falta de critério como sinal de abertura para os objetos na sua aparência e no gosto como a possibilidade de se julgar sem tais critérios apontam um traço novo em relação à situação anteriormente realçada. O gosto aponta, assim, para uma dimensão que vai além da retórica e da persuasão. É como se a Autora nos dissesse que há situações, como a de Eichmann, em que não podemos aderir ou entrar em acordo fático com a comunidade. Mais na frente, no mesmo texto, diz que na modernidade, em face da derrocada dos critérios reconhecidos por todos como válidos universalmente, passou-se a falar em niilismo, como se os homens só pudessem julgar em posse de critérios com os quais todos estão de acordo e que por isso possuem caráter coercitivo. A perda dos critérios, que determina efetivamente o mundo moderno, não é, por si catastrófica. A catástrofe é, isto sim, o fato de as pessoas, na sua grande maioria, terem renunciado ao julgamento. A faculdade de julgar é, assim, a possibilidade de se continuar realizando os julgamentos. A diferença é que como a Autora não parte mais dos critérios universais, não possui caráter coercitivo, sua ancoragem é o gosto. Para Arendt, os defensores dos critérios universais, no fundo, não acreditam que o homem seja capaz de julgar por ele mesmo, mas apenas de aplicar regras: “Se a essência do pensamento humano é tal que os homens não são capazes de julgar a não ser em condições nas quais possuam à disposição critérios absolutos, seria, então, efetivamente exato, - como pretendem em nossos dias - que não é o mundo, mas o próprio homem que está “desbussolado” (*aus den Fugen*) na crise contemporânea”.

⁷⁹ - Cf. idem, ibidem, p. 21 e 22.

⁸⁰ - Idem, ibidem, p. 20.

Nesse caso, as decisões de todas as espécies que o homem contemporâneo tem que tomar na esfera pública não possuem condições de respaldo em critérios válidos universalmente. O “a gente diz” ou “a gente pensa” não leva mais a uma obrigação. Restam, nesse caso, o juízo e o gosto para o orientar no mundo, nas relações políticas. O julgamento de gosto não possui, porém, caráter coercitivo em relação aos outros. Protege, todavia, aquele que julga de cometer uma atitude totalmente guiado por pressões externas, sem o acordo com o próprio juízo.

Nos artigos em que Arendt analisa o Caso Eichmann ou nas referências esparsas a esse acontecimento, presente nos últimos escritos, como por exemplo em *The Life of the Mind*, a relação entre mal e incapacidade de julgar será aprofundada e leva a Autora a situar, no lugar do gosto, o acordo do eu consigo mesmo, o socrático diálogo que o homem realiza no isolamento, como a instância com a qual o juízo deve entrar em concordância. Este, como vimos, é um viés antigo no seu pensamento, que, porém, ficou em segundo plano em face do realce da exigência acordante com os outros como condição da ação política, uma vez que essa atividade é impossível na solidão. Esse tom predominou em *The Human Condition* e em quase todos os seus escritos da década de cinquenta. E, embora tenha havido uma modificação com a entrada do gosto kantiano nas suas formulações, é a partir do caso Eichmann que a ênfase entre juízo e pensamento, no sentido socrático, do diálogo do eu consigo, vai efetivamente ser formulado por Arendt.

Essa mudança não indica que Arendt tenha deixado de referir o juízo à esfera pública, mas sim a exploração de um aspecto fundamental, para que o acordo com os outros não seja feito ao preço da indiferenciação, da perda da autonomia. Vale dizer, Arendt continua insistindo que a ação só é possível na companhia dos outros e essa exigência obriga que os participantes da esfera pública entrem em acordo uns com os outros, mas que esse acordo, na medida em que se dá no âmbito da pluralidade, exige dos indivíduos, até mesmo por uma questão de responsabilidade pessoal, que eles estejam, antes, de acordo consigo mesmo. A radicalidade de Arendt nos últimos escritos, nessa direção, é justamente para dizer que é melhor entrar em completo desacordo com os outros do que consigo mesmo.

Se o juízo deve se ligar ao pensamento, ao diálogo do eu consigo, nas situações em que o diálogo com os outros é garantido, essa ligação é ainda mais necessária

quando “a luz do público obscurece tudo” (*Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles*), não ilumina mais nada, antes ofusca tudo que penetra o seu interior, nas ocasiões chamadas por Arendt de “tempos sombrios” (*dark times*).⁸¹ Nesses contextos, não adianta recorrer às regras da moralidade, às leis da história ou aos mandamentos religiosos, mas pensar por conta própria. Nessas ocasiões de solidão generalizada, cabe ao homem fazer companhia a si próprio. O julgamento se põe com insistência quando a ausência de regras objetivas e predeterminadas capazes de sustentar e orientar o julgamento tornou-se uma evidência. Em face da falência dos critérios do senso comum o julgamento deve tornar-se sua própria regra, ou seja, o exame por conta própria e pessoal passa a ser uma necessidade no mundo público.⁸² Dessa maneira, dada a inexistência de um espaço público real, da comunicação intersubjetiva diferenciada, individualizada e livre, o juízo transforma-se no último recurso para poder se movimentar no mundo de forma livre. Sem o espaço público garantido, o juízo pode garantir a independência mínima capaz de prevenir identificações fictícias provocadoras de ações “predadoras” ao diferente.

Esso tipo de raciocínio, embora seja o tom dos últimos escritos, encontrava-se, como escrevemos páginas atrás, amplamente presente nos textos arendtianos. A impressão que se tem é de que eram pistas esparsas reunidas após o caso Eichmann. Para ilustrar, basta lembrar que livros inteiros foram escritos dentro dessa linha raciocinativa, como por exemplo, *Between Past and Future* e *Men in Dark Times*. Aprofundando ainda mais essa evocação, aludamos ao belíssimo discurso sobre Lessing, pronunciado por ocasião do recebimento do Prêmio Lessing da cidade de Hamburgo. Arendt escreve aí, insistentemente, que o mundo moderno exige a aplicação da máxima iluminista do *Denken ohne Geländer* (pensar sem corrimão), do pensar por conta própria, tão amplamente defendido a partir da Revolução Francesa e consubstanciado no *Selbstdenken* kantiano em *Was ist Aufklärung?*. Com esse tipo de iluminismo, nossa Autora entra plenamente em acordo, pois ele não é o mesmo da razão introspectiva e abstratamente universalista, transformadora de tudo em mera representação conceitual, de origem cartesiana. O iluminismo lessiano, na trilha de Kant, dá acosto a um pensamento político vivo, que, por ser

⁸¹ - Cf. *idem*, *Preface*, in *Men in Dark Times*, p. IX. Trad. bras. p. 8.

⁸² - Cf. CIARAMELLI, Fabio.: *op. cit.*, p. 66.

individualizado, responsável e autônomo, abre-se para a consideração do outro como outro.⁸³

Se no começo desse ensaio falamos do juízo como a forma apropriada de o pensamento entrar na política, fizemos isso seguindo o caminho arendtiano, principalmente nas suas reflexões mais políticas, que exigia um modo diferente de pensar do instituído classicamente por Sócrates. Arendt encontrou no juízo um modo especificamente político de pensar, no qual o outro entra como condição de validade. No artigo *The Crisis in Culture* a Autora expõe de forma contraposta o modo socrático e o modo político de pensar e o juízo é apresentado, repetindo, como a quintessência do modo político de pensar. O que observamos nos últimos escritos é que o juízo é concebido como a forma apropriada de o pensamento adentrar a política, não mais como expressão do acordo do eu com os outros, mas do eu consigo mesmo. Vale dizer, o juízo é o modo através do qual o “vento do pensamento”, o diálogo interno sem fim do eu consigo mesmo, pode aparecer na esfera pública. Nesse aspecto, o juízo se reconcilia com a maneira socrática de conceber o pensamento, mas não com o conceito tradicional do pensamento como razão, proveniente do socratismo platônico.

Através desse movimento do pensamento, presente no ato de julgar, o juízo torna-se protegido da adesão irrefletida aos preconceitos. A pessoa que julga não se submete à lógica da aceitação irrestrita dos outros para continuar vivendo. A tranquilização externa não é condição de possibilidade da continuação da sua existência. O indivíduo reassegura a si mesmo, não teme a própria companhia, faz-se convivente, é capaz de deixar a presença dos outros e entrar em diálogo interno. Esse diálogo é condição para um diálogo autônomo, diferenciado, com os outros. O juízo, assim concebido, não funciona automaticamente, nem pressupõe uma inteligência desenvolvida, versada em ética, técnica ou teoria, mas apenas o hábito de viver explicitamente consigo mesmo e examinar espontaneamente cada ação quando esta se apresenta: “tirar os ensinamentos da experiência ao invés de aplicar fórmulas e categorias preconcebidas é pensar e julgar.”⁸⁴

Quem julga por conta própria se conduz no mundo de forma aberta para a presença do outro e ao que acontece. Foi essa faculdade humana que funcionou, segundo

⁸³ - Cf. ARENDT, Hannah: *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in op. cit., p. 3-31. Trad. bras. p. 13-36.

⁸⁴ - Idem, *Responsabilité Personnelle et régime dictatorial*, in op. cit. p.97.

Arendt, mais do que religião, moral e filosofia, nos casos de resistência ao nazismo e à sua política genocida. Isso ocorreu porque o juízo é uma faculdade humana que funciona mesmo que “não tenhamos os metros para medir e as regras sob as quais subsumir o particular, pois um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade.”⁸⁵ Foi justamente por isso que os regimes totalitários se construíram tendo por infra-estrutura organizações de massa, nas quais a primeira preocupação era eliminar qualquer possibilidade de estar só, a não ser no confinamento. Através dessa medida abolia-se todas as formas de consciência, isto é, de saber consigo e por si mesmo. Insatisfeito com a abolição do espaço público, proibia-se, também, o isolamento reflexivo-judicativo, última instância capaz de remeter à diferenciação entre os homens, fomentar o reaparecimento da esfera de aparição e preservar as qualidades morais das pessoas. A esse respeito, escreve Arendt: “O fato frequentemente observado de que a própria consciência deixa de funcionar sob condições totalitárias de organização política - e isso sem levar em conta o medo e o castigo - é explicável por esse motivo: nenhum homem pode manter sua consciência moral intacta quando não pode realizar o diálogo consigo mesmo, isto é, quando carece do estar-só necessário para todas formas de pensar.”⁸⁶

A coerência resultante do diálogo interno não é uma coerência identitária, preconceituosa, impensada, mas decorre do fato de que “o principal critério para o homem que diz a sua própria *doxa* com verdade é que ele esteja de acordo consigo mesmo.”⁸⁷ Isso ocorre porque, embora seja um, ao pensar, o homem fala consigo como se fosse um outro. O um transforma-se em dois-em-um. Vale dizer, ao se isolar para pensar, a alteridade, própria ao mundo vivido com os outros, se faz presente na realização mesma da atitude reflexiva. O eu que acompanha qualquer um que se ponha a pensar, representa, enquanto se está sozinho, a humanidade de todos os outros homens. Quanto a isso, escreve Arendt: “enquanto travo o diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no

⁸⁵ - Idem, *Understanding and Politics*, in op. cit. p. 321. Trad. bras. 52 [tradução ligeiramente modificada].

⁸⁶ - Idem, *Philosophy and Politics*, in op. cit. p. 90. Trad. bras. p. 104-105 [tradução ligeiramente modificada].

⁸⁷ - Idem, *ibidem*, p. 85. Trad. bras. 101.

sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um.”⁸⁸

A indicação da pluralidade presente no ato de pensar é uma luz bruxuleante a partir da qual se pode ter uma esperança na confrontação com o mal nas sociedades contemporâneas. O pensar traz, assim, embutida, uma postura ética. Não se trata de uma ética prescritiva, de uma deontologia deduzida da razão. O pensamento não diz o que fazer, não constrói regras de comportamentos; apenas ao reconhecer a alteridade, indica os limites humanos de qualquer ação. Desta sorte, não pensar poderá ter como consequência ter que viver com um assassino, pois, “mesmo quando estamos a sós, não estamos inteiramente sozinhos, nós podemos e devemos dar testemunho de nossa própria realidade. Ou, falando de modo mais socrático -...- , a razão pela qual não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto de um assassino. Ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos.”⁸⁹ Por essa razão, é preferível estar em desacordo em relação a todo mundo, do que, sendo um, estar em desacordo em relação a si.

Uma das lições que Arendt tirou do caso Eichmann, como muito bem expressa na conferência *Thinking and Moral Considerations*, é que a raiz do mal na atualidade reside na renúncia a julgar, a realizar e aceitar a diferença que se instala na consciência pensante. Arendt chamou a esse fenômeno de “a banalidade do mal”, isto porque verifica que atos maus podem ser cometidos em proporções gigantescas, como o fez Eichmann, sem que o praticante esteja motivado por uma maldade especial, patologia ou convicção ideológica. Descrevendo Eichmann, escreve: “Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica *incapacidade de pensar*.”⁹⁰

A adesão inquestionada ao moralismo, aos preconceitos, às ideologias, aos parâmetros normativos socialmente estabelecidos, a obediência cega às regras, a busca irracional da aceitação por parte dos outros, podem, em determinadas circunstâncias, levar

⁸⁸ - idem, ibidem, p. 88. Trad. bras. p. 103.

⁸⁹ - Idem, ibidem, p. 87. Trad. bras. p. 102-103.

a práticas profundamente desumanas, que rejeitem a alteridade. Os princípios sociais de solidariedade, mostram-se, assim, profundamente vulneráveis à prática do mal e somente o julgamento pessoal e autônomo pode barrá-la. Diz Arendt, na referida conferência: “Não estivemos aqui interessados na maldade, com a qual a religião e a literatura tentaram lidar, mas com o mal; não com o pecado e com os grandes vilões, que se tornaram heróis na literatura e normalmente agiram por inveja ou ressentimento, mas com este *todo-mundo* que não é perverso, que não tem motivos especiais, e justamente por isso é capaz de um *mal infinito*.” E ainda: “Quando todos se deixam levar impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo que crêem, aqueles que pensam são forçados a aparecer, pois sua recusa a aderir fica patente, tornando-se uma espécie de ação.”⁹¹ Em face da inexistência de uma esfera de aparição, o juízo pode funcionar, assim, como o último baluarte da cidadania.

A DIMENSÃO COMPREENSIVA DO JUÍZO

Nos escritos arendtianos, se intercalam, na nossa leitura, vários sentidos para o termo compreensão. Não se trata de algo entendido sistemática e univocamente. Na exploração das dimensões intersubjetiva e autônoma do juízo, sem dúvida alguma, se fizeram presentes, a todo instante, facetas do que a Autora entende por compreensão. Uma delas, porém, foi realçada, a presente na idéia de “pensamento representativo” ou “pensamento ampliado”. A compreensão foi apresentada, nesse âmbito, como intimamente ligada à imaginação, faculdade encarregada da abertura da mente ao Outro. Essa abertura é condição de possibilidade da ação política e, sem ela, fica-se no isolamento e inviabiliza-se o “agir em concerto”. A decisão política recorre a essa faculdade, à sabedoria (*phronesis*) e à *doxa* (opinião) para levar a efeito as *gestas*, feitos e palavras do homem de ação. Em *Philosophy and Politics*, Arendt diz que o homem de ação é um homem de compreensão (*phronimos*).⁹² É a essa abertura para o outro e a capacidade de representá-lo através da imaginação que Arendt está se referindo. Nesse nível, podemos dizer que a compreensão

⁹⁰ - Idem, *Thinking and Moral Considerations: a lecture*, in *Social Research*, nº 38/3, 1971, p. 417. Trad. bras. 145 [grifos nossos].

⁹¹ - Idem, *ibidem*, p. 445-446. Trad. bras. 166-167 [grifos nossos].

⁹² - Cf. idem, *Philosophy and Politics*, op. cit. p. 75-76. Trad. bras. 93.

está intimamente ligada às decisões políticas. Quanto mais a imaginação é “alargada”, mais a decisão política será legítima, mais opiniões ela será capaz de contemplar.

Outros níveis de compreensão, porém, são assinalados. Pelo menos mais duas grandes direções podem ser verificadas. A primeira permanece no âmbito da ação política, no nível em que temos, até agora, tematizado o juízo. Trata-se da apresentação da *perspectiva reconciliadora* da compreensão, entendida por Arendt como uma exigência e virtude do homem de ação. Embora não esteja imediatamente ligada à decisão política, como a ressaltada há pouco, esse aspecto é apresentada por Arendt, até um certo momento dos seus escritos, como uma espécie de suporte necessário a qualquer *participação* efetiva no mundo. Normalmente essa visão é exposta quando a Autora reflete sobre o próprio modo de refletir e tratar os temas com os quais está perplexa. Verificamos isso quando, em *Understanding and Politics*, contrapondo-a à filosofia, a Autora diz que a compreensão se dá ao nível do senso comum, ou seja, como intercâmbio de visadas entre as muitas interessadas em iluminar os assuntos humanos. Essa dimensão plural da compreensão inviabiliza qualquer pretensão sua de, *per se*, substituir a decisão e o acordo dos cidadãos. A compreensão é apresentada, assim, como o outro lado da ação, como a forma de pensamento capaz de se reconciliar com os feitos dos homens conservando a sua dimensão contingencial. Ela está, assim, para o evento, da mesma forma como o ser está para a filosofia metafísica. É isso que entendemos estar presente no prólogo a *The Human Condition*, quando Arendt escreve que quer pensar *what we are doing*, o que estamos fazendo,⁹³ e na sua escolha pela teoria política como campo de atuação, rejeitando ser chamada de filósofa política. A compreensão apresenta-se, assim, como forma de pensar reconciliada com a ação e não em tensão e contraposição a ela, como ocorre à filosofia.⁹⁴

O terceiro entendimento da compreensão em Arendt está relacionado à atividade do *espectador desinteressado*. Esse nível iremos explorar no último capítulo desta tese.⁹⁵ Ele não se encontra no âmbito da ação, embora não esteja a ela contraposto. O es-

⁹³ - Idem, *The Human Condition*, p. 5. Trad. bras. 13.

⁹⁴ - Na entrevista a Günter Gaus, Arendt rejeita ser considerada uma filósofa e se auto-denomina teórica política. O x da questão é que a Filosofia lida com idéias e a teoria política com os acontecimentos; os filósofos se ausentam do mundo, os teóricos da política participam dele com sua compreensão; a filosofia é unicista, a teoria política pluralista etc. Cf. *What Remains? The Language Remains in Essays...* op. cit., p. 1-3. Trad. bras. 123-125.

⁹⁵ - Esse entendimento começou a ser delineado por Arendt a partir de *Truth and Politics*, um artigo escrito sob a inspiração das polêmicas causadas pela cobertura arendtiana ao julgamento de Eichmann. A partir desse escrito, a figura do espectador passa a ser recorrente e, de certa forma, a estruturar o pensa-

pectador não está interessado, como aqueles que participam da esfera política, em influir nos rumos que a ação tomará. Depois das polêmicas causadas pelo caso Eichmann e da sua postura independente, Arendt se convenceu de que apenas pessoas não diretamente engajadas na trama dos negócios humanos têm condições de recuperar a dimensão fatural dos acontecimentos. O espectador, por ser capaz de exercitar livremente o pensamento, tem condições de reconciliá-lo com o que efetivamente aconteceu. Nesse ponto, Arendt se reconcilia com a filosofia. A liberdade do espectador é proveniente do seu distanciamento do senso comum, mas isso não implica uma “viagem” em direção ao “mundo verdadeiro” da metafísica. É o espetáculo do mundo que apaixona e aprisiona a atenção do espectador. É a sua liberdade que o exime de apresentar fórmulas para o mundo e de se submeter a uma cosmovisão de grupos, partidos, religiões etc.

Mas, voltemos aos textos anteriores ao caso Eichmann. Nestes, a compreensão é tomada como a maneira apropriada de influenciar os rumos da prática política. Nessa compreensão, a imparcialidade não leva apenas ao reconhecimento do outro, mas à reconciliação com o que aconteceu. Essa reconciliação - diz Arendt, em *Understanding and Politics* - é condição para uma ação política bem sucedida. Se o “pensamento ampliado” exige o gosto e a imparcialidade a ele inerentes, isto é, a liberação das idiossincrasias, como condição para alcançar e respeitar o outro como outro, a reconciliação com o que aconteceu exige a imparcialidade em relação aos interesses incrustados no próprio lado, nas ideologias e costumes do grupo do qual participamos, como condição para uma intervenção profunda na teia das relações humanas. A esse propósito, escreve Arendt: “Se a essência de toda ação e em particular da ação política é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final de contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.”⁹⁶

A compreensão como forma de participação no mundo, ao se realizar e se inserir no âmbito do senso comum, enseja atingir o público. Não patrocina uma atitude teóri-

mento arendtiano. Esse artigo foi publicado in *Between Past and Future*, p. 227 - 264. Trad. bras. 282 - 325.

⁹⁶ - Idem, *Understanding and Politics*, in op. cit, p. 321 - 322. Trad. bras. p. 52.

ca, mas, a partir da inserção na comunidade humana, penetra o mundo da ação, buscando resolver os problemas novos que nele emergem sem recorrer a velhas verdades, antes, abre-se para o que está acontecendo. A compreensão não escapa dos fatos, refugiando-se nos clichês e doutrinas, prática que evidencia a insolvência da imaginação. Ao contrário, por pretender incidir sobre o mundo, procura captar o que está acontecendo no seu interior.⁹⁷ Essa dimensão participativa é bastante comentada por Arendt na sua correspondência com Jaspers e se torna objeto de elogio nos seus escritos sobre o Filósofo, presentes em Men in Dark Times, cuja atividade intelectual é guiada pelo critério da comunicação ilimitada e universal. Esse critério levou Karl Jaspers a participar ativamente nos acontecimentos contemporâneos através dos jornais, rádio e até televisão, nos quais, ao mesmo tempo em que discutia as questões do mundo, o fazia em diálogo com os pensadores, traduzindo na linguagem comum os herméticos conceitos da filosofia.⁹⁸

A compreensão se apresenta, então, como a instância através da qual o homem se confronta com o que está se passando no mundo sem o apelo das doutrinas e conceitos sistematicamente deduzidos. É a necessidade de se reconciliar com os acontecimentos mundanos, contingentes, que leva o homem de ação à empreita compreensiva. A compreensão não visa à construção de uma teoria, mas à percepção do significado do que efetivamente aconteceu, a reconciliação com o inelutável “já ocorreu”. Sem esse tipo de pensamento, “jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo. Ela [a imaginação compreensiva] é o único compasso interno que possuímos. Somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão. Se desejamos nos sentir em casa nesta Terra,

⁹⁷ - Cf. idem, ibidem, p. Trad. bras. 47-48. Arendt diz aí que a ideologia, no totalitarismo, além de cercar e proibir a ação, vai mais fundo, quer destruir a capacidade e a necessidade humana de compreender: “O que se entrevê aqui é mais do que a perda da capacidade da ação política, condição central para tirania, mais do que a expressão da falta de sentido e mais do que a perda do senso comum (...); trata-se da perda da busca de significado e da necessidade de compreender”.

⁹⁸ - Cf. *Karl Jaspers: a laudatio e Karl Jaspers: citizen of the World?*, in Men in Dark Times, p.71- 94. Trad. bras. 57 - 85. A atitude compreensiva, assim entendida, corresponde, de certa forma, com o entendimento a respeito da filosofia política expresso pelo prof. Renato Janine em *A filosofia Política na História*, quando afirma que “o pensamento político exprime, em grau mais alto, um traço que talvez seja comum a todo pensamento: uma tenção de intervenção”. Esse tipo de tenção é verificável na escolha, pelo filósofo, do seu leitor. Através da descoberta dos leitores, é possível perceber a intenção interventiva do filósofo e a inserção correta do seu pensamento no mundo. Esse procedimento se distancia tanto da prática relativista, que deduz o pensamento do filósofo do contexto, como do eruditismo que estuda “o pensamento político de um filósofo mais enquanto parte de sua filosofia do que como uma intervenção política.” In *Filosofia Política*, nº 2, LP&M, 1985, p. 117-126.

mesmo sob o preço de estar-se em casa neste século, precisamos tentar tomar parte no diálogo interminável com sua essência.”⁹⁹

A imaginação, na sua íntima articulação com a memória, entra, assim, na dimensão compreensiva do juízo, como a instância que insere o homem no espaço e tempo. Ao contrário da razão, dos dogmas e doutrinas ideológicas, dos conceitos filosóficos e científicos, eivados de pretensões trans-históricas, a memória está na dimensão da existência. Através da atividade da memória, o homem habita o mundo; na atividade da razão, nos dogmas e conceitos ideológicos, o homem habita as idéias. A memória, é assim, profundamente humana. Nela, a temporalidade e as experiências humanas são reconhecidas como significativas e retidas nas suas várias gradações, sem nivelá-las a partir de uma referência ou critério “eterno” e externo. O juízo conecta, assim, o pensamento às experiências dos sentidos, às vivências dos homens. No juízo, o homem não penetra no absoluto, também não cai no absurdo, mas no trágico, em face da presença do outro e do passado que não se pode mudar.¹⁰⁰ Isto é, confronta-se com a realidade da qual não é senhor, embora tenha que com ela se reconciliar. E isso que leva Arendt a elogiar os contadores de estórias, eles sabem, mas do que ninguém, que “todas as dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas.”¹⁰¹ O papel do juízo é justamente esse: através da imaginação recuperar os acontecimentos na sua dimensão contingencial. Referindo-se a Dinesen, escreve Arendt: “o mundo está cheio de histórias, de acontecimentos e ocorrências e eventos estranhos, que só esperam para ser contados e a razão pela qual geralmente permanecem não contados é, segundo Isak Dinesen, a falta de imaginação. (...) Nunca se estará plenamente vivo se não se repetir a vida na imaginação, a falta de imaginação impede as pessoas de existirem. Seja eterna e constantemente fiel à história significa nada menos que: seja fiel à vida, não crie ficções mas aceite o que a vida está lhe dando, mostre-se digno do que quer que seja, coletando-o e ponderando-o e assim repetindo-o na imaginação.”¹⁰²

É na existência e vivência humanas que o significado da vida é encontrado. A memória é, assim, a musa inspiradora do juízo, pois somente ela é dotada dessa capacidade de reter a aparição humana na sua dimensão fenomenal: “...os produtos da ação, tais

⁹⁹ - ARENDT, Hannah: *Understanding and Politics*, in op. cit. p. 323. Trad. bras. 53.

¹⁰⁰ - Cf. idem, *The Human Condition*, p. 235. Especialmente a nota nº 75. Trad. bras. p. 247.

¹⁰¹ - Idem, *Men in Dark Times*, p. 104. Trad. bras. p. 95.

como eventos feitos e palavras, os quais são em si mesmos tão transitórios que mal sobrevivem à hora ou ao dia em que aparecem no mundo, cairiam no esquecimento, caso não fossem preservados de início pela memória do homem que os urde em estórias...¹⁰³ Ao recorrer à memória, o juízo confronta-se com o que aconteceu na vida humana sem usar de subterfúgios. O juízo, como a estória, “revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são...”¹⁰⁴ No juízo, perdura o interesse pela “escuridão e peculiar densidade que cerca tudo que é real.”¹⁰⁵

Quando nos aproximamos dessa dimensão compreensiva do juízo, o que salta aos olhos é o esforço tenaz de Arendt no sentido de resguardar os eventos na sua contingência, da possibilidade de resgatar o *sentido singular do evento*. Esse sentido, no entender da Autora, escapa às definições e tentativas de enquadramentos, mas pode ser vislumbrado através do recurso da *validade exemplar*. Através desse recurso, é possível falar de uma experiência particular, trazendo à tona o seu espírito vivo, ao mesmo tempo que ela é comunicada universalmente. A validade exemplar revela a generalidade do acontecimento sem dissolver sua especificidade numa generalidade apriorística (humanidade, natureza humana, história, progresso etc). Um acontecimento exemplar permanece sendo um particular que em sua própria singularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida.¹⁰⁶ Daí o motivo pelo qual, para Arendt, no momento em que nos movemos num espaço onde não há regra estabelecida e universalmente aceita, como na atualidade, a memória pode nos socorrer com as *experiências humanas exemplares*. Os exemplos funcionam, assim, como apoio para o juízo. Ao invés de recorrer a dogmas e conceitos, o juízo, auxiliado pela memória, recorre às experiências humanas que de alguma forma comunicam uma generalidade. Não se trata de um padrão a ser fabricado, mas de vivências que podem auxiliar as nossas condutas em casos específicos. O exemplo não é para ser imitado (como no cristianismo), mas confrontado, como na visão agonística da individuação (*excelência - aretê*) entre os gregos antigos. Se o juízo se ampara no exemplo, é justamente porque ele não impede que a vida seja vivida espontânea e individualizadamente. O mesmo não ocorre quando a vida é submetida a modelos, imperativos e conceitos racio-

¹⁰² - Idem, *ibidem*, p. 97. Trad. bras. p. 88-89.

¹⁰³ - Idem, *Between Past and Future*, 209. Trad. bras. p. 262 [tradução ligeiramente modificada].

¹⁰⁴ - Idem, *Men in Dark Times*, p. 104. Trad. bras. p. 95.

¹⁰⁵ - Idem, *Understanding and Politics*, op. cit., p. 322. Trad. bras. p. 53.

¹⁰⁶ - Cf. idem, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 77. Trad. bras. 98.

nais. O *exemplum* não traça um destino para a existência; ao contrário, deixa perceber o destino que aparece na vida. Em outras palavras: embora da vida possa ser extraída uma história, não se segue que a vida deva ser vivida como uma história.¹⁰⁷

Se na trilha das reflexões arendtianas verificamos que o juízo é entendido como instância adequada às decisões políticas e, por isso, apropriado ao pensamento político, isso se dá porque ele é atrelado à compreensão, um modo de pensar reconciliado com os acontecimentos e distante dos fundamentos absolutos, universais e invisíveis da filosofia. O juízo, ao se ligar à compreensão, realiza um corte com o primado ontológico do ser, pois contenta-se com o caráter esclarecedor da luz emanada dos fenômenos em sua particularidade e contingência. Isso evidencia a conexão decisiva entre a faculdade de julgar e a faculdade de começar. A ação humana e o julgamento são estreitamente ligados. O juízo é uma espécie de discurso da ação, resistente ao discurso teórico e subtraído do discurso arbitrário. O julgamento se rende ao começo (*initium*), à temporalidade descontínua do humano; por isso, Fabio Ciaramelli diz que o juízo é o pensamento do evento: acompanha as articulações dos fenômenos que constituem os negócios humanos nas suas aparências; é um modo de pensar aberto ao novo, não se prende a um fundamento eterno.¹⁰⁸ Essa atenção às experiências contingentes e particulares, buscando alcançar e manifestar o seu sentido inerente, é que faz a compreensão ser entendida por Arendt como o outro lado da ação, uma vez que essa não pode ser enquadrada em padrões sem retirar-lhe a essência. A compreensão realiza essa tarefa: ela não provê o pensamento com regras gerais, mas o libera para o particular. Ela realiza, assim, uma espécie de purgação, uma limpeza na mente que a possibilita enxergar e reconhecer as coisas como aconteceram. O juízo não parte para o evento com um esquema ou sistema, mas ouve o que o próprio evento tem a manifestar.¹⁰⁹

O juízo se dirige ao evento na sua particularidade, sem subjugá-lo a um processo ou perscrutar a sua potencialidade ou a causa invisível que o determinou. Não há na compreensão a busca de grandes leis ou a captação das grandes tendências. A grandiosi-

¹⁰⁷ - Cf. idem, *Men in Dark Times*, p. 104. Trad. bras. p. 95.

¹⁰⁸ - Cf. CIARAMELLI, Fabio: op. cit., p. 63.

¹⁰⁹ - Arendt, em *Understanding and Politics*, afirma que essa dificuldade em reconhecer o novo foi o motivo pelo qual os filósofos e cientistas sociais não perceberam a especificidade da experiência totalitária. Os intelectuais ficaram perdidos no labirinto dos modelos tentando ver em qual deles melhor se enquadrava o totalitarismo. Isso mostra o quanto o pensamento vinha se alimentando de dogmas e idéias e separado da vida. Cf. a respeito op. cit., p. 307 - 308. Trad. bras. p. 39.

dade é revelada no acontecimento mesmo. Na compreensão, o extraordinário emerge do ordinário, o humano no simples. Em *What is Existential Philosophy*, Arendt afirma que nas pequenas coisas encontramos o segredo da realidade e que na própria existência reside a profundidade da vida humana que, por isso, não pode ser determinada, calculada e reduzida ao cumprimento de um desígnio a ela externo.¹¹⁰

Vale salientar que, embora a marca da compreensão seja a reconciliação, isso de maneira alguma significa uma acomodação ou rendição à realidade ou ao que se passou. É uma distorção achar que *tout comprendre c'est tout pardonner*.¹¹¹ Em *Men in Dark Times*, falando de Lessing, Arendt diz que ele soube muito bem praticar a compreensão porque, embora estivesse sempre em relação com o mundo, jamais se vendeu a ele.¹¹² Penetrar os acontecimentos não é igual a justificar o que aconteceu. A compreensão não visa à legitimação, mas à confirmação do lugar dos homens no mundo. Em razão de não ser uma fabricação dos homens, uma simples objetificação dos imperativos da consciência, o que ocorre no mundo exige o trabalho de compreensão, de superação da sua estranheza inerente.¹¹³ Quando essa estranheza não é reconhecida, a legitimação, a propaganda, a mentira ou justificação substitui a compreensão e nesse caso o que temos é um pensamento cindido da realidade.

Essa cisão leva a mentira a usurpar o lugar do acontecimento. A verdade fatural dá lugar à mentira, o fato à opinião, o imprecendente passa a ser deduzido do precedente. Todos esses problemas podem acontecer quando se evita a reconciliação com o que se passou: a reconciliação com a realidade é alcançada “através das lágrimas da recordação”¹¹⁴ e não com o domínio sobre o que ocorreu por meio de uma explicação. Com o seu pensamento cindido em relação às experiências, o homem perde os elementos que balizariam a sua caminhada no mundo real. Nesse caso, não é a memória, mas o esquecimento

¹¹⁰ - Cf. ARENDT, Hannah: *What is Existential Philosophy*, in *Essays...* op. cit., p. 165. Trad. bras. p. 17.

¹¹¹ - Cf. idem, *Understanding and Politics*, p. 308. Trad. bras. 39.

¹¹² - Cf. idem, *Men in Dark Times*, p. 6. Trad. bras. 15-16.

¹¹³ - Essa estranheza dos eventos evidencia o seu caráter novo, indica a descontinuidade dos acontecimentos e a inviabilidade das visões definidas do mundo. Sem essa estranheza, os homens estariam imunes a experiências posteriores, seria o fim da história. Nesse aspecto, o juízo recupera a possibilidade da ação no presente e renova a esperança de novos começos. Cf. idem, *Men in Dark Times*, p. 8. Trad. bras. p. 17.

¹¹⁴ - É por isso que, para Arendt, a história não é entendida como uma ciência, mas como uma categoria da existência humana, através da qual é possível a catarse dos homens em relação ao passado e à realidade. Diz ela: “A cena em que Ulisses escuta a estória da própria vida é paradigmática tanto para a História como para a poesia; a ‘reconciliação com a realidade’, a catarse... constituía o objetivo último da

que salta nos percursos truncados dos homens no mundo. Como as experiências não significam nada, a mudança incompreensível e sem rastro passa a tornar qualquer coisa possível e a estorvar um começo novo e real.¹¹⁵

Arendt retoma, assim, a abordagem hermenêutica a propósito da diferença entre compreensão e explicação. A explicação remete sempre a uma causa fora do evento ou transforma o acontecimento numa mera atualidade de uma potência anteriormente existente. Nesse caso, o fundado é reduzido ao fundamento, o fato à sua causa. Esse é o modo clássico de a cultura ocidental se dirigir aos eventos e perdurou, também, com o aparecimento do paradigma da consciência dos modernos. Nesse caso, a explicação científica submete os acontecimentos a um modelo explicativo, eliminando a busca da significação e colocando no seu lugar a dominação conceitual dos fatos, através da qual viabiliza-se a completa manipulação dos eventos, enquadrando-os num padrão de explicação (*standard*). A história, assim, perde a sua dimensão fenomenal, não objetificável, pois o que realmente se passou deixa de ser importante. A verdade histórica está, assim, dependente da objetividade, da capacidade de construir uma armação teórica que seja capaz de explicar, de dar uma razão, ao que aconteceu.¹¹⁶ Sucede que os acontecimentos históricos não são objetos, não são realidades naturais, mas fenômenos dos quais se pode apenas captar o sentido. Se a direção tomada é a da causa, perde-se essa significação singular do evento. Já a compreensão se contenta com essa dimensão fenomenal, pois sabe que o evento emerge de uma sombra não determinável.¹¹⁷

A compreensão, por abdicar da busca da causa, não pretende apresentar o sentido universal comum a todos os acontecimentos. Esse é o procedimento da filosofia da

história, alcançado através das lágrimas da recordação". Cf. ARENDT, Hannah: in *Between Past and Future*, p. 45. Trad. bras. 74-75.

¹¹⁵ - A manipulação "age" sobre o passado e inviabiliza uma ação que repercute no futuro, pois "não é o passado que está aberto à ação, mas o futuro". Cf. idem, *Between Past and Future*, p. 210, 251-252, 258. Trad. bras. p. 263, 311, 319.

¹¹⁶ - Arendt, nas suas correspondências e em alguns textos, conta que ficou abismada quando retornou pela primeira vez à Alemanha, após a Segunda Guerra Mundial. Segundo a Autora, o clima generalizado, da política aos meios acadêmicos, estava concentrado em encontrar explicações para o que ocorreu, mas ninguém queria falar dos acontecimentos. Seguindo o paradigma racionalista, adotava-se o esquecimento como guia e o resultado era a reabilitação pública de pessoas profundamente comprometidas com as práticas nazistas. Cf. *Responsabilité Personnelle et Régime Dictatorial*, in *Penser L'Événement*, Belin, 1989, p. 93-105; *Organized Guilt and Universal Responsibility* in *Essays...* op. cit., p. 121-132; *Social Science Techniques and the Study of Concentrations Camps*, ibidem, p. 232-247 e *The Aftermath of Nazi Rule: a Report from Germany*, ibidem, p. 248-269.

¹¹⁷ - Cf. VOLLRATH, Ernst: *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, in *Social Research*, vol. 44/1, 1977, p. 160-183.

história e o preço que é pago é justamente o da perda da significação singular das ocorrências. Ansiosa por captar as tendências gerais, as leis do movimento histórico, o progresso, a filosofia acabou por nivelar todos os acontecimentos do passado em vista da inelutabilidade do futuro progressista. O sucesso tornou-se critério de leitura da história, isto é, os fatos que não podem ser encadeados no anelo do progresso foram esquecidos. A dimensão exemplar dos acontecimentos foi substituída pela certeza do progresso histórico. Os fatos particulares se transformam em meros epifenômenos da necessidade histórica universal. A história não é, assim, o encadeamento dos vários eventos singulares, mas a lei objetiva e necessária que atravessa passado, presente e futuro, o processo histórico como um todo e, por isso, é encarada como o tribunal que tem a última palavra sobre eventos, ações e feitos dos homens. Isso significa que as coisas nelas mesmas não têm significado e que o sentido atribuído pelos agentes às suas ações e palavras não conta. A história é a detentora exclusiva do sentido que, nesse caso, se apartou da realidade. A Ação e fala dos cidadãos perdem, por completo, a dignidade. A dignidade humana está, assim, efetivamente, rebaixada.

O prisma do sucesso histórico inviabiliza qualquer juízo político, não reconhece nenhuma alteridade, pois o processo sem fim da história aplaina tudo e a todos. A história como juiz submete todos os eventos singulares à teleologia histórica universal. Acontece que o juízo político só faz sentido se as pessoas e os eventos tiverem sentido neles mesmos. Foi justamente contra a assunção da história como tribunal da existência e do que ocorre no seu interior que Arendt escolheu como epígrafe, para o seu capítulo não escrito sobre o juízo, o lema de Catão: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (a causa dos vencedores agrada aos deuses, a causa dos derrotados agrada a Catão). Com isso, ela quer dizer que um evento pode ser recuperado na sua dimensão exemplar, mesmo que do ponto de vista da história tenha sido uma derrota. Desse modo, ela queria chamar atenção para a necessidade de resgatar a compreensão como uma condição da autonomia do juízo político, pois a presença aplastante da história elimina a função do juízo e com ele a dignidade e autonomia dos homens em relação às coisas e aos processos.

Ciaramelli chama atenção para o trecho de Catão como um antídoto ao verso de Schiller citado no parágrafo 340 da Filosofia do Direito de Hegel, no qual anuncia a equivalência entre história e julgamento último, na idéia de que *Die Weltgeschichte ist*

das *Weltgericht*, o juízo final cabe à história.¹¹⁸ Catão simboliza a resistência do julgamento, a autonomia do espírito humano e resgate das causas vencidas e dos eventos em sua particularidade.¹¹⁹ É também nessa direção que podemos ler a segunda epígrafe também ao capítulo não escrito sobre o juízo. Aqui é Goethe quem comparece com um trecho do *Fausto*, num dos momentos em que a personagem-título medita sobre o peso das decisões e a solidão que elas evocam. No caso, o faustiano *ein Man allein* pode ser entendido como a essência da autonomia do julgamento humano.¹²⁰ No julgamento, o homem apresenta-se como um ser autônomo em relação aos condicionamentos naturais, sociais e históricos.

Em Catão e Goethe, Arendt encontra uma postura que se aproxima do que ela entende por julgamento. A condição do julgamento é a dignidade humana, a possibilidade da ação espontânea dos homens no mundo. O pré-requisito essencial de um pensamento, cujo eixo é a noção de julgamento, é a tomada de consciência de que a trama indefasável da história é cozida de interrupções, em face do caráter imprevisível, ontologicamente indeterminado e descontínuo da ação humana. A compreensão é, assim, a tentativa arendtiana de, contrapondo-se ao determinismo histórico e ao cientificismo, repor a discussão do sentido singular dos acontecimentos, a autonomia do julgamento e a reconciliação com a realidade como condições de uma ação e decisão responsáveis a respeito do percurso a ser dado na trama dos negócios humanos. Conjuga-se, desse modo, com a sua defesa da cidadania e da opinião, como instâncias de legitimidade do político.

Concluindo, podemos dizer que essas dimensões do juízo apontam, nos textos arendtianos, para dimensões outras que, explicitadas, tornarão claro o entendimento da Autora a respeito da filosofia. A dimensão intersubjetiva do juízo aponta o reconhecimento da alteridade, a dimensão autônoma para o pensar e a compreensiva para a significação, como condições para uma filosofia que pretenda se reconciliar com a política. A reconciliação da filosofia com a política, em Arendt, se realiza na medida em que ela assume o juízo como modelo do filosofar. Para isso, porém, a Autora dá um salto: o juízo deixa de ser entendido como uma dimensão da decisão política, uma atividade dos atores engajados no curso comum da ação e passa a ser compreendido como uma atividade do espírito, engajado no processo sem fim do pensar, como uma atividade do espectador desinteressado.

¹¹⁸ - Cf. CIARAMELLI, Fabio: op. cit., p. 61.

¹¹⁹ - Cf. MACEDO, André: op. cit. p. 120.

¹²⁰ - Cf. TAMINIAUX, Jacques: op. cit., p. 213.

Se até aqui exploramos o juízo como o modelo de pensamento político, dos atores engajados, doravante ele será explorado como modelo para um pensamento filosófico não metafísico, guiado pela perspectiva compreensiva e não teórica do pensamento.

O JUÍZO COMO PARADIGMA DO FILOSOFAR EM HANNAH ARENDT

A explicitação da idéia de filosofia em Arendt colocou-nos como exigência a problematização da **possibilidade da filosofia política**, isto é, para realizar o nosso intento, a Autora nos acenou como percurso a ser trilhado a **relação entre a filosofia e a política**. O acontecimento totalitário, tentativa de unificação e politização geral de todas as esferas da vida e do pensamento humano, pôs como interrogação primeira à filosofia política contemporânea a pergunta **o que é a política?**, sua sobrevivência e o modo apropriado de sua legitimação na atualidade. Contrapondo-se à tradição contemplativa, que submete a política a uma perspectiva unicista, abstrata, e toma-a como esfera de dominação, apresentamos a ação política como espaço de diferenciação e imortalização e o juízo político como o modo apropriado de sua legitimação.

Por outro lado, desde os seus primeiros textos, a Autora mostra que a retomada da filosofia política nos tempos atuais exigiria uma reflexão sobre o pensamento como tal. Toda sua obra está permeada de *insights* nessa direção, que se desenvolverão, pelo menos em parte, nas últimas obras da sua vida. Isso acontece em face do desconforto arendtiano quanto à concepção tradicional de filosofia como fundamentação, como ciência dos critérios universais com os quais todas as ações e pensamentos humanos deviam ser medidos, isto é, da filosofia como instância judicativa que dispensa e substitui o pensar e o julgar por parte de todos ou que impõe a esse pensar e julgar os critérios universais tomados como tais pelos filósofos. É considerando essa outra exigência posta por Arendt, para se pensar a possibilidade de uma filosofia política hoje, que iremos tratar aqui do pensamento na Autora e do juízo como a instância que viabiliza a passagem da filosofia-fundamentação, ciência dos critérios universais, para filosofia-compreensão, busca da significação, esfera da interrogação dos homens em face da existência, dos acontecimentos e do mundo.

A FILOSOFIA E O MUNDO DAS APARÊNCIAS

A experiência totalitária para Arendt esgarçou a idéia de um fundamento universal autorizador e dispensador da atividade julgadora de cada pessoa. A nossa época é resultado de uma quebra na autoridade das doutrinas e fundamentos tradicionais, é portadora de uma “herança sem testamento”, sua condição é a da lacuna. O totalitarismo nos pôs diante de uma situação em que os critérios gerais estabelecidos de nada serviam. A inutilidade dos universais em face da manipulação totalitária provocou não só uma crise no âmbito das decisões por parte dos atores, mas também atingiu o âmago da própria filosofia: como compreender sem os padrões? Insistir em pensar a partir dos padrões significava divorciar-se dos acontecimentos, mantê-los fechados à compreensão humana. Essa ruptura exigia o exercício do pensamento como compreensão, na qual as experiências mesmas funcionavam como as instâncias norteadoras, portadoras dos seus próprios critérios.¹ O totalitarismo exigiu do pensamento a saída da “morada do ser” e uma abertura para o evento. Abrir-se para o acontecimento mostrou-se como a condição para se encontrar o sentido em face do fim da tradição. Sem uma teleologia ou critério geral capaz de reconduzir a diversidade e o novo a uma unidade essencialista restou ao pensamento instalar-se na brecha e aceitar elevar-se dos incidentes da experiência e permanecer a eles ligados como únicas balizas. Essa abertura para o acontecimento, condição de possibilidade para qualquer reflexão e julgamento das ações humanas, está, segundo Arendt, na raiz de toda grande filosofia.²

Arendt recorre em vários textos seus à parábola dos “paralelogramos de forças,” narrada por Kafka, para expressar a situação do pensamento no mundo contemporâneo. Kafka escreve o seguinte: “Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas

¹ - Cf. ESLIN, Jean-Claude: “L'événement de penser”, in *Esprit*, nº 42, pp. 7-18.

² - “Esta forma de pensamento, diz Arendt referindo-se ao juízo, está na origem de toda atividade de pensamento filosófico”. In *Penser L'Événement*, p. 103.

isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo...”³ Com essa “estória” Arendt visa a entender a situação do pensamento em face da crise da tradição, da brecha entre o passado e o futuro, quando não mais existe uma tradição que dá o sentido e o rumo. A descontinuidade temporal é a situação que vai exigir o aparecimento do pensamento liberado de todas as incrustações provenientes tanto do passado como do futuro. Além das duas forças temporais, existe o homem como ser autônomo, capaz de pensar mesmo quando os padrões teóricos ruíam. Nessa situação, faz-se necessário o aparecimento do pensamento como condição para salvar o tempo, pois o pensar salta o abismo da cronologia, aproxima o distante e distancia o que está próximo. Instalando-se na brecha, o pensamento escapa ao determinismo do passado e do futuro, desliga-se da tradição espiritual, acadêmica, religiosa e filosófica para pensar e recolher a significação singular dos acontecimentos. É possível extrair vantagens da nossa situação, a liberdade do “engessamento” do pensamento em critérios e doutrinas tradicionais. Há, assim, um efeito liberador na situação contemporânea, o pensamento não se propõe mais como tarefa determinar os critérios gerais do pensar e agir humanos, mas compreender os eventos como tais, considerando os critérios dados por eles mesmos.⁴ Esse contexto aparentemente niilista em face da derrocada e ilegitimidade das doutrinas tradicionais, transforma-se, em Arendt, em momento propício para o exercício do pensamento, não mais como fundamentação, ancorado num ponto fixo, mas como “experiências de pensamentos”, exercidas de cima da ponta do mastro, aceitando e se reconciliando com os eventos na sua contingência.

Se o “fim da tradição” provocou a inadequação da concepção tradicional da filosofia como fundamentação e está na raiz como a motivação principal do repensamento da filosofia por Arendt, no entanto, outros fatores, ligados muitas vezes a esse, aparecem e se conjugam a esse empreendimento. Esse tema catalisa várias dimensões ou questões existentes na obra da Autora. Em The Human Condition, Arendt mostra-se preocupada com a situação do “pensar” no mundo moderno. A situação paradoxal de um alto desenvolvimento da ciência e um atrofiamento do pensamento, a incapacidade humana de compreender o que realiza e o que acontece, escandalizam a nossa Autora. Nessa obra, ela mostra

³ - ARENDT, Hannah: Between Past and Future, p.7. Trad. bras. p. 33. Cf. também in The Life of the Mind, p. 202. Trad. bras. p. 153.

⁴ - Cf. MORAES, Eduardo Jardim, “prefácio” in A Vida do Espírito, p. xi - xvi.

como o pensar na modernidade vem reduzido à atividade cerebral (*brain power*), cálculo de consequências. A valorização da ação nos modernos foi feita em contraposição ao pensamento, ou, melhor dizendo, reduzindo-o a modelo de fabricação, a instância antecipadora dos protótipos a serem realizados. Assim como a teologia entrou em crise quando os teólogos declararam a morte de Deus, a filosofia entrou em crise quando os filósofos passaram a apregoar o seu fim e a reduzir o pensamento a cognição, a meio, com um agravante: os instrumentos eletrônicos exercem essa função melhor que nós.⁵ A transformação da metafísica em tecnologia, a redução cientificista do pensamento, para Arendt, sinaliza uma incapacidade para a transcendência no homem moderno, uma inabilidade para se descondicionar.

Em face desse reducionismo, Arendt afirma que cabe à filosofia ser atividade do pensamento no contexto de sua redução a tecnologia, ideologia, identidade cultural etc, na qual não se enxerga o que se passa, não se reconhece as diferenças, as distinções de superfície, sem as quais o pensamento não é exercido. Quando, no final de The Human Condition, ela exprime o pensamento de Catão que diz -“nunca se está mais ativo do que quando nada se faz”-, enseja encontrar uma fórmula que seja capaz de, ao mesmo tempo, valorizar a ação e o pensamento, opondo-se à postura contemplativa e tecnologista da tradição ocidental. Embora Arendt detecte essa *démarche* da tradição, não faz o seu exame no livro acima. Essa preocupação indicava uma intenção que só se realizaria em The Life of the Mind.

Se, desde os primeiros escritos, Arendt percebeu que havia um descompasso grande da filosofia em relação à política na tradição ocidental, redundando numa hierarquização, ela vai se propor examinar a atividade do pensamento, em sua dimensão filosófica, em relação à ação, apenas nas últimas obras.⁶ Diz ela, no início de The Life of the Mind: “Desde o primeiro momento em que me interessei pelo problema da ação, a mais antiga preocupação da teoria política, o que me perturbou foi que o próprio termo que adotei para minhas reflexões sobre o assunto, a saber, *vita activa*, havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida”.⁷

⁵ - ARENDT, Hannah: The Human Condition, p. 324. Trad. bras. 337.

⁶ - Cf. BRUDNY, Michelle-Irène: “The Life of the Mind”, in Esprit, nº 42, pp. 92 - 97.

⁷ - ARENDT, Hannah: The Life of the Mind, p. 6. Trad. bras. p. 7.

Arendt exprimia uma inquietação com essa tradição, mas apenas com o Caso Eichmann, no qual essa personagem comprova como os valores e a autoridade da tradição se tornaram vulneráveis, resolve se confrontar diretamente com o pensar. Além desse aspecto, a repercussão que determinadas questões postas por Arendt, na sua cobertura do caso, relacionadas com a colaboração de líderes judeus aos alemães na “evacuação”, levou-a mais diretamente a refletir a respeito da atividade e independência do trabalho intelectual. O compromisso do intelectual com a verdade factual, com o acontecimento na sua contingência, independentemente da pertença nacional, político-partidária, ideológica, étnico do intelectual é amplamente defendido em Truth and Politics, escrito em função das repercussões do seu texto sobre Eichmann. A ênfase no pensamento, na dimensão autônoma do juízo, levou Arendt a se interessar pelo *modus operandi* do juízo e daí passou para a vida intelectual, para a filosofia numa perspectiva mundana, não contemplativa. Com efeito, havia um conjunto de interrogações relacionadas ao pensamento que, de longa data, inquietavam nossa Autora, mas é o Caso Eichmann que impulsionará a retomada por Arendt de uma reflexão sobre a vida do espírito, a partir de onde podemos colher observações frutíferas a respeito do filosofar. Os problemas que daí surgiram levaram nossa Autora a examinar as condições para a filosofia considerar o mundo das aparências, na sua diversidade e diferenciação, na sua dimensão contingencial e fenomênica.

Nas reflexões de Arendt sobre o *modus operandi* do juízo, exerceu importância fundamental a terceira crítica de Kant. Nessa obra, ela verificou a possibilidade do exercício do pensamento sem a ancoragem num ponto fixo, na consideração do sensível como uma instância dotada em si mesma de realidade. Essa consideração pelas “meras aparências” faz com que verifiquemos a acolhida do julgamento como modelo do pensar, no sentido em que, em Arendt, o pensamento é uma atividade ocupada com o que acontece, e não raciocínio ou contemplação, ocasionando, assim, uma verdadeira estetização da filosofia. Esse é o motivo pelo qual em todas as suas reflexões sobre a vida intelectual sempre se faz presente a referência à Crítica do Juízo, de Kant, desta feita não mais para pensar o juízo político, mas, sim, para alcançar uma forma de filosofar apropriada ao momento contemporâneo, isto é, quando todos os fundamentos tradicionais do pensar e agir perderam a validade.

A atenção que Arendt dedicou à política a fez entender que a recuperação da sua dignidade exigia a ruptura e *desmantelamento da metafísica*, com a idéia da existência de dois mundos, do mundo invisível como fundamento, padrão da visibilidade. Essa postura de desconstrução da filosofia percorre toda a sua obra e encontra-se acabada, quando ela afirma: "Em outras palavras, juntei-me 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."⁸ Se nos seus textos políticos, como por ex. *The Human Condition* e *Between Past and Future*, Arendt confronta-se com a visão contemplativa do político, enxergando aí uma deformidade da ação política em face da substituição da *doxa* pela verdade, por um princípio unitário e único, nos escritos em que ela examina o pensamento, observa que há na metafísica uma deformação do próprio pensar, compreendido desta feita como contemplação, como atitude passiva, conformação a fundamentos e padrões de compreensão estabelecidos e não como atividade, exame livre e pessoal em face do que acontece.⁹

A recuperação da dignidade da ação e do pensamento, no desmantelamento arendtiano da metafísica, faz com que nossa Autora entenda essa empreita não como algo puramente destrutivo, mas sim como uma tarefa positiva. Além do mais, ela entendia que essa tarefa não era algo reduzido à história das idéias, mas pertencia aos próprios acontecimentos; a base disso é a ruptura do fio da tradição ocidental na qual era patente o privilégio da postura contemplativa, do predomínio de uma esfera da vida sobre as demais.¹⁰ Assim, a destruição da metafísica não significava abraçar o niilismo, mas dar atenção aos acontecimentos e pensá-los sem corrimão, sem a segurança de um fundamento absoluto.

Em *The Life of the Mind*, Arendt explicita um procedimento comum no seu pensamento: o primado do mundo das aparências e a incorreção da tradicional divisão

⁸ - Idem, ibidem, p. 211-212. Trad. bras. 159. Essa tarefa já se encontra posta num dos seus primeiros escritos filosóficos, *What is Existential Philosophy*, de 1948. Na verdade talvez, a esse respeito, não seja incorreto dizer que essa postura Arendt herdou dos filósofos "rebeldes", seus mestres fenomenólogos, Heidegger, Husserl e Jaspers.

⁹ - Cf. PEETERS, Remi: "La Vie de l'Esprit n'est pas contemplative", in *Hannah Arendt et la Modernité*, Vrin, pp. 9 - 26, Paris, 1992.

¹⁰ - Sobre isso Collin in "N'ÊTRE" afirma: "Ainsi le 'démantèlement de la métaphysique' n'est-il pas qu'une péripétie de l'histoire de la philosophie: il appartient aussi au politique et témoigne d'une crise, voire d'une fracture du monde moderne et de son humanisme historiciste articulé à la fiction du "genre humain" et du progrès". In *Ontologie et Politique*, Tierce, p. 117- 140. Cf. também, a respeito, BOELLA, Laura: "Hannah Arendt "Fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia", in *Aut-Aut*, settembre-dicembre, 1990, pp. 83-110.

entre as esferas da aparência e do ser, em que essa última instância era concebida como a única digna da atenção filosófica. Diz ela na introdução dessa obra: "O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o supra-sensível, 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 Princípios Primeiros 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 de tais "verdades eternas", mas a própria distinção".¹¹ Vale dizer, desta feita, as verdades últimas não passam para as aparências, mas com o fim da distinção deixam elas mesmas de existir. O primado da aparência reivindicado por Arendt tem justamente esse significado: fim de um fundamento absoluto capaz de medir e se impor ao conjunto da vida humana em todos os tempos e lugares, pois "uma vez descartado o mundo supra-sensível fica também aniquilado o seu oposto, o mundo das aparências tal como foi compreendido ao longo de tantos séculos".¹²

O problema que Arendt verifica na argumentação do fundamento absoluto, invisível, do amor à verdade na tradição filosófica ocidental é que ele implicou a desvalorização das aparências. Todos os esforços da filosofia partiam da idéia de que tudo possui um fundamento que não é ele próprio uma aparência, porém concebido como uma aparência, representado como algo mais real do que o meramente aparente. Nessa perspectiva, "tudo o que aparece, e não apenas as coisas admiráveis, deve sua aparição a um ente supra-sensível que explica sua presença no mundo".¹³ O ser, o fundamento, nessa perspectiva, se transforma em causa de onde se deriva as realidades aparentes: "A nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a este agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta a nossos olhos."¹⁴ Tudo que é real deve ser precedido de uma potencialidade (*hypokeimenon* - Deus, natureza, idéia, causa etc) e isso é o que é importante

¹¹ - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 10. Trad. bras. p. 10 [tradução ligeiramente modificada].

¹² - *Idem*, *ibidem*.

¹³ - *Idem*, *ibidem*, p. 150. Trad. bras. p. 114

¹⁴ - *Idem*, *ibidem*, p. 25. Trad. bras. p. 21. Essa tendência da filosofia, Arendt encontra até mesmo em Heidegger, um dos filósofos que mais se debateram com a metafísica. Diz ela: "O último e, sob certos aspectos, mais chocante exemplo disto ocorre em *Ser e Tempo* de Heidegger, que começa levantando 'novamente a questão do significado do Ser'. O próprio Heidegger, em uma interpretação posterior de sua questão inicial, diz explicitamente: 'significado do Ser' e 'verdade do ser' querem dizer o mesmo." *idem*, *ibidem*, p. 15. Trad. bras. p. 14.

para o filósofo e não o fenômeno, o acidental (*kata symbebekos*). A construção do invisível na perspectiva da fundamentação implica a comparação valorativa entre ser e aparência, a supremacia do fundamento, quando não a negação do caráter real do mundo das aparências. Na idéia de dois mundos subjaz uma relação hierarquizada entre os mesmos, pois “qualquer pensamento que se construa em termos de dois mundos já implica que esses dois mundos estejam inseparavelmente ligados entre si.”¹⁵

O pensamento na perspectiva da fundamentação realiza-se na solidão. Apenas alguns têm acesso à dimensão essencial da realidade, já que a maioria dos homens está situada no mundo aparente e ocupada com os negócios humanos. A contemplação, além de exigir o distanciamento das “coisas terrenas”, o afastamento da companhia dos outros homens, pressupõe o treinamento das mentes como condição para se atingir a “verdade do ser”, exigência que a maioria das pessoas não pode preencher. Por esse motivo, na contemplação, o filósofo está sozinho. A insegurança da solidão é compensada pela ancoragem num fundamento imóvel, indestrutível e eterno. A ligação do pensamento a um fundamento, na contemplação, é sinal de que o filósofo tradicional nem está acompanhado pelos outros, nem por ele mesmo. A adesão a um ponto fixo mostra a inexistência do “diálogo silencioso do eu consigo mesmo”, de uma atividade mental independente por parte do filósofo. Renunciando à atividade instável e sem fim do pensar, o filósofo metafísico sai em busca de princípios eternos, acolhe os sistemas como morada e se transforma num caçador do absoluto, um “cruzado do santo Graal”. Ao se ocupar com a contemplação, realiza o “sonho de Cipião”, no qual tudo o que é específico e distinto, que diz respeito aos assuntos humanos, mostra-se insignificante.¹⁶ A importância da contemplação reside na possibilidade de segurar um ponto externo a partir do qual se torna possível o controle lógico-categorial da realidade, como se fosse possível a submissão da aparência na sua diversidade e pluralidade a um ponto de vista único. A ambição dessa perspectiva é transformar todos os fenômenos em objetos, isto é, determinados a partir de um saber prévio, deduzido da verdade do ser, externa ao próprio fenômeno.¹⁷

¹⁵ - Idem, ibidem, p. 11. Trad. bras. p. 11. Poderíamos dizer que mesmo nas chamadas fundamentações não metafísicas (economia, linguagem, pulsão etc) prevalece uma comparação valorativa: o fenômeno é regido ou medido por um fundamento que não é nele mesmo fenomênico.

¹⁶ - Idem, ibidem, p. 159-160. Trad. bras. 120-121.

¹⁷ - A ambição de controlar a vida por parte do intelectualismo ocidental é amplamente exposta por CRITELLI, Dulce Mára in *A Análitica do Sentido*, principalmente nos capítulos I e II, “A respeito da Fenomenologia e Sobre a Investigação” respectivamente, educ/brasileira, São Paulo, 1996, pp. 11-37,

Arendt pretende evidenciar é que no interesse filosófico pelo ser, na compreensão do pensar como contemplar, reside uma *intenção normativa*, a subordinação dos múltiplos fenômenos e perspectivas das aparências a um padrão universal e eterno. O sonho dos filósofos da fundamentação é alcançar um ponto arquimediano a partir do qual seria possível manejar o conjunto da vida humana, reduzi-la a um esquema inteligível. Através do “arco-íris dos conceitos”, pretende-se alcançar a completa submissão da terra ao eterno. O fundamento é tomado, assim, em função do seu caráter externo, como uma instância completamente neutra a partir da qual é possível se medir e solucionar todos os conflitos e impasses do mundo das aparências. A base externa acarreta, assim, a “tecnologização” do mundo, a possibilidade de normalizá-lo em conformidade com a “racionalidade”. Essa tem sido a via clássica de relação entre a filosofia e política. Os filósofos tradicionais nunca se preocuparam em iluminar os assuntos humanos, mas, partindo de uma medida externa, pretenderam, sempre, normalizar os comportamentos dos homens.¹⁸ Essa é a razão pela qual Arendt expulsou qualquer possibilidade de chamar o seu livro sobre a vida intelectual de *Vita Contemplativa*, embora tenha sido tentada a intitular o seu livro sobre a ação de *Vita Activa*.¹⁹

O propósito de Arendt no desmantelamento da metafísica é mostrar que a concepção contemplativa do pensamento é construída a partir de falácias retiradas da experiência concreta do pensar. Os sistemas transformam a exigência de retirada em relação ao mundo, presente em todo ato de pensar, como a comprovação do mundo inteligível. A própria discrepância entre as palavras e o mundo das aparências, posto que as palavras não são representações, levou a metafísica a postular um mundo ideal do qual as palavras são a representação verdadeira. Na verdade, as falácias metafísicas têm suas raízes na atividade do pensamento que, como tal, fenomenologicamente, não foi examinada pelos filósofos. Segundo Arendt, “as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam.”²⁰ A finalidade do argumento de Arendt é mostrar como as falácias metafísicas escondem o paradoxo.

¹⁸ - Nesse sentido, poderíamos dizer que nos modernos se realiza o paroxismo da contemplação, o erigimento do conhecimento científico como guia e autoridade da ação ou, quando não, na substituição da ação pela tecnologia. Verifica-se aí a pretensão de dispor completamente do mundo a partir de leis do universo, fabricadas e introduzidas na terra. Cf. ROVIELLO, Arne-Marie.: “L’homme moderne entre le solipsisme et le point d’Archimède”, in *Hannah Arendt et la Modernité*, op. cit. pp. 143-155.

¹⁹ - Cf. KOHN, Jerome: “Thinking/Acting”, in *Social Research*, V. 57, Nº 1, 1990, p. 110.

²⁰ - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 12. Trad. bras. p. 12.

Desconstruir uma categoria da metafísica é, desse modo, exibir uma figura do paradoxo (e não apresentar uma outra verdade). No caso em pauta, a falácia consiste em encobrir o paradoxo inerente à condição humana, pois o homem, embora pertença ao mundo aparente, deve dele se retirar temporariamente para realizar as atividades do espírito.²¹

Partindo dessa falácia de base da metafísica, Arendt questiona várias outras a ela relacionadas, como por ex. a identidade entre ser e pensar, pensar e conhecer, pensar e agir e pensar e querer.

Na perspectiva da fundamentação ontológica, as coisas são pensamentos feitos “carne”, pois do fundamento são derivados os seres nas suas realidades específicas. O fundamento toma corpo nas várias partes da realidade que dele são partes. Na verdade, nessa situação, o mundo é reduzido à representação, é como se a existência se desse por completo ao pensamento e fosse atravessada por uma teleologia, a essência, que a englobaria e explicaria por completo. A essa teleologia, a realidade na sua “objetividade”, teria acesso exclusivamente o pensamento conceitual. Esse caminho que a filosofia ocidental tradicional percorreu foi traçado por Parmênides, diz Arendt já em What is Existential Philosophy, e indica o desconforto dos filósofos em relação à estraneidade do mundo, ao fato de os assuntos humanos sempre escaparem à representação abstrato-lógico-conceitual.

Nessa identidade entre pensar e ser (contemplação da verdade), Arendt enxerga a postulação de um certo privilégio dos especialistas do pensamento, os filósofos. É como se através deles o ser falasse e, por isso, entendem-se, como seres dotados de uma proveniência ontológica, depositários de uma linguagem especial que dá acesso ao ser, como se residissem no mundo das idéias e não na terra, com os outros. Segundo nossa Autora, os “argumentos especiosos” da metafísica mascaram a pertença do pensador ao mundo das aparências. Nessa perspectiva, o pensamento é coisa de profissionais e não uma possibilidade todos. Essa é a causa, segundo Arendt, da deformação profissional, da tendência dos intelectuais e dos filósofos em particular a deduzirem a ação de um princípio racional universal. Essa prática está na raiz da tendência dos filósofos à tirania, a julgar sem considerar a alteridade e sim o princípio universal de identificação de tudo, a querer substituir o julgamento e opinião das pessoas pelo critério da razão. O desmantela-

²¹ - Cf. TAMINIAUX, Jacques: “Le paradoxe de l'appartenance et du retrait”, in Arendt et Heidegger. Payot, 1992, pp.155-175. A esse respeito, BOELLA também afirma: “La distruzione della metafisica

mento dessa falácia metafísica enseja a realizar a crítica da figura do filósofo profissional, como se ele tivesse acesso a uma região privilegiada da realidade, o ser, objeto do conhecimento filosófico, a algo invisível ao comum dos mortais.

A compreensão do invisível como uma aparência mais real do que as próprias aparências, como uma intuição, nutriu outra falácia metafísica, a interpretação do significado no modelo da verdade, do pensar como conhecer. O ser como objeto do pensar do filósofo, ao contrário do pensar e conhecimento particulares, é infinito, eterno, e produz um conhecimento de validade universal, capaz de possibilitar o conhecimento, a identidade consigo mesma das coisas, sua representação verdadeira. Segundo Arendt, ao conceber a tarefa do filosofar no âmbito da representação, a racionalidade ocidental descartou a questão do sentido e abriu o caminho para a transformação de tudo em objeto, determinação conceitual, e, assim, deixou de se importar com as coisas como tais. A tradição filosófica concebeu sua tarefa em termos cognitivos: a superação das ilusões dos sentidos e da imaginação que obstaculizam o conhecimento verdadeiro das coisas. A circularidade própria ao pensar, pois "pensar é re-pensar", foi substituída pela linearidade da aplicação conceitual, na qual, uma a uma, as coisas vão sendo derivadas do fundamento universal ou submetidas ao critério absoluto. Tais critérios e fundamentos foram concebidos pela tradição não como critério de compreensão, mas, sim, de verdade, ensejando a representação, o enquadramento e controle das particularidades. Arendt afirma que essa confusão entre pensar e conhecer é motivada pela pretensão de dar uma validade ao filosofar no mundo aparente, visa a tornar o pensamento útil no mundo da vida prática dos homens.

Na desconstrução dessa confusão, Arendt recorre a Kant e interpreta de modo peculiar a sua diferença entre *Verstand e Vernunft*, entre intelecto e razão, entre o trabalho da ciência de definir e conceituar as coisas a partir de uma legalidade, de um padrão estabelecido pelo intelecto (que ela prefere a entendimento, como nas traduções) e a atividade do pensamento, de examinar as coisas na sua significação específica (e aqui ela se distancia de Kant, no qual a reflexão está ligada à fundamentação transcendental, à tematização dos critérios apriorísticos de todo conhecer e agir humanos). Arendt está mais preocupada em recuperar a dignidade do pensamento e, assim, se distancia da motivação kantiana de salvar a fé. O que Arendt enfatiza é a diferença entre o campo da significação daquele do

diventa in questo modo costruttiva, ha per obiettivo di mostrare la peculiare collocazione del mondo da cui

conhecimento. Esse último tem a pretensão de representar, ver e conhecer o mundo tal como ele é dado aos sentidos e construir proposições que os seres humanos não estão livres para refutar, são coercitivas. Já o pensamento enseja o sentido e este não está consumado nas próprias coisas, mas na trama das palavras e “não alcança nem é capaz de apresentar ou representar a realidade”.²² Como não pretende definir a identidade das coisas, a significação não possui a ambição da univocidade, não é coagida por um fundamento universal. Isso equivaleria a confundir sentido e verdade e reduzir tudo a objeto.

Essa falácia se construiu a partir da compreensão da verdade como critério do pensamento, entendida como *adequatio rei et intellectus*, do ideal da verdade como adequação, entendida não só das coisas à imagem verdadeira, mas, também e finestamente, das pessoas à “essência” humana, a um padrão de comportamento. No ideal filosófico da verdade, na concepção contemplativa do pensar, verificamos, assim, uma intenção de normalizar o comportamento prático-político dos homens.²³ Na indistinção entre pensamento e verdade, há uma substituição ou adequação da vontade, deliberação e juízo dos atores políticos ao critério universal. Nesse horizonte, há uma coincidência entre filosofia e política, uma coesão entre o pensamento e juízo político que inviabiliza qualquer distinção e autonomia dessas esferas. Segundo Arendt, mesmo em Kant, o pensamento é entendido como postulador dos fins racionais que a prática humana deve realizar.²⁴

Essa idéia da verdade e não da compreensão como critério do pensamento levou os pensadores modernos a não apenas submeter a vontade ao intelecto, como na tradição,²⁵ como também a conceber o pensamento mesmo em termos de querer.²⁶ A verdade não visa apenas a iluminar, mas a conduzir a uma ação, a um comportamento. O pensar passou a ser entendido em termos de projetar e a razão humana como expressão de uma vontade: o mundo na sua diversidade foi compreendido como conduzido por uma teleologia que funciona como a vontade da humanidade. A vontade, assim, não é uma capacidade da alma humana, mas uma entidade metafísica determinada. Verificou-se uma

ci si retira e cui ritorna incessantemente”, op. cit., p. 94.

²² - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 63. Trad. bras. p. 49.

²³ - Cf. MORAES, Eduardo Jardim: “Filosofia e Política em Hannah Arendt”, in *Perspectiva*, UNESP, V. 16, São Paulo, 1993, pp. 111-118.

²⁴ - Cf. ARENDT, H.: *ibidem*, p. 64. Trad. bras. 50.

²⁵ - Idem, *ibidem*, ver em especial, no volume sobre a Vontade, os capítulos “The Philosophers and the Will e Will and Intellect”, pp. 11-51 e 113-146 respectivamente. Trad. bras. pp. 195-224 e 271-295.

²⁶ - Cf. idem, *ibidem*, p. 215. Trad. bras. 162.

“personificação dos conceitos”, os universais são, agora, postulações da humanidade, de uma vontade que paira sobre as vontades particulares e governa as ações dos homens.²⁷

Visando à desconstrução das falácias metafísicas e a se contrapor à concepção contemplativa do pensamento com sua inerente intenção de controlar a vida humana, Arendt vai conceber e tratar o pensamento como atividade, como um modo de a filosofia se direcionar para os assuntos humanos, tomando-os como significativos em si mesmos, e, assim, sem conduzir-se pelo ideal de adequação e controle do mundo. A consideração pelo mundo leva o filósofo a abandonar o ideal contemplativo da verdade universal, o apoio a partir do qual seria possível movê-lo, e a buscar o sentido inerente às ações e experiências humanas.

Arendt fala então da filosofia em termos de vida do espírito e não de vida contemplativa. Com isso, ela quer argumentar que o pensamento deve ser buscado mais na sua *atividade* do que nos seus resultados. Arendt encara o filosofar fenomenologicamente, no acontecimento mesmo do pensar, e não nos resultados que porventura possa daí derivar: conhecimento, sistemas, conteúdos etc.²⁸ Arendtianamente falando, a maneira correta de tematizar a filosofia não é recorrendo e decodificando os sistemas dos filósofos, não é buscando o objeto específico do conhecimento filosófico, o ser, mas examinando a atividade em que o espírito, através do pensamento, realiza a saída de si (*go visiting*), examina e recolhe acontecimentos e questões, permanecendo, porém, em si mesmo, em vista da harmonia e acordo do eu com seu outro, o si mesmo. Como diz Arendt: “a interioridade do diálogo em pensamento que a filosofia, a atividade solitária realiza, não se refere tematicamente ao eu, mas sim às experiências e às questões que esse eu, uma aparência entre aparências, elege para serem investigadas”. Entender o pensamento como atividade em Arendt significa que pensar não é recorrer passivamente a um fundamento absoluto e a partir daí enquadrar todo o resto, mas por em movimento o diálogo dos parceiros internos visando a chegar a um acordo, embora sem a garantia de um resultado final, posto que o diálogo poderá ser a qualquer momento retomado. A esse respeito diz Arendt: “A atividade do pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que termina na noite anterior” e ainda “Não podemos esperar da atividade de pensar nenhuma proposição

²⁷ - Cf. idem, ibidem, p. 171-172. Trad. bras. p. 304-305.

²⁸ - “Toda a história da filosofia nos diz muito sobre os objetos do pensamento e muito pouco sobre o processo do pensar”. Idem, ibidem, p. 81. Trad. bras. p. 63 [tradução ligeiramente modificada].

ou mandamento moral, nenhum código final de conduta e muito menos uma nova e agora supostamente final definição do que é bom e do que é mal.”²⁹

Conceber a filosofia como atividade é encará-la como uma condição humana, própria a um ser finito, ativada em face das impressões provenientes da vida e da memória e não do contato do pensamento com o eterno. Significa, também, que o pensar é entendido como uma faculdade comum e não algo que apenas alguns podem exercitar. “Qualquer pensador, diz Arendt, não importa quão importante seja, permanece um homem como você e eu, uma aparência entre aparências, dotado de senso comum e dispendo de um raciocínio de senso comum suficiente para sobreviver”.³⁰ O pertencer-ao-mundo, a finitude, constitui a infra-estrutura de todas as atividades do espírito, pois o simples “fato de que o estar só, enquanto dura a atividade do pensar, transforma a mera consciência-de-si -...- em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural.”³¹ A dualidade inerente ao pensar deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da terra. Assim entendido, o pensar não é privilégio de poucos, mas indica a dimensão de transcendência que todos os homens possuem. Essa dimensão está inscrita, paradoxalmente, na própria condição humana. O homem é pertencimento, vive com os outros, mas é também ser singular, com capacidade e autonomia para se descondicionar, pelo menos em pensamento. Para isso não precisa se ligar a um absoluto, mas apenas acionar o diálogo silencioso de si consigo mesmo. Arendt não acreditava que apenas poucos eram capazes de pensar e nem que apenas alguns objetos de pensamento, visíveis aos olhos da mente bem treinada, conferiam dignidade e relevância à realidade do pensar.

Conceber o filosofar como atividade e não como contemplação é se distanciar da perspectiva conceitual, da ambição de dizer o que as coisas são em si mesmas, defini-las. A vida do espírito é um diálogo realizado por uma faculdade distinta das demais faculdades da mente. Pensar refere-se a atividade de uma faculdade antes de ser a “elevação das coisas ao nível conceitual”. Compreender o pensar como uma faculdade é entender que o pensamento não é um momento, uma etapa anterior à representação conceitual. Daí por que a diferença entre pensar e conhecer é crucial em Arendt. O conhecimento tem compromissos com objetos, conteúdos, com um resultado final. São dois interesses dis-

²⁹ - Idem, “Thinking and Moral Considerations”, in *Social Research*, Nº 38/3, 1971, p. 425. Trad. bras. p. 151.

³⁰ - Idem, *The Life of the Mind*, p. 53. Trad. bras. p. 42.

tintos que as guiam: o significado, no primeiro caso, e a cognição no segundo. Os interesses da cognição, seus critérios, podem se tornar obstáculos para o pensamento, proibir sua atividade livre e autônoma; por isso Arendt entende como tarefa do pensar “degelar o que está congelado nos conceitos”, consequência natural do pensamento é seu efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios, valores e medidas estabelecidas.

Ao atentar para o caráter dialógico da vida do espírito, Arendt interpreta diferentemente o princípio da não contradição. Esse princípio foi pensado na tradição fundacional como a ancoragem do pensamento a uma instância absoluta capaz de lhe conferir consistência, garantia de verdade e objetividade. A harmonia não é fruto da atividade do pensamento, mas da contemplação da verdade. Nesse caso, é a perspectiva lógico-abstrata que conduz o pensar e o subjuga. Ambiciona-se o respaldo de um absoluto porque a intenção é a definição e explicação das coisas, derivá-las, enquadrá-las. O filósofo alcança, assim, sozinho, uma visão teórica, pura das coisas, sem as deficiências subjetivas. Na perspectiva do “dois em um”, não há essa pretensão ontológica, a não contradição remete à idéia do acordo dos dois parceiros internos. Embora seja uma atividade solitária, seu estado não é de solidão, pois trata-se de uma situação em que o eu faz companhia a si mesmo. Isso não ocorre na perspectiva teórica. A filosofia na visão dialógica indica o momento da ação livre e autônoma do pensar, nem submetido a um fundamento absoluto e inquestionado, esmagador da divisão interna, do ato mesmo de pensar, nem aos pensamentos dos outros. Na atividade do “dois em um”, o eu faz companhia a si mesmo, como bem o mostra o seu entendimento por Arendt como discurso, realizado através de palavras. Não está relacionado ao *Nous*, a uma intuição das essências, mas ao *logos*, a uma significação que surge no discurso, através das palavras. Vale dizer, pensar não pergunta o que uma coisa é, mas o que significa para ela ser. Os conceitos elaborados pelo diálogo do dois em um (*logos*) servem para compreender e os do intelecto para representar. “Em outras palavras, o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado.”³²

Nessa concepção do pensar, Arendt aproxima a filosofia do julgar, do ato de examinar o que acontece sem que para isso se dependa da apreensão de um critério universal ou de um objeto invisível como medida. Desse modo, a erudição não é um pressu-

³¹ - Idem, *ibidem*, p. 185. Trad. bras. 139.

posto do filosofar, pois o pensamento não é entendido em um sentido cognitivo ou especializado, mas como a realização da diferença dada na consciência. O juízo é central na economia da vida mental em Hannah Arendt. Primeiramente, como vimos, ele é entendido como antecedente da decisão, como atividade do ator. Nesse nível, é uma forma de pensar que visa à ação. É a forma própria de o pensamento se fazer presente na política prática. Posteriormente, em especial nos últimos textos, quando está concentrada na compreensão da vida intelectual, Arendt fala do juízo do espectador. Tenciona com isso, por um lado, demolir, como vimos, a metafísica, uma vez que esta se distancia da política para depois impor a ela seus critérios, desconsiderando a existência e autonomia da ação e juízo do ator e, por outro, apresentar uma forma não metafísica de pensar. O espectador não vai para o outro mundo mundo, sua atenção está dirigida para as aparências, por essa razão não chega a uma verdade última, mas perscruta e manifesta a significação. Através do trabalho do “dois em um”, o espírito ilumina o sentido inerente ao acontecimento. O filosofar, nessa perspectiva, não é coisa de profissionais, mas de qualquer um que se interroge e busque a significação. Talvez por isso em Arendt verificamos que ela privilegia a “produção filosófica” como a mais próxima dessa atividade; “a filosofia, diz ela, é o exercício da razão como faculdade do pensamento”,³³ mas aponta, também, outras áreas da cultura como “transfiguração do pensar”, por ex., a literatura e a poesia.

Ao relacionar a vida do espírito, na sua expressão filosófica, ao sentido, Arendt a distancia da perspectiva conceitual. O trabalho do pensar não é enquadrar os particulares numa verdade que a mente treinada alcançou, mas um diálogo dos “amigos internos” em vista da compreensão dos acontecimentos. Tomar a filosofia como compreensão é liberar o pensamento dos encargos normativos. A filosofia em Arendt é comprometida com a compreensão e não com uma forma específica de ação. A perspectiva normativista é típica do pensamento teórico, que, ao apelar para um fundamento, pretende criar regras para a vida, bem como unificar as múltiplas e variadas perspectivas das aparências numa teleologia sem fratura. O mundo e a vida são concebidos como objetos, determináveis intelectualmente.

A compreensão enseja salvar os fenômenos e não deduzi-los de uma causa ou submetê-los a um fundamento. Compreender os fenômenos não é conhecê-los e sim pensá-

³² - Idem, *ibidem*, p. 57. Trad. bras. p. 45.

los, iluminar os sentidos a eles mesmos inerentes. O preço que a filosofia paga ao pretender falar da significação é justamente não poder nomeá-la no seu todo. A consideração do fenômeno implica para o filósofo a consciência da própria fenomenalidade. O filosofar, assim entendido, é perspectivo e não absoluto. Como tal, o sentido é irrepresentável. O fato de a filosofia ser uma atividade, e não contemplação, realiza-se de forma típica na compreensão, no embate do pensamento, visando a iluminar o sentido invisível presente nas aparências e não noutra esfera. Na compreensão, o pensamento move-se livre por terrenos desconhecidos, sem arrimo ou padrões.

Seguindo um procedimento jasperiano, Arendt dissolve, assim, a filosofia no filosofar. Por tratar-se de uma *atividade*, não pode ser predicada, não se pode defini-la a partir de uma doutrina, objeto ou método. A filosofia até pode ser definida e relacionada a uma região do ser ou um tipo específico de conhecimento; já o filosofar remete à atividade indeterminada do pensamento. Concebida como atividade, a filosofia mostra-se, segundo Arendt, apropriada para pensar as aparências, os assuntos humanos. Como atividade interessada na compreensão, o filosofar tanto se relaciona como transcende os assuntos humanos. Está interessada na vida humana sem, porém, ambicionar ditar regras e comportamentos. Assim entendido, o pensar é o exercício de uma faculdade humana e não uma categoria ontologicamente determinada, indiferenciada em relação ao ser, região divina presente no homem. Esse horizonte é deixado de lado quando Arendt dissolve a filosofia no filosofar. A filosofia está relacionada com o aparecimento da categoria de espírito, com a atividade sem fim do pensamento em busca do sentido, uma atividade da mente na qual não está em jogo um resultado prático, como ocorre, por ex., no conhecimento. O filosofar remete à idéia de crítica, a um tipo de exame no qual se usa o próprio espírito (*Selbstdenken*), sem partir nem visar a um sistema ou a uma doutrina.³⁴

O entendimento da filosofia como compreensão, como a atividade do espírito visando a trazer à luz a significação, descomprometida em relação a um fundamento último e à intenção normativa a ela inerente, condiz com as exigências que Arendt põe à constituição de uma filosofia genuinamente política. Sócrates é o tipo de pensador que, segundo Arendt, preenche essas exigências. Em The Life of the Mind, depois de examinar as várias

³³ - Idem, "Thinking and Moral Considerations", op. cit. p. 423. Trad. bras. 149.

³⁴ - Nas Lectures on Kant's Political Philosophy de Arendt, encontramos ampla defesa dessa compreensão crítica do filosofar, especialmente na sexta lição.

respostar dadas à questão “o que nos faz pensar?” Arendt toma a resposta socrática como a mais adequada. Sócrates pensa o que acontece ao seu redor sem a ânsia de submeter a ação a padrões teóricos, a uma doutrina ou sistema. O Sócrates contemplativo é uma invenção platônica. Os diálogos socráticos atestam isso, eles são todos aporéticos, nunca chegam a uma definição final, a uma resposta terminante a respeito dos problemas postos.

Na compreensão, o filosofar tem como motivação (*thaumadzein*) não a questão última do ser, pois sua admiração está relacionada ao familiar, à existência na sua pluralidade. Nela, os assuntos humanos mostram-se dignos de ser pensados, por isso apresenta-se como uma postura adequada à filosofia política. Ela não determina a verdade de uma idéia, mas reflete a justeza de uma ação, não conduz do pensamento ao ser, mas do mundo ao seu sentido.³⁵ Em The Life of the Mind, encontramos tematizado o deslocamento que exige toda filosofia política: da questão do ser, que interdita uma justa compreensão da dimensão política do mundo para a da aparência, que situa o pensamento na condição de não se subtrair às condições da vida. Na compreensão, Arendt enxerga a possibilidade de uma filosofia política não autoritária, determinista, modo como a tradição teórico-contemplativa encarou a política. Nessa tradição, a tensão entre política e filosofia é resolvida com a postura prescritiva. A compreensão resolve a tensão, mas mantém a diferença entre as esferas. Sem um fundamento absoluto, resta ao político julgar por conta própria e ao filósofo compreender. Considerar os assuntos humanos na sua contingência por parte do pensamento implica manter a distância entre pensar, uma atividade solitária, e o agir, cuja condição de possibilidade é a presença dos outros. É por isso que o julgamento, a abertura para o mundo na sua contingência, é central para a filosofia política. É esse tipo de abertura que inviabiliza a postura autoritária, na qual se confunde o juízo do espectador com o do ator, e esse foi o grande equívoco da tradição que tentou constituir um fundamento último, entendido como instância de legitimação, que de cima funcionava como substituto do juízo dos cidadãos, calando-os, submetendo-os ao silêncio.

Em Arendt, uma genuína filosofia política deve romper com a tradição essencialista e intelectualista ocidental e recuperar a perspectiva da aparência, da existência, entendida como acontecimento, teórica e doutrinariamente indeterminada. O plano da política é o da contingência, no qual ser e aparência coincidem. É nesse sentido que Arendt

³⁵ - Cf. TASSIN, Étienne: “La question de l'apparence”, in Ontologie et Politique, op. cit., p. 63 e 67

fala de “primazia da aparência”. Não se trata de um primado ontológico-valorativo, no sentido de que a verdade universal agora é a insensatez e a desgraça. Arendt quer com isso dizer, em primeiro lugar, que, se nenhuma existência fosse dada, não haveria o que pensar. “A atividade do pensar pressupõe a existência”.³⁶ O que acontece ao homem no mundo funciona em Arendt como a resposta adequada à indagação sobre “o que nos faz pensar?”³⁷ A esse respeito, diz a Autora: “A necessidade humana de pensar acompanha quase tudo o que acontece ao homem, tanto coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer”.³⁸ A paixão do ver, a capacidade de enxergar a beleza (*kalon*) das aparências, indica o reconhecimento da dimensão livre da ação humana e do pensamento que assim a capta, pois, “se o homem e o mundo não receberem louvores, sua beleza não poderá ser reconhecida”.³⁹ A compreensão é o tipo de pensamento no qual a significação permanece mundana e o mundo possuidor de dignidade própria.

Essa dignidade está afirmada na tese arendtiana da coincidência entre ser e aparência, na postulação de um valor da superfície, no qual as aparências não são apenas uma função e suporte do “mundo essencial”. Em vista disso, Arendt interroga: “Já que vivemos em um mundo que aparece, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse mundo, esteja localizado precisamente na superfície?”⁴⁰ Com isso a Autora afirma a noção mesma de acontecimento, isto é, que as aparências expressam a si mesmas, se constituem como diferenciações perdidas quando dissolvidas numa base indiferenciada, na mesmice de uma causa, estrutura ou substância. As aparências são individualizações que transcendem as origens e os seus condicionamentos causais. Detectar essas individualizações que se manifestam nas aparências é recolher e tornar memorável a existência humana. Antes da aparição individualizada, não há nada, não há uma potência da qual o acontecimento seria uma mera consequência. No esquema ato-potência, causa-efeito, perde-se completamente a novidade inerente às aparências.

Na perspectiva contingente, o que vem ultrapassada é a postura contemplativa, a posição determinista em relação ao mundo. Ao afirmar o caráter fenomenal do mundo, Arendt quer com isso dizer que as aparências não podem ser explicadas a partir de uma

³⁶ - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 149. Trad. bras. 113.

³⁷ - Cf. a respeito de Arendt o cap. “What Make us Think?”, *ibidem*, pp. 129-193. Trad. bras. 149-163.

³⁸ - *Idem*, *ibidem*, p. 14. Trad. bras. 13.

³⁹ - *Idem*, *ibidem*, p. 132. Trad. bras. p. 101.

outra realidade (os seus sentidos residem nelas mesmas), nem compreendidas como objetos, determinações conceituais. A compreensão, em Arendt, concebe as aparências de forma intervalar, descontínua, pois só assim preservam-se suas diferenciações. As aparências não se oferecem totalmente transparentes para o pensamento, por isso o olhar, no qual se conjugam proximidade e interrogação, é a forma como o pensamento delas se aproxima. Considerar as aparências no seu ser-próprio, como acontecimento, exige do pensamento uma postura “perspectivista”, que não ambiciona submetê-las a uma generalidade anônima, lógico-formal, isso exigiria o sobrevôo da contemplação na qual as aparências necessitam de algo que lhes traga ser, realidade. Em contraposição ao sobrevôo metafísico, a compreensão, como olhar, mantêm-se próxima das aparências e em relação ao determinismo contemplativo mantêm uma retirada, como se o acesso ao mundo não fosse senão o outro aspecto de um recuo, sua proximidade, como escreve Merleau-Ponty, inspirador dos argumentos de Arendt, se transforma em distância irremediável.⁴¹

Conceber a filosofia em termos de atividade se apresenta como um fecundo caminho em Arendt para se pensar uma possível abertura do espírito aos acontecimentos. Como atividade, o pensamento não está comprometido com um fundamento absoluto a partir do qual se pode definir todas as coisas, mas com a ininterrupta busca do significado. A significação não enseja alcançar a identidade, a constituição do real, mas compreendê-lo. O trabalho do espírito em Arendt não é representar, mostrar uma imagem ou “quadro” do que são as coisas, chegar, enfim, a uma intuição. O significado se revela através das palavras. O pensamento é entendido, assim, discursivamente, como um diálogo sem fim a partir do qual as coisas são consideradas de várias perspectivas e não do ponto de vista da verdade. Essa é a única possibilidade de se falar, segundo Arendt, do sentido. O sentido não é, como tal, representável, não se trata de uma intuição. Em filosofia, não está em questão a verdade ou falsidade, pois a consciência filosófica não pode ser pensada em termos *apodítico*, teórico-cognitivo.

O próprio termo *espírito*, em Arendt, remete para essa dimensão discursiva do significado. Ao contrário da alma que pode se manifestar num gesto, num olhar ou num toque, o espírito só se manifesta e se realiza através das palavras. O espírito não é enten-

⁴⁰ - Idem, ibidem, p. 27. Trad. bras. p. 23. Todo item 3 desse capítulo (“The reversal of metaphysical hierarchy: the value of the surface”) trata desse tema.

⁴¹ - MERLEAU-PONTY, Maurice.: *O Visível e o Invisível*, p. 20.

m em termos noemáticos (*nous*), como uma capacidade divina presente no ho-
vés da qual o homem teria acesso aos objetos de forma objetiva, na sua reali-
deiramente real. O espírito persegue, segundo Arendt, a significação, o seu
é a verdade ou falsidade, mas a compreensão. Arendt dá o exemplo do centau-
va ontológica de Deus para reforçar o seu argumento a respeito da dimensão
do sentido e do espírito como *logos*. Eles não são nem verdadeiros nem falsos,
ativos. Não são apropriados para representar, mas significativos em termos de
ão, para falar de algo que não pode ser definido.⁴²

O discurso metafórico, segundo Arendt, é completamente adequado ao pensa-
isso a linguagem e os conceitos filosóficos podem ser entendidos como metáfo-
bido metaforicamente, o pensamento mantém o primado das aparências. Não há
n o sensível e o inteligível não é concebido como separado das aparências. O
aliza a transfiguração das experiências dos sentidos no pensamento sem cair
pectiva derivacionista e hierarquizada entre ambos. A respeito, diz Arendt: “A
servindo de ponte ao abismo entre as atividades espirituais e o mundo das apa-
i certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento e
tamente à filosofia.”⁴³

A linguagem filosófica entendida metaforicamente e não conceitualmente, em
dica um modo de se apropriar do mundo sem ambicionar manter sobre ele o
A metáfora realiza a transferência do pensamento para o mundo das aparências
le compreensão, preenche a lacuna entre pensamento e aparência, preservando o
tre ambos. Diferente do conceito que quer “cercar as coisas”, determinar a sua
, conter em si mesmo a realidade, a conexão metafórica não é derivacionista,
submeter o “insensato” mundo humano a uma finalidade racionalmente estabele-
talvez seja o motivo de Arendt recorrer, sempre, nas suas análises, ao repertó-
stico e não às teorias. Na linguagem, ela bebe as experiências dos homens no seu
uto”, anterior a qualquer posição de dominação como a que emerge da postura
Desse modo, Arendt apresenta uma postura que mergulha no mundo ao invés de

ST, Hannah: *ibidem*, p. 98-99. Trad. bras. p. 76.

ibidem, p. 105. Trad. bras. p. 81.

a razão, Young-Bruehl afirma que a sensibilidade arendtiana para a linguagem mostra a sua
de apreciar a pura aparência das coisas. Cf. “Hannah Arendt’s Storytelling”, in *Social Rese-*
1, 1977.

dominá-lo, que vai em sua direção ao invés de ascender a uma possibilidade prévia de controlá-lo.

Há, assim, uma tensão entre a teoria, que busca chegar a uma representação conceitual, a uma intuição, e o discurso, que preserva as aparências, pois “o final do pensamento não pode jamais ser uma intuição”, o sentido expresso em palavras não pode ser comparado à “imobilidade de um objeto de simples contemplação”. Em comparação ao objeto, a aparência e a sua significação é fugidia.⁴⁵

A compreensão da linguagem filosófica como metafórica tem a virtude de apreender o sentido invisível conectado à própria visibilidade. Assim sendo, não se recorre a um outro mundo acessível a poucos. O sentido não é a negação absoluta do visível, mas, como diz Ponty, a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele. É a visibilidade mesma que comporta uma não visibilidade acessível através do ver, esta espécie de pensamento que não enseja possuir.⁴⁶ O sentido é uma latência e não uma positividade, um outro mundo, não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas, como diz Deleuze, é efeito de superfície, inseparável da superfície como de sua dimensão própria.⁴⁷

A significação remete, assim, a um além, a uma transcendência inerente à própria aparência. Ela remete àquilo que Kant chamou de necessidade de razão e que Aristóteles concebeu como um “instinto metafísico” e que Arendt chama de compreensão, no qual o pensamento não é tomado como uma habilidade em vista do conhecer ou do agir.⁴⁸ Não se trata de tematizar realidades, objetos espirituais, metafísicos não apropriados ao conhecimento, como em Kant, mas um modo de a mente visar as aparências mesmas. O

⁴⁵ - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p.123. Trad. bras. p. 93.

⁴⁶ - A concepção metafórica dos conceitos do pensamento em Arendt contrapõe-se à metafísica (sistema), mas também à sua sociologização, à tentativa, muito comum na contemporaneidade, de usar os conceitos filosóficos não para compreender os acontecimentos e sim como instrumentos do intelecto para representar e explicar a “realidade”. Essa foi uma tendência contra a qual Arendt se debateu durante a vida, desde jovem, quando resenhou o livro de K. Mannheim sobre ideologia e utopia, ao seu último texto quando questiona a compreensão do pensar como querer e a “personificação dos conceitos” nos modernos.

⁴⁷ - DELEUZE, Gilles.: *A Lógica do Sentido*, p. 75.

⁴⁸ - O “além” da filosofia é o sentido e não uma região da metafísica como em Kant. Eric Weil, em *Problèmes Kantians*, recupera a noção de sentido relacionado ao pensar em Kant, mas não conseguiu fugir à sua dimensão metafísica. O sentido remete ao supra-sensível e por isso não pode ser conhecido (reino da experiência), como pretendia a metafísica. O conhecimento está relacionado a uma causalidade natural e o pensar a uma finalidade. Embora seja um princípio do pensar, a finalidade recorre a um uso analógico dos conceitos, como se fossem categorias do conhecimento. Cf. principalmente os capítulos “Penser et Connaitre”, “La Foi et la Chose-en-si” e “Sens et Fait”, p. 13-107.

“além” indica, assim, livre das incrustações das representações tradicionais e relacionado às interrogações que as experiências mesmas fazem nascer nos homens. As questões postas pelo pensamento, desse modo, não possuem respostas definitivas, assim como as experiências humanas não podem ser visadas a partir de sentido único. Ao contrário do que foi dito, os homens põem problemas que não têm respostas. O pensamento indica esta região do espírito humano que não se contenta com as respostas prontas, que sempre descobre sentidos até então não percebidos.

Essa interligação de filosofia e significação em Arendt leva-nos à idéia de que para filosofar não se faz necessário um conhecimento prévio das doutrinas ou da história da filosofia. Para filosofar, basta estar vivo, é ser arrastado por uma incontrolável paixão de compreender, de alcançar as coisas, os acontecimentos em sua densidade própria, inalcançável em si, irredutível aos compromissos práticos e grupais ou teórico-doutrinários. O que põe em movimento o discurso silencioso é a “necessidade da razão”, o levantamento de questões irrespondíveis, a busca de reconciliação com o que acontece como um traço específico dos seres humanos.

Arendt, habitualmente, usa os termos gregos *logon didonai* para explicitar sua idéia de reconciliação. Essa expressão foi traduzida pela tradição filosófica fundacional como provar, demonstrar a validade, isto é, a reconciliação foi entendida em termos de enquadramento da existência ao sistema. Nesse sentido, quer dizer desenvolvimento, ampliação do sistema, por um lado, e subsunção da novidade surgida no campo existencial por outro. Arendt rejeita essa compreensão, pois isso significa para ela, nas pegadas de Jaspers, fugir e desconsiderar as questões da existência. *Logon didonai* não é provar a validade de uma idéia ou doutrina e, por isso, derivar a realidade. É, ao contrário, recolher e expressar o que se mostra,⁴⁹ encontrar o próprio lugar no mundo, no qual, afinal, cada um de nós nasce como um estranho. Reconciliar, assim, não é eliminar a cisão entre ser e pensamento, homem e mundo, mas, sim, apesar da irredutibilidade do mundo ao homem e do ser ao pensamento, encontrar um sentido para o homem-no-mundo e do pensamento em face da contingência.

Quando escreve *logon didonai*, Arendt não está pretendendo mostrar a validade de um princípio, mas *dar conta* no pensamento do que se passa. É a maneira que o nos-

⁴⁹ - Cf. CRITELLI, Dulce M.: op. cit., p. 57.

so espírito encontra para percorrer o mundo sem sair de dentro de si mesmo. Através dessa saída de nós permanecendo no nosso interior, o pensamento se reconcilia com a realidade. Não há, porém, nessa empreita, nessa abertura compreensiva para com o mundo, uma postura aprioristicamente determinada no sentido de aceitá-lo ou rejeitá-lo, mas sim de pensá-lo, de considerá-lo na sua intensividade própria. Os homens nas suas experiências levantam questões e buscam o significado como forma de encontrar sentido nas suas disparatadas experiências mundanas e na "insensatez" dos acontecimentos. Arendt compara o pensar os acontecimentos (*logon didonai*) com o contar uma história e escrever poemas, algo "inútil" que no entanto se impõe. A respeito, escreve: "A necessidade da razão - a busca de significado que faz com que os homens formulem questões - não difere em nada da necessidade que os homens têm de contar a história de alguns acontecimentos de que foram testemunhas, ou escrever poemas a respeito deles."⁵⁰

No *logon didonai* arendtiano, se expressam o compromisso e a responsabilidade do filósofo em relação ao mundo e não com um sistema ou doutrina, na qual o sentido já está positivamente entificado.⁵¹ Nesse "prestar conta", nesse dizer como chegou a tal pensamento, está inscrita a responsabilidade do filósofo em recolher o sentido que emerge das experiências e não um atribuir a elas uma significação eterna e imutável. Isso é possível, na medida em que o pensar como atividade remete à idéia de uma indeterminação nele mesmo inscrito. Isto é, o pensar como "paixão de ver e do interrogar" não se submete a qualquer exterioridade, interesse ou doutrina,⁵² nem se concebe como fabricação da verda-

⁵⁰ - ARENDT, H.: idem, p. 78. Trad. bras. p. 61

⁵¹ - Essa relação entre o conceito de filosofia como atividade e não como sistema e o compromisso do filósofo com o sentido está muito bem tematizada por BORNHEIM, Gerd A. in Introdução ao Filosofar (O pensamento filosófico em bases existenciais - tese de livre docência), especialmente o capítulo VII ("A Conversão filosófica") e o apêndice ("Filosofia e Sistema"), pp. 81-96 e 101-113 respectivamente.

⁵² - Nas Lectures on Kant's Political Philosophy, a esse respeito escreve Arendt, "*Logon didonai*, "prestar contas" - não provar, mas estar apto a dizer como chegamos a uma formulação e por que razão a formamos -, eis o que separa Platão de todos os seus predecessores. O próprio termo é político em sua origem: a prestação de contas é o que os cidadãos atenienses cobravam de seus políticos, não apenas em questões financeiras, mas também em questões políticas. Eles podiam ser tomados como responsáveis. E isso - tomar-se a si como responsável pelo que pensa e prega - foi o que transformou em filosofia aquela busca do conhecimento e da verdade que surgiu na Jônia. Essa transformação já se havia dado com os sofistas, que foram corretamente chamados de os representantes do Iluminismo na Grécia; a seguir, ela foi aguçada pelo método da pergunta e resposta da maiêutica socrática. Essa é a origem do pensamento crítico, cujo maior representante na Era Moderna, e talvez em todo o período pós-clássico, foi Kant, que estava plenamente consciente de suas implicações. (...) Pensar criticamente não se aplica apenas a doutrinas e conceitos que recebemos dos outros, aos preconceitos e tradições que herdamos; é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte do pensamento crítico." [trad. ligeiramente modificada] p. 41-42. Trad. bras. p. 55-56.

de (funcionalização do real), mas como uma disposição autêntica de dispor-se ao que acontece ou aconteceu, de tal forma que ele possa se mostrar tal como é, naquilo que é, na sua densidade própria, indeterminada. Essa liberdade filosófica, essa indeterminação do pensar, se expressa em toda a sua riqueza na concepção arendtiana do filósofo como espectador.

O FILÓSOFO COMO ESPECTADOR

A cobertura do julgamento de Eichmann por Arendt trouxe à tona os problemas envolvendo a participação e conduta dos conselhos judaicos na solução final. As colocações arendtianas foram rebatidas através de uma ampla campanha antidifamatória na qual ela era acusada de atacar o povo judeu, como se ela tivesse escrito que os judeus haviam colaborado com Hitler. Segundo Arendt, fabricou-se uma imagem do seu livro sobre a "banalidade do mal", divulgado como "um ataque ao povo judeu", para evitar a discussão a respeito do comportamento das lideranças judaicas no Terceiro Reich. Aliás, Arendt nunca engoliu o modo como os líderes judeus encaminhavam as demandas que emergiram na comunidade judaica durante o nazismo. Enquanto viveu como exilada na França e militou no sionismo, Arendt discordou profundamente da concepção apolítica que eles demonstravam ter do que estava ocorrendo, reduzindo tudo a uma questão filantrópica, inviabilizando uma mobilização e ação propriamente política por parte dos judeus.

Acusada de deslealdade, aconselhada a não julgar por não estar presente, pois "quem não estiver presente aos acontecimentos não tem condições de julgar o passado", Arendt foi estimulada, por essa controvérsia, a refletir sobre a atividade intelectual, em que consiste o pensar. Arendt sempre concebeu a questão judaica como o horizonte a partir de onde ela foi lançada no mundo da política e do pensamento. Porém, nossa Autora jamais concebeu isso em termos de fundamento absoluto, como um determinismo que proibiria enxergar e se reconciliar com os acontecimentos. Isso significaria aderir à postura ideológica que criticara por toda a vida e desvencilhar-se das próprias responsabilidades como intelectual. Respondendo ao "conselho" acima, ela vai dizer que a proibição de julgar implica tornar impossível a justiça, o trabalho jurídico, os juízos e a transcrição histó-

te dos historiadores.⁵³ Ao responder desse modo, Arendt estava antecipando o que ela passará a desenvolver a respeito do espectador em *Truth and Politics* e em *The Life of the Mind*.

Truth and Politics inaugura uma passagem na tematização do espectador em que o espectador é uma figura presente nos textos anteriores de Hannah Arendt. Antes, relacionado ao gosto, como condição para o aparecimento da esfera pública, o espectador pressupõe uma abertura para algo diferente de si mesmo, ao outro. Os políticos possuem essa "mentalidade alargada", essa tendência a entrar em acordo com os outros. O espectador é entendido assim, como uma dimensão própria ao espaço e à ação, de todo aquele que se abre para o mundo comum. No artigo em pauta o espectador está interessado numa ação específica, sua atividade não é interna ao mundo político, mas consiste em interrogar e compreender o que aconteceu. Se, nos escritos anteriores, o espectador está relacionado ao pensamento representativo (*representative thinking*) a partir de agora, Arendt relaciona-o ao pensamento desinteressado (*disinterested thinking*) e com isso ela quer dizer que o espectador está interessado e comprometido na compreensão das coisas e que isso, por si mesmo, exige, se não for contraposto por um interesse ideológico ou semelhante, o reconhecimento dos acontecimentos em si mesmos, ser-próprio, enigmático e desafiador. Essa postura desinteressada, própria à filosofia, na qual a prioridade é a significação, passa então em Arendt a se coadunar com a política para se resguardar as "puras aparências", o mundo na sua dimensão mundana, política. Desse modo, agora, é o filósofo e não mais o político que se mostra como o espectador do mundo, uma vez que a atividade em que está envolvido, a significação, o reconhecimento das coisas na sua existência singular, independentemente dos interesses, os acontecimentos fazem os homens a elas se direcionarem, como ocorre na política ou na filosofia. A figura do filósofo está, assim, substancialmente distanciada da concepção da tradição, na qual o interesse pelo ser, pelo fundamento, prevalecia de tal modo que o mundo não possuía dignidade própria. Vale dizer, o pensamento não é a moral do homem, mas o modo como o homem se engaja na ininterrupta busca da significação na existência nela mesma.

Chermann in Jerusalem, p. 295-296. Trad. bras. 303.

A figura do espectador pode, assim, ser entendida como o coroamento de um traçado reflexivo que se delineou no pensamento de Arendt. Essa figura sintetiza o esforço arendtiano de compreender a filosofia como atividade e não como contemplação e sistema. Nas Lectures, sobre Kant, o espectador é a solução que Arendt encontra para solucionar a tensão entre filosofia e política, entre o filósofo e a cidade. Em The Life of The Mind, é o paradigma através do qual a Autora realiza a conversão da filosofia no filosofar, do pensamento na compreensão, visando com isso a iluminar a possibilidade de uma atividade mental livre de qualquer determinismo.

O espectador, diferentemente do sábio, daquele que contempla a verdade com a qual postula a normalização da ação, e do ator político engajado no “jogo”, é um “faminto e resoluto” na emaranhada trilha da significação. O espectador se afasta tanto da vocação normativa própria ao filósofo na tradição clássica⁵⁴, proveniente do platonismo, como das preocupações do ator em transformar o mundo. A liberdade em relação a uma intencionalidade específica, a um interesse no campo da ação, apresenta-se como a solução apresentada por Arendt como condição para o sentido emergir. Nem o sábio nem o ator estão preocupados com o sentido; o primeiro quer impor um padrão, o segundo agir para realizar um interesse. Sem a postura do espectador, a visada interrogativa ao mundo não se apresenta. O sentido ficaria para sempre oculto se não surgisse alguém apaixonado para manifestá-lo. O espectador nem visa a um distanciamento completo do mundo para depois adequá-lo à contemplação, nem substituir o processo de deliberação inerente à esfera pública. Distante do sábio, que submete tudo a um fundamento inabalável, e do ator que conduz o seu pensamento subordinado à ação, a um movimento que ele deseja imprimir na realidade, o espectador persegue o sentido latente no espetáculo das aparências. A partir daí, Arendt vislumbra a possibilidade de uma tematização filosófica das experiências políticas, sem a pretensão de subordinar e controlar a ação dos homens, mas apenas compreender, uma atividade que tem um fim em si mesma. Essa abertura para o sentido impõe, por ela mesma, como condição para sua tematização, uma retirada (*withdrawal*) do agir e um desinteresse em relação a uma finalidade intencional, seja um valor ou interesse. Essas condições são resumidas por Arendt na palavra imparcialidade. Estamos aqui totalmente distantes da contemplativa busca de um critério universal a partir do qual se pode

⁵⁴ - MORAES, Eduardo Jardim: op. cit. p. 113.

solver todos os conflitos, uma vez que esse critério é capaz de apresentar a geral de tudo com tudo, e também não estamos aqui na esfera da moderna "eunuca".⁵⁵ Uma coisa é querer impor um valor ou interesse a um acontecimento muito diferente é, apesar dos próprios valores, tentar dar voz às vozes preteridas. O princípio da imparcialidade não é o mesmo que guia a objetivação, determinada em função de uma teoria, de um campo totalmente neutro à realidade, mas é inspirado na prática de Homero, Heródoto e Tucídides, na "narração das glórias e feitos de Aquiles e Heitor", de gregos e troianos.

O que Arendt quer enfatizar é a liberdade que o espectador possui em relação aos acontecimentos estabelecidos (ideológicos, sociais, étnicos, religiosos, filosóficos...) como uma apresentação da significação singular dos acontecimentos. O espectador é como um espectador com um desinteresse que deixa o sentido vir à tona. Ele é como um "poeta cego" que, em vez de se libertar das pulsões provenientes dos sentidos, engaja-se completamente no reino da objetividade. A figura do poeta cego é emblemática para se compreender, segundo Arendt, a liberdade do pensamento.⁵⁶ O cego é aquele que não pode representar, mas justamente isso é capaz de perceber com acuidade o sentido. O "poeta cego" está livre da obrigação de apresentar, de dar uma utilidade ao pensamento, por isso possui uma liberdade conceitual e definições vigentes. Ilustrando essa dimensão "inútil" e irreduzível do pensar, Arendt relata a história de Orfeu e Eurídice.⁵⁷ Orfeu desceu ao Hades para resgatar sua esposa morta e lhe disseram que poderia tê-la de volta sob a condição de não se voltasse para vê-la, enquanto ela o seguia. Mas, quando se aproximaram do mundo dos vivos, Orfeu olhou para trás e Eurídice desapareceu. Com isso, Arendt entende que quando se quer dar uma utilidade ao pensar, o processo de pensamento em seu lugar pode surgir o conhecimento, a ideologia, o preconceito etc, nos quais a utilidade anterior guia e elimina a atividade do pensar.

Outra figura que Arendt apresenta como reunidora da postura do espectador é a dos diálogos socráticos atestam uma forma de pensar guiada exclusivamente pelo desejo de manifestar o sentido das coisas, independentes dos preconceitos dos homens ou das coisas que porventura possuam. Além do mais, seus diálogos nunca chegam a uma

⁵⁵ Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., p. 57, 67-68. Trad. bras. p. 73 e *ibidem*, p. 68. Trad. bras. p. 88.

definição. Isso funciona para Arendt como um modelo de filosofia no qual o pensamento não tem a obrigação de chegar a um resultado nem a mente está determinada por um fundamento anterior ao próprio pensar. Sócrates é o símbolo da autonomia do pensamento e da indeterminação da vida intelectual, condição otimizada para emergência do sentido. Sócrates, como o espectador arendtiano, não se ausentou da cidade para o mundo da contemplação nem se engajou na política. O mestre da maiêutica passou a vida refletindo sobre as coisas da cidade, mas não se preocupou em dar um padrão de comportamento para os cidadãos nem em participar das suas atividades práticas. Sua ocupação era de observador, a qual exige a retirada. Com isso, “o que é enfatizado como mais nobre do que a competição pela fama e pelo lucro não é certamente uma verdade invisível e inacessível ao homem comum; tampouco o lugar para onde os espectadores se retiram pertence a uma região “mais elevada,” tal como foi figurada por Parmênides e Platão; seu lugar está no mundo e sua “nobreza” está em não participar do que está ocorrendo, em observá-lo como a um mero espetáculo.”⁵⁸

O desinteressse não vai implicar, agora, a mentalidade ampliada, capaz de entrar em acordo com os outros em face dos embates da prática, mas concebido como emblema da busca de significação, não tem nenhuma motivação prática, não está interessado na função das coisas no mundo, nem em encaixá-las num padrão de compreensão. O pensamento vagueia ociosamente, indeterminadamente, e, assim, deixa o que se mostra aparecer, é esse o sentido que a retirada (*scholè, otium*) pode ter nos dias atuais. Vale dizer, “quando estou pensando, desloco-me para fora do mundo das aparências, mesmo se meu pensamento lida com objetos que foram originariamente dados pelos sentidos, e não com invisíveis, tais como conceitos e idéias - o velho domínio do pensamento metafísico.”⁵⁹ A retirada não enseja, assim, a contemplação do ser, o que significa o oblívio do mundo, mas pensar o que acontece, perscrutar a existência no seu âmbito imanente de significação.

Desse modo, Arendt quer reafirmar que o espectador está com a atenção voltada para o mundo das aparências e para isso é necessário que ele se retire do agir, não porque o agir é algo indigno do pensamento, mas justamente para melhor conferir o louvor ao que aparece, pois “somente o espectador, e não o ator, pode conhecer e compreender o

⁵⁷ - Cf, idem, *The Life of the Mind*, p. 86. Trad. bras. 67.

⁵⁸ - Idem, *The Life of the Mind*, op. cit, p. 92. Trad. bras. p. 72.

⁵⁹ - Idem, “Thinking and Moral Considerations”, op. cit. p. 423-424. Trad. bras. p. 150.

que quer que se ofereça como espetáculo.⁶⁰ Entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* surgiu, assim, um *otium* não contemplativo, no qual a *vita negotiosa* mostra-se em sua dignidade. Com isso, entendemos que Arendt não esteja querendo negar ao intelectual a participação política, mas sim, que ele não pode, como intelectual, compreender tudo a partir do interesse prático, pois assim corrompe-se a esfera do sentido, que passa a ser substituído pelo objetivo, nem substituir a opinião dos demais pela sua teoria. Como intelectual, seu pensamento é marcado pela companhia de si mesmo, no plano da ação é imprescindível estar de acordo com os outros, pois ninguém age sozinho; já o contrário ocorre no pensar, no qual mais importante do que o acordo com os outros é o acordo consigo próprio.

O desinteresse e a retirada são qualidades que o espectador possui e que viabilizam a emergência da significação porquanto propiciam a imparcialidade. O espetáculo das aparências não poderá aparecer no seu todo se o filósofo estiver comprometido e se mantiver leal a uma causa, a um fundamento ou a um grupo. Isso, mais uma vez, não significa que o filósofo-espectador se direcione para uma região superior, a imparcialidade não é resultado de um ponto de vista mais elevado que propicie a resolução das disputas por estar totalmente acima da confusão. O espectador é *Weltbetracher* (observador do mundo). O todo que ele observa não é um todo metafísico, mas a cena como um todo. Isto é, o não envolvimento no jogo nem a prisão a um interesse possibilita ao espectador mover-se em várias perspectivas, transportar-se para várias posições, ir em visita (*go visiting*). Através da imaginação, move-se em várias direções. Vale dizer, o todo do espectador não é uma universalidade abstrata, não chega a uma generalidade a partir da qual subsume tudo, mas a consideração, retenção e apresentação imaginativamente das várias perspectivas.⁶¹ É por isso que Arendt diz que sem a imaginação não haveria objetividade do mundo nem qualquer possibilidade de comunicação. A imaginação capacita o pensamento para lidar com o diferente, para compreendê-lo. Sem essa abertura proveniente da imaginação o novo pode ficar sob o véu do inteligível e da indiferenciação. Fixado a uma lealdade que proíba a imaginação de se transportar, o pensamento pode provocar o colapso do mundo das aparências. O espectador reconhece a aparição, não a submete a um fundamento que acabe com o mundo na sua dimensão aparente.

⁶⁰ - Idem, *The Life of the Mind*, 92. Trad. bras. 72.

O filósofo concebido como espectador distancia-se, assim, da busca de princípios absolutos que desvendaria completamente os segredos recônditos da realidade. O filósofo-espectador interroga o que aparece na sua aparência, o exercício do pensar é entendido em termos de compreensão. Como o anjo de Benjamin é o guardião da memória, dos acontecimentos na sua particularidade, o filósofo-espectador em Arendt é o guardião das aparências e não de um princípio causal (fundamento), uma causa ideológica ou interesse grupal etc. Essa é a condição, no entendimento de Arendt, para as coisas da política adquirirem dignidade. Sem um pensamento que considere a vida na sua dimensão contingencial, como é o pensar para o espectador, a política não aparece na sua dimensão própria. Da mesma forma como a memória depende do anjo da história para ser conservada, as aparências dependem do espectador para aparecer como instância digna de significação. A respeito, diz Arendt: "Toda aparência é emissão para receptores", e ainda: "cada coisa viva depende de um mundo que solidamente aparece como a locação de sua própria aparição, da aparição de outras criaturas com as quais contracenam e de espectadores que reconhecem e certificam a sua existência."⁶² Arendt quer dizer, assim, que sem os espectadores as aparências não atingem o seu grau máximo de realidade, a sua nomeação. Submetidas a um princípio contemplativo ou qualquer outra essência elas perdem o seu sentido próprio.

No espectador, o julgar em contraposição a contemplar aparece como a raiz do filosofar. Na tradição filosófica, das questões que fazem o homem filosofar, nenhuma se ocupa com a política. Nos temas consagrados pelos sistemas filosóficos (ser, liberdade, homem, alma, Deus etc), a política vem deduzida, não ocupa nem motiva uma reflexão autônoma. Para Arendt, o juízo do espectador é a possibilidade de a política, na sua dimensão plural, ser considerada independentemente das incrustações provenientes de uma anterioridade, de um padrão externo unificador de tudo. O espectador, diferentemente do metafísico, enxerga sentido no âmbito das próprias aparências. O sentido não é imposto de fora à existência humana, mas está nela mesma latente. Embora não seja visível, o sentido não pertence a uma instância metafísica, ele emerge no mundo comum, na situação contingencial própria à existência humana, pois, como diz Arendt, "o que deixa os homens es-

⁶¹ - Idem, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 68-69. Trad. bras. 88.

⁶² - Idem, *The Life of the Mind*, pp. 21-22, 46. Trad. bras. p. 19, 37.

pantados é algo familiar, e ainda assim normalmente invisível, que eles são forçados a admirar.”⁶³

A posição do espectador é fundamental para Arendt porque as aparências não falam por si mesmas, não há em Arendt uma positividade das aparências. O espectador é justamente a figura e a condição para que elas manifestem o sentido latente de que são portadoras. Sem o trabalho do espectador, o sentido permanece desconhecido, não emerge. Justamente porque as aparências não são em-si mesmas transparentes e se dão à visão do espectador apenas “perspectivisticamente”, é que nenhum espectador tem condição de conhecer a significação em si mesma, “na sua essência”, mas apenas e na medida em que de uma determinada posição no mundo observa o que acontece.

Assim como não há um positivismo das aparências, também não há, na figura do espectador, a postulação de um “outro mundo” a partir de onde seria possível visualizar as aparências no seu todo. O pensar do espectador está situado no mundo, a busca do sentido das aparências é circunstanciada, temporal, dá-se a partir da sua posição ocupada no mundo. A esse respeito, Arendt escreve sobre os espectadores: “não são criaturas divinas, lançadas no mundo para cuidar dele, tendo outra região como habitat natural. Contudo, *somos do mundo, e não apenas estamos nele*. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais.”⁶⁴ Vale dizer, o espectador não tem o seu ponto de vista determinado a partir de um fundamento externo à própria existência humana, mas encara esse mundo do seu interior mesmo, confrontando-se com ele através do pensamento.

A interligação entre aparência, significação e posição no mundo faz com que toda aparência seja acompanhada de uma “semblância” (*semblance*).⁶⁵ Toda *Erscheinung* (aparência) implica uma *Schein* (semblância, aspecto). Isto é, o espectador jamais alcança todos as dimensões captadas pelos demais espectadores. As aparências não se dão completamente transparentes para o seu observador. Por isso, Arendt não concebe o trabalho de manifestar o sentido como destruição de ilusão, pois isso implicaria a possibilidade de o mundo ser captado na sua totalidade por uma consciência situada fora de uma posição no mundo. Isso equivaleria a ter acesso à base sob a qual as aparências emergem e ocultam.

⁶³ - Idem, *ibidem*, p. 143. Trad. bras. p. 109.

⁶⁴ - Idem, *ibidem*, p.22. Trad. bras. 19.

Apesar disso, Arendt distingue entre semblâncias autênticas, relacionadas a uma posição no mundo (por ex. o girar do sol em torno da terra), das semblâncias inautênticas, nas quais as aparências não são vislumbradas em razão de fechamentos provocados por doutrinas ou dogmas.⁶⁶ Desse modo, o fim de uma semblância não significa a ida para a verdade universal, mas o surgimento de outra semblância. A semblância está inscrita em toda aparência que sempre ocorre para uma multiplicidade de espectadores, “nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos intrínsecos.”⁶⁷

Esse entendimento arendtiano do trabalho atinente à significação mostra que a interrogação é o modo que ela acha correto para se encarar o visível, as aparências. Como o espectador está sempre situado numa posição no mundo e, mesmo que ele possa imaginariamente por ele se deslocar, jamais o alcançará como totalidade, pois essa permanecerá sempre, de alguma forma, oculta. Conhecer-la completamente implicaria ter acesso à vivência que todos os outros homens têm no mundo e isso é completamente impossível. Nesse aspecto, ela segue Merleau-Ponty, para quem o acesso ao mundo é ao mesmo tempo o seu recuo, à sua abertura segue-se o seu ocultamento.⁶⁸ Na perspectiva do espectador, o mundo apresenta-se sempre como horizonte, inalcançável na sua totalidade. Do olhar observador não emerge a posição de um conteúdo, mas a abertura de uma dimensão: o sentido, no qual o mundo não é posto, determinado, classificado, imobilizado, mas um espetáculo que o espectador “deixa ser” e assiste (a posição do espectador é de certa forma comparada à do amante. Quem ama não toma o outro como objeto, mas deixa que ele seja (*volò ut sis*). Segundo Arendt, esta é a posição genuinamente filosófica).

O FILÓSOFO COMO STORYTELLER

A exploração desse tema nos remete ao modo como Arendt escreveu e apresentou os grandes temas nas suas obras. É a escritura arendtiana mesma que está em jogo, o seu estilo. Esse estilo não é algo desvinculado dos problemas que ela traz à baila. Lisa

⁶⁵ - Mantivemos o neologismo *semblância*, utilizado na tradução brasileira, para evitar a sua confusão com “ilusão” ou “erro perceptivo” como bem alerta o tradutor brasileiro. Cf. *ibidem*, p. XVII.

⁶⁶ - Cf. *Idem*, “Appearance and semblance”, *in ibidem*, pp. 37-40. Trad. bras. pp. 30-32.

⁶⁷ - *Idem*, *ibidem*, p. 38. Trad. bras. p. 31.

⁶⁸ - Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice: *op. cit.* p. 16-22, 33.

Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, explora um *insight* presente num
nde artigo de Sheyla Benhabib, intitulado “*Hannah Arendt and the Redempti-
Narrative*”, no qual a Autora argumenta a propósito da narrativa como méto-
o para lidar com a história em Arendt. O que pretendemos realizar aqui é um
do que Benhabib e Disch propõem e mostrar como o próprio pensamento, isto
a, possui uma dimensão “narracional” em Arendt.

O totalitarismo, nas palavras de Bruehl, provocou uma verdadeira “diáspora
a falência completa dos conceitos, doutrinas e verdades da tradição. Numa si-
o essa o passado não tem autoridade sobre o presente e os fundamentos tradici-
mpreensão foram estilhaçados. Em face dessa falência geral dos fios que via-
a compreensão dos acontecimentos, Arendt vai entender que a única saída para
ste no exercício da compreensão do mundo, na sua caótica contingência, é *story-
telling*. Quando o pensamento e a realidade se apartam, segundo Arendt, con-
s” (*stories*) é o meio mais apropriado de remeter-nos à realidade que os nossos
abstratos não são mais adequados para penetrar e iluminar. A vulnerabilidade
sais no contexto totalitário acentua as feições de uma situação cuja saída para a
alinhar-se à narrativa. Numa situação de completa “ideologização” da ciência e
a, os conceitos deixam de manifestar o sentido inerente ao real e se transformam
e se proteger e fabricar a realidade. Em face disso, não adianta buscar o sentido
veniente da tradição. O pensamento se vê, assim, na tarefa difícil de encontrar o
n poder contar nos padrões universais estabelecidos como tais pelo passado. O
m que se tornar um *storytelling*, pois não adianta mais partir de uma universali-
aprioristicamente, uma vez que o sentido só emergirá na medida em que o pen-
debruçar sobre os acontecimentos. Reconstituir, na imaginação, os aconteci-
ssa a ser a condição para o pensamento apreender o sentido neles presentes. A
em testamento” como a situação do pensamento no mundo contemporâneo, como
em Between Past and Future, obriga a filosofia a se reconciliar com a existên-
car a sua significação no seu âmbito mesmo e não em outro mundo ou numa le-
u conhecimento do curso histórico no seu todo.

Pelo menos, foi assim com Arendt. O totalitarismo a levou a se tornar uma
g. Vale dizer, ao tentar escrever sobre a experiência totalitária, Arendt se viu

“problema epistemológico”, pois essa experiência não podia ser explicada, estava nos conceitos tradicionais, não podia ser entendida como culminação disso, como desenvolvimento de uma única causa encontrável no passado. Não havia algo que poderia iluminar e explicar o seu aparecimento. Não se tratava de uma saída que podia ser deduzido de uma causa antecedente. A saída que Arendt narra é a experiência. Nessa prática verificou que, ao contrário, o próprio passado ilumina o que no passado pode a ele estar relacionado. The Origins of Totalitarianism encerra a narrativa de movimentos políticos contemporâneos que se alçaram ao poder e que mantinham a pretensão de domínio total. Como diz Arendt, numa citação de Voegelin sobre o método do livro há pouco referido: “eu não escrevi uma história do totalitarismo, mas uma análise em termos históricos dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo.”⁶⁹ O totalitarismo não possui uma história, não estava contido em um único evento do passado, mas cristalizou elementos de várias proveniências, o nacionalismo, anti-semitismo, crise dos estados nacionais e do eurocentrismo.

Em *Understanding and Politics*, artigo que publicou logo após o livro sobre o totalitarismo, Arendt se depara com o “problema epistemológico” por ele posto e aponta a mesma saída. A narrativa presente em The Origins of Totalitarianism mostra que não se trata de mera descrição dos fatos, mas de um modo de pensá-los. Talvez isso tenha sido uma das incompreensões. Exigiam do livro algo que a Autora não pretendia dele: que fosse um livro de ciência histórica. Isaiah Berlin e Voegelin, entre outros, reclamam do método arendtiano. O primeiro queixa-se de várias inexatidões factuais e o segundo critica o amplo uso de metáforas no livro. Eles não entendiam que Arendt na verdade estava fazendo um “exercício de pensamento”, visava antes de mais nada a incitar à reflexão e que isso exige muitas vezes o recurso da metáfora, isto é, o que conta não é a fidelidade total às experiências, o espelhamento descritivo do que ocorreu, mas a fidelidade total às experiências e aos pensamentos em pauta e isso eles não podiam questionar na obra.

O que eles não entenderam é que The Origins não é para ser lido como livro de história ou de filosofia. Nele, a Autora está pensando e não apenas reconstituindo os fatos, trata-se de um pensamento que pensa os universais, mas que procura encontrar

⁶⁹ Hannah: “A Reply to Eric Voegelin”, in *Essays in Understanding*, p. 403.

nos trágicos eventos da primeira metade do século algum sentido, algo que possa iluminá-los.

Se é verdade, como diz Heidegger, que todo grande pensador passa a vida pensando um único pensamento, poderíamos dizer que todo o pensamento de Arendt é motivado, no fundo, pela tentativa de decifrar, compreender os massacres administrativos, como foi possível o aparecimento no interior da cultura ocidental esse tipo de realidade e qual o antídoto para isso. Nesse aspecto, poderíamos dizer que Arendt é uma *storytelling* do mundo contemporâneo. Em todos os seus escritos, é possível perceber que ela está perseguindo uma luz que ilumine o que o homem está fazendo na atualidade, o que pretende com as suas instituições e seus modos de vida.

A posição da ação, a pluralidade humana como sendo a sua condição, no pensamento de Arendt, não pensada a partir de um padrão, fez com que essa Autora compreendesse o seu trabalho como uma narrativa do “grande jogo do mundo”. Contar a “estória” é a única maneira da ação permanecer na memória dos homens e dos feitos e palavras humanas adquirirem dignidade por parte do pensamento. Ao se transformar numa *storyteller*, Arendt rejeita a posição de um ponto de vista arquimediano como uma postura apropriada para o filosofar e nos insere no entrecho de um pensamento “narracional” como o seu *modus philosophandi*. Na figura do filósofo como *storyteller* há um crescimento da importância do juízo para se compreender o filosofar em Arendt. O pensamento entendido como juízo, ligado às circunstâncias mundanas, libera o filósofo da tarefa de tematizar o absoluto, os princípios constitutivos de tudo (ser - ponto de vista arquimediano), e abre a verdade para a compreensão dos caóticos acontecimentos mundanos, isto é, viabiliza a transformação do filósofo em *storyteller*.

O pensamento “narracional” é o meio que o pensador encontra para lidar com os eventos quando os cânones da historiografia, da metafísica e do pensamento político perderam a capacidade de iluminar o que está acontecendo. Na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências como base da análise. Poderíamos dizer que Arendt desenvolve uma concepção de filosofia como *storytelling*, a habilidade de reter as experiências faz do pensador um *storyteller*. Essa abertura do pensamento para as experiências é que está na idéia de um “pensar apaixonado”, no qual a vida do espírito deita suas realizações mais importantes não se dedicando às questões últimas, metafísicas,

como nos antigos, mas no desinteressado prazer de julgar os acontecimentos. Nesse aspecto, o filósofo não está na companhia dos deuses, segue um percurso amplamente trilhado pelos historiadores, poetas e narradores.

Há uma estreita relação entre a atividade de narrar uma história e o processo circular do pensamento. O *storytelling* convida o ouvinte ou leitor a penetrar nas várias facetas de um acontecimento, deixa livre, não fecha. Cabe ao ouvinte/leitor tomar a decisão quanto à posição que adotará. Como o pensamento, a narração não é retilínea e convida cada um a recontar a história. Aliás, Arendt sempre dizia que cada geração tem que recontar o passado. Da mesma forma é o pensamento. Pensar para Arendt não se trata de uma herdade, é um processo sem fim, remete sempre a um repensar. Uma nova perspectiva vislumbrada pode acarretar o repensamento em torno de algo. O filósofo não é o guardador de plantão da verdade. Ele incita cada um a buscá-la por conta própria.

Ao conceber o filósofo como um *storyteller*, Arendt encontra o modo de superar o abismo entre filosofia e política, o modelo abstrato de imparcialidade que predominou na tradição filosófica ocidental, o qual se pautava na exigência da retirada absoluta, na assunção de um ponto de vista completamente externo aos assuntos humanos como condição para o filosofar, o que produzia o sacrifício dos assuntos humanos na sua dimensão contingencial. Na verdade, o pensamento "narracional" é uma forma de se contrapor ao modo fundacional de pensar, no qual os dilemas, paradoxos e conflitos da existência humana são submetidos a um critério único, abstrato e externo, que vem tomado como medida eficaz na solução de tais problemas, em função do seu completo distanciamento deles.

A perspectiva arquimediana é conduzida pelo interesse em mover os assuntos humanos a partir do ponto fixo da teoria. A perspectiva conceitual, denuncia Arendt, ambiciona o controle sobre a existência. Nela, a filosofia deixou de ser interrogação, de incitar cada um a pensar por conta própria, para apresentar padrões capazes de legitimar comportamentos. É forte o interesse normativista nesse tipo de filosofar. A filosofia, assim entendida, não está interessada em despertar as pessoas para o pensamento, como na maiêutica, mas para um determinado tipo de ação, a qual estaria respaldada num padrão racional universal. Nessa perspectiva, há como que apenas uma solução e caminho para os conflitos humanos. A teoria é concebida como solução e não questionamento.

Ao contrário, o pensamento “narracional” tem como modelo a imparcialidade de Tucídides, pois se trata de uma imparcialidade situada e não abstrata. O *storyteller* apresenta os dilemas e paradoxos e leva os outros a tomar posição por conta própria. Os problemas éticos, por exemplo, nessa perspectiva, não são subsumíveis a um valor único. Os dilemas são mais bem apresentados, quando se conta a respeito deles uma história do que quando são submetidos a um critério de estilo arquimediano. O pensamento “narracional” não ambiciona levar a um comportamento x , propor-se como autoridade legitimante de um determinado comportamento, mas simplesmente provocar o pensamento das pessoas.

Essa imparcialidade situada encontramos exposta numa forma bastante compreensível, quando Arendt se refere a Lessing, no discurso feito na cidade de Hamburgo, por ocasião do recebimento de um prêmio e que foi editado em *Men in Dark Times*. Escreve Arendt: “um componente de grandeza de Lessing foi o fato de nunca permitir que a suposta objetividade o levasse a perder de vista a relação real com o mundo e o estatuto real das coisas ou homens do mundo que elogiava ou atacava.”⁷⁰ O pensamento “narracional” não trata uma situação complexa reduzindo-a a um conceito, dissolvendo e sacrificando seus componentes, suas “vozes” internas, mas aposta na sua reconstituição pela imaginação com a forma de encontrar significação própria. A imaginação joga um papel central na concepção arendtiana de imparcialidade situada.

Ao contrário da imparcialidade abstrata, na qual se recorre à faculdade da razão para se encontrar um padrão normativo e legitimante, a imparcialidade situada ensaja reconstituir a experiência como forma de encontrar a sua significação. Nesse aspecto, o pensamento “narracional” possui uma dimensão poética, pois não parte de uma verdade universal e manifesta o sentido inerente às experiências particulares. Não há uma verdade ou legalidade universal presidindo as particulares experiências dos homens, e, por isso, para Arendt, apenas a sua reconstituição imaginativa pode fazer emergir a sua razão de ser. A base desse pensamento é a experiência e não o raciocínio acerca do universal. Isso, porém, não equivale a dizer que em Arendt haja uma espécie de *Ursprungphilosophie*, como se ela defendesse a idéia de uma origem pura, intocada para o pensar, livre das incrustações conceituais, ideológicas etc. Não é disso que se trata e sim da reconciliação

⁷⁰ - Idem, *Men in Dark Times*, p. 5. Trad. bras. p. 15.

entre significação e aparência, generalidade e particularidade, filosofia e política, pensamento e contingência.

É a valorização da memória no pensamento “narracional” que viabiliza essa reconciliação. Nesse ponto, vemos que a forte influência de Agostinho se faz sentir mais uma vez no pensamento arendtiano, bem como do seu amigo e filósofo Walter Benjamin. Através desses pensadores, Arendt vislumbrou um modo de o pensamento se reconciliar com a contingência, com o *initium* (Agostinho) e com os fragmentos (Benjamin). Isto é, através deles, Arendt aprendeu a possibilidade de encarar os assuntos humanos sem o recurso da causalidade ou de uma teleologia universal. O pensamento narrativo encontra a significação dos acontecimentos neles mesmos sem precisar recorrer a um fluxo contínuo e metafísico para a vida.

Através da imaginação, o *storyteller* consegue manter o que a teoria quer dissolver, uma vez que sua pretensão não é determinar um caminho, apresentar a única solução, nem controlar o percurso histórico, mas reter, formar e contar uma história a partir dos indeterminados acontecimentos humanos. É isso que possibilita uma efetiva reconciliação entre o pensamento e as coisas humanas. Se no juízo político a imaginação é condição para se enxergar o outro, no juízo filosófico ela funciona como a abertura do pensamento para a contingência. O pensamento “narracional” não está preocupado com a história do ser, mas, sim, em encontrar significação nas contingentes ações humanas. Vale dizer, o homem, suas circunstâncias e ações, não é submetido a um padrão externo, conceitual, ideológico ou científico. O pensamento “narracional” encontra sentido na descontinuidade, nos fragmentos, na aparência (existência) e se contrapõe à solução teórico-causal-teleológica que só vê sentido na continuidade e no universal. O forte da postura narrativa é justamente a valorização que faz das palavras, ações e feitos humanos na sua particularidade. Somente a imaginação pode socorrer o pensamento na sua reconciliação com essas dimensões, sem ela o pensamento fica vazio. Retendo-as, recheia-se de vida.

Somente essa abertura para a contingência pode reconciliar filosofia e política, uma vez que a política e o mundo humano como tal é uma esfera em que não há qualquer determinação a priori. Qualquer tentativa de concebê-lo em termos de determinação, implica querer controlá-lo, burocratizá-lo. É esse o sentido que achamos estar presente, quando Arendt faz a defesa intransigente da verdade factual no artigo *Truth and Politics*.

Não se trata de defender uma pureza interpretativa ou descritiva, mas sim de intransigentemente chamar atenção para o fato de que os assuntos humanos são contingentes, frágeis, e que querer dar-lhes uma sustentação completamente segura é um perigo, seja ela teórica ou político-ideológica. Isso significa eliminar a dimensão mundana do mundo e acreditar que os homens são incapazes, por eles mesmos, de dotar sua vida de significação. Por assim proceder, as teorias são enquadradoras, nelas os sentidos não podem ser provenientes das palavras e ações humanas, mas sim dos pensamentos e posições arquimedianas.

Como vimos no primeiro capítulo, a filosofia tradicional, ontológica e sistemática, preocupada com o ser na sua universalidade, deduzia a política do sistema. Isso fez com que nossa Autora dela se distanciasse e encontrasse outra forma de pensar a política na sua contingência e mesmo assim permanecer um “pensamento pensante”, não cognitivo. Essa dificuldade do filósofo tradicional de lidar com a ação, Arendt resolve com a figura do *filósofo-storyteller*. Em The Human Condition, na qual prevalece como tom geral a compreensão da ação e da política como esferas completamente frágeis, contingentes, Arendt vai defender o argumento de que somente a história (*story*) e, portanto, o *storyteller*, pode remediar a futilidade da ação e do discurso.⁷¹ É essa capacidade do *storyteller* de reter a ação na sua contingência que o torna central para se solucionar a cisão entre pensamento e ação na tradição filosófica ocidental.⁷² Nas Lectures, sobre Kant, mais quais a relação entre filosofia e política é o tema central, o espectador é apresentado como a solução para esse conflito, justamente porque ao se tornar um *storyteller*, reúne e preserva, através da imaginação (*go visiting*), a ação humana na sua dimensão mundano-contingencial.

Por último, é interessante frisar o pensamento “narracional” e a posição do *storyteller* como uma postura crítica. A filosofia de linhagem arquimediana construiu como modelo de criticidade o distanciamento completo da sensibilidade e isso foi assimilado pela tradição como a exigência básica para um pensamento ser considerado crítico. Em razão da hegemonia desse racionalismo exacerbado, a arte, literatura, poesia e todas as formas de expressões do pensamento relacionadas a situações particulares foram con-

⁷¹ - Idem, The Human Condition, especialmente os cap. “The Web of Relationships and the Enacted Stories” e “The Frailty of Human Affairs” pp. 181-192. Trad. Bras. 194-205.

⁷² - Cf. de RICOUER, Paul: “Action et histoire” in Préface A “Condition De L’homme Moderne” (Lectures 1), Seuil, pp. 60-66.

cebidas como a-críticas. Somente a ancoragem conceitual, na filosofia tradicional, é capaz de liberar o pensamento do dogmatismo e da ingenuidade.

Como, então, conjugar base experiencial e criticidade? Isto é, é possível afirmar que o pensamento “narracional”, *storytelling*, é capaz de conciliar as duas dimensões? Seguindo as pegadas arendtianas desde o texto *Understanding and Politics* a The Life of The Mind, sem esquecermos de mencionar o precioso artigo sobre história, em Between Past and Future, onde ela diferencia objetividade e imparcialidade, sem dúvida alguma é obviamente possível e necessário reivindicar criticidade para o pensamento experiencial. A filosofia como *storytelling* está para além do fundacionalismo e do subjetivismo, do objetivismo e do relativismo. Para que isso ocorra, é necessário, em primeiro lugar, diferenciar a compreensão de Arendt do pensamento como *storytelling* das concepções clássicas da *storytelling* como narrativas comprometidas com a idéia de tradição, como veículo de transmissão da história e da identidade dos povos, possuidoras de efeitos disciplinadores. Arendt também se diferencia do entendimento da *story* como voz dos marginalizados (*marginal voice*) em contraposição à *story* oficial, universal, consensual etc. Nessas concepções, os produtos da *storytelling* serviriam como apoio para a autoridade ou prescreveriam comportamentos.

Se observamos com atenção, mesmo o maior inspirador de Arendt nesse setor, Walter Benjamin, não escapou a essa compreensão. Para ele, a narração possui uma dimensão utilitária, sempre propõe “um ensinamento moral, uma sugestão prática”, “conselhos”⁷³ e grande maioria dos seus intérpretes entende a narrativa como voz dos marginalizados. Em Arendt, o pensamento narracional não é comprometido como a defesa de uma tradição ou de um grupo específico, não intenta conduzir ou legitimar uma ação. *Storytelling*, é antes de mais nada, encontrar e trazer à luz o sentido nas indeterminadas e “caóticas” experiências humanas. É a partir daí que podemos compreender o seu elogio a Denesen, que afirma que todos os sofrimentos humanos podem ser suportados quando fazemos deles uma estória (*story*) ou contamos uma estória a seu respeito, frase tomada como epigrama do capítulo sobre ação, em The Human Condition.

O pensar narrativo é crítico porque ele enseja, (pensa Arendt inspirada em Benjamin), antes de mais nada a troca de experiências, o *storyteller* transforma as experi-

⁷³ - Cf. BENJAMIN, Walter: “O Narrador”, in Obras Escolhidas, Vol. 1, especialmente na p. 200.

ências brutas num produto sólido e único: a “estória”, e para isso é exigida atenção, postura de espectador e reclamado o questionamento dos hábitos que levam sempre à exclusão dos processos reflexivos.⁷⁴ A *Storytelling*, o mergulho na espessura da experiência, só é possível com a ativação da capacidade de associar e rememorar, isto é, do pensar.⁷⁵ O *storyteller*, como o *flâneur*, se distancia do passante massificado através da capacidade de narrar que ele ainda mantém viva. A memória recuperada pelo *storyteller* não está relacionada à transmissão de uma tradição, mas à comunicação entre as gerações. Assim, verifica-se uma reconciliação efetiva dos homens com as suas experiências. Sem isso, o homem permanece heterônomo, apenas se comportando, repetindo o passado.⁷⁶ A *storytelling*, em Arendt, estimula, então, não uma conduta, mas um pensamento autônomo, o exercício do juízo crítico.

O que faz, então, a imparcialidade situada crítica? Mais uma vez, a imaginação cumpre um papel fundamental. Sem ela, a experiência perde a sua dizibilidade, fica perdida no turbilhão das vivências e hábitos costumeiros. Na “estória”, a imaginação “sai em visita” de tal modo que o ouvinte/leitor é levado a situar-se em várias posições e estimulado a escolher ele próprio a própria posição. O *storyteller* não oferece a posição verdadeira, não resolve as ambigüidades e dilemas das situações, mas tenta pôr o leitor/ouvinte a par da experiência “estoriada” para que ele venha a parir os próprios pensamentos. Esse tipo de crítica mundana pode operar no sentido de proibir o alastramento do mal no mundo. O ponto de vista arquimediano é vulnerável, pois como padrão pode funcionar para o bem e para o mal. Já a imparcialidade mundana pode recusar a movimentos como o nazismo uma posição no seu interior, uma vez que ele situa o próprio mundo em perigo. A imparcialidade de Tucídides não se segura num padrão externo (Arquimedes), mas na atividade dialogante do eu consigo mesmo, no pensar sem cessar o que está ocorrendo. A criticidade dessa posição emerge justamente nesse movimentar-se da imaginação de posição para posição e somente quem está interessado em contar uma estória pode abrir-se para as várias posições⁷⁷, embora jamais consiga “visitar” todas elas e é isso que faz com que a história (*history*) nunca tenha um fim, pois jamais poderemos nos colocar totalmente fora

⁷⁴ - Cf. ARENDT, Hannah: “Walter Benjamin” in *Men in Dark Times*, p. 153-206. Trad. bras. p. 133-176.

⁷⁵ - ROUANET, Paulo Sérgio: *Édipo e o Anjo*, pp. 62-65.

⁷⁶ - MATOS, Olgária: “História e Repetição”, in *Os Arcanos do Inteiramente Outro*, pp. 31-58.

⁷⁷ - “Pensar com a mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita” diz ARENDT in *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p. 43. Trad. bras. p. 57.

o seu todo. As várias “estórias” (*stories*) não podem ser submetidas a um , pois isso acarretaria a perda dos seus padrões inerentes, os seus sentidos esse aspecto, a imparcialidade situada mostra-se superior à imparcialidade ma, pois mais capacitada para recuperar a singularidade das experiências calvário das abstrações” e na “alegorização universal” desrealizadores das oas, na qual cada pessoa e relação pode significar, a qualquer instante, outra

A criticidade, assim entendida, não pressupõe a abstração, um fundamento ue, embora possa servir para legitimar uma ação, não instiga o pensar por a - mas se realiza efetivamente na medida em que através de um distanciam- soluto, põe em circulação as várias perspectivas e “estórias” e, por isso, não ar como fundamento absoluto para um agir ou pensar, mas apenas estimular gnitiones”. Essa dimensão crítica do pensamento “narracional” radicaliza-se, endimento, na recuperação de um modo pária do filosofar em Arendt.

A DIMENSÃO PÁRIA DO FILOSOFAR

Se é possível extrair da obra arendtiana uma idéia do filosofar, como estamos te trabalho, é preciso ter bem claro que isso se realiza de uma forma muito sa Autora. Embora tenha sido estudante de filosofia, não é através de uma ela- dêmica, ocupada com a história da filosofia, na exegese minuciosa dos textos ue os temas e as elaborações filosóficas apareceram em Arendt. O nazismo a a política, para a militância sionista e, depois de um certo tempo, a instigou resa compreensiva”, para a filosofia. Tendo sido assim, é difícil desvincular a endtiana da situação contemporânea em que ela viveu e a sua inserção nessa no judia. Seu pensamento não é fruto de uma ocupação com as idéias, mas da icia como pária.

O nazismo significou simultaneamente uma ruptura com a tradição filosófica na educada e a quebra da teia de relações que assegurava o seu lugar no mundo. e exilar, sem poder compartilhar o mundo com os outros, sem uma tradição a : recorrer, Arendt se viu na condição de pária. De cidadã alemã, foi transfor-

mada, de repente, em apátrida e refugiada judia. Sem as relações que lhe asseguravam reconhecimento como alguém no mundo, a Autora teve como escolha habitar o mundo sem a ele pertencer completamente. Arendt sentia-se como tendo sido expulsa da civilização européia. Observamos isso quando, por ocasião do recebimento do prêmio Somming, ela diz: "Ser reconhecida por uma contribuição à civilização européia não é pouco para alguém que, como eu, saiu da Europa há trinta e cinco anos - certamente a contragosto -..."⁷⁸ Esse talvez seja o motivo de ela passar a valorizar como fundamental na sua vida os amigos e a rejeitar assumir um papel, uma função social como o fundamento de sua vida. Sem espaço público, resta ao pária recorrer aos amigos como garantia de que se possui alguma realidade, de que a vida tem algum sentido, não é uma ficção. Em Men in Dark Times, Arendt escreve que uma sociedade que produziu a guerra e totalitarismo inviabiliza a dedicação a uma carreira, suportar as convenções e assumir uma função social.⁷⁹ Nesse tipo de sociedade somente uma vida pária mostra-se como portadora de dignidade.⁸⁰

Com o nazismo Arendt se decepciona, também, com a tradição filosófica européia na qual havia sido treinada. A cooperação com o nazismo de intelectuais da sua geração destruiu a crença de que as normas do humanismo tradicional eram suficiente para garantir o impropriedade ataque sobre a humanidade. Arendt mergulha e percebe uma irracionalidade no próprio humanismo iluminista. Esse humanismo universalista não permite a diferença, a admissão na humanidade de alguém que seja, ao mesmo tempo, judeu. Aliás, em "L'Aufklärung et la question juive", Arendt escreve que a questão judaica, na modernidade, é uma criação do iluminismo, no qual o homem é definido arquimedeanamente, isto é, a modernidade impõe uma igualdade abstrata que não permite a diferença. Exige, por exemplo, do judeu, que deixe de ser judeu se quer ser considerado como homem.⁸¹ Essa crítica ao iluminismo está, também, muito bem feita na biografia de Rahel Varnhagen, segundo os comentadores uma espécie de auto-retrato de Arendt, através da qual ela teria realizado a reconciliação com o seu judaísmo. Rahel foi uma judia culta que passou a vida

⁷⁸ - ARENDT, Hannah: A Dignidade da Política, p. 169.

⁷⁹ - Idem, Men in Dark Times, p. 100-101. Trad. bras. p. 91.

⁸⁰ - Para o resto da vida, Arendt rejeitou uma idéia de reconciliação de estilo hegeliano, viabilizada especulativamente, forjada pelas idéias. Somente quando soube do levante húngaro, na década de cinquenta, nossa Autora voltou a falar na possibilidade de estar em casa no mundo outra vez. Cf. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth: "Being at Home in the World" in For Love of the World, pp. 263-327. Trad. bras. 243-293.

⁸¹ Cf. Idem, in La Tradition Cachée (Le juive comme paria), pp. 11-37

querendo ser “alguém”, para isso renega o seu judaísmo e assimila-se à sociedade, mas ao final da vida retoma a sua identidade judaica e morre reconciliada com o seu judaísmo.⁸²

Na verdade, a falência da tradição humanista e a negação de uma pátria ao judeu na Europa levou Arendt a compreender e formular a noção de pária consciente como o modo de existir no qual o judeu poderia manter-se como pessoa humana. O pária consciente, na perspectiva arendtiana, difere tanto do pária como do assimilado (*parvenu*). O pária rompe totalmente com o mundo, vive numa completa acosmia. O *parvenu* renega o judaísmo e vê na assunção de uma função na sociedade a saída para o judeu. O *parvenu* entende a emancipação judaica em termos de integração social, para ele a sobrevivência judaica não é uma questão política, mas social, filantrópica. Já o pária consciente é aquele que é excluído pelo mundo e, como tal, se manifesta, mantém algum contato com a tradição, mas caminha paralelo a ela. O pária consciente tem a condição de *homelessness*, mas não um *worldlessness*, isto é, embora não possua um lugar, uma casa, ele permanece em contato com o mundo. O pária consciente não é um *insider* como o *parvenu*, mas também não torna absoluta a exclusão, como na posição *outsider* do pária.⁸³

Observamos que, embora Arendt tenha se reconciliado com o seu judaísmo, e como, tal fez questão de reagir durante a perseguição pelos nazistas, isso não implicou um compromisso ideológico ou que ela tenha resolvido, como intelectual, a pensar pelos judeus. Ela assumiu o seu judaísmo como um fato, como algo, como disse ela, que estava para além de qualquer disputa. Embora a questão judaica fosse assumida por ela como o seu ponto de partida, isso, porém, não significava deter uma certeza ou uma verdade. É isso que entendemos quando, em face do Caso Eichmann, pressionada por Scholem, que dizia que ela não amava Israel e que ela era proveniente da esquerda alemã, ela responde: se posso dizer que venho de algum lugar, é da tradição filosófica alemã que venho.⁸⁴ Ela se referia evidentemente a Kant e ao seu *Selbstdenken*, a Husserl e o “retorno às coisas mesmas”, a Jaspers e à sua idéia de pensar independente, bem como a interligação heideggeriana entre pensamento e sentido. Nesse aspecto, talvez valha dizer para ela o que ela

⁸² - Cf. Idem, *Rahel Varnhagen (The Life of a Jewish Woman)*.

⁸³ - Cf. Idem, “Bernard Lazare: Le Paria Conscient” in *La Tradition Cachée*, pp. 194-199.

⁸⁴ - Cf. idem, *The Jew as Pariah*, p. 245-246.

disse de Benjamin: o judaísmo que dificilmente desempenhava algum papel em seu espaço espiritual, se fazia presente no seu *modo de pensar*.⁸⁵

Como pária, ela realiza um questionamento da relevância da tradição ocidental como um todo. Como Benjamin, ela enxerga aí apenas um campo de ruínas, na qual pode pescar fragmentos, pérolas que não haviam sido acolhidas pela tradição oficial. Essa forma de lidar com a tradição exclui qualquer reivindicação de autoridade. Para Arendt, o modo pária é a forma do pensamento como tal, isto é, como filosofia, realizar-se na contemporaneidade: por um lado, está em conexão com a tradição, mas uma conexão descontínua, crítica e por outro não está motivado em ser fonte autorizadora de uma ação ou pensamento específico. No modo pária de pensar, há uma conexão ambígua com o mundo e com a tradição, é isso que entendemos quando ela responde a Hans Morgenthau que, num congresso em Toronto, dedicado ao seu pensamento, pergunta-lhe se fazia parte dos progressistas ou dos conservadores e ela responde: não pertencço a nenhum grupo e se definiu como pária. Com isso, entendemos que ela conectou a sua existência pária (*foundationlessness*) a um não fundacionalista modo de pensar. Ou seja, o seu pensamento não estava atrelado a uma teleologia trans-histórica, a uma tradição, a uma identidade contemplativa, ou a uma ideologia que ensejava controlar e submeter-se ao mundo. Seu pensamento está no mundo, mas não como em casa, porém, somente estando no mundo, o pensamento pode entrar em atividade, pois sem os acontecimentos mundanos o pensamento pária a atividade, fixa-se em “essências eternas”. Ao contrário do modo tradicional de pensar, o modo pária não enseja resolver nem normalizar a ação dos homens no mundo, permanece pária, quer instigar a reflexão, mas não enseja substituir a atividade de pensar por parte de cada um.

A partir da compreensão arendtiana do pária, do pária consciente e do *parvenu*, Lisa Disch construiu uma tipologia interessante para se pensar o modo pária de pensar como sendo essencialmente crítico. O modo pária indica uma capacidade de ser e pensar como se estivesse numa posição na qual não se está em casa. Segundo essa Autora, o pária contrapõe-se ao assimilacionista, “que deseja deixar a casa para trás”, e ao turista, que “viaja sem sair de casa”. Na postura pária, há a idéia de visita, uma “temporária mudança de lugar, um encontro com o não familiar”, o outro não é reduzido ao eu. Ao contrário do

⁸⁵ - Cf. idem, “Walter Benjamin” in op. cit. p. 183. Trad. bras. p. 158.

assimilacionista que se sente em casa onde não é a sua casa e do turista que viaja sem sair de casa, o pária distancia-se do familiar para poder alcançar o diferente. Sair em visita é atividade própria do pensamento crítico. O pária contrapõe-se, assim, a todo tipo de pensamento completamente reconciliado com o mundo ou que ambicione realizar o mundo à sua imagem e semelhança.⁸⁶

Portanto, podemos dizer que, se existe um filosofar em Arendt, ele está mais próximo do périplo de Abraão, que deixou sua pátria em direção a terras desconhecidas, do que da jornada de Ulisses, cuja viagem é um retorno nostálgico a Ítaca, na qual o fim é a realização do começo, na qual tudo é assimilado ao mesmo.⁸⁷ É essa a idéia que entendemos, quando Arendt se diz como pária e fala do pensamento como sair em visita. Conceber o pensar como visitar significa que o pensar só se efetiva no confronto com o que não pode ser reduzido ao mesmo. Daí por que “sair em visita” apresenta-se como uma instância portadora de uma criticidade superior à imparcialidade do sujeito puro ou da neutralidade objetiva, nas quais a diferença é eliminada, dominada ou assimilada ao eu.

Se podemos relacionar a criticidade pária ao fato de ela implicar uma abertura para o diferente, por outro lado, podemos relacioná-la à sua disposição permanente de se por em movimento, em viajar, a não se contentar com o estabelecido e encontrar significação na diferença, ou como Arendt usava dizer, na constituição aparente do mundo. O filósofo, assim, não conceitua o universal e partir dele define o particular, mas ambiciona encontrar o nome próprio do diferente, na sua especificidade e, na contra-corrente da tradição ocidental que relacionou dizibilidade a universalidade, esforça-se por dizer o indizível, a significação peculiar à fenomenalidade do fenômeno. Num mundo onde tudo está arrumado, definido e enquadrado, relacionado às pertencas e interesses, a pergunta pelo sentido, pária por natureza (“insignificante,” inútil), por ela mesma possui teor crítico.

O pensamento, ao se indagar pela significação, instaura o espaço onde a diferença pode emergir. Essa indagação surge quando se percebe no visível alguma coisa que transcende as identificações estabelecidas e as atribuições antropomorfizantes. O assombro admirativo diante de uma visibilidade aponta nele mesmo para um sentido diferente da sua “determinação conceitual” ou dos interesses utilitários e abre a possibilidade de se

⁸⁶ - Cf. DISCH, Lisa: op. cit. pp. 172-192.

⁸⁷ - Cf. MATOS, Olgária: “Ulisses e a razão insuficiente: Geometria e melancolia” in O Iluminismo Visi-
onário, pp. 155-173.

enxergar a espessura da aparência, na sua multiplicidade diferenciada, ocultada em função de uma significação hipostasiada, metafísica ou político-ideológica.⁸⁸ O sentido não é atribuído, é descoberto, está relacionado a algo diferente do próprio pensamento, não é sua predicação. A abertura para o sentido só é possível se houver essa abertura para a alteridade. Por isso, o pária é uma figura paradigmática, ele não está interessado no controle do mundo, do outro, e traduz a estraneidade essencial do pensamento.

Arendt explicita essa dimensão crítica da interrogação filosófica quando diz, seguindo Heidegger, que a atividade do pensamento é fora de ordem (*out of order*) e é como um vento. A busca de significado é fora de ordem porque não se coaduna com nenhum propósito específico e muda todas as relações: o presente torna-se ausente e o ausente presente, o próximo distante e o distante próximo. Do ponto de vista de quem resume a vida a uma atividade intencional, submetida aos objetivos práticos, o pensar é visto como algo anti-natural, “pois o pensar enquanto tal, e não apenas o levantamento das questões últimas irrespondíveis, mas toda reflexão que não serve ao conhecimento e que não é guiada por objetivos práticos está fora de ordem”.⁸⁹ Arendt acrescenta mais, ao dizer que “o pensar, a busca de significado - oposta à sede do conhecimento, e mesmo ao conhecimento pelo conhecimento - foi tão frequentemente considerada anti-natural, como se os homens, sempre que refletissem sem propósito específico, (...) estivessem engajados em uma atividade contrária à condição humana.”⁹⁰

A estraneidade e criticidade inerentes à paixão pela significação estão presentes, também, na idéia do pensamento como um vento, pois “está em sua natureza desfazer, degelar, por assim dizer, aquilo que a linguagem, o *medium* do pensamento, congelou como pensamentos-palavra (conceitos, frases, definições, doutrinas)... A consequência dessa peculiaridade é que o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores e medidas ... e, enfim, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e ética.”⁹¹ A idéia de crítica em Arendt é, portanto, elaborada não como as provenientes da “filosofia da reflexão” de extração kantiana, nas quais a retorsão do pensar sobre si mesmo pretende encontrar no su-

⁸⁸ - Sobre a perspectiva do sentido como não redutível ao conceito e aos interesses controladores da racionalidade científica, cf. CRITELLI, Dulce: *Análise do Sentido*, op. cit.

⁸⁹ - ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*, p. 78. Trad. bras. p. 61.

⁹⁰ - Idem, *ibidem*, p. 78. Trad. bras. p. 62.

⁹¹ - Idem, “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., p. 433-434. Trad. bras. p. 157.

jeito transcendental um fundamento absoluto para o filosofar. Embora Arendt tenha herdado de Kant a postura crítica, nela, porém, a criticidade de pensar se realiza justamente porque não possui um ancoradouro eterno, pois isso implicaria um parar de pensar, e se traduz na disposição de “sair em visita”, em se confrontar com a alteridade, em desmanchar pela manhã o que foi tecido à noite, como na teia de Penélope.

Arendt concebe a idéia de que a única possibilidade do pensamento no mundo contemporâneo é assumir uma posição crítica em relação ao mundo, isto é, distanciando-se dos donos do poder, da composição tirânico-dominadora da política e das suas instâncias legitimadoras: fundamentos, modelos, tradições, *Weltanschauung* etc. O lugar do pensamento, se é possível falar de um lugar seu, é aquele apresentado por Kafka, a lacuna entre o passado e futuro: “a localização do ego pensante no tempo seria o intervalo entre o passado e o futuro, ou seja, o presente, agora misterioso e fugidivo, uma mera lacuna no tempo em direção ao qual, não obstante, passado e futuro se dirigem, à medida que indicam o que não é mais e o que ainda não é.”⁹²

Em “tempos sombrios”, resta ao pensamento assumir a posição de Lessing, isto é, “só pode se desenvolver em conflito com o mundo e o âmbito político.” Embora tenha permanecido no mundo e sobre ele refletido, Lessing nunca com ele se reconciliou. Ele era um homem do pensamento e como tal se conduzia. O seu encontro com o mundo se realizava através do rodeio do pensamento, pois assim poderia nele se mover em liberdade, “visitá-lo”. Somente numa posição de não fusão, mas de crítica e distanciamento, Lessing contatava o mundo. Isso é inerente à posição de quem se interroga pela significação da realidade, pois, como diz Arendt, “não acredito em um mundo em que o espírito humano equipado para retirar-se do mundo das aparências, poderia ou deveria sentir-se confortavelmente em casa.”⁹³

A forma pária pensa o mundo sem estar atrelada a uma terra, pátria ou identidade, está precariamente no mundo, assim como o mundo é visualizado no seu desamparo fundamental, na sua descontinuidade e não na perspectiva de um fluxo homogêneo e vazio a lhe atravessar.⁹⁴ A visada histórico-teleológica ambiciona eliminar essa precariedade do pensamento e o distanciamento em relação ao mundo. Atravessar o mundo com uma teleo-

⁹² - Idem, *The Life of the Mind*, p. 208. Trad. bras. 157.

⁹³ - Idem, *ibidem* II, p. 158. Trad. bras. 304.

⁹⁴ - Cf. MATOS, Olgária: *Os Arcanos do Inteiramente Outro*, p. 69.

logia é uma forma de situar a morada do pensamento no mundo, de eliminar o distanciamento próprio ao pensar. A perspectiva contemplativa se distancia de modo absoluto para depois voltar e submeter o mundo também de modo absoluto e assim acabar a diferença entre pensamento e mundo. Contra essa visão, Arendt afirma a retirada (*withdrawal*) como modo de ser próprio ao pensamento e não apenas uma etapa a ser superada pelo retorno do filósofo à cidade. A respeito escreve: “uma vez que as atividades do espírito, por definição não aparentes, ocorrem em um mundo de aparências e em um ser que participa dessas aparências através de seus órgãos sensoriais perceptivos, bem como através de sua capacidade de aparecer aos outros, elas só podem existir por meio de uma *retirada* deliberada da esfera das aparências.”⁹⁵

O tema da retirada é comum na história da filosofia; todas as vezes que os filósofos presenciaram a usurpação da política pelos tiranos ou se indignaram com injustiças no seu interior, buscaram no rodeio do pensamento, isto é, através de um distanciamento crítico, uma maneira de permanecer ao mundo ligado. Até aí, Arendt comunga com a tradição, distancia-se dela, porém, quando verifica que na maioria das vezes os filósofos ambicionam retornar ao mundo e moldá-lo a imagem e semelhança do próprio pensamento, aí o autoritarismo da razão se manifesta, quebra-se a diferença entre público e privado e elimina-se a noção de público como espaço do exercício livre da cidadania, isto é, no espaço onde a legitimidade está com os cidadãos, nas suas falas e feitos, e não numa esfera externa ou eliminadora dessa dimensão. Qualquer pensamento, por mais bem intencionado que seja, se não respeita essa dimensão, recai no âmbito da dominação. Por isso, Arendt nunca ofereceu um modelo para ser realizado pelos outros. Ser pária significava isso: respeitar os cidadãos, aqueles que estão engajados na ação como seres capazes de decisão. A autonomia do pensamento que não se deixa patrulhar e determinar por uma ideologia, crença etc, deságua na autonomia da esfera pública, na postulação da radical igualdade e direitos de todos nessa esfera.

Assim, quando falamos aqui de retirada relacionando-a ao modo pária de pensar, não estamos simplesmente repetindo o que dissemos no começo deste texto, quando recorreremos à idéia de retirada para ilustrar as diferenças inerentes às atividades do pensar e agir, assim como *otium* se contrapõe a *nec-otium*. O que estamos querendo realçar é o

⁹⁵ - ARENDT, Hannah: *ibidem*, p. 75. Trad. bras. p. 59-60

dade do pensar por si mesma implica uma postura crítica. Isso talvez possa ser visto em muitos escritores e filósofos na vida pessoal e política serem reacionários em relação aos seus pensamentos e escritos, como espectadores, foram críticos do pensamento de Kant, Balzac, Vitor Hugo, Burke, entre outros.

Essa liberdade é o que permite, segundo Arendt, uma independência que viabiliza a liberdade de perscrutar e enxergar coisas que um pensamento dependente da opinião não enxergaria. Ela concede a liberdade que proporciona um "superior desdém que deu origem às observações de Montaigne sobre a natureza humana, à sabedoria mundana de Montaigne, à moralismática de Pascal e à intensidade e abertura das reflexões políticas de ..."⁹⁶

Essa liberdade acontece em razão de que ao pensar se está sozinho e "estabelecer um relacionamento consigo mesmo é a característica mais marcante do espírito."⁹⁷ Enquanto ao agir é imprescindível o acordo com os outros, ao pensar a liberdade é reduzida à dualidade, ao diálogo dos dois diferentes que habitam o eu e o si mesmo. A dimensão pária da vida espírito é realçada, quando se reconhece que "o ego pensante não é um eu" e que é o mesmo homem, "mas não a mesma pessoa que participa do mundo visível e invisível."⁹⁸ Com isso, entendemos que ela está relacionada ao caráter não identitário do pensamento, ao fato de que no mundo visível precisamos com eles entrar em acordo fático ou através das crenças, religiões etc, e que no campo da significação o acordo é antes de mais nada o melhor, essa dualidade que não pode nunca ser eliminada, pois isso poria em risco a liberdade, aponta para o surgimento do diferente e do sentido, consente em fazer presente.

Recorrendo a Valéry, Arendt afirma "Tantôt je pense et tantôt je suis" (ora eu penso, ora eu sou). Nessa diferenciação arendtiana não há, de maneira alguma, uma transcendência do eu pensante. Em Arendt, não há um outro mundo ou um campo da objetividade transcendental. O que ela está questionando é justamente a tendência a unificar os eus com a postulação de uma instância capaz de eliminar o diálogo sem fim do eu com

⁹⁶ in *Dark Times*, p. 180-181. Trad. bras. p. 156.

⁹⁷ *Life of the Mind*, p. 75. Trad. bras. p. 58

⁹⁸ *ibid.*, p. 43 e 44. Trad. bras. p. 34 e 35 respectivamente.

o seu outro. É a eliminação da alteridade e da contingência no racionalismo ocidental que ela está questionando. Isso desemboca por um lado num “pensar objetivo”, no qual o filósofo funciona como uma espécie de consciência da humanidade (essa concepção no fundo acredita que os homens não são capazes de pensar por conta própria), e por outro, na subserviência do filósofo a uma instância unificadora externa a ele mesmo, ao seu diálogo interno (a uma verdade de todos: ideologia, crença, religião etc). O que se perde nessa perspectiva é o trabalho próprio ao pensamento: a manifestação da significação, a dizibilidade do inefável e invisível.

Ao conceber o pensar como uma atividade pária, Arendt dá a entender uma concepção de filosofia distanciada da postura fundacional e consensual. O filósofo não entra em acordo nem com um fundamento ontológico-contemplativo nem com uma verdade consensualmente estabelecida, mas é atraído pela paixão de compreender e manifestar por si e consigo mesmo algo que em si mesmo é inapreensível no seu todo e que por isso não pode funcionar como verdade.

Nesse sentido, Christine Buci-Glucksmann tem razão ao dizer que em Arendt a filosofia põe a “questão errante da significação”.⁹⁹ O pensamento filosófico é nômade. Sua errância está relacionada ao fato mesmo de ele lidar com a invisibilidade, com uma dimensão da realidade que não pode ser representada como se faz com um objeto. O pensamento não instaura uma visibilidade, mas, através das palavras, enseja manifestar (e não representar) o invisível, a significação que nunca se deixa apreender no seu todo.¹⁰⁰ O pensamento aponta para algo fora de si, cuja alteridade torna-o, de certa forma, inacessível. Seu ser-outro, sua transcendência, bloqueia uma apreensão absoluta pelo pensar.

Ao contrário do pensamento político que lida com uma realidade intersubjetiva, o pensamento filosófico torna manifesta uma dimensão que, embora pertença ao visível, está invisível. É nesse aspecto que Arendt diz que o pensamento rompe com o senso comum. O senso comum engendra a realidade política, a visibilidade. Em política não ser visível é não existir. Não ser reconhecido como ser falante e agente é não existir politicamente. Ser real é ser visível. Sem essa visibilidade, o cidadão está condenado a uma

⁹⁹ - BUCI-GLUCKSMANN, Christine: “La Troisième Critique d’Arendt” in *Ontologie et Politique*, op. cit., p.193.

¹⁰⁰ - Essa concepção do sentido distancia-se completamente da compreensão contemporânea, notadamente da filosofia analítica, na qual prevalece uma compreensão proposicional da significação, uma linearidade entre as palavras e as coisas, como em Quine e companhia.

identidade fictícia. O sentido, filosoficamente, então, não se põe no mesmo plano da realidade intersubjetivamente constituída. Ele não está presente para os sentidos, somente através da atividade do pensamento pode vir à tona. Esse manifestar não indica, porém, o aparecimento de uma realidade mais profunda, pois o sentido não se transforma numa visibilidade, mas a iluminação de uma região inalcançável (a transcendência, a alteridade).

A invisibilidade do sentido não é fruto da imperfeição dos nossos sentidos, como na perspectiva metafísica, mas seu modo próprio de ser. O sentido é assintótico, não se finaliza nem é apreensível numa imagem, num quadro ou numa representação conceitual. O erro da metafísica foi achar que o pensamento corrigia as distorções dos sentidos e apresentava um realidade mais real, uma representação verdadeira do ser. Por isso, a realidade em Arendt é o campo do senso comum ou da ciência, já o *topos* do homem que pensa é a invisibilidade. Com isso, Arendt não está criando um hierarquia. O que ela quer é que não se confunda o campo da significação com o da representação, nem com a opinião, ambas lidam com visibilidades. Embora o invisível apareça no visível, não se confunde com este.

Essa compreensão da significação como a paixão do pensamento e como algo invisível se esclarece se atinarmos para duas imagens usadas, inclusive por Arendt, para explicar a atividade filosófica. Estou me referindo à história do riso da camponesa da Trácia, em face da queda de Tales num buraco, por estar ocupado na observação dos astros celestiais, e da busca de Diógenes que, ao meio dia, sai com uma luz pela cidade atrás de algo que possa ser tomado como verdadeiro. Em ambos os casos, o que temos é a demonstração de como a "inutilidade" do pensar se apresenta aos olhos comuns como uma loucura. Ansioso por definições, certezas e utilidades, o homem totalmente preso ao mundo da visibilidade não compreende a sensibilidade filosófica.¹⁰¹ Nesse aspecto, a dimensão pária do pensamento mostra-se profundamente relacionada à idéia de beleza como a mais alta manifestação do pensamento humano. E aqui, mais uma vez, o juízo mostra-se como paradigmático para entendermos o filosofar em Arendt. O juízo e a beleza pressupõem uma capacidade de apreciar, um distanciamento da voracidade conceitual e da sua intenção controladora. Na busca da significação, é justamente isso que está em questão. O sentido não é algo útil, bom para, que serve para fazer algo, que possa ser medido pela

categoria do sucesso ou insucesso. Por isso, os homens nele engajados são incompreendidos. O fato mesmo da morte da filosofia ter sido decretada várias vezes evidencia como na modernidade não há espaço para um modo não funcional de pensar, para a interrogação a respeito do sentido. Um pensar que é um mero apreciar e interrogar e não um saber só pode subsistir, nos tempos atuais, de forma pária.

A pergunta pelo sentido ultrapassa a lógica da identificação que preside o senso comum e a ciência. É por essa razão que Arendt verifica na história uma “batalha” entre filosofia e senso comum.¹⁰² Só que, em Arendt, isso não se traduz em luta pelo poder como na tradição platônica (verdade x opinião). É o questionamento das significações estabelecidas por parte dos filósofos que o senso comum não suporta. O interesse em manifestar o invisível põe o senso comum “fora de ordem”, pois tende a apresentar um sentido ou sentidos para além da unidade de direção nele vigente.

O filósofo, ao se interrogar pelo sentido, quebra o reducionismo da linguagem por parte do senso comum. O sentido aponta uma dimensão de transcendência na linguagem que o senso comum não enxerga. Preso às significações das palavras inerentes à linguagem dada, o senso comum não concebe que elas possam exprimir algo além dessas significações. No senso comum, as palavras servem apenas para designar e comunicar. Ele não percebe o paradoxo inerente à palavra em sua relação com o significante e o significado, ao visível e ao invisível. É incapaz de perceber que, se por um lado, a linguagem traça limites, por outro, ultrapassa e apresenta outra dimensão do visível: a significação. Ao se ocupar com a significação o filósofo traz à luz o paradoxo e questiona o senso comum como designação de identidades fixas.

Ao “ouvir” no visível o invisível o filósofo questiona o substancialismo do senso comum, o fato de ele submeter, de certa forma, as variadas e múltiplas experiências ocorridas no mundo visível a uma unidade de direção que funciona como uma espécie de causalidade, de determinismo. Nesse caso, a visibilidade perde sua dimensão de superfície e de alteridade, de acontecimento (verbo) e se transforma em predicado, numa propriedade, relacionada a um substantivo. Sua distribuição nômade é substituída por uma organiza-

¹⁰¹ - Aqui, ao inverso do começo, o senso comum é criticado e o filosofar assume um sentido mais bem valorizado.

¹⁰² - ARENDT, Hannah: “The intramural warfare between thought and common sense” in *The Life of the Mind*, pp. 80-92. Trad. bras. 63-71.

ção em séries fixas, seu indeterminismo e temporalidade (*chronos*) é ultrapassada por uma significação eterna (*aion*).¹⁰³

O filósofo, nessa visão pária, não tematiza a universalidade, isto é, uma instância independente de qualquer experiência particular, mas que em todas elas estaria presente como sua causa ou padrão de legitimidade. A manifestação do sentido é algo que se põe no campo da generalidade. Seguindo Kant em A Crítica do Juízo, Arendt diferencia generalidade de universalidade. O universal é algo válido em todo lugar e tempo, a ele são apropriados os juízos determinantes que apresentam imperativos ou conceitos válidos para todos, como na moral e no conhecimento. Na perspectiva universalista, o sentido provém da teoria, está para além de toda discursividade. Há uma coincidência entre significação e cognição. Nesse modo de conceber o filosofar, o particular não possui sentido nele mesmo, sua significação é dependente do universal. Já a generalidade emerge do particular como sua significação própria. Generalidade é entendida como a dizibilidade e comunicação da significação imanente às experiências particulares. Ao contrário da universalidade que está em todo lugar, a generalidade não está em lugar algum, nenhuma região possui o privilégio de guardá-la, ela se manifesta nas experiências humanas e se explicita pelo *medium* da palavra. A generalidade emerge dos juízos reflexionantes, os quais perscrutam no particular a sua significação geral. Não se parte de um universal para se enquadrar o particular, mas explicita-se a generalidade imanente ao próprio particular. Essa tendência à generalidade é própria ao filosofar. O perigo ocorre quando ela é transformada em universalidade, como ocorreu na tradição que passou a hipostasiá-la, a tematizá-la independentemente das experiências particulares e a concebê-la como fundamento.

Essa relação do modo pária de pensar e a generalidade condiz completamente com uma posição crítica e de abertura para a alteridade, postura essa inviabilizada pelo universalismo. O universalismo é que se apresenta, assim, como a-crítico, fechado para o particular na sua contingência, para o mundo nas suas diversidades culturais, políticas, econômicas, religiosas etc.

¹⁰³ - Cf. DELEUZE, Gilles: op. cit. 117.

Concluindo, podemos dizer que os elementos a partir dos quais Arendt concebe uma nova chave para o filosofar (relação entre significação e aparência, o filósofo como espectador, *storyteller* e pária), mostram que para nossa Autora somente um pensamento sem a ambição de tematizar a verdade na sua universalidade, a totalidade em si das significações, e destituído de eficácia causal, pode alcançar o sentido que se produz na superfície. A ruptura com a concepção tradicional da filosofia como ciência dos fundamentos últimos põe-se, para Arendt, como a única saída para a revigoração do filosofar nos tempos atuais e se apresenta como uma perspectiva fecunda para se conceber uma adequada tematização filosófica do político. Distanciado dos fundamentos (que para Arendt paralisam o pensar), o filosofar pode, enfim, abrir-se para os assuntos humanos na sua contingência, sem a pretensão de controlá-los a partir de um ponto fixo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste estudo o que vem à nossa mente é a impossibilidade de uma conclusão peremptória. A sensação que nos invade o espírito é a de que, embora não tenhamos realizado um domínio completo do pensamento arendtiano (o que seria uma pretensão contrária ao espírito da Autora), apontamos uma linha de investigação que indigita pelo menos uma dimensão nova do seu pensamento: a recuperação da dignidade da política, da cidadania a levou, também, à recuperação do pensar, à retomada da filosofia em novas bases, distante da pretensão arquimediana da tradição. Três importantes pistas emergiram do nosso trabalho: a teoria da ação como teoria da cidadania, a teoria do juízo como teoria da opinião e o filósofo como espectador. A explicitação desse itinerário, na Autora, denota exigências de amadurecimento e formulações para os quais o tempo de uma pós-graduação é insuficiente. Porém, se esse caminho não resultou aqui completamente demonstrado, acreditamos que foi, pelo menos, amplamente delineado.

Partindo da tensa relação entre filosofia e política inaugurada com a morte de Sócrates, Arendt contesta o paradigma da dominação presente na exigência de legitimação absoluta para a política, na substancialização do poder e em toda forma de governo no qual a fonte de sustentação não advém da cidadania ativa, na existência de um espaço no qual os homens possam agir e falar livremente. Nenhum objetivo se justifica, em Arendt, como suficiente para eliminar essa esfera na qual os homens podem, realizando a solidariedade, - a preocupação com o destino comum -, ao mesmo tempo desenvolver e manifestar a individualidade própria, imortalizar o nome. O modelo clássico e corrente da política, estribado ora em fins absolutos ora em interesses privados, vem, assim, amplamente questionado, pois nos dois é a cidadania, a razão de ser da política, que é eliminada.

Ao perscrutar o sentido da política, motivação maior do pensamento arendtiano, a Autora, encaminha uma linha de reflexão, na qual é feita uma resoluta defesa da cidadania e da liberdade nela realizada, o auto-governo dos cidadãos, como a única forma de evitar a dominação e o mal na esfera pública, como vimos no primeiro capítulo. Em consonância com essa centralidade da cidadania no pensamento arendtiano podemos extrair de suas reflexões uma concepção de opinião, uma teoria do juízo político, relacionada

com a perspectiva da pluralidade, como forma de pensamento apropriado a adentrar e legitimar a ação política (segundo capítulo). Na opinião, afirmam-se a importância da palavra e a recusa de qualquer tipo de violência, bem como do consentimento dos cidadãos como essenciais à legitimação especificamente política do poder. Através da idéia arendtiana da cidadania e da opinião, do juízo político, essa Autora questiona toda e qualquer perspectiva contemplativa, qualquer concepção de poder que descarta o cidadão, tornando supérfluo o homem como ser individual, finito e ativo abrindo caminho para a dominação, a tirania e, nos casos extremos, para o terror. Isso significa o fim da política. Um governo que não recebe o seu apoio na participação ativa e na opinião livre dos cidadãos não realiza os desígnios do que foi cunhado na *polis* e que permanece, ao menos na linguagem, todas as vezes que usamos o vocábulo política.

Contra-pondo-se a esse modelo de filosofia que ensejou o paradigma contemplativo de legitimação política, pautada numa visão do pensamento como instância de controle e dominação da realidade, Arendt vai se perguntar pelo sentido do pensar, pelas possibilidades da filosofia em face da derrocada dos padrões de pensamento oriundos da tradição e encarnados na filosofia ocidental. A saída apresentada por Arendt, exposta no último capítulo, pode ser entendida como um repensar o desejo da filosofia, a troca da ambição da dominação e controle dos assuntos humanos, presente no horizonte da filosofia entendida como fundamentação, a qual exige a retirada arquimediana, pela perspectiva da compreensão, na qual emerge a beleza como o desejo da filosofia. Nessa estetização da filosofia, o que vem à tona é a capacidade do pensamento em encontrar sentido, em olhar para a existência e encontrar, nela mesma, o destino humano como digno de ser admirado. No lugar de recorrer a padrões externos à vida, tornando claudicante nosso amor a ela, a filosofia encontra nos acidentados e acidentais negócios humanos uma beleza que é capaz de transfigurar as ações e palavras humanas e mostrar que a vida é digna, merece a atenção do filósofo, o verso do poeta e a cítara do músico. Direcionada ao belo, a filosofia assume uma dimensão poética, encontrando nas palavras a grandeza e não a miséria e fracasso da vida humana. As palavras, assim concebidas, transfiguram-se em *Dichtung*, reveladoras da densidade existencial e não de normas e modelos de comportamentos. A reconciliação do pensamento com o contingente mundo dos feitos e palavras humanas exige, assim, segundo Arendt, o abandono da filosofia como busca de padrões e da verdade universal, e

sua compreensão como esfera de significação, como instância interessada na revelação do sentido imanente ao “caótico” mundo humano. Esse sentido não é entendido como um fio condutor universal, externo, mas como o reconhecimento do destino específico presente nas contingentes aparências. O “pedido” da vida para ser vista é reconhecido quando a filosofia deixa de lado a busca das causas e princípios eternos e se transforma em compreensão, na qual a aparência recebe estatuto de essencial. Sem esse reconhecimento da aparência, a política, entendida como campo de revelação de individualidades, perde o sentido e com ela toda e qualquer esfera propriamente humana. Se, na política, Arendt pode ser tomada como uma defensora intransigente da cidadania, filosoficamente ela faz o mesmo em relação ao pensar. E defender os direitos do pensar, sua conexão com a significação, representou, nessa Autora, contrapor-se à tradição e à tematização dos padrões e da verdade racional, “objetiva”, como o específico do filosofar.

É nessa preocupação com o pensar que se tornou possível a recuperação do filosofar em Arendt. A figura do espectador mostrou-se central nessa linha de pensamento. Nossa interpretação, nesse ponto, distancia-se tanto da compreensão de Beiner como do entendimento de Lisa Disch. O primeiro vê no espectador o retorno em Arendt da *vita contemplativa* e a segunda a confirmação do seu repúdio inicial à filosofia. Preferimos entender a figura do espectador no âmbito da questão do pensar, posta nos seus primeiros escritos, como por ex., em *What is Existential Philosophy*, e nas suas primeiras e últimas observações sobre Sócrates, intimamente relacionadas à questão da possibilidade de uma filosofia política na contemporaneidade: uma forma de pensar nem ideológica nem arqui-mediana, mesmo porque elas são complementares. No nosso entendimento, a entrada em cena do espectador aponta uma mudança, mas não uma ruptura no pensamento arendtiano. De uma coisa, porém, Arendt não abre mão: pensar e agir são âmbitos diferentes. E é justamente por isso que verificamos, aparentemente, uma mudança no estatuto tanto do senso comum como do filosofar em Arendt. Quando está escrevendo sobre a ação, ela elogia o senso comum e quando trata do pensar parece depreciá-lo, assim como desvaloriza o filosofar quando trata da política. Só encontramos uma justificativa para isso. Arendt é perspectivista. Se está escrevendo sobre a ação é desse âmbito que ela avalia a realidade, o mesmo fazendo quando está preocupada com o pensar. Mas é dentro dessa diferença que ela vislumbra a possibilidade do pensar se reconciliar com a política, uma forma interme-

ria entre o *otium* e o *negotium*. Um ócio não contemplativo. Através dessa diferença o pensamento pode se dirigir ao *negotium* sem se render a ele, permanecendo no seu interesse pela significação. Do mesmo modo a política pode permanecer como coisa dos cidadãos, sem precisar se conformar a um princípio a ela externo. Apontar a dimensão autônoma do político, implica, em Arendt, valorizar o senso comum, entendido, desta feita, no *sensus communis*, modo intersubjetivo, político, de pensar. Recuperar a autonomia pensar em relação ao poder, leva Arendt a valorizar o filosofar, uma forma de pensar ocupada com a significação e não em desencadear uma ação. Para colocar em evidência essa atitude, Arendt diminui a importância do senso comum. Isso não caracteriza uma tura, mas, como dissemos, apenas uma mudança de perspectiva.

A defesa da cidadania, da ação em concerto, como o específico da política e pensar como atrelado à significação dos assuntos humanos, “justifica”, assim, no ambiente contemporâneo do estudo filosófico, uma retomada, na pós-graduação, de uma filologia “menor”. A impressão que se tem hoje é de que os clássicos, arautos da concepção contemplativa do político e da filosofia como sistema, estão exauridos. Com isso não se pode dizer que são sem importância e que não mereçam ser estudados. O que queremos dizer é que se a pretensão enseja perscrutar um pensamento capaz de iluminar o fenômeno de dominação entre os homens, parece que eles, com suas concepções de limitação e instrumentalização do poder, não são apropriados nessa empreitada, mesmo porque a vivência da experiência totalitária parece ter sido fundamental para que a filosofia repensasse a concepção do político e do pensar distante da perspectiva contemplativa, objetivante, estrata. Permanecem, porém, como tesouros, com os quais, inevitavelmente, qualquer um que enverede na “coisa do pensar” terá que dialogar e nos quais, com certeza, será possível, ainda hoje, recolher pérolas preciosas, capazes de iluminar a nossa compreensão e estimular o nosso pensamento.

O que queremos dizer é que os Autores clássicos, por estarem atrelados a um horizonte contemplativo, negam a condição humana, a humanidade que se manifesta nas individualidades e, por isso, suas filosofias facilmente resvalam para o moralismo, maniqueísmo e escatologismo. Padrões abstratos e absolutos, negam a independência e os interesses dos homens como seres individuais. Essa angelização, normalmente elaborada na forma de expurgar o “mal” (o diferente, o duplo), facilmente gera o terror em rela-

ção a qualquer forma de individualização. Nossa cultura é a cultura do sucesso, da socialização e, paradoxalmente, do egoísmo e atomismo exacerbado. Talvez uma coisa esteja relacionada com a outra, uma cultura do *eu* (*ego, self*), não viabiliza o aparecimento e cultivo do *daimon* (individualidade), embora saibamos que são os indivíduos "*daimoníacos*" que elevam a civilização e cultura humanas. Matar o *daimon* é eliminar a possibilidade do humano. Não terá a perspectiva contemplativa, padronizadora, caído nessa cilada? Aí reside talvez a especificidade de Arendt: a divinização da política e do pensamento ao invés de evitar o mal pode abrir-lhe o caminho. Urge, então, que a política e a filosofia se reconciliem com a condição humana, como o fato de no homem, enquanto ser individual, pulsar a semente do *daimon* que quer ser reconhecida. Por isso, nessa Autora, política combina com cidadania (e não com o absoluto) e filosofia com a significação (e não com a verdade).

Depois de tudo isso, achamos importante reconhecer que, apesar de sua contraposição à filosofia, é como uma grande filósofa que o destino crítico brindará essa Autora. Apesar de uma defensora árdua da cidadania, Arendt não se destacou como política, dizia ser, por talento e temperamento, incapacitada para a política. Sua era a "paixão do compreender". Podemos, por isso, dizer dela o que ela disse de Heidegger: "sua morada era o pensar". Com uma diferença: jamais ambicionou transformar essa morada no habitat de todos os homens, num padrão a ser realizado. Admirou-se com os assuntos humanos e extraiu deles a motivação para suas reflexões. Sua ambição era encontrar no pensamento alguma luz que clarificasse a situação caótica em que o mundo contemporâneo se viu enredado. Seu pensar não era uma forma de se alienar, mas, sim, de se inserir e encontrar o destino próprio presente na virulenta história contemporânea. Se pode ser tomada como uma filósofa, é que, justamente nesse campo, podemos encontrar a sua contribuição específica. Como pensadora do político ela acrescentará uma palavra ao extenso jargão filosófico que a capacita para fazer companhia aos mais importantes pensadores do Ocidente. Refiro-me à palavra *pluralidade*. Esse vocábulo possibilitará não só uma renovada e profunda reflexão sobre o política, mostrando a importância da cidadania na constituição do poder, mas está na base, também, da sua reflexão sobre o filosofar, da superação da filosofia como verdade para sua realização como esfera da significação, um modo de pensar reconciliado com a política, com o mundo das aparências, não capturável através de

princípios abstratos, mas de palavras nomeadoras, capazes de recolher, sem determinar, a significação manifesta nessa esfera.

A crítica arendtiana à idéia de fundamento funciona, assim, sintetizando, como um dispositivo através do qual ela arregimenta argumentos favoráveis ao poder autônomo dos cidadãos, a uma concepção do poder como algo dos homens e não proveniente de um instância externa e, também, como uma forma de recuperar uma idéia de pensar ligada à significação, distanciada da busca da verdade, pois essa implicou, na tradição, a negação da aparência, da diferença e da alteridade. A verdade foi identificada com o universalmente abstrato, com o unitário e determinável. O que escapa a isso foi tido como falso, ilusório, sombra. E era aí que a política era situada. Por isso, para Arendt, era importante interligar pensar e significação, só assim, a filosofia poderia se desvencilhar da fixação no abstrato, no sistemático e unitário e abrir espaço para a pluralidade, individualidade e opinião, que é o campo da política. Assim procedendo, Arendt se distancia da concepção teológica da filosofia e a direciona para o horizonte trágico, poético e humano. Nossa Autora situa-se, assim, embora com divergências profundas, no horizonte contemporâneo que difusamente vem formulando uma nova visada sobre a sensibilidade, cujos "experimentos" foram lançados pela literatura, psicanálise, antropologia e história, mas que não foram ainda assimilados e coagulados numa teoria filosófica, pelo menos não é do nosso conhecimento que isso tenha sido realizado.

* * *

Por último, chamamos atenção para uma lacuna neste trabalho. Caso ele tivesse como objetivo a explicitação exclusiva do político, na Autora, sem dúvida alguma precisaria de um diálogo com a problemática moderna da representação, com o conceito moderno e contemporâneo de cidadania e da democracia. Arendt nunca sistematizou isso, mas é possível extrair da sua reflexão elementos para nos confrontar com essa questão. De antemão, cumpramos afirmar que Arendt é democrata, mas a democracia que ela tem em mente é a democracia grega, seu modelo é a polis, na qual poder e cidadania caminham de mãos juntas. Desse ângulo, ela é profundamente crítica em relação à democracia moderna, representativa. A democracia moderna é uma democracia burguesa, construída na redução da política à proteção e administração da riqueza privada. A soberania, o Estado moderno, está eivado por essa constituição que corrói a política, leva ao indiferentismo, à domina-

ção e padronização da ação política. Nesse caso, a cidadania é uma outorga do Estado e não um direito e um poder efetivo do cidadão na decisão do destino comum. O conceito arendtiano de cidadania e da política não funciona, porém, como uma verdade absoluta, válida universal e eternamente. Contudo, quando se viu em face da tirania totalitária, ao mesmo tempo em que, de certa forma, em The Origins of Totalitarianism, identifica na mentalidade e no atomismo da sociedade burguesa importantes elementos que levarão ao totalitarismo, no entanto, nesse mesmo livro defende a idéia de que não se pode confundir as instituições liberais como iguais ou germens do governo totalitário. Ela está aí se comparando ao nivelamento feito pelos marxistas entre democracia burguesa e totalitarismo, comum no período e no pós guerra. Isso leva, porém, o seu pensamento a uma lacuna, que só pode ser resolvida se a entendermos como uma filósofa. A *polis* funciona como um paradigma heurístico e não como um traçado a ser realizado. A *polis* provê o pensamento como um *exemplum* capaz de iluminar a reflexão sobre a política contemporânea. Arendt é uma filósofa, não nos esqueçamos disso. Essa lacuna possibilita, porém, sua interpretação como uma liberal. Da nossa parte, preferimos compreendê-la como uma democrata radical, defensora da cidadania direta, participativa e ativa, e crítica de toda forma de poder instanciada ou invalidadora do poder efetivo dos cidadãos e, portanto, contraposta ao horizonte limitado da legitimação representativa do Estado moderno. Mas aí já estamos nos encaminhando para um problema que excede os objetivos desse estudo.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AS DE HANNAH ARENDT ¹:

er Liebesbegriff bei Augustin. Berlim: Springer, 1929. Ed. Francesa: *Le Concept 'Amour chez Augustin.* Tradução de Anne-Sophie Astrup. Paris: Deuxtemps/Tierce, 1991.

he Origins of Totalitarianism. Nova York: HB&C, 1979. Ed. Brasileira: *A Origem do Totalitarismo.* Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

he Human Condition. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. Ed. Brasileira: *A Condição Humana.* Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

ahel Varnhagen. Nova York: HBJ, 1974. Ed. Brasileira: *Rahel Varnhagen.* Tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1994.

etween Past and Future. Nova York: Penguin Books, 1993. Ed. Brasileira: *Entre o Passado e o Futuro.* Trad. de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

ichmann in Jerusalem. Nova York: Penguin Books, 1976. Ed. Brasileira: *Eichmann em Jerusalém.* Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

in Revolution. Nova York: Penguin Books, 1990. Ed. Brasileira: *Da Revolução.* Tradução de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática-Unb, 1990.

men in Dark Times. Nova York: HBJ, 1983. Ed. bras.: *Homens em Tempos Sombrios.* Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

in Violence. Nova York: HB&W, 1970. Ed. Brasileira: *Sobre a Violência.* Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1994.

hinking and Moral Considerations: a Lecture. Nova York: Social Research, I. 38/3, 1971.

¹ Interessados podem obter uma relação completa e em ordem cronológica da obra arendtiana no site [FOR LOVE OF THE WORLD](http://www.forloveoftheworld.com), biografia de Arendt, escrita por Young-Bruehl, traduzida por Antônio Trânsito e editada pela Relume/Dumará.

- *Crises of the Republic*. Nova York: HBJ, 1972. Ed. Brasileira: *Crises da Republica*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- *Martin Heidegger at Eighty*. Editado por M. Murray in *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- *The Jews as Pariah*. Editado por Ron Feldman. Nova York: Grove Press, 1978.
- *The Life of the Mind*. Nova York: HB&C, 1978. Ed. Brasileira: *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume/Dumará-UFRJ, 1992.
- *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Editado por Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982. Ed. Brasileira: *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1993.
- *Penser L'événement*. Coleção dirigida por Claude Lefort e traduzida por Claude Habib et al. Paris: Belin, 1989.
- *Auschwitz et Jérusalem*. Coleção dirigida por Olivier Amiel e traduzida por Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Deuxtemps/Tierce, 1991.
- *Hannah Arendt - Karl Jaspers Briefwechsel (1926-1969)*. Editado por Lotte Köhler e Hans Saner. Munique: Piper, 1985. Ed. Americana: *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence (1926-1969)*. Nova York: HB&C, 1992.
- *La Tradition Cachée*. Ensaios escolhidos e traduzidos por Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Christian Bourgois, 1993.
- *Was ist Politik?* Munique: Piper, 1993. Ed. Francesa: *Qu'est-ce que la Politique?* Tradução de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Du Seuil, 1993.
- *A Dignidade da Política*. Coletânea organizada e traduzida por Antonio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- *Essays in Understanding (1930-1954)*. Coletânea editada por Jerome Kohn. Nova York: HB&C, 1993.
- *Between Friends (The Correspondence of H. Arendt and Mary MacCarthy)*. Editado por Carol Brightman. Nova York: HB&C, 1995. Ed. Brasileira: *Entre Amigas*. Tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1995.

OBRAS SOBRE O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT:

- Bradshaw, Leah. *Acting and Thinking - The Political Thought of Hannah Arendt*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt - A Reinterpretation of her Political Thought*. Nova York: Cambridge University Press, 1992.
- Courtine-Denamy, Sylvie. *Hannah Arendt* (biografia). Paris: Belfond, 1994.
- Critelli, Dulce Mára. "Hannah Arendt: a vida ativa e a ação. Ontologia da Política", in Teorias da Ação em Debate. São Paulo: Cortez, 1993.
- Delruelle, Édouard. *Le Consensus Impossible: Le Différend entre Éthique et Politique chez H. Arendt et J. Habermas*. Bruxelas: Ousia, 1993.
- D'Entrèves, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres: Routledge, 1994.
- Disch, Lisa Jane. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Nova York: Cornell University Press, 1996.
- Enegrén, André. *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.
- Etinger, Elzbieta. *Hannah Arendt - Martin Heidegger*. Tradução de Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- Even-Granboulan, Geneviève. *Une Femme de Pensée: Hannah Arendt*. Paris: Anthropos, 1990.
- Iubeny, Alexandre. *L'Action dans L'Oeuvre de Hannah Arendt*. Paris: Découvrir, 1993.
- Jafer, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Jay, Derwent. *Hannah Arendt: uma biografia*. Tradução de Rui Jungman. Rio de Janeiro: Casa Maria editorial, 1988.
- Loraes, Eduardo Jardim. "Filosofia e Política em Hannah Arendt". In: *Perspectiva*. V. 16. São Paulo: Unesp, 1993.
- Marx, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. New Jersey: Humanities Press, 1981.

- Roviello, Anne-Marie. *Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelas: Ousia, 1987.
- Taminiaux, Jacques. *La Fille de Thrace et le Penseur Professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World* (biografia). New Haven: Yale University Press, 1982. Ed. Bras.: *Por Amor ao Mundo*. Trad. de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1997.

COLETÂNEAS DE ARTIGOS SOBRE A OBRA DE HANNAH ARENDT:

- Social Research*, Nova York, No. 44/1, primavera, 1977.
- Esprit*, Paris, No. 42, junho, 1980.
- Études Phénoménologiques*, No. 02, Bruxelas, Ousia, 1985.
- Les Cahiers du Grif*, Paris, Tierce, primavera, 1986.
- Les Cahiers de Philosophie*, Paris, No. 04, outono de 1987.
- Ontologie et Politique*, Paris, Tierce, 1989 (sugestivamente reeditada como *Pensée et Politique*).
- Aut Aut*, setembro-dezembro, Florença, 1990
- Magazine Littéraire*, No. 337, Novembro de 1995.
- Hannah Arendt (Critical Essays)*. Editado por Lewis Hinchman e Sandra Hinchman. Nova York: State University of New York Press, 1994.
- Hannah Arendt et la Modernité*. Editado por Anne-Marie Roviello e Maurice Weyemberg. Paris: Vrin, 1992.
- Hannah Arendt: the recovery of public world*. Melvin Hill (ed.). Nova York: St. Martin's Press, 1979.

DISSERTAÇÕES E TESES SOBRE O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

- Adeodato, João Maurício Leitão. *O Problema da Legitimidade - no rastro do pensamento de Hannah Arendt* (Doutorado, FD-USP). Rio de Janeiro: Forense, 1989.

- Abranches, Antonio. *Antropologia da Vita Activa em H. Arendt* (mestrado). Rio de Janeiro: mimeo. DF-PUC, 1990.
- Francisco, Maria de Fátima Simões. *Hannah Arendt: orientações fundamentais e suas fontes gregas* (mestrado). São Paulo: mimeo. DF-USP, 1990.
- Garcia, Claudio Boeira. *Hannah Arendt: liberdade, ação e julzo comunicativo* (mestrado). Porto Alegre: mimeo. DF-UFRGS, 1991.
- Lafer, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* (concurso prof. Titular, FD-USP). São Paulo: Comp. das Letras, 1991.
- Macedo, André Duarte. *Hannah Arendt e a dimensão política do julzo reflexionante estético kantiano* (mestrado). São Paulo: mimeo. DF-USP, 1992.
- Zitelli, Lúcia Maria Ricco. *A Autonomia do Político em Hannah Arendt* (mestrado). São Paulo: mimeo. FE-USP: 1997.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS:

- Amorim, Mirtes Mirian. *Labirintos da Autonomia*. Fortaleza: EUFC, 1995.
- Aristóteles. *Poética*. Ed. Bilingüe. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Ars Poética, 1992.
- Aubenque, Pierre. *La Prudence Chez Aristote*. Paris: PUF, 1993.
- Badiou, Alain. *O Ser e o Evento*. Trad. de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Zahar-UFRJ, 1996.
- Barilli, Renato. *Retórica*. Trad. de Graça Marinho Dias. Lisboa: Presença, 1985.
- Beiner, Ronald et al. *Democratic Theory and Technological Society*. Nova York: M. E. Sharpe, 1990.
- Benjamin, Walter. *Obras Escolhidas* (3 vols.). Tradução de Sérgio Rouanet et al. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- Bignotto, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- Bobbio, Norberto. *Os Intelectuais e o Poder*. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 1997.
- Borella, François. *Critique du Savoir Politique*. Paris: PUF, 1990.

- Bornheim, Gerd. *Introdução ao Filosofar*. Porto Alegre: Globo, 1973.
- Bourdieu, Pierre. *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1989.
- Burke, Peter. *A Arte da Conversação*. Trad. de Álvaro Hattner. São Paulo: Unesp, 1995.
- Carrilho, Manuel Maria. *Rhétoriques de la Modernité*. Paris: PUF, 1992.
- Carvalho, Maria do Carmo Brant (Org.). *Teorias da Ação em Debate*. São Paulo: Cortez, 1993.
- Cassin, Barbara. *Ensaio Sofístico*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- Clémens, Eric. *Le Meme entre Democratie et Philosophie*. Bruxelas: Lebeer Hossmann, 1987.
- Crespigny, Anthony e Minogue, Kenneth. *Filosofia Política Contemporânea*. Trad. de Yvonne Jean. Brasília: UNB, 1979.
- Critelli, Dulce Mára. *Análitica do Sentido*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- Delannoï, Gil. *Éloge de la Prudence*. Paris: Berg, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- _____. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- Detienne, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- Domingues, Ivan. *O Grau Zero do Conhecimento*. São Paulo, Loyola, 1991.
- Marías, Maria do Carmo Bettencourt. *A Liberdade Esquecida*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Marías, Victor. *Heidegger et le Nazisme*. Trad. de Myriam Benarroch e Jean-Baptiste. Paris: Verdier, 1987.
- Mayer, Jean-Pierre. *A Razão narrativa: a filosofia heideggeriana e o nacional-socialismo*. Trad. de Paula Martins et al. São Paulo: Editora 34, 1996.
- Merry, Luc. *Homo Aestheticus*. Trad. de Eliana M. Souza. São Paulo: Ensaio, 1994.
- Merry, Luc et Renault, Alain. *Heidegger e os Modernos*. Trad. de Alexandra C. e Sousa. Lisboa: Teorema, 1989.
- _____. *Philosophie Politique (3vols.)*. Paris: PUF, 1984.
- Moucault, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo:

- Martins Fontes, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdade y Metodo I*. Trad. de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Garcia-Roza, Luiz Alfredo. *Palavra e Verdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- Gay, Peter. *A Cultura de Weimer*. Trad. de Laura Lúcia da C. Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- Goethe. *Fausto*. Trad. de David Jardim Jr. Rio de Janeiro: Ediouro, 1984.
- Gunnell, John G. *Teoria Política*. Trad. de Maria Inês C. Moura. Brasília: UNB, 1981.
- Heidegger, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. de Emanuel Carneiro de Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro-UNB, 1978.
- _____. *Ser e Tempo* (v. I e II). Trad. de Márcia S. Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- _____. *A Essência do Fundamento*. Ed. Bilingüe. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- _____. *Col. Pensadores*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1979.
- Herf, Jeffrey. *O Modernismo Reacionário*. Trad. de Claudio Frederico Ramos. São Paulo: Ensaio, 1993.
- Jaguaripe, Helio (Org.). *A Democracia Grega*. Brasília: UNB, 1981.
- Jaspers, Karl. *Iniciação Filosófica*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Editores Guimarães, 1993.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Jutzo*. Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.
- Kremer-Marietti, Angèle. *Les Apories de L'Action*. Paris: Kimé, 1993.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La Fiction du Politique*. Paris: Christian Bourgois, 1987.
- Lefort, Claude. *Pensando o Político*. Tradução de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- Magalhães-Vilhena, Vasco. *Le Problème de Socrate*. Paris: PUF, 1952.
- Mannheim, Karl. *Ideologia e Utopia*. Trad. de Sérgio M. Santeiro. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- Matos, Olgária. *Os Arcanos do Inteiramente Outro*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *O Iluminismo Visionário*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

- Mauzi, Robert. *L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Françaises au XVIII^e Siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Mearleau-Ponty, M. *O Visível e o Invisível*. Trad. de José Artur Gianotti e Armando Mora. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- Mele, Alfred R. (editor). *The Philosophy of Action*. Nova York: Oxford, 1997.
- Moura, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.
- Nancy, Jean-Luc et Lacoue-Labarthe, Philippe (ed.). *Le Retrait du Politique*. Paris: Galilée, 1983.
- Novaes, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- Oliveira, Manfredo Araújo. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- Rescher, Nicholas. *Pluralism Against the Demand for Consensus*. Nova York: Oxford, 1996.
- Ribeiro, Renato Janine. *Ao Leitor Sem Medo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *A Última Razão dos Reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *A Etiqueta no Antigo Regime*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. "A Palavra Democrática: ou da Utopia da Necessidade à Utopia Poética". São Paulo: Folha de São Paulo em 01/04/1997.
- _____. "A Filosofia Política na História" in *Filosofia Política*, No. 2. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- Ricoeur, Paul. *O Si-mesmo como um Outro*. Trad. de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. *O Discurso da Ação*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: ed. 70, 1988.
- _____. *Lectures 1: Autour du Politique*. Paris: Seuil, 1991.
- Rockmore, Tom et Margolis, Joseph (ed.). *The Heidegger Case*. Filadelfia: Temple University Press, 1992.
- Romilly, Jacqueline. *Alceblades ou Os Perigos da Ambição*. Trad. de Roberto C. Lacerda

- Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- ouanet, Sérgio Paulo. *Édipo e o Anjo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- annett, Richard. *O Declínio do Homem Público*. Trad. de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- hümann, Reiner et al. *The Public Realm*. Nova York: State University of New York Press, 1989.
- rauss, Leo. *Qu'est-ce que la Philosophie Politique?*. Trad. de Olivier Sedeyn. Paris: PUF, 1992.
- gendhat, Ernst. *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Trad. de Mário Fleig et al. Ijuí: Unijui, 1992.
- acquin, Monette (Org.). *La Responsabilité*. Paris: Autrement, 1994.
- z, Henrique C. de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- eil, Eric. *Problèmes Kantiens*. Paris: Vrin, 1990.