

Adriano Correia Silva

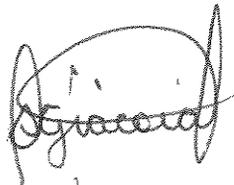
“Sentir-se em casa no mundo”:

**a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no
pensamento de Hannah Arendt**

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas,
sob a orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia
Júnior.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 19/12/2002.

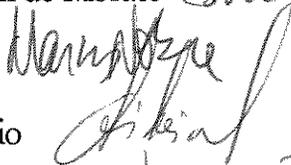
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior – Orientador



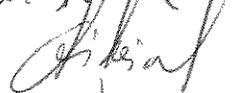
Prof. Dr. Eduardo Jardim de Moraes



Prof. Dr. Marcos Nobre



Profa. Dra. Silvia Sampaio



Profa. Dra. Theresa Calvet de Magalhães



Universidade Estadual de Campinas

Dezembro de 2002

196019346

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	UNICAMP
	2322
V	EX
TOMBO BC/	54148
PROC.	124103
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	04/00/03
Nº CPD	

CM00184057-4

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

2322 2322

Si 38 s

Silva, Adriano Correia
Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt / Adriano Correia Silva . - - Campinas, SP : [s. n.], 2002.

Orientador: Oswaldo Giacoia Júnior.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Tradição (Filosofia).
3. Totalitarismo. 4. Ética. 5. Pensamento. 6. Juízo (Estética).
I. Giacoia Júnior, Oswaldo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao prof. Oswaldo Giacoia Júnior, que nestes anos de pesquisa foi não apenas um exemplo de probidade intelectual como também de autêntico interesse pessoal. Nutro por ele não apenas um sentimento de amizade, mas também um imenso respeito e gratidão.

À Adriana Delbó, companheira de todos os momentos, de vida e de filosofia, por ter contribuído em grande parte na revisão desse texto, por ter sido ainda o apoio de todos os momentos.

Aos meus pais, por terem feito uma viva opção pelos estudos meus e de meus irmãos.

Aos amigos, pela companhia interessada, e por fazer desse tempo muito mais do que o de uma tarefa a cumprir.

Ao Prof. Marcos Nobre e à Profa. Silvia Sampaio, pela valiosa contribuição no exame de qualificação, em relação à qual estou ciente de este texto não estar à altura.

Ao Prof. Antônio Marques, da Universidade Nova de Lisboa, com quem tive a oportunidade de conviver no período em que estive no Instituto de Filosofia da Linguagem desta universidade, e de quem sou devedor na compreensão de Kant.

Aos companheiros com quem tenho discutido o pensamento político de Hannah Arendt em vários eventos nesses últimos anos. Menciono particularmente Theresa Calvet, que revisou a tradução que segue anexada a este trabalho, Bethânia Assy e Odílio Aguiar, que disponibilizaram textos de Hannah Arendt aos quais eu não tinha acesso, e Cláudio Garcia, que me disponibilizou textos inéditos seus.

À Fapesp, pelo indispensável apoio financeiro. Menciono ainda o avaliador anônimo do meu processo, que não apenas demonstrou interesse no bom andamento da pesquisa como também deu valiosas contribuições.

Aos meus professores no Departamento de Filosofia da Unicamp.



Uma pluralidade de pessoas, que um por um são homens sem valor político, é entretanto capaz, quando está reunida, de ser melhor do que uma elite, não quando a tomamos por um, mas todos em conjunto, como as refeições em que cada um traz o seu quinhão são melhores do que aquelas em que apenas um oferece tudo. Com efeito, quando existe pluralidade, cada parte possui uma parte de virtude e de sabedoria política, e quando a pluralidade se reúne, exatamente como a multidão torna-se um só homem cheio de pés, cheio de mãos e cheio de sensibilidade, acontece o mesmo com as disposições morais e intelectuais. É por isso que a pluralidade julga melhor as obras musicais e poéticas: cada um julga uma parte e todos julgam o todo¹.

Aristóteles

1- *Política*, III, 6, 1281a42-b10.

Abreviações dos livros de Hannah Arendt

BPF – Between past and future

DP – A dignidade da política

EA – Entre amigas

EU – Essays in Understanding – 1930-1954

EJ – Eichmann in Jerusalem

HA-KJ – Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence

HC – The human condition

LFPK – Lectures on Kant's political philosophy

LM/T – The life of the mind/Thinking

LM/W – The life of the mind/Willing

MDT – Men in dark times

OR – On revolution

OT – The origins of Totalitarianism

OV – On violence

QP – O que é política?

Resumo

Este trabalho é uma tentativa de reconstrução do pensamento de Hannah Arendt, tendo por referência a atividade de julgar e a ruptura do fio da tradição. Ela considera que o fio da tradição se rompeu tanto por obra de pensadores como Kant, Kierkgaard, Marx e Nietzsche como pela incapacidade dessa tradição de dar respostas às catástrofes políticas, e morais, que se abateram sobre a humanidade durante o século XX. Para ela, o fim da tradição é já um fato de relevância política, e quem quer que se ponha a buscar compreender os nossos tempos teria que partir desta constatação. Nesse sentido, ela se envolve em uma tarefa de desconstrução e reconstrução fenomenológica tanto do domínio dos assuntos humanos quanto do modo como as atividades fundamentais da vida do espírito (mind) operam. A tarefa a que ela se propõe é indicar que se a herança que recebemos não é acompanhada de qualquer testamento, temos, não obstante condições de compreender os nossos tempos, com base no livre exercício de nossas atividades espirituais e no nosso cuidado com o mundo.

Palavras chave: Fim da tradição, Totalitarismo, Mal, Pensamento, Juízo.

Abstract

In this text I try reconstruct the Hannah Arendt's political thinking, from the breakdown of tradition to the activity of judgment. She thought that the continuity of the tradition was lost as because of the works of thinkers like Kant, Kierkgaard, Marx and Nietzsche, as because of the incapacity of this tradition answer to the political and moral disasters which fall in the mankind during the twenty century. For her, the end of the tradition is a fact of political relevance, and whomever aims understand our times must start from this point. In this sense, she involves herself in the task as of phenomenological deconstruction and reconstruction of the human things as of the way of operation of the basic activities of the life of the mind. The task is indicate which we must understand our times, based on the free exercise of our mental activities and on our care with the world, even if our inheritance was give to us without testament.

Keywords: End of tradition, Totalitarianism, Evil, Thinking, Judging

Índice	pág.
Introdução	2
1. O fim da tradição	11
2. Recusa do conceito de progresso	29
3. Os campos de concentração e a fabricação da superfluidade	43
4. Crime e responsabilidade	67
5. O mal radical em Kant	83
6. Ausência de pensamento e banalidade do mal	95
7. O espectador e o ator	119
8. Filosofia e política	137
9. O que significa orientar-se no pensamento	165
10. Sobre o juízo	187
Conclusão	215
Anexo: Algumas questões de filosofia moral (Hannah Arendt)	219
Bibliografia	239

Introdução

Na sua reflexão sobre a política Hannah Arendt tem sempre em conta não apenas as diferentes posições do ator e do espectador, mas também a hostilidade que há daquele que erigiu o pensar como modo de vida para com aquele que se dedica à ação. Segundo ela, essa hostilidade se deveria à condenação do filósofo pela *pólis*, no evento emblemático que foi o julgamento e a morte de Sócrates. Os filósofos passaram então a se ocupar em seu pensamento com o domínio dos assuntos humanos não por um interesse autêntico pelos eventos ou pelos feitos dos homens, mas sim por uma preocupação com o estabelecimento das condições mais seguras para o exercício da atividade filosófica. Nesse sentido é que se pode compreender a tendência dos filósofos a buscar compreender a política segundo a preocupação fundamental de fazer com que a necessária convivência entre os homens represente o menos possível um mútuo constrangimento. Para Hannah Arendt, não houve entre os antigos filósofos um interesse autêntico pelo domínio da ação que não afetasse a sua dignidade, distintamente do que assistiríamos agora: “o pensamento político contemporâneo, ainda que não possa rivalizar em grau de articulação com o do passado, distingue-se da tradição ao reconhecer que os assuntos humanos apresentam autênticos problemas filosóficos, que não se resumem a uma esfera da vida regida por preceitos que se originam em experiências totalmente estranhas”¹. Aqui ela se refere ao fato de que toda a compreensão tradicional do domínio dos assuntos humanos esteve marcado pelo ponto de vista daquele que se dedica profissionalmente ao pensamento. Uma nova consideração dos acontecimentos políticos poderia muito bem fazer surgir a esperança em uma nova relação entre a filosofia e a política.

Esse novo interesse pela política pode ser remontado, pensa Hannah Arendt, às perplexidades despertadas pelas catástrofes políticas do século XX. Isso explicaria o renovado interesse no período pós-guerra pela filosofia hegeliana da história, que ainda que reduzisse a dignidade da ação particular, conferia uma relevância fundamental à história como palco das ações da humanidade. Mas é dado agora um passo além de Hegel: o filósofo deixa de estar na posição de “homem sábio” e reconhece que “o próprio pensamento é histórico e que nem o filósofo, como pensador hegeliano que olha retrospectivamente, nem *o que* ele pensa, como os

1- “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, in: DP, p. 74.

modos hegelianos do Absoluto, se encontram fora da história ou revelam qualquer coisa que a transcenda”². Para Hannah Arendt, o resultado mais importante desse novo interesse do filósofo pela política, não mais motivado por uma questão de “interesse profissional”, talvez seja o abandono do filósofo da condição de quem está fora de toda disputa e contempla o mundo à distância. Os aspectos niilistas dos movimentos políticos no século passado podem ter feito os filósofos perceberem que o pensamento pode ter ainda alguma relevância para os assuntos dos homens. Isso os teria estimulado a abandonar a condição contemplativa e a rejeitar a filosofia acadêmica. Além disso, diz ela, filósofos como Jaspers teriam levado de fato a sério o abandono da condição de homem sábio e advogado um uso da razão marcado por uma comunicação ilimitada, compreendendo, por sua vez, que “a própria verdade é comunicativa e desaparece fora da comunicação [...] Pensar é antes uma prática entre os homens do que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si”³.

A relevância moral e política desse pensamento que toma em consideração o fato de que os homens existem no plural será realçada por Hannah Arendt cerca de duas décadas mais tarde no prefácio e no decorrer do primeiro volume (*Thinking*) do seu *The life of the mind*. Nesse livro ela tratará de chamar a atenção para o quanto é significativa a compreensão de que o pensar, em seu sentido não especializado, é uma atividade que se deve supor em toda pessoa sã. Aí ecoa o que ela já havia dito no texto que citamos até aqui:

“seria crucial para uma nova filosofia política uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza humana”⁴.

Na década de 1970 Hannah Arendt dá continuidade ao exame do que já a ocupava no final de *A condição humana*, a vida do espírito (*mind*). Ela morreu em 1975 e deixou sem concluir o terceiro volume, sobre o julgar, de sua obra *The life of the mind*. Sobre o julgar temos a edição póstuma (1982) do curso que ela deu sobre Kant na New School for Social Research em 1970. A questão mais geral que ela coloca naquela obra é a de se o pensamento pode evitar o mal, ou, formulado de outro modo, se o pensamento pode ter ainda alguma relevância para a política,

2- Ibid., p. 76.

3- Ibid., p. 85.

4- Ibid., p. 79.

considerando-se, de um lado, a impotência prática do saber técnico-científico e, de outro a falência da metafísica e da tradição do nosso pensamento político. Por isso a figura de Sócrates, e o seu projeto de tornar a filosofia relevante para a *pólis*, é fundamental na sua elaboração.

O que é marcante no pensamento de Hannah Arendt é a consciência do desaparecimento do político nos nossos tempos, consciência que também atua como ponto de partida de uma reflexão que, na sua busca por compreensão, tem em mente a ruptura irremediável da tradição. A questão que se coloca é a de como estabelecer – num contexto em que não podemos pressupor o homem como um animal político, no sentido clássico, nem dar como assentados os tradicionais princípios que eram também os fundamentos da moralidade – os necessários espaços públicos nos quais os homens não apenas exerçam em comum a soberania, vivam a cidadania, mas também preservem um espaço de visibilidade em que a grandeza fugaz de sua frágil existência possa aparecer.

O fato de o totalitarismo ser, de modo ambivalente, a cristalização de algumas das contradições da época moderna e, ao mesmo tempo, algo radicalmente novo que acaba por declarar a inutilidade das categorias tradicionais, gerou a situação desconcertante de termos que lidar com um mundo cuja durabilidade era assegurada pelo sentido conferido a ele por uma tradição que não está mais à mão: “como se o mundo acabasse de nascer, esquecido todo o passado, toda a tradição renegada que dá às palavras valor e sentido”⁵. O contexto pós-totalitário é definido pelo esfacelamento daquelas convicções mais gerais que subjaziam à consciência comum e até então estavam fora de qualquer disputa. O que se apresenta doravante é a difícil tarefa de conferir sentido e durabilidade a um mundo sem absolutos, reconciliar pensamento e realidade sem o recurso à totalidade. Dito de outro modo, a ruptura do fio da tradição nos lança em direção ao mundo como em direção à “opacidade da simples existência”, ao mero estar aí sem sentido das coisas. Tal movimento remete-nos então àquele momento originário da filosofia e da metafísica, em que a relação entre as palavras e as coisas não podia ser tomada como algo presumível, mas como algo que é sempre problemático. A tarefa de reconciliar pensamento e realidade é agora permanente; e, para Hannah Arendt, está no próprio pensamento a capacidade de reconciliar, através da compreensão. Também ela pensa na possibilidade de um novo começo.

Com o descrédito em que caíram a metafísica e a filosofia, a ruptura do fio da tradição trouxe à tona, por um lado, o fato de que embora as questões respondidas pela tradição não tenham se esvaziado, as respostas até então dadas carecem agora de sentido; por outro lado, a eliminação do supra-sensível e mesmo da dualidade mundo verdadeiro/mundo aparente, tal como a explicitou Nietzsche, apresenta, dentre outras dificuldades, a de saber como fazer com que os eventos, os princípios e as coisas tenham um significado minimamente estável, uma vez que o nosso pensamento estava acostumado a um quadro de referências assentado nesta dualidade – como, enfim, salvar os fenômenos da falência da tradição. Hannah Arendt considera que embora acometa efetivamente nossos modos de pensar, esta crise da razão e do pensamento deixa intacta a nossa habilidade para pensar. Tendo isto em consideração, Arendt julga que a nova situação nos apresenta uma possível vantagem, que pode ser vista em duas faces: de um lado, podemos lidar com o passado de outro modo, para além da seleção e avaliação do filtro da tradição, tratando os eventos como experiências brutas, sem manual de instruções – na medida em que “a ruptura da tradição libera o olhar”⁶; de outro, o fim da metafísica dilui a diferença entre os filósofos entendidos como “pensadores profissionais” e as pessoas em geral, já que agora não se pode supor a distinção entre um pensamento especial e um pensamento comum: a questão posta ao pensamento não é mais, de fato, a de encontrar a verdade perene, mas a de constantemente compor significados. Os indivíduos parecem ter se acostumado, ademais, a lidar com o mundo e os eventos e coisas que se dão nele a partir de um conjunto de princípios ou valores, não importam quais, de modo que estarão sempre dispostos a substituir o que não mais funciona por outro que esteja à mão e forneça uma compreensão global da realidade. A questão do significado, não obstante, não pode ser solucionada, por exemplo, pelo novo pensamento científico, ou por um novo conjunto de valores, pois exige então a concepção de um novo modo de pensar. Isto não somente porque não deve haver absolutos, não apenas no caso da política, mas efetivamente porque, como afirma Hannah Arendt, não há tais absolutos.

Hannah Arendt disse certa vez que não se deveria conceder à história a prerrogativa de ser o último juiz – como se apenas aquilo que se efetivou historicamente, aquilo que aconteceu ou prevaleceu, fosse dotado de algum valor. Com isto queria chamar a atenção para o fato de

5- William SHAKESPEARE, *Hamlet*, São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Trad. F. C. A. Cunha Medeiros e Oscar Mendes), p. 290.

6- Theresa CALVET, “Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer”, p. 15.

que na história há experiências exemplares que não têm seu fim decretado pela seqüência dos acontecimentos, isto é, não estão sujeitas ao “juízo da história”, e podem sempre retornar como eventos dotados de validade exemplar, capazes não só de marcar a temporalidade, mas de estabelecer uma ruptura, um novo começo – aqui ela estaria de acordo com Nietzsche, para quem “a grandeza não deve depender do êxito”⁷. Arendt revela aqui também que, em política, o que está em questão não é o caráter bom ou mau das ações, que pertence ao âmbito privado, mas sim a distinção que elas conferem, algo que está implicado na relação com o mundo e com os outros. Esses eventos são os acontecimentos que dão lugar ao extraordinário, à grandeza, são momentos singulares em que há como que uma ocultação da fragilidade da existência humana e uma revelação da possibilidade de que ela transcenda suas próprias limitações. Desses eventos Hannah Arendt destaca a *pólis* grega, a *civitas* romana, o fenômeno revolucionário, a desobediência civil, dentre outros. Ela os examina de um modo particular: procede a uma espécie de composição, ou melhor, de *lapidação* de um tipo ideal (Weber), um tipo de regra que se depreende daquilo que “realmente aconteceu” – embora se possa dizer que o seu interesse está mais direcionado para a compreensão de algo novo do que para a configuração de uma tipologia voltada para auxiliar a pesquisa em casos particulares⁸. Quando fala de Sócrates, por exemplo, coloca-se à margem da questão em torno do Sócrates histórico, e se justifica afirmando que a transformação de uma figura histórica em um modelo (ou seja, a transformação de um personagem em uma figura que desempenha uma função a ele designada), faz-se necessária, embora não seja fácil de justificar – para ela, é justamente isto que fazemos quando construímos “tipos ideais”, quando lapidamos (“purificamos”) uma figura histórica ou evento que tem de fato um significado representativo⁹. Estes eventos são, portanto, dotados de validade exemplar, são tomados como feitos que por sua grandeza revelaram algo ao mesmo tempo fundamental e extremo do que é próprio do domínio público e da condição humana. Iluminam o próprio passado, conferem significado ao que aconteceu antes e operam um “preenchimento dos tempos”.

7- *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, § 9, KSA, vol. 1, p. 321 e LM/T, p. 216 (163 da trad. bras).

8- Sobre as relações de proximidade e distância entre Hannah Arendt e as questões de método em Max Weber, conferir: ARENDT, H. “Pensamento e considerações morais”. In: DP, p. 153 (escrito em 1970); “Religião e política”. In: DP, p. 65 (publicado em 1953); “On Hannah Arendt”, p. 329; BAEHR, Peter. “The grammar of prudence: Arendt, Jaspers and the appraisal of Max Weber”, in: ASCHEIM, Steven E. (Ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*, p. 306-324.

9- LM/T, p. 168-9 (trad. bras., p. 127). Também “Pensamento e considerações morais”, in: DP, p. 153.

A liberdade propriamente política, o *status* do cidadão liberado da necessidade e das restrições a sua mobilidade, exige um espaço comum onde possa ganhar concretude em palavras e ações: Hannah Arendt de fato afirma que ser livre e agir são a mesma coisa; que política e liberdade coincidem. Esta liberdade exige, com efeito, a coragem para instaurar novos começos, eventos inesperados que são dotados de grandeza suficiente para interromper o automatismo do fluxo temporal. A igualdade que se instaura somente no âmbito da política, em oposição à flagrante desigualdade natural entre as pessoas, não impede que atos de distinção despontem no domínio público.

Elizabeth Young-Bruehl, autora da ainda definitiva biografia de Hannah Arendt, indicou que ela denominava o seu próprio método filosófico uma “análise conceitual” que buscava encontrar a origem dos conceitos: “com a ajuda da filologia ou da análise lingüística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas, geralmente políticas, que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e de mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando pontos de confusão lingüística e conceitual. Ou, dizendo de outra maneira: ela praticava uma espécie de fenomenologia”¹⁰. Com efeito, ao fim da metafísica e da tradição do nosso pensamento político sobrevivem a linguagem e os conceitos que se esqueceram de sua origem – por isto que faz sentido a preocupação de Hannah Arendt com as distinções e definições em toda a sua obra, preocupação que procederia, segundo ela, de Aristóteles. Ela mesma se classificaria como um tipo de fenomenóloga – não no sentido de Hegel ou de Husserl – na medida em que examina os fenômenos políticos assumindo que cada um deles possui características específicas e que a percepção delas é possível. Para tanto, “as palavras seriam um bom lugar para começar, não porque a linguagem conceitual revele o fenômeno de um modo direto, mas porque, como Heidegger sustentava, as palavras levam o registro das percepções do passado, autêntico ou inautêntico, revelador ou distorcido”¹¹. Antes de Heidegger, no entanto, Nietzsche já havia concebido uma genealogia em nome da qual se tornou necessário tratar os discursos como sintomas. Com efeito, ela afirma em uma discussão, dirigindo-se a C. B. Macpherson: “em minha opinião uma palavra tem uma relação com aquilo que denota, ou com o que é, muito mais forte que o mero uso que dela fazemos. Quer dizer, você considera somente o valor comunicativo da palavra; eu me ocupo de sua qualidade de

10- Elizabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: por amor do mundo*, p. 286.

11- *Ibid.*, p. 356.

abertura (revelação). E esta qualidade, é claro, tem sempre naturalmente um fundo histórico”¹².

A ocupação de Hannah Arendt com o passado tem sempre em mente ao menos dois referenciais fundamentais: um “método” historiográfico fragmentário inspirado por Walter Benjamin; e um procedimento genealógico no exame dos conceitos, inspirado principalmente por Heidegger, em princípio, e por Nietzsche através dele. De Benjamin, Arendt apreendeu não apenas uma nova compreensão da temporalidade – junto à idéia de ruptura, a compreensão de que a tarefa da narração é conservar o que foi narrado (impulso inicial da história, tal como aparece desde Homero, Heródoto e Tucídides), o critério da autenticidade da postura do colecionador ante os fragmentos do passado –, mas também a constatação feita por ele de que “a ruptura com a tradição e a perda de autoridade que se verificaram no seu tempo eram irreparáveis” e a sua conclusão daí decorrente de que “era preciso descobrir novas formas de relação com o passado”¹³, pois a teia tecida pela tradição, que articulava as histórias (*stories*) uma na outra, estava definitivamente desfeita. Ademais, também ele sabia que a língua permanece sendo um “baluarte inexpugnável do passado”.

Hannah Arendt se junta “às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como a conhecemos, desde o começo, na Grécia, até hoje”, tendo como pano de fundo a ruptura definitiva do fio da tradição e tendo como “método” uma técnica de desmontagem que é mais um conjunto de reflexões e conclusões sobre uma perda que é um fato¹⁴. Esta técnica traz ainda o passado, mas “um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento”. Temos que, como disse Hannah Arendt, pensar sem corrimão (*Denken ohne Geländer*)¹⁵. E “o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado”. Assim, pensa Arendt, “poderemos reclamar para nós nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudo-divindade chamada História na Era Moderna, sem negar a importância da história, mas *negando-lhe o direito de ser o último juiz*”. O princípio político implícito nesta empresa de recuperação está resumido na seguinte frase de Catão: “A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a

12- “On Hannah Arendt”, p. 157.

13- Hannah ARENDT, “Walter Benjamin (1892-1940)”, in: MDT, p. 223 da trad. port. Cf. Walter BENJAMIN, “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, *Magia e técnica, arte e política*, p. 211.

14- LM/T, trad. bras., p. 159.

15- “On Hannah Arendt”, p. 314.

Catão”¹⁶. Este é, para Hannah Arendt, o espírito do republicanismo¹⁷.

O texto de Hannah Arendt “Algumas questões de filosofia moral”, cuja tradução segue anexada ao nosso trabalho, lida com questões fundamentais postas à filosofia moral a partir de quando, também pelos acontecimentos do século passado, o conjunto de regras e padrões que até pouco tempo gozavam do *status* de “permanentes e vitais” e eram a base auto-evidente do juízo comum sobre as condutas de cada um, se esfacelou em um conjunto de costumes intercambiáveis. O que o regime nazista teria provado, com o seu conjunto de valores assentado no princípio fundamental de que “tudo é possível”, foi justamente que a moralidade entrou em colapso não por causa da ação dos criminosos convictos, mas do comportamento das pessoas comuns, que simplesmente se “ajustaram” à nova situação e conviveram com atrocidades em flagrante contradição com as convicções morais até então vigentes. O horror despertado posteriormente por tais atrocidades teria contribuído para que a *questão moral* permanecesse latente, tanto por ter sido algo com o que não conseguimos ainda nos reconciliar, como por ter trazido à baila a tentação de converter a mudez instaurada pelo horror em falas quaisquer que, acima de tudo, exprimissem os sentimentos que foram desencadeados. Apesar dessas dificuldades no tratamento desse assunto, a preocupação com questões morais teria vindo à tona principalmente, supõe Hannah Arendt, pelos julgamentos dos chamados criminosos de guerra no período pós-guerra, não só por lidar com pessoas mais do que com organizações ou sistemas, mas também por ter permitido ver que, independentemente do entusiasmo maior ou menor de cada um, os crimes foram cometidos por pessoas que “simplesmente cumpriam ordens”. Em Hannah Arendt, a questão moral é levantada a partir do desafio que os eventos extremos que marcaram o século XX apresentaram ao pensamento.

Mas Hannah Arendt ainda chama a atenção para outra perplexidade: a dificuldade em lidar com a maldade humana, principalmente quando se trata do delito deliberado, do querer o mal pelo mal – dificuldade que conduziria à fuga ou à justificação dos atos de maldade. E se a literatura, que poderia contribuir na discussão, nos forneceu uma imagem mais clara da maldade, também envolveu os atos maus nascidos do desespero em uma espécie de nobreza que não deixa de inquietar Arendt. Neste texto ela lida com a dificuldade elementar apresentada pela nova condição configurada pela crise da moralidade: as perplexidades que

16- LM/T, trad. bras., p. 163 (grifos meus).

acometiam a reflexão sobre a moralidade e não atingiam a compreensão comum na distinção entre o certo e o errado se tornam cada vez mais agudas e generalizadas justamente quando exibem a premência crescente de uma nova base para o julgamento das ações. As questões postas de modo preliminar por Hannah Arendt nesse texto evidenciam o quanto algo que tem se mostrado tão impossível – “uma política, ou melhor, uma cultura pós-totalitária”¹⁸ – nunca se fez tão necessário.

A dificuldade em compreender o que está se passando, não só no que se refere às ações, mas também a um entendimento mais global do mundo enquanto habitação dos homens, justificaria em grande parte o recurso de Hannah Arendt a uma capacidade outra que a do pensar. O pensar, em sua retirada do mundo das aparências, elabora os particulares dados aos sentidos, de-sensorializando-os, preparando-os para a memória, de modo que sempre tende a generalizar, a subsumir os particulares sob generalizações. Essa operação fundamental à compreensão, não obstante, é incapaz de fornecer um modo adequado de lidar com aquilo que se apresenta ao ego pensante quando este retorna ao mundo das aparências particulares. Somente o juízo poderia representar um talento peculiar para lidar com os particulares. E embora esteja intimamente vinculado ao pensar, na medida em que o supõe a elaboração feita pelo pensar sobre os particulares, o julgar é uma atividade independente do espírito, capaz de lidar com as coisas, os eventos e as ações sem um universal pré-concebido, que efetivamente não está mais à mão. A capacidade de julgar seria uma virtude eminentemente política na medida em que está predominantemente voltada para o mundo das aparências particulares e para a compreensão daquilo que, de uma forma ou de outra, não pode ser inserido em uma cadeia causal senão retrospectivamente. A compreensão dos eventos em um mundo fragmentado torna urgente esse dom de compreender o particular em sua singularidade, em sua dignidade própria. A nossa preocupação fundamental nesse trabalho é indicar o quanto a capacidade e a tarefa de compreender, tal como indicada por Hannah Arendt, está profundamente enraizada no diagnóstico que ela faz do seu próprio tempo.

17- HA-KJ, p. 244 (carta de 24 de julho de 1954).

18- Simona FORTI, *Hannah Arendt*, Introduzione, p. V.

1. O fim da tradição

Werner Jäger sustenta que “o ideal metodológico da metafísica é o de ‘salvar os fenômenos’ (*sózein ta phainόμενα*)”, na medida em que “ela deve extrair as razões últimas do mundo empírico dos próprios fenômenos e de sua lei interior”¹. Em Platão, com a sua teoria das Idéias, se insere na consciência filosófica o invisível e inteligível e se compreende o lado objetivo das idéias como uma espécie de realidade superior não apreensível pela experiência. Esta direção tomada por seu pensamento acaba por imprimir a tudo o que antes parecia o movimento mais cotidiano do real e verdadeiro a propriedade de obscurecer tanto a verdade como toda a realidade. Não só o mundo sensível não é o mundo verdadeiro, como também não se constitui em via privilegiada de acesso a esta realidade última. A forma mais exata de conhecimento distanciou-se de todo o cognoscível pela experiência, pois tudo o que aparece é como que uma sombra a tornar disforme todo o conhecimento verdadeiro, pois “o espanto que acomete o filósofo jamais pode dizer respeito a qualquer coisa em particular, mas é sempre evocado pelo todo que, ao contrário da soma total dos entes, jamais se manifesta”.

Aristóteles tem este contexto como pano de fundo e opera uma dupla inversão na teoria platônica. De início, compreende o ponto mais alto do mundo das idéias – para o qual Platão havia fixado desde o início o seu olhar, “crendo que toda certeza tinha diretamente suas raízes no conhecimento do invisível e inteligível” – tido como norma mais exata e objeto mais certo do espírito, como o último e mais difícil de todos os problemas, na medida em que considera que enquanto todas as demais ciências partem de um objeto dado, a metafísica parte da questão sobre se seu objeto existe². Depois, sustenta Aristóteles que a metafísica está baseada na física, na medida em que é compreendida como sendo “o complemento *conceitualmente necessário* do sistema empiricamente conhecido da natureza móvel”³. Jäger caracteriza a metafísica aristotélica como uma investigação crítica e problemática que embora fundada na física é dela distinta e tem validade como um princípio transcendente que nada tem de propriamente religioso⁴. Na sua teoria do ser, parte do mundo das aparências perceptíveis, “a coisa individual da consciência ingenuamente realista”; ao passo em que para Platão tudo

1- *Aristoteles*, p. 434 da trad. esp.

2- *Ibid.*, p. 432.

3- *Ibid.*, p. 433 (grifos nossos).

4- Cf. Enrico BERTI, *Aristóteles no século XX*, p. 47.

que estava aquém do mundo ideal era indeterminado, um aglomerado de “mitos prováveis”, objeto de simples opinião, o que fez com que na sua teoria das Idéias nunca chegasse a poder justificadamente passar da Idéia ao ser individual da experiência⁵ – embora fosse essa idéia das idéias, na interpretação de Hannah Arendt, o que iluminasse “as essências eternas das coisas perecíveis dos homens mortais”⁶.

A crítica de Aristóteles começa deste ponto e “seu objetivo é em todo momento fazer da Idéia algo capaz de produzir o conhecimento das aparências”, fazer com que as coisas dos sentidos fossem acessíveis aos conceitos, pois embora fosse platônico o suficiente para sustentar que só por meio do universal são possíveis o conhecimento e a ciência, considerava axiomático, ao contrário de Platão, “que nada universal possui existência independente”⁷. Desse modo, embora sustente que o conhecimento não advém da matéria compreendida puramente enquanto tal, ao mesmo tempo em que supera o realismo ingênuo, abolindo as “coisas” e instituindo conceitualmente as “formas”, instaura no mundo das aparências as formas que conduzem, em última instância, na metafísica, à última forma que determina todas as demais sem estar determinada por nada. Assim, inversamente, a sua física das formas imanentes encontra sua realização na Forma transcendente de sua metafísica⁸. Em suma, “em sua finitude é o mundo de Aristóteles idêntico ao de Platão; porém desapareceu o contraste entre os dois reinos que davam a Platão seu caráter especial e ímpeto espiritual, e agora brilha com cores platônicas o mesmo cosmos visível”. Para Jäger, entretanto, “Aristóteles leva a seu termo a recepção do platonismo dentro do quadro grego tradicional do mundo”⁹.

Estas considerações sobre a metafísica tornarão em grande parte compreensíveis aqui alguns dos elementos que fizeram com que Hannah Arendt localizasse sem problemas o início da tradição do nosso pensamento político em Platão e Aristóteles. Ela observa que “uma observação casual feita por Platão em sua última obra: o início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas [...] (*Leis*, 775), é verdadeira para nossa tradição; enquanto seu início foi vivo, ela pôde salvar todas as coisas e harmonizá-las”¹⁰. Esta tradição iniciou-se quando Platão, na alegoria da caverna em *A república*, descreveu a esfera dos assuntos

5- Cf. Werner JÄGER, *Aristoteles*, p. 434-5 da trad. em espanhol.

6- “Filosofia e política”, in.: DP, p. 109.

7- Werner JÄGER, *Aristoteles*, p. 435 da trad. em espanhol.

8- Cf. *Ibid.*, p. 436.

9- *Ibid.*, p. 444.

10- BPF, p. 18. Citamos da trad. bras., p. 44.

humanos como o domínio das trevas, da confusão e da ilusão que deveria ser repellido e abandonado pelos que quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas (embora o abandono do filósofo implique também o seu retorno para a imposição de seus padrões aos assuntos humanos)¹¹. Para Hannah Arendt, “o próprio Platão descreveu a relação entre filosofia e política em termos da atitude do filósofo para com a *pólis*”, no virar-se do filósofo do mundo em que as coisas aparecem e como elas aparecem para a contemplação das coisas como elas realmente são. O desejo do filósofo de descobrir as causas das coisas o conduz à retirada do mundo da aparência e à contemplação das idéias: este é o clímax da sua vida, mas também o início da tragédia, pois o filósofo, sendo um mortal, não pode fazer perdurar indefinidamente este momento de contemplação do eterno, mas o seu retorno à caverna, sua morada terrena, apesar de necessário, revela que aí ele nunca mais se sentirá em casa. Na interpretação de Hannah Arendt, o que ocorre é que o filósofo “perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos”; mais que isto, ele corre perigo, “porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo”¹². O governo do filósofo, tal como compreendido por Platão, é impulsionado pelo medo de ser governado pelo ignorante, e não pelo amor do mundo. Assim, “a alegoria da caverna destina-se a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia”¹³.

Foi Kant que aplicou, nas palavras de Hannah Arendt, o golpe de misericórdia no deus metafísico dos filósofos e Marx quem pôs um fim na tradição do nosso pensamento político. Muito mais do que a tradição do pensamento político, a metafísica, em sua profunda e progressiva assimilação ao pensamento religioso, foi profundamente transformada, a ponto de não poder sobreviver à crítica kantiana ao dogmatismo. De qualquer modo, ainda que consideremos a metafísica aristotélica de um ponto de vista não religioso, como complemento conceitualmente necessário do corpo da doutrina física, a obstrução kantiana do acesso ao supra-sensível pela razão atinge diretamente a metafísica no que diz respeito ao conhecimento tanto do sensível quanto do supra-sensível. O movimento causal, no que diz respeito à intuição metafísica da natureza enquanto ser, é profundamente atingido e está entre as bases mais profundas da metafísica a primeiro ruir. O conhecimento científico, compreendido como

11- Cf. BPF, p. 17 (trad. bras., p. 43)

12- “Filosofia e política”, in: DP, p. 109.

13- Ibid., p. 109-10.

“juízo sobre coisas universais e necessárias” do qual decorre a demonstração do que se segue a partir dos primeiros princípios apreendidos pela razão intuitiva, está completamente descartado¹⁴.

Hannah Arendt observa que assim como a crise na teologia alcançou seu ápice quando os teólogos começaram a discutir a proposição “Deus está morto”, a crise da filosofia e da metafísica tornou-se cada vez mais intensa à medida que os filósofos começaram a declarar que a filosofia e a metafísica tiveram seu fim. No caso da teologia, não é a morte de Deus que é declarada, mas a morte do “pensamento tradicional sobre Deus”; analogamente, no caso da filosofia metafísica “não é que as velhas questões tão antigas quanto o próprio aparecimento do homem sobre a Terra tenham se tornado ‘sem sentido’, mas a maneira pela qual foram feitas e respondidas perdeu a plausibilidade”¹⁵. Permanece como tarefa o motivo inicial da metafísica: o lidar com a discrepância entre as palavras “o *medium* no qual pensamos” e o mundo das aparências “o *medium* no qual vivemos”¹⁶. De qualquer modo, o que chegou ao fim, segundo ela, foi a provavelmente mais antiga falácia da filosofia ocidental, a de que “a verdade resulta do pensamento”¹⁷.

Quando Hannah Arendt afirma que “é preciso heroísmo para viver no mundo tal como Kant o deixou”¹⁸ tinha em vista justamente as implicações do projeto kantiano, mas mais precisamente a sua “destruição do antigo conceito de ser”, da “antiga identidade entre ser e pensamento e com ela a noção de uma harmonia pré-estabelecida entre homem e mundo”¹⁹. Ainda que a filosofia moderna tenha começado com a perda de confiança nos sentidos e a falta de segurança acerca da própria existência da realidade, tal como aparece na filosofia cartesiana, que não transcende o sujeito com segurança senão com a colaboração de Deus, com Kant, que destrói a identidade entre Ser e pensamento, o homem é abandonado a si mesmo e aos limites de sua própria razão. Na medida em que é vedada por Kant, no seu exame das propriedades mesmas da razão, sua estrutura antinômica e as proposições sintéticas, a tradicional identificação entre o pensável e o existente e a compreensão deste como cognoscível e racional, “o reino absoluto e racionalmente concebível das Idéias e dos valores universais foi

14- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 1140b32-1141b7.

15- LM/T, p. 10. Trad. bras., p. 10 (ligeiramente modificada).

16- LM/T, p. 9. Citamos da tradução bras., p. 9.

17- *Entre amigas*, carta de 20 de agosto de 1954, p. 52.

18- “O que é a filosofia da *Existenz*?” (1946), DP, p. 23 (grifos nossos).

19- *Ibid.*, p. 22.

abatido de um só golpe; e o Homem foi posto no meio de um mundo onde não havia mais nada em que pudesse confiar, nem em sua Razão”²⁰. Embora Kant tivesse em mente antes de tudo a autonomia do homem em sua dignidade, pretendendo compreendê-lo segundo sua própria lei, depois dele, na interpretação de Hannah Arendt, a filosofia buscou lidar com o absurdo da condição humana e o desabrigo do homem no mundo sempre através de um retorno à segurança.

O homem não se sente em casa em um mundo que não possa ser dissolvido nas potencialidades da sua própria compreensão. Doravante, ao menos para a filosofia, o homem permanecerá no mundo como um estrangeiro. Ele não está completamente salvo mesmo quando tem em mente que “a própria atividade de pensar, não importa que tipo ela tenha, já pressupõe a existência”. O resultado do empreendimento kantiano, tal como assinala Hannah Arendt, é que agora se põe como tarefa permanente “a necessidade de reconciliar pensamento e realidade”²¹. Se antes a garantia de que o *Ser* era necessário se devia à posição absoluta da idéia de Deus – negação absoluta do nada e salvação da razão humana “de seu olhar de relance, mudo e vertiginoso, sobre o abismo do nada” – com a rejeição da fé em um Deus que acompanhava a afirmação do *Ser*, a razão humana ficou “completamente só com as suas capacidades”; nas palavras de Sartre citadas por Hannah Arendt,

“a existência tinha se desvelado subitamente. Tinha perdido a aparência inofensiva de uma categoria abstrata: ela era a verdadeira pasta das coisas... Ou melhor, a raiz, os portões do parque, o banco, a grama esparsa, tudo se tinha esvanecido: a diversidade de coisas, sua individualidade eram apenas uma aparência, um verniz”²².

Numa frase de Tocqueville que Hannah Arendt citou mais de uma vez – “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”²³ – podemos conectar estas reflexões com o domínio da ação. A desconstrução da filosofia e da metafísica é a reflexão sobre uma perda, não do passado, mas da sua continuidade como parecia passar consistentemente de geração em geração: a faculdade de pensar deixou de ser um monopólio; a tradição ficou silenciosa frente aos desafios das questões “morais” e políticas

20- Ibid., p. 21.

21- LM/T, p. 149. Citamos da tradução bras., p. 113.

22- LM/T, p. 147. Citamos da tradução bras., p. 112.

23- “Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro” e “O conceito de história – antigo e moderno”, in: BPF, p.; p. 32 e 112 da trad. bras.

dos nossos tempos²⁴. Entretanto, como assinalou Heidegger, com o fim da filosofia, o pensamento não está também em seu fim, mas em transição para um outro começo.

Em uma carta de 1954, Mary McCarthy, que dizia estar então farta da tagarelice social, manifesta a Hannah Arendt o seu interesse em escrever um romance “sobre boêmios e a dogmatização da ignorância” e a indaga sobre o que chama de pseudobusca ou “reflexão” estúpida que estaria se generalizando cada vez mais na sociedade contemporânea, personificada no homem intelectual médio – nas palavras de McCarthy, desconfiado, astuto e medíocre: “ele duvida, como uma caricatura de filósofo, e anseia por informação como quem anseia por açúcar”²⁵. Com esta provocação, Hannah Arendt pôde antecipar o que cerca de vinte anos mais tarde seria um dos principais motivos de *The life of the mind*, embora se abstendo nos dois momentos de considerações que poderiam ser ditas mais psicológicas. A sua resposta à época aponta para o fato de que esta dúvida ritualística rondando os intelectuais poderia ser compreendida considerando-se o fato de que questões como “por que eu não mataria minha avó se quisesse?”, exemplo dado por Mary McCarthy, eram respondidas de modo seguro tanto pela religião como pelo senso comum e agora estas respostas não mais funcionam, “porque suas fontes, a fé, por um lado, e os juízos do senso comum não fazem mais sentido”²⁶.

A religião perde seu caráter justificador em grande parte por ter os seus princípios abalados por tudo aquilo que a modernidade elege como seu caráter mais próprio – não só simplesmente a razão e a dúvida, mas também os ideais da autonomia e do esclarecimento que aí se apóiam. Também em vista disso, diz Hannah Arendt, “desde o surgimento das ciências naturais, no século XVII, tanto a crença quanto a descrença têm se originado na dúvida”²⁷. A falência do senso comum se deveria a uma profunda distorção: de um lado, os filósofos ingleses, que teriam disfarçado a modernidade nos argumentos do senso comum, partindo de um pressuposto e, doravante, “calculando as conseqüências”; de outro, os franceses, que iniciariam e conduziriam a discussão com a dúvida. A ambos subjaz o que parece a Hannah Arendt ser a raiz da modernidade, “a desconfiança em relação aos sentidos”, decorrência imediata das grandes descobertas das ciências naturais²⁸. Se antes o senso comum era como um sexto sentido a articular e encaixar os sentidos particulares num mundo comum, controlando

24- “Pensamento e considerações morais”, in: DP, p. 149 e “Compreensão e política”, p. 47.

25- EA, carta de Mary McCarthy de 10/08/54, p. 48.

26- EA, carta de Hannah Arendt de 20/08/54, p. 50.

27- “Religião e política”, in: DP, p. 56.

28- EA, carta de Hannah Arendt de 20/08/54, p. 51.

os possíveis erros dos outros sentidos, agora o senso comum é distanciado dos sentidos propriamente ditos, uma vez que estes só induzem ao erro. O senso comum é assimilado à capacidade de calcular conseqüências. A questão é que uma vez submetido o senso comum à faculdade lógica, ele, por assim dizer, fica isento do erro, mas, ao mesmo tempo, torna-se incapaz de nos guiar no mundo e de apreender algo sobre ele. A identificação do senso comum com a faculdade lógica que todos possuímos em comum, a nossa capacidade de discernir unanimemente que dois mais dois é igual a quatro, seria uma perversão do senso comum, tal como Hannah Arendt julga ter operado até a modernidade, porque desloca o que é *comum* do mundo para o sujeito. O senso comum deixa de ser algo constitutivo do mundo comum – algo que partilhamos com os outros mas que não está propriamente em nós, como os outros sentidos, mas no fato de que habitamos o mundo junto com os outros – e se torna uma faculdade do sujeito.

Esta subjetivização altera todo o cenário da convivência entre os homens e desloca o horizonte do significado: se antes o senso comum era o ajuste dos diferentes modos de perceber o mundo através dos sentidos comuns a todos, agora é um atestado da equalização de todos os sujeitos; se antes tínhamos o ajuste das diferenças na interação pública, por assim dizer, agora partimos do pressuposto de que todos são iguais. Se tomarmos então como ponto de partida que o que é significativo é o que está de acordo com essa faculdade lógica, temos a circunstância de que o senso comum não é mais um dissolvente dos erros dos sentidos, mas um critério do que é “normal”, com base na estrutura racional da mente humana. O que Hannah Arendt tem em vista é a indicação de que se decidimos o que é normal partindo da igualdade entre todos os homens – algo impossível, segundo ela – temos “uma situação em que todo mundo é ‘não normal’ e precisa de algum psicanalista ou de sabe Deus o quê para torná-lo igual a ‘todo mundo’ – isto é, igual a alguém que é ninguém, no sentido mais literal da palavra”²⁹. Essa é a razão, diz ela, de todo o mal-estar dos intelectuais, em sua “reflexão indecisa”, quando têm que lidar com questões que ultrapassam o domínio dessa capacidade lógica elementar de calcular as conseqüências – e essas questões incluiriam todo o domínio prático (moral e político) e estético. A impotência prática desse saber, que é ao mesmo tempo a medida do que é normal, explicaria o constante desconforto das pessoas no mundo, a sua incapacidade de se sentir em casa nele.

29- EA, carta de Hannah Arendt de 20/08/54, p. 52.

Tendo isto em consideração, Hannah Arendt ainda acrescenta que independente de situações históricas, “a principal falácia é acreditar que a Verdade é um resultado que vem no final de um processo de pensamento” – ou o resultado de uma demorada reflexão ou o estágio final de uma cadeia de conseqüências. Na sua opinião a essa altura, o pensar começa com uma “experiência de verdade” e não produz resultados: a verdade não está no pensamento, mas é sua condição de possibilidade, “início e *a priori*” – “a diferença entre os filósofos e as outras pessoas é que os primeiros se recusam a deixar de lado essa experiência, mas não que sejam os únicos repositórios da verdade”³⁰. Se as coisas se derem desse modo, sustenta ela, estaríamos provavelmente diante da mais antiga falácia da filosofia ocidental. Hannah Arendt recomenda a Mary McCarthy a leitura de Descartes, Hobbes, Kant, Heidegger e Nietzsche. Mais tarde, em *The life of the mind*, ela mesma tratará de tomar em consideração a história contada por Nietzsche do grande erro da filosofia ocidental.

A história do erro contada por Nietzsche tem em Platão o seu início, quando sustentou que o mundo verdadeiro é somente acessível à contemplação do que se desprende deste mundo aparente (sensível), do que possui o dom dialético, “aquele que filosofa em toda pureza e justiça”³¹: o filósofo. Em um segundo momento, a Idéia platônica se tornaria cristã, isto é, o mundo verdadeiro não é acessível agora, mas está reservado ao sábio, ao virtuoso, ao pecador que faz penitência. Um terceiro momento, já moderno, “königsberguiano”, diz ele, em referência a Kant: o mundo verdadeiro inacessível e indemonstrável, mas ao mesmo tempo um consolo – o velho sol visto através de neblina e ceticismo [sképsis]. Um quarto momento, positivista, em que o mundo verdadeiro seria inalcançável e também desconhecido, sem obrigar ou consolar. Daí, o mundo verdadeiro tornou-se uma idéia inútil, refutada. Por fim, diz Nietzsche: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? Acaso o aparente?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro, abolimos também o aparente!*”³². Hannah Arendt sustenta que esse *insight* nietzscheano, “em sua elementar simplicidade, é relevante para todas as operações de viravolta nas quais a tradição encontrou seu fim”³³.

O crepúsculo dos ídolos é o crepúsculo da verdade mesma: “*Crepúsculo dos ídolos* – leia-

30- EA, carta de Hannah Arendt de 20/08/54, p. 52-3.

31- PLATÃO, *Sofista*, 253e, p. 184-5 da trad. bras.

32- *Götzen-Dämmerung* [Crepúsculo dos Ídolos], KSA, vol. 6, p. 81. Cf. trad. bras., p. 113 (Col. Os Pensadores).

33- “A tradição e a época moderna”, in: BPF, p. 58 da trad. bras.

se: adeus à velha verdade”³⁴. Adeus à velha verdade é também adeus à dualidade – com efeito, Nietzsche já havia recomendado antes, em um fragmento póstumo: “eliminemos a ‘coisa em si’ e, com ela, um dos mais obscuros conceitos: o de ‘aparência!’ Toda essa oposição, como aquela mais antiga entre ‘matéria e espírito’, fica demonstrada como inútil”³⁵. O velho duplo mundo de luz e sombra, para usar uma metáfora nietzscheana, agora soa ao que se dizia a sombra de Zaratustra “qual bailarina que, ao que parece,/ já faz tempo demais e perigosamente/ dança apoiada numa perna só”³⁶.

A forma do anúncio da eliminação deste mundo verdadeiro é a de um aviso fúnebre: Deus está morto! Por que a morte da metafísica é também a morte do Deus cristão? Porque a palavra “Deus”, esclarece Hannah Arendt, consoante o diagnóstico de Nietzsche, “era meramente um símbolo para o domínio supra-sensorial tal como foi compreendido pela metafísica”³⁷. Os filósofos consideraram que tudo que é de primeiro plano deve ser *causa sui* (causa de si mesmo): os conceitos supremos, os princípios, não podem ser condicionados por nada nem, em decorrência, submetidos ao devir. Analogamente, nenhum deles poderia entrar em contradição entre si, de modo que “Deus”, o último, mais vazio e tênue conceito, observa Nietzsche, é posto como coisa em si, como *ens realissimum* (ente realíssimo), como fundamento e, ao mesmo tempo, como espírito, talvez “o nível mais baixo na evolução descendente do tipo dos deuses”, degradado em “*contradição da vida*”³⁸. Em decorrência disto, pelo mesmo procedimento, a aparência, tudo que está submetido ao devir, é colocada na categoria das coisas mais propícias a nos induzir a erro, a falsear nossa razão através dos sentidos e nos induzir a ver nublado e confuso o que de fato é luminoso.

O que teria origem em Platão e no Sócrates de Platão, como já foi dito, é aquela dupla crença metafísica na razão pura e no bem em si, que é a base da desqualificação do sensível

34- *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo”, p. 99.

35- *Fragmentos póstumos* (vol. XII, 6(23), p. 240/1, 1886/87), p. 15 da trad. bras..

36- *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, IV, “Entre as filhas do deserto”, p. 309 da trad. bras.

37- LM/T, p. 10. Citamos da trad. bras., p. 10.

38- Em *O Anticristo*, § 17, p. 131 da trad. bras. (Col Os Pensadores), Nietzsche trata disto do seguinte modo: “Mesmo os mais pálidos dos pálidos se tornaram senhores sobre ele [o Deus dos judeus convertido em Deus do ‘grande número’], os senhores metafísicos, os albinos do conceito. Estes urdiram por tanto tempo à sua volta, até que ele, hipnotizado por seus movimentos, se tornou ele mesmo aranha, ele mesmo *metaphysicus* [metafísico]. Então ele urdiu outra vez o mundo a parti de si – *sub specie Spinozae* [em figura de Spinoza] –, então transfigurou-se em algo cada vez mais ralo e mais pálido, tornou-se ‘ideal’, tornou-se ‘puro espírito’, tornou-se ‘Absoluto’ [*absolutum*], tornou-se ‘coisa em si’... *Degradação de um Deus*: Deus se tornou ‘coisa em si’”. Ver ainda *Der Antichrist*, § 18, KSA, vol. 6, p. 184-5.

frente ao inteligível, do aparente frente ao essencial (verdadeiro), do devir frente ao ser. Antes de qualquer coisa, Platão supôs que havia um “*topos*” (lugar) sensível que não pertencia à realidade pura e inalterável da Forma (*eidos*). Se falou de níveis de ser, o máximo que pôde atribuir de ligação do sensível com o inteligível foi uma noção de participação (*metexis*) das coisas na realidade do ser em si. Antes dele não havia ser em si, pois ser, existir e ser verdadeiro era uma só e mesma coisa, mesmo em Parmênides. Do mesmo modo, estava interditado por este mesmo filósofo o caminho para o falso, na medida em que não concebia a existência do não-ser – interdição violada por Platão, que sabia que sem combater esta idéia de Parmênides não poderia “de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer das artes que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas”³⁹. A teoria das formas surge como uma necessidade para o conhecimento em Platão; só que o tipo de razão que ela mobiliza estaria condicionada pela compreensão da verdade como algo absoluto, diz Nietzsche, o que teria por conseqüência o estabelecimento de um marco divisório entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente. As mesmas Formas que serviriam como pretexto para tornar o mundo compreensível, provocariam a circunstância de que o mundo em que os homens vivem seria concebido sempre em sua inadequação: justo o mundo onde os homens teriam imaginado poder habitar e instalar sua razão torna-se desacreditado – eles já não se sentem mais em casa neste mundo de sombras. Encontra-se um modo conveniente de lidar com a desconcertante pluralidade do mundo em que os homens inevitavelmente vivem e de assenhorear-se dele, através da redução de tudo a um esquema, pagando-se o preço de perder a própria realidade do mundo. Para Nietzsche, este é um modo inteligente de entender mal a realidade⁴⁰. Ademais, o Sócrates de Platão acreditaria serem a contradição lógica e a má-consciência ética, como atesta Hannah Arendt⁴¹, um só fenômeno. Esta operação só ilustra o que depois será fundamental para Nietzsche, isto é, que o *verdadeiro* irá, em toda a história da metafísica, corresponder a *bom*, e o *falso* ou *aparente* a *mau*. Há uma solidariedade entre esta compreensão lógica do mundo e o julgamento moral que se formulará acerca da aparência e, analogamente, da relação corpo/alma. Uma compreensão epistemológica solidária a uma avaliação moral: “em Sócrates se corporifica o desenfreado otimismo especulativo, como fé

39- PLATÃO, *Sofista*, 241e, p. 169 da trad. bras.

40- Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (Anfang 1888-Anfang Januar 1889), KSA, vol. 13, 14 [153] (die Wissenschaft/ Capitel I: Ursprung der „wahren Welt“), p. 337.

41- “Filosofia e política”, in: DP, p. 103.

inabalável na lógica e na dialética, essa *hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘fio condutor da causalidade’ torna-se capaz de penetrar os abismos mais profundos do Ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los”⁴².

O fim da metafísica, a “ciência espantosa”, teve conseqüências tão profundas que alterou completamente os contornos do que até então tinha sido o modo de proceder da filosofia. Nas palavras de Hannah Arendt,

“o que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o supra-sensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Idéias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos. O que está morto não é apenas a localização de tais ‘verdades eternas’, mas a própria distinção”⁴³.

Para ela, ninguém melhor do que Nietzsche sabia que o sensível não pode sobreviver à morte do supra-sensível. Para ele, a quem a própria divisão entre mundo verdadeiro e aparente era “um sintoma da vida descendente”, Deus era como um símbolo do domínio supra-sensorial tal como compreendido na metafísica, e a morte de Deus nada mais era do que a morte deste “mundo verdadeiro”, construído a partir da contradição com o mundo real; ele seria o “verdadeiro ser”, com as características do *nada*⁴⁴. Qualquer pensamento construído em termos de dois mundos, implica que estes estão profundamente ligados entre si. A eliminação do supra-sensível elimina o sensível e a diferença entre eles, como disse Heidegger⁴⁵. Nas palavras de Hannah Arendt, por fim, “uma vez que o equilíbrio sempre precário entre os dois mundos está perdido, não importa se o ‘verdadeiro mundo’ aboliu o ‘mundo aparente’, ou se foi o contrário; *rompe-se todo o quadro de referência em que nosso pensamento estava acostumado a se orientar. Nesses termos, nada mais parece fazer muito sentido*”⁴⁶.

Para Hannah Arendt essa é a versão nietzscheana do que foi a ruína da trindade

42- Oswaldo GIACÓIA Jr., “O Platão de Nietzsche/ O Nietzsche de Platão”, p. 31. Cf. ainda, sobre Sócrates ter descoberto o feitiço da causa e efeito, do fundamento e conseqüência, o § 544 de *Morgenröte (Aurora)*, KSA, vol. 3.

43- LM/T, p. 10. Citamos da tradução bras., p. 10. Este trecho aparecera antes na conferência “Pensamento e considerações morais” (1970), DP, p. 147.

44- Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, “A razão na filosofia”, § 6, p. 112 da trad. bras (Col. Os Pensadores).

45- “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in *Holzwege*, Frankfurt, 1962, p. 193.

46- LM/T, p. 11. Citamos da trad. bras. p. 11 (grifos nossos). Na mesma página ela faz referência aos dois trechos citados logo acima.

romana que uniu por milhares de anos religião, autoridade e tradição. Ela sabe que a perda desta trindade não destrói o passado, mas apenas o deixa sem certeza de julgamento. Para explicar a tarefa que se propõe em *The life of the mind* e explicitar alguns dos seus pressupostos, ela afirma o seguinte:

“juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo. Historicamente falando, o que de fato se partiu foi a trindade romana que por milhares de anos uniu religião, autoridade e tradição. A perda dessa trindade não destrói o passado, e o processo de desmontagem, em si mesmo, não é destrutivo; ele apenas tira conclusões a respeito de uma perda que é um fato e, como tal, não mais pertence à ‘história das idéias’, mas à nossa história política, à história do nosso mundo. O que se perdeu foi a continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência”⁴⁷.

Do mesmo modo, toda esta crise e as mortes modernas de Deus, da metafísica, da filosofia, embora tenham atingido amplas proporções e gerado conseqüências históricas consideráveis e deixado de ser preocupações exclusivas de elites intelectuais e se tornado “não tanto a preocupação, mas o pressuposto comum irrefletido de quase todo mundo”⁴⁸ – apesar disto, enfim, não se atingiu nem se põe em questão, pensa Hannah Arendt, a nossa *habilidade* de pensar, mas os nossos modos de pensar conceitos e seqüências de pensamento de até então. Não obstante, ela reconhece que as tais “falácias metafísicas” ainda são um bom lugar para começar a se examinar o que significou o pensamento como atividade para os que o escolheram como modo de vida – seriam ainda as raras pistas de que dispomos neste sentido.

Hannah Arendt avalia positivamente todo este cenário e suas perspectivas e especula sobre as vantagens desta situação. Em primeiro lugar, este tempo imediatamente posterior à morte da metafísica e da filosofia abriria espaço para um novo olhar para o passado, sem o fardo das interdições e orientações impostas pelas tradições, podendo lidar com “experiências brutas” sem recorrer ao manual de instruções legado de geração em geração. O risco que acompanha esta vantagem está diretamente relacionado à dificuldade que o atual cenário

47- LM/T, p. 159 da trad. bras.

48- LM/T, p. 11 da trad. bras.

oferece no lidar com tudo o que não é visível, tangível, palpável, pelo descrédito que se abateu sobre tudo que está para além dos sentidos, corre-se o risco “de perder o próprio passado junto com nossas tradições”⁴⁹ – uma vez que, no fim das contas, o próprio passado está para além dos sentidos. O que se impõe? A necessidade de, em vista da compreensão, criar um novo modo de lidar com o passado, de modo que se possa fazer frente à inevitável situação a que todos estão lançados. A própria “técnica de desmontagem” da metafísica e da filosofia deixa atrás de si um passado “*fragmentado*”, desarticulado, sem certeza de julgamento. Para que se possa lidar com os fragmentos do passado faz-se necessária o que Hannah Arendt chama de pavimentação da trilha intemporal feita pelo pensamento no mundo do espaço e do tempo – uma pavimentação que tem em conta o *fato* de que estes fragmentos “provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos”⁵⁰.

Em segundo lugar, com o fato de que se perdeu a metafísica e a filosofia, o mundo supra-sensível e o pensamento tradicional sobre Deus, mas não se perdeu a *habilidade* para pensar, no sentido não-cognitivo e não-especializado que se pode pressupor em todos, elimina-se a distinção hierárquica de classe entre todos os que pensam. Se a compreensão da metafísica supunha a transcendência do senso comum, do sentido comum, e uma separação do espírito tanto dos sentidos quanto do mundo tal qual eles podem apresentar, o pensamento liberado das amarras da tradição é também liberado dos especialistas, e pode, então, uma vez relacionado à habilidade de distinguir o certo do errado, ser “exigido” em toda pessoa sã⁵¹.

No entanto, o diagnóstico de Hannah Arendt do nosso século é semelhante ao que Nietzsche fazia do seu tempo: as pessoas perderam a segurança que era dada pela seqüência interpretativa da tradição, perderam o senso comum, compreendido como um senso comunitário de ajuste ao mundo, e toda aquela cadeia de significados que eram transmitidos de geração em geração. Por outro lado, também não se manifestaram capazes de recompor o significado do mundo, a ponto de não mais se sentirem em casa num mundo em que no fim das contas permanecia sempre um estranho – em suma, este é o paradoxo da situação moderna assinalado por ela: “nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada pela nossa inabilidade para produzir significado”. Além disto, todo aquele espaço do conhecimento que era ocupado pelas verdades metafísicas se tornaram uma propriedade da ciência, a última

49- LM/T, p. 12 da trad. bras.

50- LM/T, p. 160 da trad. bras.

51- LM/T, p. 12 da trad. bras.

grande morada do incondicionado, da crença na verdade. O niilismo, a geral ausência de sentido, parece ter deixado vazio um amplo espaço, que teria sido progressivamente preenchido pelo tipo de conhecimento gerado pela ciência. Acontece que para além do fato de que o espaço deixado vazio pelo niilismo não era somente cognitivo, o próprio tipo de conhecimento gerado pela ciência teria se expandido a ponto de esta passar a ocupar o posto de portadora da nova visão global do mundo. Isto traz conseqüências drásticas para este pensamento que lida com o mundo e com o que há de novo nele, pois impõe, como já alertava Nietzsche, através do imperativo da causalidade, que tudo que apareça seja inserido numa teia causal que aponta para o passado e para o futuro. Esta diluição de tudo que é novo em algo já “conhecido” despotencializa a própria capacidade de compreender eventos possíveis e ao mesmo tempo surpreendentes.

“Com o surgimento da Era Moderna – diz Hannah Arendt – o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado”⁵². Na ciência a relação com a realidade se daria de modo análogo com a que se dava na tradicional visão de mundo: a realidade, que nos chega através dos sentidos, é tranqüilamente subsumida e corrigida pelo conhecimento verdadeiro, matemático – e “essa convicção de que o raciocínio matemático deveria servir como paradigma para todo pensamento é provavelmente tão antiga quanto Pitágoras”⁵³. É como se novamente a verdade fosse algo que subjuzesse ao mundo como é dado aos sentidos. Não obstante, para Hannah Arendt a ciência é nada mais que “um prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum, no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros da ciência”⁵⁴ – o que os une, acima de tudo, é a relação com as evidências, abandonadas somente em nome de outras supostamente mais seguras.

Se se unem sob este aspecto, ciência e senso comum se mostram distintos em outros. Nesta direção, importa o fato de que Hannah Arendt retoma a distinção kantiana entre *razão* (Vernunft) e *intelecto* (Verstand) – em vez de entendimento – da seguinte forma: “o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado”. Enquanto o intelecto lida com a verdade do que é apreendido do mundo das aparências pelas percepções sensoriais, na evidência dos sentidos, a razão, o

52- LM/T, p. 8 da trad. bras.

53- LM/T, p. 47 da trad. bras.

54- LM/T, p. 43 da trad. bras.

pensamento que busca o significado “não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa – *mas o que significa, para ela, ser*”⁵⁵. Da distinção kantiana entre razão e intelecto, Hannah Arendt deriva a distinção entre significado e verdade. Por conseguinte, o desejo de conhecer, de investigar o que é dado pelos sentidos para que possamos reconhecer como familiar o que nos é dado ver, o que nos cerca, é distinto da busca de significado, para a qual são impotentes tanto a ciência quanto o senso comum – e de fato o que estes buscam, a verdade com alguma estabilidade e utilidade, não pode ser encontrado no domínio estrito do pensamento no qual se dá a composição do significado.

Esta distinção, todavia, não pode supor que estas atividades não se toquem, não tenham pontos de intersecção. Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que “conhecimento e compreensão não são a mesma coisa, mas interligam-se”⁵⁶, isto é, na medida em que todo conhecimento parte de uma compreensão preliminar inarticulada e em que uma compreensão articulada não pode deixar de se basear no conhecimento. Isto faz com que a compreensão, que poderia ser pensada no âmbito estrito do pensamento, liberada propriamente da veracidade, seja novamente referenciada à ciência e mais estritamente ao senso comum, àquela já nomeada tentativa de reconhecer e nomear, ainda que precariamente, aquilo que cerca os homens, o seu mundo. Por conseguinte, a falência do senso comum não pode deixar de afetar a capacidade de compreender, de se orientar no mundo num nível mais elevado de reconhecimento.

O silêncio da tradição frente aos eventos que representam as grandes questões morais e políticas do nosso tempo, a exaustão das fontes de onde poderiam surgir tanto a compreensão quanto o juízo é a face talvez mais plena de conseqüências da crise de nosso tempo. Quando menciona a falência do senso comum, do grande corrimão que buscava tornar familiares as coisas e os eventos do mundo no curso da vida das pessoas, ao lado da substituição por uma lógica rigorosa característica do pensamento totalitário, Hannah Arendt parece querer realçar o fato de que “onde quer que o senso comum, o sentido político por excelência, deixe de atender nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é também comum a todos nós”⁵⁷. Do mesmo modo, acaba por indicar que o totalitarismo não é ilógico ou irracional. Não obstante, acentua

55- LM/T, p. 45 da trad. bras.

56- “Compreensão e política”, in: DP, p. 42.

57- Ibid., p. 48.

ela, embora o pensamento lógico venha acompanhado por uma forte coerção e pareça ser a única coisa realmente confiável de comum entre os homens, o próprio fato de que a auto-evidência do raciocínio lógico dispensa tanto o mundo como as pessoas para reivindicar confiabilidade, indica o quanto é impotente praticamente este saber que não pode conservar nem tornar familiar o mundo: nesta substituição, mais do que a capacidade de agir, do que a expansão da falta de sentido e do que a perda do senso comum, se perde a própria busca de significado e da necessidade de compreender⁵⁸.

Embora em tal contexto mesmo a capacidade de agir tendo sido profundamente abalada, ainda é, na medida em que instaura começos no tempo, a forma mais segura de gerar eventos significativos que possam ser compreendidos sem que se recorram às já definitivamente perdidas categorias preconcebidas e o conjunto de regras comuns que é a moralidade. Para Hannah Arendt

“se a essência de toda ação, e em particular a 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..., no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe”⁵⁹.

Mas como agir neste contexto de ausência de significado e direção? Pela imaginação, diz Hannah Arendt, vendo as coisas “em suas perspectivas próprias”, distanciando o próximo e aproximando o distante:

“Esse ‘distanciamento’ de algumas coisas e a aproximação de outras pela superação de abismos faz parte do diálogo da compreensão, para cujas finalidades a experiência direta estabelece um contato próximo demais e o mero conhecimento ergue barreiras artificiais. Sem esse tipo de imaginação, que na verdade é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo”⁶⁰.

Analisando a “alegoria da caverna”, Hannah Arendt, que a tem por centro do pensamento político platônico, observa que o problema político só surge quando os habitantes da caverna já não se satisfazem com as imagens na superfície nem com o fogo da caverna e querem, no caso dos filósofos, descobrir as causas das coisas. O que é o clímax na vida do

58- Ibid., p. 47-8.

59- Ibid., p. 52. Conferir também BPF, p. 8 (trad. bras. p. 34).

60- “Compreensão e política”, in: DP, p. 53.

filósofo, a contemplação do brilho das idéias fora da caverna, é também o início da tragédia: “sendo ainda um homem mortal, ele não pertence a esse lugar [de brilho incessante], e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que nela não possa mais se sentir em casa”. Não podendo mais ver na escuridão da caverna, o que os filósofos perdem é o seu sentido de orientação nesse mundo, o seu senso comum. Mais que isto ainda, “o que ele abriga em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo”⁶¹.

Aquilo que os antigos cidadãos atribuíam ao filósofo, a incapacidade de orientar-se no mundo, de saber o que é bom para si, teria se generalizado na era moderna a ponto de abalar aquilo que podemos chamar de senso comum, aquele sentido que para Hannah Arendt é o que nos habilita a ajustar-nos a um mundo como lar em que coabitamos com os outros. Embora o fenômeno totalitário tenha representado o maior desafio ao senso comum e às regras do juízo “normal” nos nossos tempos sombrios, já antes mesmo desse evento já teria sido possível dar-se conta, como ocorreu com Nietzsche, de que tudo aquilo que até então tinha constituído o senso comum já tinha ido à bancarrota. Sob muitos aspectos, sustenta Hannah Arendt, a perda do senso comum assumiu a forma de uma crescente estupidez – nos termos de Kant, uma crescente ausência de capacidade de julgar, de se orientar. Esta estupidez teria se tornado em nossos tempos “a doença de todos”, ocupando o amplo espaço antes reservado ao senso comum, não deixando a salvo nem mesmo as pessoas “inteligentes”. Nesse sentido, como numa resposta tardia a Mary McCarthy para o seu romance “sobre boêmios e a dogmatização da ignorância”, ela indica que

“a única diferença é que a estupidez permanece felizmente inarticulada entre os não-intelectuais e torna-se insuportavelmente repulsiva entre os ‘inteligentes’. Em meio à *intelligentsia*, pode-se até mesmo dizer que quanto mais inteligente um indivíduo vem a ser, mais irritante é a estupidez que compartilha com todos os outros”⁶².

61- “Filosofia e política”, in; DP, p. 95.

62- “Compreensão e política”, in: DP, p. 45.

2. Recusa do conceito de progresso

Hannah Arendt escreve, no prefácio à primeira edição de *The origins of totalitarianism*, o seguinte:

“Este livro foi escrito junto a um pano de fundo tanto de otimismo temerário como de temerário desespero. Afirma que o Progresso e a Ruína são duas faces da mesma medalha; que ambos são artigos de superstição, não de fé. Foi escrito por causa da convicção de que seria possível descobrir o mecanismo oculto através do qual todos os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual converteram-se em um amontoado onde tudo parece ter perdido seu valor específico e se tornado irreconhecível para a compreensão humana, inútil para proveito humano. Ceder ao mero processo de desintegração tornou-se uma tentação irresistível, não só porque ele assumiu a grandeza espúria da ‘necessidade histórica’, mas também porque todo o [mundo] exterior veio a se mostrar sem vida, exangue, ininteligível e irreal”¹.

Para ela, o progresso ilimitado – que teria sido “a primeira noção inteiramente nova trazida pela Era Moderna” e que “depois de alguns séculos transformou-se no mais precioso dogma de todos os homens que vivem em um mundo cientificamente orientado”² – teria surgido como uma tentativa de resolver o impasse da dúvida sempre presente à busca incansável da ciência por uma *verdade* por trás das *meras* aparências. Esta tentativa de buscar algo invisível a coordenar e comandar os fenômenos e os eventos aparecerá de um modo distinto no que se segue à Revolução Francesa, na busca dos filósofos por resolver o impasse que também agora acometia os eventos históricos: o pavoroso absurdo, a falta de meta, a dominar o conjunto dos assuntos humanos. O que aparece no trecho citado acima é uma primeira oposição frontal de Hannah Arendt à compreensão da história nos termos da crença no progresso. É sobre o exame feito por ela das origens, transformações e crises deste conceito que iremos tratar aqui.

A insistência no futuro, a absolutização da razão e a sobrevalorização da história teriam constituído então o primeiro intento de suplantar o abismo que se abria nos primórdios da modernidade, com a razão cindida em seus momentos e a metafísica abalada em seus fundamentos tradicionais – o que de certo modo já havia sido anunciado no racionalismo cartesiano, no seu titubear ao assegurar a *res extensa* literalmente por um *deus ex machina*. Do

1- OT, p. vii-viii.

mesmo modo, parecia que nada seria capaz de salvar a dignidade do espaço das aparências frente às contínuas fragilidades às quais eram expostos os sentidos humanos pelas descobertas da ciência. O conceito de progresso e a visão de sua corporificação máxima na Revolução Francesa, teriam, não obstante, refreado este redemoinho e lançado as bases do otimismo que possibilitou a muitos daquela época o julgamento de que os homens viviam no melhor dos mundos possíveis a cada novo dia. Mas refrear, neste caso, correspondeu efetivamente mais a adiar, pois quando se esgotaram as forças mobilizadas pelo conceito iluminista de progresso, a neutralizar a suspeita universal, a partir da segunda metade do século XIX, a modernidade foi novamente e mais profundamente lançada no frágil solo sobre o qual teve erguer suas bases. Desde então, teria ficado claro para os filósofos que a “novidade de nossa posição contemporânea em filosofia baseia-se na convicção, que nenhuma época teve antes de nós, de que não possuímos a verdade. Todas as gerações anteriores ‘possuíam a verdade’, até mesmo os cétricos”³. De um modo mais geral, e politicamente mais relevante, o problema que a filosofia da história pretendia solucionar era o da própria contingência de todas as coisas humanas e o traço fortuito das decisões e ações dos homens individualmente. Nas palavras de Hannah Arendt,

“este velho problema, reaparecendo na roupagem de uma nova era, a Era do Progresso..., encontrou sua pseudo-solução na *filosofia da história* do século XIX, cujo maior representante produziu uma teoria engenhosa de uma Razão e de um significado escondidos no curso dos acontecimentos do mundo, guiando as vontades dos homens em toda sua contingência na direção de um objetivo final que eles jamais pretenderam alcançar”⁴.

A questão de fundo é justamente a de qual é o propósito do conhecimento. A conhecida “querela entre os antigos e os modernos” suscitaria a questão, para Hannah Arendt, nestes termos: “trata-se de ‘salvar os fenômenos’, como acreditavam os antigos, ou de descobrir o aparelho funcional oculto que os faz aparecer?”⁵. A ênfase moderna nesta última direção teria lançado os fenômenos na completa ausência de sentido, só remediada então com a compreensão da história como uma progressiva realização de algum desígnio. Para Hannah Arendt esta preocupação moderna com a força que está oculta, por trás dos fenômenos e dos

2- LM/T, p. 22 da trad. bras.

3- Martin HEIDEGGER, “Überwindung der Metaphysik”, p. 83, cit. em LM/W, p. 300 da trad. bras..

4- LM/W, p. 207 da trad. bras.

5- LM/T, p. 42 da trad. bras.

nossos processos de conhecer, foi uma infeliz maneira de “salvar” os fenômenos: “eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que martelo e pregos em relação à mesa concluída”⁶. Salvar o campo dos assuntos humanos da sua própria contingência redundava na diluição de seu significado próprio. Esta falta de jeito para lidar com o particular teria conseqüências políticas desastrosas, principalmente no que se refere à pré-condição fundamental da ação política, no pensamento de Hannah Arendt: a capacidade de compreender.

Em meio ao otimismo subjacente à violência do movimento estudantil em 68 ela pôde afirmar, em um dos momentos mais explícitos a este respeito, que “o progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições do nosso tempo”. Neste caso “nosso tempo” refere-se ao século XX, mas ela sustentava que no século XIX é que a idéia de um “progresso *ilimitado*” teria se tornado aceita universalmente, com base principalmente no “surpreendente desenvolvimento das ciências naturais” – obscurecendo que

“não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isto signifique), mas também mesmo poderia disseminar o fim da humanidade, tanto quanto o progresso ulterior da especialização bem pode levar à destruição de tudo o que a tornara válida antes. Em outras palavras, o progresso não mais serve como padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos”⁷.

O traço desastroso dos processos desencadeados pela ciência, pela técnica e mesmo pela ação que tem este progresso como pano de fundo é ressaltado não só pela referência de Hannah Arendt a Walter Benjamin, mas também em vista da explicitação da transformação do conceito de progresso originário do século XVIII na França pré-revolucionária, profundamente vinculado a um otimismo em relação ao poder da ação – em que a crítica do passado era revertida em um meio de domínio do presente e controle do futuro em vista da emancipação do homem⁸ –, em um conceito de progresso histórico regido por leis supra-humanas às quais tudo deveria ser sacrificado.

Hannah Arendt conta a história do conceito de progresso tendo em consideração principalmente os progressos da ciência e da nova forma de consideração dos eventos

6- BPF, p. 115 da trad. bras.

7- OV, p. 29 da trad. bras.

8- OT, p. 143.

introduzida por ela no início da Era Moderna. Seguindo a análise de Edgar Zilsel⁹, sustenta que teria se dado em Francis Bacon o primeiro aparecimento do conceito de progresso compreendido como um esforço cooperativo no interesse do conhecimento em si mesmo, envolvendo um empreendimento coletivo no qual tomariam parte “todos os cientistas do passado, do presente e do futuro”, transformando a compreensão do tempo em vista do posicionamento do tempo futuro acima de qualquer outro – a reforçar, por conseguinte, a percepção de que o progressivo avanço do conhecimento está acima de qualquer outro imperativo e de que este avanço sempre redundaria em algo positivo (o que ainda alimentaria, em medida semelhante, a idéia de que não se deve impor restrições de qualquer ordem às pesquisas científicas e às inovações técnicas). Esta compreensão de que cada geração tinha como que a tarefa de erguer sua parte no edifício do conhecimento através dos tempos, numa espécie de obrigação para com as gerações passadas e futuras, para com a “humanidade”, em suma, teve como consequência a compreensão de que o progresso era não só infundável, mas também irreversível – e no fim das contas *bom*.

No século XIX o que entrou em uma profunda crise foi o conceito de progresso do Iluminismo, associado à emancipação da humanidade pela expansão da razão, mas o progresso como conceito personificado permaneceu agindo nas mentes otimistas, assumindo agora uma roupagem evolucionista, por um lado, e positivista e idealista, por outro, viés pelo qual a história teria sido revalorizada. Para Hannah Arendt, todavia, importa ressaltar a solidariedade entre as noções de progresso e humanidade, a compreensão do conjunto dos homens na história como um sujeito que avança continuamente em direção a estágios cada vez mais superiores. Em vista disto, considera ter sido a astronomia, dentre as ciências, devido aos registros dos astrônomos das suas observações em vista de descobertas futuras, a mobilizadora do ímpeto da ciência moderna e da idéia de progresso no conhecimento, tendo se generalizado para as outras ciências e fornecido os moldes para um novo conceito de história. Esta nova compreensão estava baseada num otimismo em relação à capacidade humana de conhecer – não primariamente dos homens no singular, mas à sucessão de gerações, à “humanidade” –, em flagrante contradição com a suspeita que sempre pairou como pano de fundo da modernidade. Com efeito, “no centro da filosofia moral de Kant encontra-se o indivíduo; no centro de sua filosofia da história (ou, antes, de sua filosofia da natureza), encontra-se o

9- “The genesis of the concept of Scientific Progress”, in *Journal of the History of Ideas*, 1945, vol. VI. Cf.

progresso perpétuo da raça humana, ou gênero humano”¹⁰.

O conceito de progresso ilimitado permaneceu como “princípio inspirador dominante” da ciência, em vista do fato de que com os imensos avanços do conhecimento científico ao longo dos séculos XVI e XVII, elevando os cientistas num processo de superação ascendente de uma teoria pela outra, sujeitando-os “à ilusão de um processo sem fim – o *processo* do progresso”¹¹. O progresso fornecia uma resposta um pouco mais otimista para o problema de que os nossos sentidos nos revelam a realidade em aparência – e em erro e ilusão. Com isto se poderia suplantiar a avaliação profundamente pessimista acerca das capacidades de conhecer dos homens que Hannah Arendt julga ser típica dos séculos XVI e XVII. Esta noção de processo, que tem como pano de fundo uma profunda crença ou ao menos uma suposição da causalidade e da regularidade na natureza, não deixou de lançar suas bases também no pensamento político – e talvez tenha sido Hobbes a maior expressão da tentativa de compreender também a ação nos termos de um processo.

Com o Iluminismo, o progresso passou a ser compreendido como o constante incremento da emancipação do homem e de sua autonomia, fundada na expansão constante da razão, por seu uso público, sobre todos os indivíduos. Kant, por exemplo, estava convencido de que a época em que vivia (no caso aqui pouco antes da Revolução Francesa) era a época do esclarecimento, em que faltava pouco para os homens em conjunto trilharem progressivamente o campo de liberdade que se lhes abria, seguindo bem e com segurança seu próprio entendimento e saindo do estado de menoridade em que até então viviam e pelo qual eram responsáveis¹². Kant afirmava isto chamando a atenção principalmente para a emancipação dos espíritos no âmbito religioso. Mas este movimento de emancipação era simultaneamente a realização do processo de secularização em curso na modernidade, que faria o mesmo Kant julgar que sem a esperança em uma vida futura ou algo parecido, alguma coisa que transcendesse a contingência dos assuntos meramente humanos, seria “a vida infeliz demais, por demais destituída de sentido para ser suportada”¹³. Não obstante, Hannah Arendt julga bastante questionável a consideração da manifestação do progresso, uma força personificada agindo por trás dos homens reais – como “na ‘mão invisível’ de Adam Smith, no

LM/W, p. 152, p. 301 da trad. bras.

10- LFPK, p. 75 da trad. bras.

11- LM/T, p. 55, p. 43 da trad. bras.

12- “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1784), in *Kants Werke*, Band VIII, p. 40.

‘ardil da natureza’ de Kant, na ‘astúcia da Razão’ de Hegel e no ‘materialismo dialético’ de Marx” –, como nada mais que uma secularização da divina providência, pois podemos encontrar a mesma personificação da Humanidade em Pascal, que, nas palavras de Hannah Arendt, “certamente teria sido o último a desejar um substituto secular para Deus como aquele que verdadeiramente governa o mundo”¹⁴. Para ela, a progressiva descristianização do mundo moderno, na medida em que estava profundamente ligada a uma acentuada ênfase no futuro, no progresso, expôs radicalmente os pensadores, tão acostumados ao incondicionado, à contingência de todas as coisas humanas e, por conseguinte, à fragilidade que acompanhava a própria noção de progresso.

Os séculos de avanço científico haviam trazido à tona com intensidade a idéia de um progresso do conhecimento, aliada a uma igualmente intensa desconfiança no aparelho sensorial humano. Do mesmo modo, mantinha-se ainda uma profunda suspeita em relação ao domínio da ação, precisamente pelo desafio constante que representava ao próprio conceito de progresso. Os filósofos nunca deixaram de se espantar e atemorizar com a imprevisibilidade da ação, com o desacordo entre os motivos do agente e o objetivo final alcançado, com o que Kant chamou de “uma ‘casualidade melancólica’ no ‘curso sem sentido dos assuntos humanos’” – e o que mesmo Nietzsche chamou, num contexto semelhante, embora numa perspectiva diversa, de “pavoroso domínio do acaso e do absurdo”¹⁵. A ação se dá numa tal teia de relações que nunca o agente poderá se regozijar como pode o artista por ter satisfeito a contento sua intenção original. Com efeito, Kant julgava que a ação do homem no palco do mundo não passava de, no conjunto, um tecido de loucura e vaidade pueril, a ponto de ser inútil ao filósofo procurar neste conjunto um propósito racional peculiar a presidir o seu percurso e de restar como única saída “tentar descobrir no curso absurdo das coisas humanas um desígnio da natureza”¹⁶. Neste sentido, a Revolução Francesa – “clímax sob muitos aspectos da Era Moderna” – foi um evento singular e marca o tempo de uma nova consideração da história e de um novo fôlego para os filósofos, alterando o “aspecto pálido do

13- LM/W, p. 27-8, p. 207 da trad. bras.

14- LM/W, p. 153-4, p. 302 da trad. bras. Cf. BPF, p. 112-3 da trad. bras.

15- *Além do bem e do mal*, § 203, p. 103 da trad. bras. Hannah Arendt cita em “O conceito de história – antigo e moderno”, in: BPF, na p. 120 da trad. bras., o seguinte aforismo de Nietzsche: “A ação: não se conhece sua origem, não se conhecem suas conseqüências: – por conseguinte, possuirá a ação sequer *algum valor?*” (*Wille zur Macht*, n° 291).

16- “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlich Absicht” (1784), in *Kants Werke*, Band VIII, p. 18.

pensamento” e tornando exultante e otimista esta “tribo de homens notoriamente melancólicos”¹⁷. Na medida em que demonstrou aos pensadores que estavam na condição de espectadores a possível realização de invisíveis tais como “*liberté, fraternité, égalité*”, desafiou a antiga convicção destes pensadores de que a constante oscilação entre altos e baixos dos assuntos humanos e da história em geral não deveria ser levada a sério. O que a revolução de fato encorajou foi “transportar a noção de Progresso do avanço científico para o campo dos assuntos humanos e compreendê-la como progresso da História”¹⁸.

Nietzsche firma uma profunda oposição ao otimismo de que padecem, de um modo ou outro, as distintas teorias do progresso. Para ele, somente uma falta de sentido histórico, o costume de pensar “de maneira *essencialmente a-histórica*”, “defeito hereditário de todos os filósofos”¹⁹, poderia acompanhar um tal otimismo em relação a um tal progresso da humanidade, impulsionado tanto pela expansão do domínio da razão quanto pelo incremento das condições de vida pela intervenção das diversas ciências. Numa frase que Hannah Arendt repetiu com ênfase, ele manifesta ainda a sua opinião mais geral acerca da idéia de “Humanidade” correlata à de progresso: “a humanidade não avança; ela nem mesmo existe”²⁰. Esta idéia é fundamental à recusa arendtiana de uma compreensão da história em termos finalistas e sobre-humanos. Para ela, foi Pascal quem primeiro detectou “que a idéia de progresso era um complemento necessário à idéia de Humanidade” – visto que o otimismo da filosofia moderna tinha sua fonte na confiança na capacidade de a sucessão de gerações, e não dos homens no singular, promover o avanço do conhecimento e da felicidade –, na medida em que se pudesse considerar que a prerrogativa particularmente humana, a distinguir os homens dos outros organismos vivos, seria a de “avançar diariamente no conhecimento” e, mais ainda, a de progredirem os homens todos juntos a ponto de a sua sucessão através dos séculos poder ser considerada “*como um só homem que vive para sempre e aprende continuamente*” (Pascal). O que se tem, daí, é o fato de que “o *Progresso tornou-se o projeto da Humanidade*, atuando por trás dos

17- LM/W, p. 154-5, p. 303 da trad. bras.

18- LM/W, p. 155, p. 303 da trad. bras.

19- *Genealogia da moral*, 1ª dissert., § 2, p. 18 da trad. bras. e *Humano, demasiado humano*, § 2, p. 16 da trad. bras. (respectivamente): “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a considerar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado desta faculdade de cognição”.

20- *The will of power*, nº 90, p. 55. Citado em LM/W, p. 159 (trad. bras. p. 306).

homens reais”²¹.

Hannah Arendt chama a atenção ainda para o fato de que o progresso no final do século XIX estava então determinado pelo processo de acumulação sem fim de poder, necessário para a proteção da acumulação sem fim da propriedade, que teria também prenunciado a ascensão do imperialismo. Em suas palavras

“não a ingênua ilusão de um crescimento ilimitado da propriedade, mas a imaginação de que a acumulação de poder era a única garantia para a estabilidade das assim chamadas leis econômicas, tornou o progresso irresistível. A noção de progresso do século XVIII, como concebida na França pré-revolucionária, pretendia que a crítica do passado fosse um meio de dominar o presente e controlar o futuro; o progresso culminaria na emancipação do homem. Mas esta noção tinha pouco a ver com o progresso sem fim da sociedade burguesa, que não só não queria a liberdade e a autonomia do homem, mas estava pronta a sacrificar tudo e todos às supostamente supra-humanas leis da história”²².

Talvez, pensa ela, somente no sonho de uma sociedade sem classes de Marx ainda aparecia um traço, embora utópico, do conceito do século XVIII.

Hannah Arendt acreditava que a Era do Progresso só agora em nosso próprio tempo estaria alcançando seu fim, “na medida em que o Progresso aproxima-se rapidamente dos limites dados pela condição humana na Terra”²³. Não obstante, o que ela chamou de “mundo moderno” (que teria seu início político nas primeiras explosões atômicas) viu ruírem os anteriores conceitos de progresso e ganhar nova vida uma compreensão do progresso assentado unicamente sobre as potencialidades da ciência na transformação da condição do homem na Terra. A novidade na generalização deste conceito antes restrito aos familiarizados com a ciência – e que alimenta novamente nas pessoas em geral (não mais só nos cientistas ou filósofos) a esperança por uma era superior de prosperidade e saúde – é que tem a propriedade de encenar no presente as prospecções das realizações da ciência em imagens que são ostensivamente apresentadas ao público pelos meios de comunicação de massa. Reforçando uma compreensão linear do tempo histórico, apoiada na idéia da causalidade, e acentuando o caráter inevitável e positivo do que a ciência promete oferecer aos homens, a nossa época fornece uma nova imagem da condição do homem na história: ele viaja no vagão de um trem

21- LM/W, p. 302 da trad. bras.

22- OT, p. 143.

23- LM/W, p. 28, p. 207 da trad. bras.

que o guia em direção a um futuro sobre o qual ele não decide e que já é de antemão avaliado positivamente – só que agora o maquinista não é mais a “Razão”, mas a “Ciência aliada à técnica”. Não mais a astúcia da Natureza, não mais a progressiva realização do Espírito: a nova forma de lidar com a contingência de todas as coisas humanas é a antecipação científica do futuro.

A compreensão das diversas dimensões da vida social através do modelo do desenvolvimento técnico-científico não só impõe uma nova relação com o futuro, mas também uma nova relação com os acontecimentos no tempo e com o papel do homem na história. Quando Hannah Arendt fala da ascensão do social, da expansão da lógica econômica da produção e do consumo para além dos limites do público e do privado, toma em consideração justamente a idéia de que num tal contexto em que a política é compreendida em termos de uma administração orientada unicamente (e ideologicamente) por critérios técnico-científicos, a ação é substituída pelo comportamento. Habermas vem a chamar isto de aumento do *comportamento adaptativo*, “apenas o reverso da medalha de um processo de dissolução da esfera de interação verbalmente mediada, dentro da estrutura do agir-racional-com-respeito-a-fins”. A questão é que na consciência do sujeito moderno passa a desaparecer a compreensão da distinção entre agir e se comportar, entre decisão e assentimento, entre *práxis* e *techné*, entre questões práticas e técnicas, entre emancipação e progresso técnico: “a força ideológica da consciência tecnocrática confirma-se no encobrimento desta diferença”²⁴.

Em Hannah Arendt isto já havia sido colocado antes em outros termos. Para ela, a vitória da igualdade no mundo moderno, a equalização promovida pela sociedade, que após absorver os vários grupos sociais em uma sociedade única, conquistando a esfera pública, forneceu todas as condições para o aparecimento da sociedade de massas. O conformismo assentado na substituição da ação pelo comportamento seria a própria base do surgimento da economia, tendo a estatística como principal instrumento, como a ciência social por excelência. Com efeito, para ela,

“os feitos terão cada vez menos possibilidade de obstruir a maré do comportamento e os eventos perderão cada vez mais sua importância, isto é, sua capacidade de iluminar o tempo histórico. A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; ela é o ideal político não mais secreto de uma sociedade que, inteiramente

24- “Técnica e ciência enquanto ideologia”, Col. Os Pensadores, p. 333.

submersa na rotina da vida cotidiana, está em paz com a perspectiva científica inerente à sua própria existência”²⁵.

A sociedade teria devorado o público, o privado e mesmo o íntimo com sua substituição da ação pelo comportamento, do governo pessoal pela burocracia, ao mesmo tempo em que promovia a “conduta social” a modelo de avaliação de todas as dimensões da vida. À confusão do agir com o fazer se adita a fusão do agir com o comportar-se. A aderência da sociedade moderna ao encadeamento linear dos eventos no processo histórico é a tradução do último estágio da “sociedade de operários” que requer de seus membros um funcionamento automático, em que a única decisão tomada de fato é a de deixar-se levar, “aquiiescer em um tipo de comportamento entorpecido, tranqüilizado, funcional”²⁶.

O único tipo de ação e de ação em concerto que restou, ironicamente, foi a dos cientistas – que ampliaram a esfera dos assuntos humanos a ponto de extinguir a linha divisória e protetora entre natureza e mundo humano; todavia, diz Hannah Arendt,

“a ação dos cientistas, visto que eles agem na natureza do ponto de vista do universo e não na rede de relações humanas, carece do caráter revelador da ação assim como da capacidade de produzir histórias (*stories*) e tornar-se histórica, [caráter e capacidade] que juntos constituem a própria fonte na qual tem origem a significação que ilumina a existência humana”²⁷.

No prólogo a *A condição humana*, Hannah Arendt afirma que esta incapacidade de iluminar a existência e produzir significação se deve ao fato “de que eles se movem em um mundo onde o discurso perdeu seu poder. E tudo o que os homens fazem, sabem e experimentam só pode fazer sentido na medida em que se possa falar sobre”²⁸. Ainda que se possa afirmar que haja verdades para além da linguagem, sustenta ela, isto só pode valer para os homens no singular, pois para os homens no plural, “que agem, vivem e se movem neste mundo”, só podem compreender o significado das coisas sobre as quais se pode falar.

O processo mudo do progresso na ciência e na técnica teria gerado a condição em que se estabelece um divórcio entre conhecimento e pensamento, ou entre verdade e significado. A direção do progresso não é dada pelos desejos dos homens comuns, que sequer compreendem

25- HC, p. 43 (p. 53 da trad. bras.).

26- HC, p. 322 (p. 335 da trad. bras.).

27- HC, p. 324 (p. 337 da trad. bras.).

28- HC, p. 4 (p. 12 da trad. bras.)

o que está se passando, na medida em que não podem falar sobre. O que a ciência fornece são antecipações em forma de simulações, animações diante das quais não cabe decidir, não cabe assentir ou dissentir. A questão principal, diz Arendt, é pensar sobre o que estamos fazendo, nestas condições de transformação da condição humana pelos acontecimentos mais recentes – tendo em conta que a irreflexão é uma das principais características de nosso tempo²⁹. A questão, em suma, é a de retomar o poder de decidir sobre em que direção deve ser usado o novo conhecimento científico e técnico.

Também neste prefácio Arendt tenta antecipar alguns traços da expansão do domínio da ciência e da técnica no mundo moderno. O pano de fundo em frente ao qual desenrola os temas deste seu livro tem em consideração o momento em que o homem conseguiu lançar na órbita terrestre um instrumento produzido por suas próprias mãos, em que os cientistas anunciavam a possibilidade de se viver fora do ambiente terrestre (num lugar em que as condições para a vida são totalmente artificiais), de se criar pessoas em proveta e prolongar a vida humana para além da barreira dos cem anos, em que estava também anunciada a liberação da humanidade do seu mais antigo fardo: o trabalho. O estágio mais avançado do progresso científico e técnico teria se revelado como uma rebelião contra a existência, um desejo de suplantar os limites estabelecidos pela condição humana na Terra, numa alienação em direção ao universo e do mundo comum para dentro do próprio homem.

Na medida em que o cientista é obrigado a abandonar a linguagem comum para poder descobrir o que jaz por trás dos fenômenos, abandona também tanto o domínio do bom-senso que coordena a percepção sensorial comum quanto o tipo de realidade que é fornecido por estes modos fundamentais de perceber o mundo. Não obstante, a ciência, compartilhando da desconfiança da filosofia em relação aos elementos que são dados aos sentidos, também possui a sua “verdadeira realidade”. De fato, os cientistas que desencadearam “o mais radical e rápido processo revolucionário jamais visto pelo mundo”, não tinham pretensão de poder nem eram movidos por uma curiosidade oculta: “foi, com efeito, sua busca da ‘verdadeira realidade’ que os levou a perderem a confiança nas aparências, nos fenômenos como se revelam por seu próprio acordo com o sentido e a razão humana”³⁰. Os cientistas se movem numa realidade que está para além da aparência, e são motivados por aquela busca – e se foram capazes de sobreviver bem sem Deus e sem Além é porque ainda mantiveram como pedra fundamental a

29- HC, p. 5 (p. 13 da trad. bras.).

crença na existência da verdade e em “um valor *em si da verdade*”³¹, por trás da “realidade” dada aos sentidos, que não deve ser posto em questão. O afastamento do sentimento de realidade dado pelo senso comum, que tornava o filósofo sempre o estrangeiro no mundo das aparências, embora não pudesse se livrar dele, no caso do cientista o torna também um estranho no mundo comum, embora ele sempre retorne a fim de corrigir os erros do senso comum, formados a partir das ilusões dos sentidos, e acaba por transformar radicalmente este mesmo mundo ao qual ele não pertence integralmente através da técnica contígua à ciência.

Hannah Arendt aprofunda em *A vida do espírito* o que havia antes somente indicado no texto “A conquista do espaço e a estatura humana”. Neste texto ela focaliza a separação entre compreensão e conhecimento, linguagem comum e linguagem da ciência, acentuando a separação do cientista do mundo tal como é dado aos sentidos. Em *A vida do espírito*, todavia, embora não contradiga o que havia dito antes, volta sua atenção para a idéia de que, uma vez que “a cognição e a sede de conhecimento nunca abandonam completamente o mundo das aparências”, ainda que o cientista se retire do mundo das aparências provisoriamente, a ciência não deixa de ser “apenas um prolongamento muito refinado do senso comum, no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros na ciência”³². Tal sede de conhecimento é mobilizada pela curiosidade acerca do mundo tal como é dado ao nosso aparelho sensorial, e ainda quando a ciência, movida pela mesma sede de conhecimento que se pode notar no raciocínio do senso comum, constantemente afirma sua verdade contra a percepção imediata dos sentidos e progressivamente corrige os erros e dissipa as ilusões de suas hipóteses, ainda assim não contradiz o que Arendt chama de o objetivo básico da ciência: “ver e conhecer o mundo tal como ele é dado aos sentidos”³³.

Nos dois textos Hannah Arendt sublinha o fato de que o desejo de conhecer dos cientistas e a linguagem que cria para descobrir a verdade subjacente à realidade, embora os distancie do mundo comum tal como é dado naturalmente a cada um perceber, retorna sempre à experiência e ao raciocínio do senso comum, para não pagar o preço de fazer com que seu objeto de investigação perca todo sentido de realidade: “se o cientista, desorientado pelo próprio labor de sua investigação, começa a bancar o especialista em política e a desprezar a

30- BPF, citado da trad. bras., p. 335 (cf. p. 334).

31- Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, 3ª dissert., §§ 24-5, p. 137-44 da trad. bras.

32- LM/T, citado da trad. bras., p. 43.

33- LM/T, citado da trad. bras., p. 46.

compreensão popular da qual partiu, ele perde de imediato o fio de Ariadne do senso comum, a única coisa que pode guiá-lo com segurança por entre o labirinto de seus próprios resultados”³⁴. Não obstante, este retorno não se dá pela tradução desta linguagem artificial em linguagem comum, como teria imaginado Max Planck³⁵, mas através do mundo artificial do laboratório, de onde teria nascido a moderna tecnologia, que não só reproduz o aparecimento do que se manifesta espontaneamente como força o aparecimento do que não se manifesta de modo espontâneo, em nome do progresso.

34- “Compreensão e política”, in: DP, p. 42.

35- Cf. BPF, p. 334 da trad. bras.

3. Os campos de concentração e a fabricação da superfluidade

Já no prefácio ao primeiro volume (*Thinking*) de *The life of the mind* Hannah Arendt anunciara que se orientava pelas seguintes questões: a nossa habilidade de distinguir o certo do errado está de algum modo vinculada à nossa capacidade de pensar? O pensamento poderia contribuir para que os homens se abstivessem de fazer o mal? Esse é o ponto de partida da sua reflexão acerca da relevância prática do pensamento: mas o que vem a ser o mal? A esta última questão Hannah Arendt responde com conceitos distintos em diferentes momentos de seu exame do fenômeno totalitário. Em *As origens do totalitarismo* ela fala do mal recorrendo de um modo particular ao conceito kantiano de “mal radical” e em *Eichmann em Jerusalém* supostamente muda de opinião e passa a falar de “banalidade do mal”. Kant teria suscitado a existência deste mal absoluto, que ocasionalmente vinha ao mundo e que para ela teria se cristalizado no fenômeno totalitário, mas logo o teria racionalizado no conceito de “vontade má” ou de um mau coração, cujo caráter poderia ser explicado por motivos compreensíveis. Com efeito, Kant afirma que não se deve nomear a malignidade inerente à natureza humana como maldade – “como uma intenção (*princípio* subjetivo das máximas) de admitir o mal, *enquanto mal*, para motivo em sua máxima” –, mas como uma “perversão radical do coração humano”¹, assentada na fraqueza humana na observância dos princípios que adotou e na não adoção da lei do dever como único móbil para a ação.

Em *As origens do totalitarismo*² e, mais tarde, em *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt chamará a atenção para o fato de o quanto o transporte e extermínio dos judeus eram eminentemente antiutilitários, principalmente se confrontados com o esforço de guerra. Neste último livro ela passará a utilizar o conceito de “banalidade do mal” – termo que aparece já no subtítulo – não apenas porque julgue que o conceito de “mal radical” possa dar a entender que o mal extremo tenha profundidade ou só possa ser perpetrado por indivíduos profundamente diabólicos ou demoníacos, mas também porque pretende focar sua atenção tanto sobre a dificuldade de compreensão da originalidade do movimento totalitário quanto sobre a superficialidade, e não a radicalidade, do mal infinito perpetrado por pessoas que em grande parte sequer decidiram ser más (a lição do julgamento de Eichmann teria sido a de que “essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais

1- I. KANT, *A religião dentro dos limites da simples razão*, trad. bras., p. 379.

2- Cf. OT, p. 444-5 (trad. port., p. 552).

devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem”³).

Hannah Arendt começa a seção conclusiva de seu livro sobre o totalitarismo, em sua primeira edição, do seguinte modo: “Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde está sendo verificada a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” – e por isso mesmo, “por mais incrível que pareça, os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”⁴. Não obstante os campos de concentração – fábricas da morte e poços de esquecimento – não sejam uma invenção do movimento totalitário, segundo ela, representam fundamentalmente o projeto totalitário. Na opinião de Hannah Arendt, os movimentos totalitários cristalizam métodos de dominação e extermínio bastante conhecidos em toda a história, com a diferença de que assumem sem qualquer pudor a herança do princípio niilista de que tudo é permitido. Mas, diz ela, “onde quer que essas novas formas de dominação adquiram a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse próprio dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: a esfera onde ‘tudo é possível’”⁵. Esse princípio desafia o bom senso não apenas porque foge a qualquer consideração utilitária, mas também porque torna inaplicáveis as categorias que até então lançávamos mão na avaliação das ações boas ou más e no julgamento da imputabilidade dos delitos (benefício próprio, normalidade, etc.).

Hannah Arendt sustenta que “nosso senso comum, treinado no pensamento utilitário para o qual tanto o bem quanto o mal fazem sentido, fica escandalizado com a completa falta de sentido de um mundo onde a punição molesta o inocente mais que o criminoso, onde o trabalho não resulta nem é destinado a resultar em produtos, onde crimes não trazem benefício nem são programados para beneficiar seus autores”⁶. Não se compreende como se pode perpetrar qualquer tipo de maldade ou contravenção sem que esteja em jogo algum tipo de interesse próprio ou anormalidade – em alguma medida, essa compreensão do bom senso tem como pano de fundo o mesmo pressuposto socrático, e depois cristão, que servirá a Hannah Arendt como ponto de partida fundamental na sua reflexão sobre a moral: a de que há uma relação intrínseca entre sabedoria e virtude; melhor: entre ser consciente, ou conhecer a si mesmo, ou dialogar consigo mesmo, e não

3- EJ, p. 311 (Posfácio à 2ª edição).

4- OT, 437 e 438. Cito da trad. port., p. 544 e 545.

5- OT, p. 440. Trad. port., p. 547 (modificada).

6- Hannah ARENDT, “Social Science Techniques and the study of Concentration Camps”, in: EU, p. 241.

perpetrar o mal⁷.

Pensar que tudo é permitido inclui fundamentalmente a idéia de que tudo que é possível (imaginável) pode ser perpetrado. O que o totalitarismo levou a cabo, de acordo com a interpretação de Hannah Arendt, foi não apenas “a intrusão da criminalidade na esfera pública”, mas ainda a condução dos seus crimes a extremos impensáveis, visando com o terror a realização de uma ideologia, o que provaria que “as ideologias apenas são opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica enquanto não se acredita nelas seriamente”⁸. Uma das teses que tornam singular e curiosa a interpretação de Hannah Arendt é a sua insistência no quanto há de ideológico em todo o programa totalitário. Ainda que imperialista e anti-semita, o que tornaria o regime extremo e sem precedentes não é primariamente a sua motivação ideológica – tanto a jogar com as variações da premissa de que tudo é possível, quanto a buscar impor um supersentido consoante ao qual nada importa mais que a coerência –, mas “o próprio *evento* da dominação totalitária”, a destruição programada e sem motivos de indivíduos inocentes. O que permanece sem precedentes não é nem o massacre de povos inimigos, a escravidão promovida pelo Estado ou o anseio desmedido de poder para dominar o mundo, mas “o absurdo ideológico que os causou, a mecanização de sua execução e o estabelecimento cuidadoso e calculado de um mundo dos agonizantes em que nada mais fazia sentido”⁹. O movimento totalitário teria sido o projeto de implantação de um supersentido ideológico, com uma pretensão de validade total, a desprezar programaticamente a realidade e os fatos.

“O que as massas se recusam a reconhecer é a fortuidade que permeia a realidade. Predispõem-se a todas as ideologias porque explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo abarca e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesta fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a consistência”¹⁰.

Os equívocos do bom senso ainda se alimentavam de um olhar compreensivo. A lógica da ideologia totalitária entraria em intenso confronto com o bom senso, se este já não tivesse ido à bancarrota com a atomização, a ruptura de todos os vínculos comunitários e a perda

7- Também aqui é importante a distinção entre o pensar especializado do filósofo, intimamente associado a um julgar deficiente, e a capacidade de pensar que se pode supor em cada ser humano. Cf. Robert BERNASCONI. *Heidegger in question* (Cap. 4: Habermas, Arendt, and Levinas on the philosopher's “error”), p. 70-1 e Dana R. VILLA, “The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann”, in: MAY, Larry & KOHN, Jerome (eds.). *Hannah Arendt: twenty years later*, p. 181.

8- OT, p. 457. trad. port., p. 567 (modificada). Cf. Id., “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023325.

9- Hannah ARENDT, “Social Science Techniques and the study of Concentration Camps”, in: EU, p. 243. Cf. “A reply to Eric Voegelin”, EU, p. 405.

de um lugar no mundo a que as massas foram submetidas. O bom senso diz que é exatamente a coerência pretendida pela ideologia totalitária que é irreal. Para Hannah Arendt, o anseio das massas pela coerência pode ser em parte compreendido pela tentativa, diante do absurdo da decadência, da ausência de governo e da absoluta arbitrariedade, de conservar um vestígio de “dignidade”, através da pretensão de compreensão.

A eficácia da propaganda totalitária está intimamente relacionada à desconfiança das massas modernas da realidade da própria experiência que vivenciam através de seus sentidos – assim, não os articulam mais pelo bom senso, como sexto sentido, já falido, mas pelo supersentido ideológico produzido pela propaganda, a alimentar sua imaginação com qualquer coisa circular, ao mesmo tempo inflexível, universal e congruente, como em uma paranóia: “a força da propaganda totalitária [...] reside na sua capacidade de desligar as massas do mundo real”¹¹. A ideologia pretende ser uma explicação total do que é e do que vem a ser, emancipar as massas da realidade em direção a uma realidade “mais verdadeira” e liberar o pensamento da experiência, através de métodos de demonstração como uma espécie de dedução lógica, de modo que

“uma vez que tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, as experiências já não interferem no pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade”, pois “até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende de meu estar em contato com outros homens, do nosso sentido *comum* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé”¹².

Quase três décadas depois, ela lembra que na *Antropologia*, Kant observa

“que a insanidade consiste em perder esse senso comum que nos capacita para julgar na qualidade de espectadores; e o oposto dele é o *sensus privatus*, um sentido privado, que ele também chama de ‘*Eigensinn* [obstinação] lógico’, estando aí implicado que nossa faculdade lógica, a faculdade que nos capacita para extrair conclusões de premissas, poderia realmente funcionar sem a comunicação – só que, nesse caso, se a insanidade causou a perda do senso comum, ela levaria a resultados insanos

10- OT, p. 351-2 (Cf. trad. port., p. 445).

11- OT, p. 353 (Cf. trad. port., p. 447). Cf. Id., “Social science techniques and the study of Concentration Camps”, in: EU, p. 233.

12- OT, p. 471 e 475-6. (trad. port. 584 e 589 [grifos no original]). “A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se ele seguisse a mesma ‘lei’ da exposição lógica da sua ‘idéia’. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica interente de suas respectivas idéias”. OT, p. 469 (trad. port., p. 581).

precisamente porque se separou da experiência, que só pode ser válida e validada na presença de outros”¹³.

De um modo ou de outro, as massas participam da sensação generalizada de que tudo é não apenas permitido, mas possível, e “talvez nada distinga tão radicalmente as massas modernas daquelas dos séculos passados do que a perda da fé num Julgamento Final: os piores perderam seu medo, os melhores perderam sua esperança”¹⁴. E a esperança, longe de ser apenas uma dos males da ilusão liberados da caixa de Pandora, está intimamente vinculada à capacidade de agir, àquele otimismo fundamental do agente que julga de algum modo poder mudar o curso dos eventos. A figuração política elementar da esperança é o nascimento de novos seres humanos, a salvar, com sua novidade, o mundo da ruína que recai sobre o destino dos mortais que o habitam. Nas palavras de Hannah Arendt, “esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a ‘boa nova’: ‘Nasceu uma criança entre nós’”¹⁵.

Hannah Arendt leva bastante adiante a hipótese de que o pensamento utilitário do senso comum, que teria ido à bancarrota com a realização dessa idéia de que tudo é possível, foi substituído por um modo de pensar auto-referente eminentemente lógico, total, conseqüente e coerente, que absorve a seqüência dos eventos em uma cadeia causal – capaz de assimilar e inferir, mas não de compreender sem uma premissa inicial e um esquema de visão de mundo rigidamente articulado. Para Hannah Arendt, “se admitirmos que a maioria de nossas ações é de uma natureza utilitária e que nossos feitos maus derivam de algum ‘exagero’ de interesse próprio, então somos obrigados a concluir que esta instituição particular do totalitarismo está além da compreensão humana”¹⁶.

Hannah Arendt encontra precedentes desse modo de conceber a operação da mente humana e sua relação com o mundo na introspecção cartesiana, envolvida apenas com o que é produzido por ela mesma, colocando o homem diante apenas de si mesmo na atividade de calcular as conseqüências. A engenhosidade da introspecção cartesiana reside, diz ela, não apenas em sustentar que o homem pode de fato conhecer apenas aquilo que ele mesmo engendra, mas também “no fato de empregar o pesadelo da não-realidade como modo de submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus

13- LFPK, p. 82 da trad. bras.

14- OT, p. 446. (trad. port., p. 554).

15- HC, p. 259 da trad. bras.

16- Hannah ARENDT, “Social science techniques and the study of Concentration Camps”, in: EU, p. 233.

processos”¹⁷. O totalitarismo é um filho não completamente inusitado da modernidade, e não apenas por fazer das massas o combustível para o seu movimento. Na compreensão de Hannah Arendt, desde o início do período de elaboração de sua interpretação do totalitarismo, o nazismo, não tem qualquer base na tradição ocidental, alemã ou não, se por isso entendermos que de algum modo poderíamos retroceder a responsabilidade pelo que se deu nos campos de extermínio a elementos da tradição e mesmo a precedentes na história, ainda que em seus períodos mais sombrios. O que caracterizaria o nazismo seria justamente uma flagrante confrontação à tradição, e se quisermos compreender as tendências na vida política moderna que, retrospectivamente, mostram ter apontado na direção do nazi-fascismo, temos que reconhecer as radicais transformações por que passaram para que o nazismo pudesse tirar partido delas¹⁸.

Buscando um poder ilimitado e operando sob essas diretrizes, o domínio totalitário inevitavelmente atinge frontalmente a dignidade humana. De acordo com a interpretação arendtiana do totalitarismo como sendo um movimento a conciliar ideologia e terror, a realização da ideologia que tenta provar que tudo é possível implica o ultrapassamento de todas as fronteiras, inclusive aquelas representadas pelo que até então se entendeu por dignidade ou mesmo natureza humana. O totalitarismo não visaria a transformação do mundo ou da sociedade, mas da própria “natureza humana”. O movimento seria o projeto de implantação de um supersentido ideológico, com uma pretensão de validade total, para além da realidade e dos fatos. Também por essa razão o totalitarismo representa um desafio ao bom senso: durante um tempo considerável, “a normalidade do mundo normal era a mais eficaz proteção contra a revelação dos crimes em massa dos regimes totalitários”¹⁹. Na interpretação de Hannah Arendt, o totalitarismo é um sistema sem equivalentes na história do nosso pensamento político não apenas porque desafiou todos os nossos padrões de compreensão baseados na utilidade, no interesse próprio, na justiça e na reciprocidade, mas também porque os substituiu por uma ideologia a pregar uma lógica rigorosa, assentada na autoridade do líder, em que tudo deveria fazer sentido. Objetivando a dominação total do homem, o totalitarismo busca a legitimidade dos seus propósitos em algo que está para além do gênero humano. As leis da natureza ou da história determinam de antemão o futuro e a ideologia deriva de uma ou de outra o que deve ser feito para acelerar a sua realização. Como afirma Hannah Arendt, “tem sido característico da consciência histórica de nosso século [XX] que seus piores crimes tenham sido cometidos

17- HC, p. 295 da trad. bras.

18- Cf. Hannah ARENDT, “Perspectivas sobre a questão alemã” (1945), p. 44-5 da trad. port.

em nome de algum tipo de necessidade ou em nome – e isto remete à mesma coisa – da ‘onda do futuro’”²⁰.

A Hannah Arendt é fundamental fazer compreender que “nenhuma ideologia que almeje a explicação de todos os eventos históricos do passado e planejar o curso de todos os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de os homens serem criativos, de poderem criar algo tão novo que jamais alguém previu”²¹. Na interpretação dela, o que representa o desafio primário ao domínio totalitário é a própria “natureza humana”. Mais tarde, ela dirá que a tentativa de acesso a essa noção de natureza humana é análoga ao pular sobre a própria sombra, mas já aqui o que tem em vista é indicar que no totalitarismo o que é posto em questão um dos traços mais fundamentais da condição humana: a espontaneidade, ou a capacidade de agir, de instaurar o inesperado, de iniciar uma nova cadeia de eventos – em suma, a liberdade. “Para combater o totalitarismo – diz ela –, é necessário compreender apenas uma coisa: o totalitarismo é a mais radical negação da liberdade”²². Tal como ela avalia mais tarde, é a espontaneidade e a imprevisibilidade da ação que o terror totalitário tem em mira.

A destruição dessa “natureza humana” se dá primeiro na substituição da ação pelo comportamento, e em seguida na dissolução de qualquer personalidade moral ou jurídica. Inicialmente, a dominação totalitária toma medidas que visam matar a pessoa jurídica do homem, excluindo grupos de pessoas da proteção da lei e criando campos de concentração – onde se rompia a relação jurídica elementar entre crimes e penas determinadas. Eram confinados grupos de “potenciais malfetores”, basicamente formados por pessoas inocentes, procedimento apresentado pela propaganda como medida policial preventiva. A arbitrariedade na escolha das vítimas manifestava que em vez de se instaurarem leis assentadas no terror, enquanto quintessência do movimento totalitário, se colocava própria legalidade em questão (afinal estreitamente vinculada, por definição, à idéia de limitação e normatização de procedimentos). Os crimes perpetrados sob o regime nazista não poderiam sequer ser justificado por como sendo atos de Estado, isto é, como atos de exceção à legalidade vigente ou ao amplamente concebido como ilegal em nome da defesa da sobrevivência do Estado. Não obstante, os confinados e mortos nos campos de concentração não representavam uma ameaça à sobrevivência do Estado; do mesmo

19- OT, p. 436 (trad. port., p. 543). Cf. p. 446 (553-4 da trad. port.).

20- “Franz Kafka: a revaluation” (1944), in: EU, p. 71.

21- OT, p. 458 (Trad. port., p. 568).

22- Hannah ARENDT, “On the nature of totalitarianism: an essay in understanding”, in EU, p. 328. Cf. Id., “A reply to Eric Voegelin”, in: EU, p. 407-8.

modo, o regime totalitário tornou a exceção a regra e transformou crimes ocasionais, não reconhecidos abertamente, em um traço programático. Como assinala Hannah Arendt, “o que nem a teoria política da razão de Estado nem o conceito legal de atos de Estado previam era a completa inversão da legalidade; no caso do regime de Hitler, toda a maquinaria do Estado compelia ao que é normalmente considerado como atividades criminosas – para formular de maneira suave; dificilmente houve um ato de Estado que, de acordo com os padrões normais, não fosse criminoso”²³. Os direitos do homem se mostraram logo uma ficção e em seguida passaram a não fazer mais qualquer sentido. Com a morte da pessoa jurídica se preparava a eliminação da pessoa moral. As pessoas confinadas em um campo de concentração estavam completamente isoladas – e amontoadas –, sujeitas a um progressivo esquecimento. Para Hannah Arendt, a morte da pessoa moral se dava principalmente pela inviabilização da condição de mártir. No campo não havia testemunhas, nem se tinha esperança de que persistisse qualquer memória: “o verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estarem mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o terror compele ao esquecimento. Aqui matar é tão impessoal quanto esmagar um mosquito”²⁴. Por fim, as próprias vítimas eram envolvidas nos crimes perpetrados nos campos: não apenas eram obrigadas a tomar parte na administração dos campos, mas também eram expostas a dilemas como o da mãe que foi obrigada a escolher um de seus filhos para ser morto – todas as fronteiras eram então apagadas, pois o assassino e a vítima eram então confundidos. A diluição de qualquer alternativa tornou a consciência comum impotente mesmo para errar. Em um cenário com tal horizonte, a moralidade não fazia qualquer sentido.

O último passo da destruição da dignidade humana é a eliminação da diferença individual – ou da pluralidade, nos termos de Hannah Arendt. O que está em questão é o projeto de tornar os homens igualmente supérfluos. Esse terceiro passo se torna plausível apenas se tivermos em conta os anteriores. A personalidade sem direitos e sem consciência que ainda resiste a se deixar reduzir a um feixe de reações persiste na tentativa desesperada

23- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023344.

24- OT, p. 443 (trad. port., p. 550). Em EJ, na p. 253-254 da trad. bras., Hannah Arendt cita um trecho do livro *Die Unsichtbare Flagge* (1952), do médico do exército alemão Peter Bamm, justificando a não reação dos funcionários do regime: “Faz parte dos refinamentos dos governos totalitários do nosso século que eles não permitam que seus oponentes morram a morte grandiosa, dramática dos mártires. O Estado totalitário deixa seus oponentes desaparecerem em silencioso anonimato. É certo que qualquer um que tivesse ousado morrer para não tolerar silenciosamente o crime teria sacrificado sua vida em vão. Isso não quer dizer que tal sacrifício teria sido moralmente sem sentido. Teria apenas sido praticamente inútil. Nenhum de nós tinha convicções tão profundas a ponto de tomar para si um sacrifício praticamente inútil

dos internados – transportados amontoados como gado, sem cabelos e com as mesmas roupas, torturados – de manterem alguma distância distintiva dos que os rodeiam; e a individualidade realiza justamente a distinção. Mas nos campos cada internado é tratado como um corpo manipulável, “com as suas infinitas possibilidades de sofrimento”²⁵. A tortura e a exploração do corpo como feixe de reações não podia permitir que os internados se vissem senão como um amontoado de carne. Para Hannah Arendt, esse é o verdadeiro triunfo do sistema, a completa previsibilidade no comportamento da vítima, a sua renúncia a si mesmo; a vítima se mostra completamente dominada, a tomar parte na sociedade dos que estão prestes a morrer, criada nos campos, com toda sua espontaneidade destruída, uma vez que “destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, o poder do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado com base nas reações ao ambiente e aos acontecimentos”²⁶.

Estas considerações têm em vista principalmente o indivíduo atomizado que é progressivamente destruído nos campos de concentração e nos círculos da sociedade onde o terror se faz sentir mais efetivamente. Em *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt chamará a atenção não tanto para essa ausência de alternativas, mas para o quanto a resistência de alguns alemães e outros europeus (como no caso do sargento alemão Anton Schmidt e do povo dinamarquês²⁷) provou o quanto de algum modo era não apenas possível resistir, mas também era o sinal de que alguma dignidade poderia resistir ao terror e à organização burocrática. Para Hannah Arendt, o terror não conseguia estabelecer absolutamente os “buracos de esquecimento”, pois, dentre outras coisas, há tantas pessoas no mundo que sempre sobra alguém para contar a história.

“Portanto, nada pode ser ‘praticamente inútil’, pelo menos a longo prazo [...] Pois a lição dessas histórias é simples e está ao alcance de todo mundo. Politicamente falando, a lição é que em condições de terror, a maioria das pessoas se conformará, mas *algumas pessoas não*, da mesma forma que a lição dos países aos quais a Solução Final foi proposta é que ela ‘poderia acontecer’ na maioria dos lugares, mas *não aconteceu em todos os lugares*. Humanamente falando, não é preciso nada mais, e nada mais pode ser pedido dentro dos limites do razoável, para que este planeta continue sendo

em prol de um sentido moral superior” (grifos meus).

25- OT, p. 453 (trad. port., p. 562). Em EJ, p. 23 da trad. bras. há o seguinte trecho: “Há muitas coisas consideravelmente piores do que a morte, e a SS cuidava que nenhuma delas jamais ficasse muito distante da mente e da imaginação de suas vítimas”.

26- OT, p. 455 (trad. port., p. 564).

27- Cf. EJ, p. 189-194; 251-253 da trad. bras.

um lugar próprio para a vida humana”²⁸.

Hannah Arendt aparentemente oscila entre a consideração do totalitarismo como um novo regime de governo e a de que ele representa a destruição do político. De fato, ela parte de uma teoria dos regimes tomada de Montesquieu, mas em uma problemática profundamente modificada. Para além das próprias alterações que ela opera na teoria deste, a sua caracterização do “regime” totalitário extrapola toda a problemática envolvida na compreensão clássica do que vem a ser um regime político. Hannah Arendt não apenas acrescenta aos dois critérios de Montesquieu – a natureza (aquilo que o faz ser o que é) e o princípio de ação de um regime (aquilo que o coloca em movimento através de ações) – um terceiro elemento, uma experiência fundamental na qual repousa cada um deles, mas indica o quanto o totalitarismo é uma espécie de não-regime, na medida em que a experiência fundamental que subjaz a ele é profundamente anti-política. Com efeito, enquanto a monarquia repousa sobre a honra e a república sobre a virtude, ambos remetendo à condição humana da pluralidade, a tirania se assentaria sobre a angústia do isolamento e o medo, e o totalitarismo teria como experiência fundamental a solidão, que é próxima do isolamento, mas este “consideravelmente agravado pela experiência moderna da desolação”²⁹.

Em *A constituição de Atenas*, Aristóteles relata que Pisístrato, quando tirano de Atenas, mesmo considerado o mais benevolente, também por conservar a legislação de Sólon, o que primeiro fez foi promover, por um artifício astucioso, o desarmamento da população – pronunciou um longo discurso em uma reunião de apresentação de armas convocada por ele enquanto seus auxiliares iam recolhendo e trancafiando as armas dos cidadãos – e, junto a isso, exortar os cidadãos a que não se deixassem abater e retornassem “para cuidar de seus afazeres particulares, uma vez que ele próprio se encarregaria de todas as questões públicas”³⁰. Ademais, o tirano também recorria a outros artifícios, como relata Aristóteles:

“em geral, com efeito, [Pisístrato] era humano, brando e clemente com os infratores e, em particular, adiantava empréstimos em dinheiro aos que estavam em dificuldades, viabilizando seus trabalhos de modo a se sustentarem com o cultivo das terras. Assim,

28- EJ, p. 254 da trad. bras. (grifos no original)

29- Miguel ABENSOUR, “D’une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets”, p. 758. Arendt parece crer, não obstante, que da própria teoria de Montesquieu se pode depreender a relação dos regimes com suas respectivas experiências fundamentais. Cf. o curso “History of political theory: Montesquieu” (1955), *Arendt’s papers*, p. 024188 [The two discovers of Montesquieu: 1. Division of powers 2. Introduction into forms of government of a principle of action, which in turn resides on a general human experience.]

agia com duplo benefício: para que não permanecessem na cidade, mas sim dispersos pelos campos, de tal modo que, providos de recursos moderados e voltados para seus afazeres particulares, nem ambicionassem nem tivessem folga para se ocupar dos públicos”³¹.

A tirania, com efeito, promovia uma dispersão do corpo cidadão, e além disso assumia claramente o propósito eliminar todos os cidadãos que se sobressaíssem dentre os outros e impedir formas quaisquer de associação, por representarem um risco à sustentação desta soberania assentada na dominação pela força. Heródoto, ao relatar o discurso de Socles de Corinto perante os lacedemônios, narra o conselho de Trasíbulos a Cípcelos, tirano de Corinto: cortar todas as espigas que aos seus olhos parecerem ultrapassar as outras em altura³².

O terror totalitário, não obstante, aprofunda todo isolamento, abole as distinções de classe e as barreiras da lei e converte o povo em massa. O totalitarismo se define, na medida em que desloca a própria idéia da lei, por uma profunda oposição ao governo constitucional ou republicano. A lei, tal como Arendt a compreende, promove uma relativa estabilidade do mundo, na medida em que instaura um jogo complexo entre a preservação e circunscrição do mundo comum e a abertura às potencialidades de seu começo³³. A lei delimita o espaço entre os homens, estabelece os modos da comunicação entre eles e os permite agir, instaurar novos começos, afirmar sua distinção, sem ultrapassar a relevância superior do próprio domínio público – em um espetáculo, o teatro não está em questão, mas apenas a ação que se desenrola e o juízo dos espectadores.

O totalitarismo dilui a estabilidade da lei e se desloca para a fonte de sua legitimidade. De um lado, relaciona as suas iniciativas não com leis positivas, mas com a descoberta de um princípio interno do processo da natureza ou da história, de outro, insere na própria idéia da lei o princípio do movimento. De um lado, estabiliza não o mundo, mas os homens, para que eles possam deixar o caminho livre ao processo natural ou histórico, de outro, assume a dinâmica do processo como seu espaço mais próprio. O terror total ocupa o lugar das leis positivas, buscando tornar realidade a lei do movimento da história ou da natureza, e assim como as leis se mantêm mesmo quando cessa todo crime, o terror

30- *A constituição de Atenas*, XV, 5.

31- *Ibid.*, XVI.2-3, p. 41 da trad. bras. Cf. ainda em Aristóteles, sobre a tirania e seus males, *Política*, V, 1311a8-15 e 1313b21-5.

32- HERÓDOTO, *História*, Brasília: EdUnB, 1985 (Trad. Mario da Gama Kury), V, 92.

33- Cf. Miguel ABENSOUR, “D’une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets”, p. 761-2.

se mantêm quando cessa toda oposição: “o terror é a realização da lei do movimento”³⁴. As leis, como a memória, são o arcabouço da permanência, mas também da liberdade, fazem com que o mundo assimile a novidade que representa cada nascimento: “circunscvem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível”³⁵.

Há no totalitarismo uma inversão do estático e do dinâmico: não são os homens que agem em um espaço tornado permanente através da lei, mas o processo da natureza ou da história que se desenrola livremente no caminho deixado aberto por homens tornados estáticos pela ação da própria lei nos moldes totalitários. Mas não há mundo comum sem permanência³⁶. O mundo comum, como espaço entre os homens, a ligar e dividir, perde seus contornos e não faz mais qualquer sentido. Os homens são assim lançados uns contra os outros e literalmente amontoados, de modo a que ocupem o menor espaço possível, para que não possam atravancar em medida alguma o movimento progressivo de realização da natureza ou da história. Como observa Hannah Arendt,

“a esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las”³⁷.

Quando o totalitarismo destrói o domínio público e elimina no indivíduo as suas características distintivas, quando dissipa a pluralidade entre os homens, não promove uma regressão pura e simples a formas pré-políticas de existência, ou à barbárie. Como observou Aristóteles, o caminho que vai do indivíduo à família, e daí a formas intermediárias de agremiação humana até à comunidade política, a *pólis*, é um percurso de progressivo acréscimo de pluralidade, de potencialidade da ação e de auto-suficiência. No movimento totalitário, ainda que se faça com que as massas se comportem como se fossem membros de uma única família, o que se dá não é um movimento inverso, regressivo, consoante ao modelo aristotélico, mas a tentativa de dissolução generalizada das

34- OT, p. 465 (trad. port., p. 576).

35- OT, p. 465 (trad. port., p. 577).

36- HC, trad. bras., p. 64.

37- HC, trad. bras., p. 62. O número, todavia, não é irrelevante: “A triste verdade acerca do behaviorismo e da validade de suas ‘leis’ é que quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não-comportamento... Na realidade, os feitos perderão cada vez mais a sua capacidade de opor-se à maré do comportamento, e os eventos perderão cada vez mais a sua importância, isto é, a sua capacidade de iluminar o tempo histórico”. HC, trad. bras., p. 53.

possibilidades de associação e de composição de sentido, ladeada pela destruição no indivíduo de qualquer traço de singularidade. A partir disto, “desaparecendo o momento da distância, constitutivo da esfera pública, se os membros dela ficam ombro a ombro, então o público se transforma em massa”³⁸. Quando abole todas as fronteiras e comprime os indivíduos em uma massa, o totalitarismo não promove uma regressão à privacidade, mas os lança no completo isolamento, na desolação de quem não possui um lugar no mundo, nem no mundo político nem no mundo dos vivos propriamente dito. Na sociedade moderna, o que torna a solidão um fenômeno tão extremo, na interpretação de Hannah Arendt, é justamente o fato de que a sociedade de massas destrói tanto a esfera pública como a esfera privada. A sociedade de massas “priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual antes eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família”³⁹.

A vida privada, tal como compreendida entre os gregos, representava fundamentalmente a privação do convívio público, em que predominava a igualdade instituída pela *pólis*, mas também o convívio privado no seio da família, onde vigorava a rigorosa hierarquia familiar, assentada na autoridade do pai de família (*despotés*), e a desigualdade natural. Não obstante, esferas pública e privada eram estreitamente relacionadas e complementares, pois se a vida privada carecia de um espaço onde se pudesse realizar feitos que transcendessem a permanência da existência individual, a esfera pública supunha que aqueles que se apresentavam em público como iguais e partilhavam um mundo comum possuíam um lugar no mundo só seu, de onde chefiavam famílias que, no fim das contas, constituíam, em conjunto, o corpo político. Não ter um lugar próprio significava deixar de ser humano, como o escravo⁴⁰. Tanto na esfera privada como na esfera pública, era a lei que ligava e dividia. Na *pólis*, a lei nem estabelecia o conteúdo da ação política, nem um catálogo de proibições, mas literalmente um muro a separar as duas

38- Cf. H. P. BARTH, “Von der romantischen Grosstadtkritik zum urbanen Staedtebau”, In: *Schweizer Monatshefte*, 1958, p. 644, apud J. HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, p. 188. Elias CANETTI observa o seguinte: “somente quando imerso na massa é que o homem pode escapar deste temor em relação ao contato. Esta é a única situação na qual o temor se transforma no seu oposto. Para isto é necessária uma massa densa, na qual um corpo se estreita contra um outro corpo... Assim que uma pessoa se abandona à massa, ela deixa de temer o seu contato... De repente, tudo acontece como que dentro de um só corpo... Quanto maior for a veemência com a qual os homens se apertam, tanto maior é a certeza de que eles não se temem entre si. Esta inversão do temor de ser tocado faz parte da massa”. Em *Massa e poder, Massa e poder*. SP: Melhoramentos/ Brasília: EdUnB, 1983, p. 12 (grifos no original).

39- HC, p. 68 da trad. bras.

40- Cf. HC, p. 74 da trad. bras.

esferas, abrigando-as, relacionando-as e protegendo-as uma da outra, e embora a lei fosse obra de um artífice e não fruto da ação política, o domínio público só adquiria realidade depois que esse trabalho era concluído:

“para os gregos, as leis, como os muros em redor da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação. Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da *pólis* e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria”⁴¹.

A classificação das formas de governo na história das idéias remonta aos gregos e nos fornece um quadro com um número bastante reduzido de possibilidades. Se permanecêssemos na classificação aristotélica, dificilmente deixaríamos de caracterizar o totalitarismo como uma forma moderna de tirania; e se permanecêssemos nos moldes da teoria dos regimes de Montesquieu, o terror seria a natureza do regime totalitário e a ideologia seu princípio de ação. O totalitarismo, todavia, traz novidades que subvertem esse quadro: de um lado, destrói “a própria alternativa sobre a qual tinham se baseado, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo”; de outro, “nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo”⁴². Mas o que também tornaria o totalitarismo um evento político sem precedentes, e uma espécie de não-regime, é justamente o fato de que ele subverte essa dinâmica entre o que permanece e o que impulsiona.

A ideologia não funciona propriamente como um princípio de ação, mas como um princípio de movimento, e o próprio terror, enquanto essência do regime, está a serviço de uma lei do movimento, seja ela da Natureza ou da História. Ideologia e terror cumprem função análoga, essência e princípio de movimento (já que qualquer princípio de ação não é apenas inútil, mas também inviável) se imiscuem na realização do mesmo projeto de dominação⁴³. Do terror, o medo; da ideologia, a atração do supersentido. Enquanto o terror destrói toda resistência e provoca a falência do bom senso, a ideologia arrasta com sua lógica as massas incapazes de compreender. Para Hannah Arendt, “somente quando a

41- HC, p. 207 da trad. bras. Cf. p. 73.

42- OT, p. 461 (trad. port., p. 572).

43- “Num perfeito governo totalitário, onde todos os homens tornaram-se Um-Só-Homem, onde toda ação visa a aceleração do movimento da natureza dou da história, onde cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou, isto é, em condições nas quais se pode ter plena certeza de que o terror manterá o movimento em constante atividade, um princípio de ação separado da sua essência seria absolutamente desnecessário”. OT, vol. 3, trad. bras., p. 234. Cf. p. 235. Ver ainda

situação é tal que o domínio do que é comum *entre* os homens foi destruído e a única coisa confiável que resta consiste nas tautologias sem sentido do auto-evidente é que esta capacidade [o raciocínio lógico] pode se tornar 'produtiva', desenvolver suas próprias linhas de pensamento, cuja característica política principal é sempre trazer consigo um poder compulsório de persuasão”⁴⁴. A ideologia mobiliza os homens paralisados pelo terror e, na medida em que acelera o movimento do processo da natureza ou da história, preparando cada um para se ajustar bem tanto ao papel de carrasco quanto ao de vítima, substitui o princípio de ação. Enquanto o terror desagrega toda a relação entre os homens, o pensamento ideológico destrói toda a relação com a realidade; enquanto o terror forma com seu cinturão de ferro um apoio para as massas no deserto que se tornou o mundo, a ideologia, como a força autocoerciva da dedução lógica, “prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros”. Assim, diz Hannah Arendt, fica claro que “o súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (que constitui os critérios do pensamento)”⁴⁵.

No totalitarismo, a própria essência do “regime” torna-se um *processo*, e ele não se mantém a não ser que esteja constantemente em movimento. No fim das contas, é a própria idéia de essência, de estabilidade, que está em questão, na medida em que o terror se apresenta ao mesmo tempo como essência e princípio do regime, na medida em que está permanentemente a serviço do movimento. Não há o estático no totalitarismo, apenas o movimento permanece. A essência é dinamizada e o princípio de ação é reduzido a princípio de movimento. Ao regime totalitário não são mais necessários seja a essência, seja o princípio de ação, pois possui um princípio de movimento que opera como substituto de toda ação possível⁴⁶.

A tirania é uma usurpação do poder político e a confinação do indivíduo na esfera privada, mas o totalitarismo é a dissolução da base sobre a qual se constitui o próprio poder e o domínio público. Se a tirania reduz os cidadãos a meros indivíduos e representa uma perversão do domínio político, o terror totalitário representa a destruição da *pólis*. Nos estágios iniciais, diz Hannah Arendt, o governo totalitário se conduz tecnicamente como uma tirania e abole as fronteiras da lei. Não obstante, a tirania deixa atrás de si um deserto

Hannah ARENDT, “On the nature of totalitarianism”, in: EU, p. 343.

44- Hannah ARENDT, “Compreensão e política”, DP, p. 49.

45- OT, p. 474 (trad. port., p. 587).

46- Miguel ABENSOUR, “D’une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets”, p. 768.

sem cercas e sem lei, que ainda que não seja mais o espaço da liberdade, é ainda algum espaço e parece garantir que a liberdade possa reaparecer, ainda que a partir dos “movimentos medrosos e cheios de suspeita” dos habitantes do deserto. O medo ainda opera como princípio de ação nas tiranias e ainda guia as ações temerosas dos indivíduos – inclusive as do tirano –, que conservam ainda um contato mínimo com os outros homens: “o deserto em que esses indivíduos, homens atomizados, se movem medrosamente conserva uma imagem, ainda que distorcida, daquele espaço que a liberdade humana necessita”⁴⁷.

O terror total destrói mesmo esse deserto sem cercas, ainda aberto ao movimento, e instaura um cinturão de ferro a comprimir os homens uns contra os outros em uma massa. Ainda que não possa extinguir a liberdade do coração dos homens, ou a liberdade implícita em cada nascimento, esse cinturão de ferro estabelecido pelo terror elimina as possibilidades de que ela possa aparecer, na medida em que estabelece uma unidade sem precedentes. Nessa compressão, o totalitarismo inviabiliza mesmo as formas pré-políticas de espontaneidade, como o amor e a criação estética, e põe de fato em risco a “natureza humana”. Com o totalitarismo, o movimento é equivalente à desertificação: o deserto se expande, devasta o mundo e invade o interior dos homens.

“É a coerção interna, cujo conteúdo único é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem independentemente de todo relacionamento com os outros. Ajusta-o no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está sozinho, e o domínio totalitário procura nunca deixá-lo sozinho, a não ser na situação extrema da prisão solitária. Destruindo-se todo o espaço entre os homens e pressionando-se-os uns contra os outros, destrói-se até mesmo o potencial produtivo do isolamento; ensinando-se e glorificando-se o raciocínio lógico da solidão, onde o homem sabe que estará completamente perdido se deixar escapar a primeira premissa de onde inicia todo o processo, até mesmo as vagas possibilidades de que a solidão se transforme em estar só [junto a si mesmo], e a lógica se transforme em pensamento são obliteradas. Quando comparamos esse método com o da tirania, parece-nos ter sido encontrado um meio de imprimir movimento ao próprio deserto, um meio de desencadear uma tempestade de areia que pode cobrir todas as partes do mundo habitado”⁴⁸.

A tirania priva os indivíduos da convivência em um mundo comum e lança cada

47- “On the nature of totalitarianism: an essay in understanding”, in: EU, p. 344s. Cf. ainda OT, p. 466 (trad. bras., p. 578).

48- OT, p. 478 (trad. port., p. 592).

um no seu espaço privado, isolando-os e, por conseguinte, tornando-os impotentes. Ela é uma perversão do domínio político também por o tirano buscar ter poder isolado de todos os outros: “a tirania, baseada na impotência essencial de todos os homens que estão sós, é a arrogante [*hubristic*] tentativa de ser como Deus, investido individualmente com o poder, em completa solidão”⁴⁹. A aspiração dos líderes do movimento totalitário à onipotência, na medida em que são representantes de uma lei que governa o universo e não foi inventada nem é passível de ser revogada pelos homens, altera inclusive aquela compreensão elementar, tanto por parte do tirano quanto por parte dos cidadãos, de que a tirania representa antes de tudo uma usurpação. Para Hannah Arendt, é a eliminação da espontaneidade nos seres humanos e a produção da sua superfluidade tem origem em grande medida nessa ilusão de onipotência de um homem individual, pois “se um homem individual, enquanto homem, fosse onipotente, então não há de fato razão alguma pela qual os homens no plural deveriam existir – da mesma forma como no monoteísmo é apenas a onipotência de Deus que o faz UM”⁵⁰. O próprio medo como princípio de ação não passa de uma contradição, pois o desespero gerado pelo medo é justamente o atestado da impossibilidade da ação – o medo como princípio de ação pode ser apenas destrutivo, e essa é a razão pela qual a tirania carrega os germes de sua própria destruição. O tirano isola os indivíduos porque tem em mente evitar a constituição do poder entre eles, pois ainda conservam, mesmo que oculta, a sua singularidade na vida privada. Os líderes totalitários não buscam preservar o domínio apenas atemorizando e mantendo os homens isolados. O terror totalitário busca destruir o indivíduo em sua singularidade, de modo que não seja o caso de temê-los juntos, pois são impotentes na desolação da solidão que cada um vivencia na companhia dos outros indivíduos – “não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa do que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem”⁵¹.

Isolados, os homens ainda mantêm contato com o mundo através da fabricação, por meio do que ele acrescenta ao mundo com a sua criatividade e a sua obra. O isolamento só se torna insuportável, diz Hannah Arendt, quando se tem em mente um mundo em que os principais valores são ditados pelo trabalho, “pelo esforço de se manter vivo”; quando é abandonado pelo mundo comum do domínio político e também pelo mundo das coisas, não sendo mais reconhecido como *homo faber*, mas como *animal laborans*, que não acrescenta nada ao mundo, apenas estabelece um metabolismo com a natureza: “é

49- “On the nature of totalitarianism: an essay in understanding”, in: EU, p. 338.

50- HA-KJ (carta de 4 de março de 1951), p. 166.

aí que o isolamento se torna solidão”⁵². O totalitarismo, todavia, os priva de todo espaço. O tipo de deslocamento promovido pelo totalitarismo não busca confinar os indivíduos em seus espaços privados na busca de manutenção de suas necessidades vitais, mas sim instrumentalizá-los e absorvê-los em seu próprio movimento.

O isolamento é distinto da solidão, pois se o primeiro é a experiência humana fundamental da tirania, decorrente da eliminação do domínio público, a segunda é a experiência humana fundamental do movimento totalitário, decorrente da eliminação não apenas do domínio público, mas também da vida privada. O totalitarismo, com efeito, ao contrário das antigas ditadura e tirania e mesmo das ditaduras modernas, busca eliminar mesmo a vida privada, seja de seus opositores, se os houver, seja de seus partidários, por assim dizer. A sociedade totalitária é monolítica, “todas as manifestações públicas, culturais, artísticas, instruídas, todas as organizações, serviços sociais e bem-estar, ou esporte e entretenimento são ‘coordenadas’”⁵³. Do mesmo modo, assim como o isolamento é a retirada do convívio com os outros homens, a solidão se dá na proximidade ombro a ombro das massas, na ausência de qualquer fronteira entre os indivíduos, pois “em toda parte onde os homens se agrupam – seja na vida privada, na social ou na público-política –, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo os separa uns dos outros”⁵⁴. O totalitarismo generalizou e tornou um modo de existir o que antes era uma situação limite. A solidão promovida pelo terror, a experiência de nem pertencer ao mundo nem estar fazendo companhia a si mesmo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter, envolve a vida humana como um todo. Essa solidão, não obstante, não é uma invenção do totalitarismo. Antes mesmo do advento dos movimentos totalitários, as massas modernas vivenciavam cada vez mais o desarraigamento e o sentimento da própria superfluidade: ao mesmo tempo em que perdiam um lugar no mundo, percebiam a superfluidade de quem não pertence ao mundo de forma alguma. A sensação de superfluidade das massas, elas próprias um subproduto da revolução industrial e das políticas imperialistas, já seriam um reflexo da apolitia e do isolamento modernos que o totalitarismo assumiu como um programa a ser realizado. O movimento totalitário reproduz a superfluidade, pois “os homens, na medida em que são mais que simples reações animais e realização de funções, são inteiramente supérfluos para o regime totalitário. O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um

51- OT, p. 578 (p. 592 da trad. port.).

52- OT, p. 474-5 (trad. port., p. 588-9). Esta será uma das problemáticas fundamentais de *The human condition* (1958).

53- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023338.

sistema em que os homens sejam supérfluos”⁵⁵.

Na solidão se vivencia a experiência de estar acompanhado e ao mesmo tempo só, e de estar só e não se fazer companhia, de ser abandonado por si próprio, pois mesmo o meu “eu” (*self*) que me faz companhia quando estou distante dos outros supõe a companhia de meus iguais para confirmar a sua própria identidade. É a interação com meus pares que sempre provoca rupturas no movimento tendencialmente circular e auto-referente do pensamento solitário. Com a falência do senso comum, sem a companhia dos outros e do eu e sem a presença no mundo, só é possível ao indivíduo desencadear na mente o raciocínio lógico, que lida através de truísmos com o que é evidente por si mesmo. O homem solitário, que possui apenas essa verdade vazia e descolada do mundo, é presa fácil da ideologia totalitária. Importa lembrar, diz Hannah Arendt, que

“o que se entrevê aqui é mais do que a perda da capacidade de ação política, condição central para a tirania, mais do que a expansão 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. Sabemos como o povo chegou perto, sob a dominação totalitária, dessa condição de falta de sentido, de uma combinação entre terror e treinamento do pensamento do pensamento ideológico que, entretanto, deixa de ser experimentado enquanto tal”⁵⁶.

O terror lida com a humanidade como se esta fosse um único indivíduo, de modo que cada indivíduo é tornado intercambiável, peça de uma maquinaria e, também por isso, supérfluo enquanto indivíduo. As massas são supérfluas porque nada mais distingue aqueles que ela comporta. Todo indivíduo comprimido na massa é confundível e intercambiável, perdeu toda capacidade de agir, de desencadear algo. As massas são ao mesmo tempo supérfluas por não serem sequer imprescindíveis à realização das leis do movimento ou da história. Do mesmo modo, são cerceadas ao máximo as possibilidades daquele agir em concerto que Hannah Arendt compreende ser o poder, enquanto manifestação mais própria da pluralidade humana, pois o poder se dá sempre entre os homens, e não há nas massas sob o domínio totalitário esse *entre*. O que distingue as massas modernas das multidões que as precederam é justamente o fato de que não há qualquer interesse comum ou consenso a unir cada indivíduo a outro. O que comprime os indivíduos em uma massa é ou o fato de partilharem juntos a condição de quem não tem um lugar no mundo, ou o de habitarem o não-lugar que é o cinturão de ferro instaurado

54- QP, p. 35-6.

55- OT, p. 457 (trad. port., p. 566).

pelo terror. Os homens de massa, subproduto da atomização social, da ausência de todas as relações comunitárias, formam o melhor “material” possível para os movimentos totalitários, em que as pessoas são comprimidas de tal forma que parecem tornar-se um⁵⁷.

A novidade do totalitarismo não é, portanto, a instituição de um novo regime, mas a destruição da própria política e de suas possibilidades. É principalmente tendo em consideração o quanto o totalitarismo combate toda forma de espontaneidade que se pode compreender o quanto ele representa a morte da política. Espontaneidade não se coaduna, de fato, com as perspectivas de controle almejadas pelo movimento totalitário. Os campos de concentração teriam levado às últimas conseqüências a possibilidade de adestramento e destruição de indivíduos humanos. Qualquer possibilidade de decisão, assentimento, criação deveria ser eliminada. A exploração dos limites do sofrimento corporal e o isolamento a que eram sujeitos os internados seriam as formas elementares de destruição de qualquer traço individual distintivo. A conversão de uma personalidade, que sofre os influxos do meio e ao mesmo tempo toma iniciativas, em um cadáver vivo, em um feixe de reações, seria, na interpretação arendtiana, um projeto claro da dominação totalitária, através dos campos de concentração: “os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são”⁵⁸. Como mais tarde ela indicará em *The human condition*, quando trata da promoção do social, é de relevância especial a distinção entre ação e comportamento. É como se a dominação totalitária, no laboratório de destruição e esquecimento que eram os campos de concentração, tivesse em vista a eliminação de qualquer traço de imprevisibilidade, notadamente o que está fundamentalmente contido na ação – e se nos lembrarmos que Hannah Arendt tinha em especial consideração a compreensão kantiana da liberdade como a capacidade de iniciar uma cadeia nova de eventos, e a compreensão agostiniana do homem como iniciador, o

56- Hannah ARENDT, “Compreensão e política”, DP, p. 47-8.

57- Hannah ARENDT, “A reply to Eric Voegelin”, in: EU, p. 407. Possivelmente a elevação da pluralidade a *conditio sine qua non* da política por Hannah Arendt tenha uma inspiração aristotélica. Cf. Política, 1261a18e24. Referindo-se a esse trecho da obra aristotélica, J-P. Vernant indica que “criticando Platão, o qual ele censura por querer realizar com o seu regime comunitário a mais completa unidade do Estado, Aristóteles escreve que, por força de se unificar, a cidade cessará de ser uma cidade, pois a pólis (como grupo humano) é, por sua natureza, pluralidade (πλεθος) e que ela não pode nascer a partir de indivíduos semelhantes (εξ ομοιωτων)”. “Espaço e organização política na Grécia antiga”. *Mito e pensamento entre os gregos*, RJ: Paz e Terra, 1990 (Trad. Haiganuch Sarian), p. 241.

58- OT, p. 438 (trad. port., p. 545).

que estava em jogo era a própria possibilidade da política⁵⁹.

O totalitarismo, portanto, não apenas elimina a pluralidade entre os homens por abolir as leis que circunscrevem seus espaços e os traços de distinção individual pela domesticação do comportamento. Uma imagem pré-totalitária dessa domesticação é a aquiescência individual às exigências da sociedade. “O perigo do conformismo e sua ameaça à liberdade é inerente a todas as sociedades de massa”⁶⁰, diz Hannah Arendt, e não é propriamente uma invenção totalitária. No entanto, ainda que não equivalha ao nível de manipulação do terror combinado com a propaganda ideológica, pode facilitar a expansão mais livre da dominação. Com efeito, nos estágios iniciais da dominação totalitária, o conformismo pode ser a base sobre a qual o movimento sorrateiramente se espraia, permitindo a expansão com um terror menos violento e uma ideologia menos insistente. De qualquer modo, cabe lembrar que

“enquanto estiverem intactos, os homens, na qualidade de indivíduos privados, continuarão a comportar-se de acordo com certos padrões de moralidade. Mas essa moralidade terá perdido seus fundamentos. 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”⁶¹.

O movimento totalitário também busca, através do cinturão de ferro instaurado pelo terror, comprimir os homens em uma unidade e eliminar as possibilidades que se instauram com cada nascimento. Interiormente, a liberdade equivale a começar algo novo, diz Hannah Arendt, e no domínio político equivale a um espaço, circunscrito pela lei, que permita o movimento dos homens. Eliminando toda possibilidade de ação e dissolvendo toda forma de espaço entre os homens, o totalitarismo representa, mais propriamente do que um novo regime, a destruição da política. Pior ainda, destrói as condições de sua possibilidade: o domínio público, a pluralidade, a liberdade, a ação, o poder; promove ao mesmo tempo o acosmismo e o conseqüente apolitismo. E como o terror totalitário,

59- Kant afirma, por exemplo, o seguinte, na nota à terceira antinomia, na Crítica da Razão Pura: “... Visto que deste modo foi enfim provada (conquanto não visualizada) a faculdade de começar de modo inteiramente espontâneo uma série no tempo, assim doravante é também permitido fazer começar diversas séries dentro do curso do mundo e de modo totalmente espontâneo quanto à causalidade, atribuindo às suas substâncias uma faculdade de agir a partir da liberdade”. B 478 (A 450), p. 65 da trad. bras. Conferir em Hannah Arendt QP, p. 57-58 e HC, p. 190 da trad. bras.

60- “The threat of conformism”, in: EU, p. 425.

61- Hannah ARENDT, “Compreensão e política”, DP, p. 46.

“como potencialidade e como risco sempre presente”⁶², está muito provavelmente destinado a ficar conosco de agora em diante, com as atuais perspectivas técnicas de controle da espontaneidade e das próprias possibilidades de cada nascimento, mesmo aquela garantia, mencionada por Hannah Arendt, de que cada fim represente um novo começo, mesmo a garantia de que um começo possa firmar-se antes que o terror devaste o mundo que conhecemos, está profundamente em risco. Na tentativa da ciência de tornar a própria vida um produto “artificial” e no intuito de controlar as possibilidades da vida humana na construção do homem futuro, e na busca por prolongar a vida humana indefinidamente, temos os vislumbres da possível ruptura com a compreensão do homem como mais um filho da natureza na direção de uma auto-produção⁶³. A vinculação do homem à natureza tem operado como uma limitação, mas acima de tudo como um limite.

É fundamental à compreensão arendtiana dos crimes nazistas o esclarecimento do papel da burocracia. Já em 1944, em um texto sobre Kafka, Hannah Arendt aponta algumas das principais implicações da expansão da burocracia sobre todos os âmbitos da vida. Examinando o livro *O processo*, ela assinala o quanto o pesadelo construído por Kafka, à sua época meramente um pesadelo, “representa adequadamente a verdadeira natureza da coisa chamada burocracia – a substituição do governo pela administração e das leis por decretos arbitrários”⁶⁴. O tipo de sociedade considerado no texto de Kafka, plenamente funcional, a ilustrar a completa digestão da vida privada pela função social, absorve o indivíduo de tal modo que sua própria existência só faz sentido se ele tem uma função e um emprego. Essa completa identificação dos indivíduos com seus empregos é bastante bem ilustrada pela frase de Eichmann, citada por Arendt vinte anos depois, por ocasião da derrota oficial da Alemanha: “senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhuma regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida”⁶⁵.

Os expurgos realizados pelos regimes totalitários, que operariam uma maximização das características acima descritas, seriam justamente um teste para essa “completa digestão” da vida privada, não apenas por indicar quem tinha realmente condições de se pôr totalmente a serviço do movimento totalitário, mas também por revelar quem se

62- OT, p. 478 (trad. port., p. 592).

63- “Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística”. Hannah ARENDT. *O que é política*, p. 58. Cf. HC, p. 2-3 (10-11 da trad. bras.).

64- “Franz Kafka: a revaluation”, in: EU, p. 74. Cf. OT, p. 244 (p. 321 da trad. port.).

dedicaria ao regime para além mesmo de suas próprias convicções. Um membro confiável do governo totalitário não é aquele que acredita no regime, mas somente aquele que não apenas sabe o suficiente ou é bem treinado o suficiente para não ter uma opinião, mas também que sequer sabe o que significa estar convencido de algo. Os constantes expurgos mostraram então, diz Arendt, “que o tipo ideal do funcionário totalitário é aquele que funciona não importa o que aconteça, que não tem vida de fora de sua função”⁶⁶. Esses homens, que vivem em uma sociedade como se ela fosse um substituto adequado para Deus e tratam as leis como inalteráveis por obra humana, aquiescem à dominação de suas vidas por inteiro e se tornam “membros úteis da sociedade”. Para Hannah Arendt, “a força da maquinaria na qual o K. de *O processo* é capturado repousa precisamente nessa aparência de necessidade, por um lado, e na admiração do povo pela necessidade, por outro”⁶⁷. Acima da verdade está a necessidade. Quem não se submete é considerado pecador em relação a alguma ordem divina. Como se pode notar na falta de acusação formal, no caso de K., e depois no seu esforço por se defender, já aquiescido aos procedimentos do tribunal, o que se tem em mente é a crença elementar de que nenhum homem é completamente livre de culpa. Esse sentimento de culpa é que modela a vítima até que ela esteja pronta para ser julgada. Na interpretação de Arendt, é esse sentimento que a prepara, ademais, para se adaptar às condições existentes, a dançar conforme a dança. A analogia estabelecida por ela entre o pesadelo narrado por Kafka e a maquinaria burocrática tem em mente o poder anônimo de funcionários a serviço de leis pelas quais *ninguém* é propriamente responsável.

Quando essa maquinaria social se expande e ocupa o lugar do governo e do Estado e se torna a única forma com que as pessoas têm regulada a sua convivência com as outras, se vivencia esse governo de ninguém, por si claramente o domínio mais tirânico de todos. Essa forma curiosa de domínio se impõe, com o imperialismo e em sua forma máxima com o regime totalitário, como uma nova forma de governo (*bureau-cracia*), ou ao menos uma nova forma de organização: “a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria

65- EJ, p. 43-4 da trad. bras.

66- “Mankind and terror” (1953), in: EU, p. 305. Em “Organized guilt and universal responsibility”, EU, p. 130, falando sobre o “burguês”, o homem de massa funcionário da burocracia totalitária, Hannah Arendt afirma, não obstante, o seguinte: “Ele levou tão longe a dicotomia entre funções privadas e públicas, entre família e ocupação, que pode não mais encontrar em sua própria pessoa qualquer conexão entre as duas. Quando sua ocupação o força a assassinar pessoas, ele não se considera um assassino, porque não fez isso por inclinação, mas em sua competência profissional. Movido por pura paixão, nunca faria mal a uma mosca”.

67- “Franz Kafka: a revaluation”, in: EU, p. 70. Cf. OT, p. 245-6 e nota 63, sobre *O Castelo*, de Kafka (p.

nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém”⁶⁸. Mas o governo pela burocracia não é idêntico ao governo totalitário. Com efeito, sob o primeiro, ainda que houvesse uma irradiação constante do poder e um controle dos destinos exteriores do indivíduo, se deixava fora de seu controle toda a sua vida interior. Sob o último, todavia, havia uma invasão na vida privada do indivíduo e em sua vida interior com igual brutalidade, na tentativa de eliminar a espontaneidade dos povos e aditar à esterilidade política a esterilidade total da existência individual e coletiva. Mais do que a esterilidade,

“as palavras do capelão da prisão em *O processo* revela a fé dos burocratas como uma fé na necessidade, da qual eles mesmos se mostram ser funcionários. Mas como um funcionário da necessidade, o homem se torna um agente da lei natural de destruição, se degradando desse modo em uma ferramenta natural de destruição, que pode ser acelerada por meio do uso pervertido das capacidades humanas”⁶⁹.

322-3 da trad. port.).

68- OV, p. 33 da trad. bras. OT, p. 245 (p. 322 da trad. port.).

69- “Franz Kafka: a revaluation”, in: EU, p. 74.

4. Crime e responsabilidade

Hannah Arendt ressalta com ênfase que sob o terror totalitário deu-se à luz, por assim dizer, não apenas um novo tipo de crime, mas também um novo tipo de criminoso. Um novo tipo não por o criminoso ser parte de uma organização burocrática e basicamente cumprir ordens, mas por ser *hostis humani generis* (inimigo do gênero humano), por cometer crimes contra a humanidade. Antes mesmo de Eichmann começar a ser julgado em Jerusalém, Hannah Arendt e Karl Jaspers realizaram uma intensa troca de correspondências discutindo principalmente a legalidade do julgamento. Para Jaspers, a base legal do julgamento era dúbia e mesmo a sua motivação não era propriamente legal¹. Ele pensava desse modo não apenas por o rapto de Eichmann na Argentina, embora politicamente justificável, ter sido ilegal como “ato de Estado”, considerando-se o direito internacional, mas também por não haver o Estado de Israel na época em que os crimes foram cometidos e por mesmo à época do julgamento o povo judeu não ser idêntico a Israel. A questão era, então, a seguinte: se os crimes de Eichmann fossem concebidos como crimes contra a humanidade, ele só poderia ser julgado por um tribunal internacional, e se fossem compreendidos como crimes contra o povo judeu, “Israel não tinha o direito de falar pelo povo judeu como um todo”². Para Jaspers, o máximo que Israel poderia fazer seria examinar o caso com vistas à clarificação dos fatos, mas nunca objetivando pronunciar uma sentença.

Hannah Arendt, nessa ocasião, dizia não ser tão pessimista em relação à base legal do julgamento. Em primeiro lugar, ela julga que o seqüestro de Eichmann poderia ser justificado não apenas por ele ter sido já indiciado em Nuremberg e não haver uma sucessora dessa corte, mas também por a Argentina dificultar ao máximo as extradições de criminosos de guerra, e por Eichmann ser um fora-da-lei, como os piratas (embora estes ajam fundamentalmente em nome do interesse próprio) – mais tarde Hannah Arendt chamará a atenção para a condição de apátrida em que então ele se encontrava e que o tornara meramente um indivíduo. Além disso, diz ela, como em uma autocrítica, no caso de Eichmann “a teoria da pirataria serviu apenas para eludir um dos problemas fundamentais formulados por crimes desse tipo, ou seja, que

1- Mais tarde, em EJ, p. 283 da trad. bras., Hannah Arendt indicou que a retórica da acusação “deu substância ao argumento principal contra o julgamento: que ele fora instaurado não a fim de satisfazer as exigências da justiça, mas para aplacar o desejo e talvez o direito de vingança das vítimas”.

2- HA-KJ (carta de 12 de dezembro de 1960), p. 411.

eles são e só podem ser cometidos por uma *lei* criminosa e num *Estado* criminoso”³.

Em segundo lugar, ainda que Israel não possa falar pelos judeus do mundo, poderia falar por suas vítimas, já que a maioria delas era agora composta de cidadãos israelenses. Não obstante, ela julgava que apenas a instauração de uma corte internacional competente para julgar indivíduos independentemente de sua nacionalidade seria capaz de evitar os constrangimentos intermináveis que o julgamento prometia causar e efetivamente causou. Para ela, ainda que o evento completamente novo representado por este julgamento não possa ser adequadamente captado em termos legais ou políticos, não dispomos de ferramentas outras que as legais para lidar com ele⁴. Jaspers, todavia, replicou que essas considerações fazem sentido se tivermos em conta apenas a esfera legal, mantendo, mesmo depois do fim do julgamento, que “a seriedade do julgamento foi perdida de vista porque o seu aspecto político não foi tomado em consideração”⁵. Esse julgamento, diz ele, se apresentaria doravante ao mundo como um modelo, ou um anti-modelo, de modo que não se poderia perder a oportunidade de se estabelecer uma base internacional de poder que desse suporte a uma corte internacional e a uma lei internacional efetiva. Para ele, o que foi feito aos judeus foi feito não apenas a eles, mas fundamentalmente à humanidade, e “a humanidade poderia mostrar qual é a sua resposta a tal comportamento”⁶; isto poderia se perder se a figura de Eichmann fosse trivializada, seja na de um burocrata, na de um mero assassino de inúmeras pessoas ou na de um monstro, por ter sido levado a julgamento por Israel. De qualquer modo, eles estão de acordo em um ponto fundamental que é o da necessidade de uma corte penal internacional, mas estão parcialmente em desacordo acerca da competência de Israel para julgar Eichmann, pois Jaspers só admite essa competência em um tribunal internacional, a representar a humanidade. Para Hannah Arendt, ela e Jaspers estão de acordo sobre a idéia de que embora o crime de Eichmann tenha sido cometido primariamente contra os judeus, ele não se limita aos judeus ou à questão judaica.

Depois do julgamento, o que chamou mais a atenção de Hannah Arendt foi o fato de que suas múltiplas irregularidades e anormalidades acabaram por contribuir para o

3- EJ, p. 284 da trad. bras..

4- HA-KJ (carta de 23 de dezembro de 1960), p. 416-7.

5- HA-KJ (carta de 05 de janeiro de 1962), p. 469.

6- HA-KJ (carta de 03 de janeiro de 1960), p. 420. Logo em seguida ele escreve o seguinte: “Está o futuro amaldiçoado e todos nós com ele? Eu sinto algo simbólico nesse julgamento de Eichmann e no curso que ele irá tomar. Há momentos em que todos ganham novo *insight*, ou eles simplesmente escapam por serem

obscurcimento das questões morais, políticas e mesmo legais subjacentes a ele. As objeções feitas ao tribunal apontavam para o fato de que Eichmann estava sendo julgado de acordo com uma lei retroativa sobre crimes contra a humanidade, acusado efetivamente de ter cometido crimes contra o povo judeu, por um tribunal cuja competência para julgar o crime era questionável. Como ela observa, o problema não era a retroatividade da lei, mas a sua adequação ao novo crime representado pelos atos de Eichmann. Em uma carta a Jaspers ela chega mesmo a afirmar que a retroatividade da lei no julgamento em Jerusalém representava um avanço em relação ao tribunal de Nuremberg. Em Israel, com efeito, a pena de morte foi abolida, mas continua a ser aplicada, mesmo retroativamente, em crimes contra o povo de Israel⁷. Para Hannah Arendt, do mesmo modo como, do ponto de vista moral, o fato de as pessoas terem sido incapazes de julgar adequadamente o nacional-socialismo não as isentavam da responsabilidade, do ponto de vista legal, o fato de que não existia à época dos crimes contra a humanidade uma lei que o coibisse e punisse, ou mesmo o fato de que as novas leis criadas não davam conta completamente da natureza inteiramente nova desse crime, não podem permitir que os criminosos fiquem sem punição.

Mesmo se tomado como criminoso de guerra, Eichmann não o era apenas no sentido clássico do agente de um Estado que rompe os limites da distinção entre militar e civil ou promove a brutalidade gratuita e destruição em massa, violando as leis ou costumes de guerra. Eichmann se pôs a serviço da empresa de destruição sistemática de populações inteiras que não eram assimiláveis pelo conceito de crime de guerra não apenas por contrariar todas as compreensões da necessidade militar, mas também por anunciar a sua continuação em tempos de paz. Para Hannah Arendt, “foi quando o regime nazista declarou que o povo alemão não só não estava disposto a ter judeus na Alemanha, mas desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra que passou a existir o novo crime, o crime contra a humanidade – no sentido de ‘crime contra o status humano’, ou contra a própria natureza da humanidade”⁸.

Eichmann se escusava afirmando que “os poderosos” teriam feito mau uso de sua obediência e ao mesmo tempo esperava condescendência por sua “virtude”. Ademais, a desobediência a ordens superiores é usualmente concebida apenas quando a ordem é

despercebidos”.

7- HA-KJ (carta de 14 de março de 1965), p. 587.

8- EJ, p. 291 da trad. bras. O próprio termo *genocídio* foi cunhado ainda durante a guerra, em 1944, por um jurista polonês chamado Rafat Lemkin, referindo-se ao massacres dos judeus poloneses. Cf. Fábio Konder COMPARATO, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, p. 224.

manifestamente uma exceção à legalidade, mas sob o regime de Hitler, a exceção era justamente a ordem não criminosa. “O cidadão de um bom governo tem sorte – diz Eichmann –, o cidadão de um mau governo é azarado. Eu não tive sorte”. Na sua versão, “sua culpa provinha de sua obediência, e a obediência é louvada como virtude. Sua virtude tinha sido abusada pelos líderes nazistas. Mas ele não era membro do grupo dominante, ele era uma vítima, e só os líderes mereciam punição”⁹. Como ela observou já em 1945 sobre os burocratas no regime totalitário, “se dissermos a um membro desta nova profissão, produzida pela nossa época, que ele está sendo responsabilizado pelo que fez, sentirá apenas que terá sido traído”¹⁰.

Para Hannah Arendt, a implicação de Eichmann nos crimes era inquestionável. Tanto em *As origens do totalitarismo* como em *Eichmann em Jerusalém* ela trata os líderes nazistas e membros organizações criminosas como a SS como indivíduos sádicos, treinados para obedecer acima de tudo, para dissolver em si qualquer traço de solidariedade e compaixão para com suas vítimas e desenvolver a crueldade e outros vícios, não obstante os campos de concentração fossem progressivamente a tal ponto “racionalizados” que mesmo esses traços passaram a ser camuflados na impessoalidade da maquinaria de destruição. Do outro lado, estariam as vítimas, lenta e progressivamente destruídas com a desconstrução da sua personalidade jurídica e moral e mesmo de seu caráter individual, a ponto de serem convertidas em meros feixes de reações. Entre os extremos estaria a grande massa da maquinaria burocrática e operacional, fundamental à magnitude e à natureza dos crimes perpetrados, mas que escapavam da caracterização tradicional de algozes não só por não sujarem as mãos, por assim dizer, mas também por estarem a serviço dos interesses vigentes dos líderes e de parte significativa do povo de seu país. Como nota Hannah Arendt, contribuía para o auto-engano de Eichmann na dissimulação do seu crime, tanto legal como moralmente, o fato de que “ele e o mundo em que viveu marcharam um dia em perfeita harmonia”¹¹.

Hannah Arendt tendia abertamente a não se deter em considerações sobre o destino alemão, o caráter alemão, ou algo assim. Em 1933, pouco antes da ascensão de Hitler ao poder, Jaspers presenteou-a com um texto seu (*Max Weber: Deutsches Wesen im politischen Denken, im*

9- EJ, p. 194 e 269 da trad. bras., respectivamente. Cf. “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023346.

10- “Organized guilt and universal responsibility”, EU, p. 130 – texto cujo título original, sugestivo, era “German guilt”.

11- EJ, p. 65 da trad. bras.

Forschen und Philosophieren) em que falava de Max Weber com sendo alguém em quem se poderia encontrar a “essência alemã” – cujas qualidades básicas de seu caráter seriam “racionalidade e humanidade” –, e também do “significado do poder mundial alemão” e sua missão para a “cultura do futuro”. Evidentemente a semelhança dessa terminologia com a retórica nazista não implicava Jaspers – que de qualquer modo julgava não serem os traços do caráter alemão uma exclusividade e que o destino da Alemanha é o de que a sua sobrevivência poderia se dar apenas em uma Europa unificada –, mas Hannah Arendt não deixou de observar que se ele considerava ser o termo “caráter alemão” algo de que freqüentemente se abusava, para ela é quase idêntico ao abuso¹². Em 1947, já tendo a guerra em mente, Jaspers diz não saber o que são os alemães então, mas acredita que há algo que não é idêntico ao nazismo. Ele voltará ainda a essa questão e progressivamente reconhecerá que só é capaz de respondê-la em um nível puramente emocional, ainda que por vezes apareça sob a forma de uma utopia.

O que é também fundamental a Hannah Arendt é que esse tipo de especulação sobre a história ou o caráter alemão em nada contribui para a compreensão do tipo de motivação que fez com que as pessoas tomassem parte na maquinaria de destruição que foi o totalitarismo. Não obstante, julga ser promissor examinar a figura de Heinrich Himmler, que teria sido o responsável pela organização dos massacres. Distintamente de toda a sorte de criminosos e perversos que se tornaram líderes no regime totalitário, ele seria

“um ‘burguês’, com toda a aparência de respeitabilidade, todos os hábitos de um bom *pai de família* que não trai sua esposa e busca ansiosamente assegurar um futuro decente para seus filhos; e ele conscientemente edificou sua novíssima organização do terror, cobrindo todo o país, sobre a suposição de que a maioria das pessoas não é constituída nem de boêmios nem de fanáticos, nem de aventureiros nem de maníacos sexuais, nem de sádicos, mas antes de tudo de empregados e bons pais de família”¹³.

Hannah Arendt, que parece sempre ter temido mais pecar por falta que por excesso, chega a afirmar então ser o pai de família o grande criminoso do século passado. O governo nazista seria uma organização burocrática cuidadosamente organizada para absorver a solicitude do pai de família, na realização de tarefas quaisquer que lhe fossem atribuídas, e para dissolver a responsabilidade em procedimentos de extermínio em que o perpetrador de um assassinato era apenas a extremidade de um grupo de trabalho. O pai de família, que

12- Cf. HA-KJ, p. 16-19 e 87.

despertaria em nós admiração e ternura em sua concentração no interesse dos seus, em sua consagração firme à mulher e aos filhos, em sua solicitude, preocupado basicamente com a segurança, teria se tornado um aventureiro no caos econômico do período entre as guerras, sem qualquer possibilidade de se sentir seguro em relação ao dia de amanhã. Para Hannah Arendt,

“a docilidade desse tipo já era manifesta no período inicial da ‘coordenação’ (*Gleichschaltung*) nazista. Ficou claro que por causa de sua pensão, seu seguro de vida, a segurança de sua esposa e filhos, tal homem estava pronto a sacrificar suas crenças, sua honra e sua dignidade humana... A única condição colocada por ele era que pudesse ser completamente eximido da responsabilidade por seus atos”¹⁴.

Himmler teria então organizado um sistema em que as pessoas normais, que não possuíam qualquer natureza criminoso e nunca chegaram a matar por iniciativa própria um judeu sequer, mesmo com toda a propaganda anti-semita, trabalhassem sem problema na máquina de extermínio. De qualquer modo, para ela, a transformação do pai de família em alguém ocupado exclusivamente com as virtudes privadas seria um fenômeno internacional e não se deveria a algo como um caráter nacional alemão.

Em um texto recente quase difamador sobre Hannah Arendt e um suposto culto feito a ela, Walter Laqueur escreve o seguinte:

“Ela foi *persona gratissima* para os ‘funcionalistas’ alemães por causa de seu conceito de ‘banalidade do mal’, que tornou possível colocar a culpa pelos assassinatos em massa à porta de todo tipo de burocrata de médio escalão. O malfeitor desapareceu, ou tornou-se tão banal a ponto de dificilmente ser digno de nossa atenção, e é substituído por todo tipo de subalterno com uma mentalidade de contador. Hitler transformou-se em um tedioso pequeno-burguês (*Spiessbürger*)”¹⁵.

13- “Organized guilt and universal responsibility”, EU, p. 128.

14- “Organized guilt and universal responsibility”, EU, p. 128.

15- Walter LAQUEUR, “The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator”, p. 63-4. Há um texto, de resto também pouco proveitoso, com o interessante título: “Can evil be banal?” (ROTENSTREICH, Nathan. *The philosophical forum*, vol. XVI, nº 1-2, Fall-Winter, 1984-1985: p. 51-62). Walter Laqueur escreveu, em 1965, uma resenha do livro de Jacob Robinson – *And the Crooked Shall be Made Straight: The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt’s Narrative* (Nova Iorque, 1965) –, para *The New York Review of Books*, e foi incluído, mesmo na ironia do título, na mordaz réplica feita por Hannah Arendt a este mesmo livro. Ela afirma, por exemplo, que Laqueur parecia fazer uso, na sua elogiosa resenha, de informações “deploravelmente vagas” e estar intencionalmente buscando promover uma figura até então obscura. A réplica de Hannah Arendt, em uma versão ligeiramente resumida, foi publicada em *The New York Review of Books*, em 28 de janeiro de 1966, com o título “The Formidable Mr. Robinson: a Reply”.

Como observou Richard I. Cohen sobre esse mesmo autor, em um texto sobre a longa história de recepção a *Eichmann em Jerusalém*, essa foi a reação típica dos judeus alemães a esta obra de Hannah Arendt, buscando realçar a suposta discrepância entre o amplo reconhecimento de que gozava e a falta de precisão de mira em seus juízos sobre judeus e nazistas. Esses juízos seriam, de resto, censuráveis, na medida em que são pronunciados por alguém que se postou em uma distância segura dos acontecimentos e nem sequer deixou-se tocar pela compaixão. O que estava em questão era algo considerado posteriormente pela própria autora, ou seja, a capacidade e também o direito de julgar. Vários indivíduos que tinham sido profundamente atingidos pela experiência nazista “não reconheciam a competência do observador para penetrar autenticamente em sua experiência, entendendo que apenas alguém que tiver vivenciado um evento similar pode alcançar a profundidade da verdadeira compreensão”¹⁶.

A consideração feita por Hannah Arendt sobre o modo como a sociedade alemã se relacionou com os crimes contra a humanidade começa com a ascensão do nazismo, mas ainda no texto “Responsabilidade pessoal sob ditadura”, escrito em 1964 e ainda inédito, ela examina as questões morais postas pela dominação totalitária. O comportamento bestial das tropas nazistas e a generalização da hipocrisia inspirada pelo medo colocavam apenas questões políticas – há criminosos em todas as comunidades, e o que Hitler teria feito foi justamente inverter o princípio e tornar o crime a regra. As questões morais teriam surgido da consideração da avidez de vários cidadãos alemães, de diversas camadas sociais e orientações profissionais, por “não perder o trem da história”, como se tivessem mudado de opinião do dia para a noite, dispostos a romper com incrível facilidade com princípios e amigos de toda uma vida. Em suas palavras, “o que nos perturbou foi o comportamento não de nossos inimigos, mas de nossos amigos (...) Sem considerar o colapso quase universal não da responsabilidade pessoal, mas do *juízo* pessoal nos primeiros estágios do regime nazista, é impossível compreender o que realmente aconteceu”¹⁷. É por isto também que ela irá sustentar que o regime nazista, ao menos do ponto de vista moral, teria sido muito mais radical que o de Stálin em seus piores momentos, na medida em que teria instituído de fato um novo conjunto de valores, base de um novo sistema legal, e provado que não era necessário ser um nazista convicto para se adaptar e desconsiderar, de um dia para o outro, as convicções morais até então inquestionáveis. Hannah Arendt pensa ser possível separar juízo de responsabilidade

16- Richard I. COHEN, “A generation’s response to *Eichmann in Jerusalem*”, p. 261.

17- Hannah ARENDT, “Personal responsibility under dictatorships”, *Arendt’s papers*, p. 023326.

pessoal por parecer que também no caso do nazismo, ainda que tenha implicações morais e seja passível de considerações morais, a responsabilidade pessoal é fundamentalmente uma questão jurídica, e também política.

Tão importante, para Hannah Arendt, quanto a instauração de fábricas da morte e o envolvimento de uma infinidade de pessoas na estrutura de destruição, “mas talvez mais assustador, foi a colaboração natural de todos os segmentos da sociedade alemã, incluindo as antigas elites que os nazistas deixaram intocadas e que nunca se identificaram com o partido no poder”¹⁸. Na opinião dela, que me permito citar,

“o que estas pessoas fizeram foi horrível e o modo como organizaram primeiro a Alemanha e depois a Europa ocupada é de grande interesse para a ciência política e o estudo das formas de governo; mas nem um nem outro colocam quaisquer problemas morais. A moralidade se desintegrou em um mero conjunto de *mores* – condutas, costumes, convenções a serem trocadas à vontade – não por meio dos criminosos, mas das pessoas comuns que, enquanto os padrões morais eram socialmente aceitos, nunca sonharam em duvidar do que tinham sido ensinadas a acreditar. E esta questão, isto é, o problema que ela levanta, não é resolvido se admitirmos, como o temos de fazer, que a doutrina nazista não permaneceu com o povo alemão, que a moralidade criminosa de Hitler foi trocada de novo, quase sem aviso prévio, no momento em que a ‘história’ deu o aviso da derrota. Por isso, temos de dizer que testemunhamos o colapso total de uma ordem ‘moral’ não uma vez, mas duas, e este repentino retorno à ‘normalidade’, contrariamente ao que é muitas vezes complacentemente admitido, pode simplesmente reforçar nossas dúvidas”¹⁹.

É também por isso que ela tomará mais tarde tão seriamente em consideração o que chama de “a mais política das capacidades espirituais humanas”, a faculdade do juízo: “é a faculdade que julga *particulares* sem subsumi-los sob regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras”²⁰.

Hannah Arendt não foi condescendente com o comportamento alemão no período posterior à Segunda Guerra, como fizeram supor vários de seus adversários por ocasião do seu livro sobre o julgamento de Eichmann. Para ela, o comportamento da ampla maioria dos alemães em relação ao nazismo, antes, durante e depois da guerra, fazia surgir questões morais

18- SQ, p. 743.

19- SQ, p. 744-5.

ineludíveis. Ainda que recusasse a atribuição dos crimes ao caráter alemão – pois tinha em vista que vários dos traços que teriam formado um ambiente propício à ascensão do totalitarismo, como o predomínio social e político do homem de massa e o declínio das virtudes cívicas e do domínio público, eram internacionais –, admitia que a Alemanha, tão pouco marcada pelo patriotismo e pelas virtudes clássicas ligadas à vida pública²¹, e onde o cálculo e o oportunismo marcariam decisivamente a condução da vida privada, era, na sua opinião, ambiente mais que propício ao desenvolvimento desse homem normal envolvido no aparato de extermínio.

Eichmann teria sabido, segundo seu próprio depoimento, “que um certo sentimento de culpa havia tomado conta de alguns setores da juventude alemã”. Esta teria sido a razão por ter se oferecido para ser enforcado, pois, diz ele, “queria fazer a minha parte para aliviar a carga de culpa da juventude alemã, pois esses jovens são, afinal de contas, inocentes dos acontecimentos e dos atos de seus pais durante a última guerra”²². Para Hannah Arendt não apenas esse oferecimento como bode expiatório era conversa oca, estimulante para Eichmann, como esse sentimento de culpa da juventude era altamente suspeito, inútil e, no final das contas, “necessariamente espúrio”. Nesse caso, a vergonha seria moral e politicamente mais relevante. O que está em questão é que enquanto os que não fizeram nada sentem culpa, como um ato nobre do espírito, os que realmente fizeram – e que estariam por todos os lados, inclusive no governo democrático que se instaurara depois da guerra, que de fato não puniu adequadamente mesmo os evidentemente responsáveis –, não só se ocultaram como não deram sinais públicos de arrependimento.

“A reação normal a esse estado de coisas, diz Hannah Arendt, seria a indignação, mas a indignação seria bastante arriscada – não um perigo de vida ou de ferimentos, mas com certeza um comprometimento em uma carreira. Aqueles jovens homens e mulheres alemães que de vez em quando – por ocasião de todo o barulho com o *Diário de Anne Frank* e do julgamento de Eichmann – nos brindam com explosões históricas de sentimento de culpa não estão cambaleando sob o peso do passado, da culpa de seus pais; ao contrário, estão tentando escapar da pressão de problemas sempre presentes e reais por meio de um sentimentalismo barato”²³.

20- LM/T, p. 192-3. Cito da trad. bras., p. 144

21- Hans-Georg Gadamer emite o mesmo juízo em “The political incompetence of philosophy”, onde fala, na p. 369, por exemplo, da “fraqueza política e a falta de solidariedade política na Alemanha”.

22- EJ, p. 264 da trad. bras.

23- EJ, p. 273 da trad. bras. Cf. sobre a vergonha em “Organized guilt and universal responsibility”, EU, p. 131.

Esse sentimentalismo barato, não é apenas paradoxal, mas reflete uma recusa obstinada a encarar o passado – recusa, também, da responsabilidade: se esses jovens, a quem não pode ser atribuídos senão a responsabilidade que se tem para com o passado, se sentem culpados, “estão ou errados, ou confusos, ou jogando jogos intelectuais”²⁴. Assim como o anti-nazista convicto se via como que diante de uma persistente paranóia coletiva e uníssona a consistir na única realidade tangível, a população alemã do pós-guerra permanecia condicionada à relutância ou incapacidade de distinguir entre fato e opinião, permitindo que toda mentira pudesse ser convertida em verdade. Para Hannah Arendt, “o nazismo impresso na mente alemã consiste primariamente em um condicionamento através do qual a realidade cessou de ser a soma de fatos sólidos inescapáveis e tornou-se um conglomerado de eventos e slogans sempre em mudança, nos quais uma coisa pode ser verdadeira hoje e falsa amanhã”²⁵. Tratando fatos como se fossem opiniões e sem uma linha oficial a orientá-los, estariam os alemães do pós-guerra incapazes de expressar seus sentimentos e articular suas idéias, mas acima de tudo evadindo-se do próprio passado recente. As suas opiniões sempre esbarrariam na irrealidade, para a qual mesmo o envolvimento apaixonado no trabalho aponta.

“Observando os alemães atarefadamente tropeçarem em ruínas de mil anos de sua própria história, dar de ombros perante marcos destruídos ou rancorosos quando lembrados dos feitos de horror que assombraram todo o mundo em volta, acaba-se por constatar que a ocupação tornou-se sua principal defesa contra a realidade. E se quer gritar: Isto não é real – reais são as ruínas, reais são os horrores do passado, reais são os feitos que vocês esqueceram. Mas eles são fantasmas vivos, a quem falas e argumentos, o relance dos olhos ou o luto dos corações humanos não mais tocam”²⁶.

Ademais, esse sentimento de culpa vai involuntariamente bem ao encontro das políticas nazistas durante a guerra, principalmente a de eliminar a distinção elementar entre culpados e inocentes, identificando o termo alemão com o termo nazismo. Para Hannah Arendt, enquanto os nazistas acreditavam na vitória, tratavam de manter distintas do povo em geral as formações encarregadas do terror, mas quando isso se alterou e a derrota passou a ser considerada, os nazistas não apenas trataram de fundir as organizações criminosas, mas de estender as suas atribuições no extermínio às forças armadas e a disseminar notícias dos crimes até então protegidos no esquecimento dos campos de concentração. Buscavam, desse modo,

24- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023332.

25- “Aftermath of nazi rule: report from Germany”, *EU*, p. 252.

disseminar a cumplicidade com o terror entre todos. Qualquer pessoa que visivelmente não pudesse ser considerada responsável ou se opusesse ao regime era eliminada. Para Hannah Arendt, a verdade simples na questão da responsabilidade era que “apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, e isso significa recusar qualquer tipo de responsabilidade política, poderiam evitar vir a ser implicados em crimes, isto é, poderiam evitar responsabilidade moral e legal”²⁷.

O procedimento dos Aliados no pós-guerra teria apenas confirmado o sucesso da estratégia nazista. A tentativa de desnazificação operada por eles teria cometido inúmeras injustiças – pois o catador de lixo, como lembra Hannah Arendt, era apanhado por ser obrigado a ter um cartão do partido para ter um emprego, mas os seus superiores não. Teriam fracassado principalmente por supor poder não apenas separar o nazista do não nazista, mas também reconstituir toda a hierarquia nazista, do mero simpatizante ao criminoso de guerra. A situação efetiva era, na opinião dela, a de que “a política totalitária, que destruiu completamente a zona neutra em que comumente é vivida a vida quotidiana dos seres humanos, alcançou o resultado de fazer a existência de cada indivíduo na Alemanha depender seja da perpetração de crimes, seja da cumplicidade neles”²⁸. Ao regime importava eliminar todos os sinais visíveis de distinção, não apenas para diluírem a responsabilidade pelos crimes entre o povo alemão, mas também para preservar a possibilidade de organização de um movimento secreto no futuro. Hannah Arendt julgava saber bem as conseqüências disto que ela chama de falácia, a “culpa coletiva”: “na prática, converte-se em um encobrimento altamente eficaz de todos aqueles que realmente fizeram algo; onde todos são culpados, ninguém é”. Ademais, “não existe algo como culpa coletiva ou inocência coletiva; esses termos fazem sentido apenas se aplicados a indivíduos”²⁹.

A Hannah Arendt é importante distinguir entre culpa e responsabilidade, tanto porque muitos se sentem culpados sem terem qualquer envolvimento como por muitos serem responsáveis sem se sentirem culpados – enquanto os efetivamente responsáveis que se sentem culpados são muito poucos. Os responsáveis, em sentido amplo, seriam os que de algum modo contribuíram de fato para a ascensão de Hitler ao poder e a sua manutenção. Para ela,

26- *Ibid.*, p. 254.

27- “Personal responsibility under dictatorship” (1964), *Arendt's papers*, p. 023339.

28- “Organized guilt and universal responsibility”, EU, p. 124. Cf. “Aftermath of nazi rule: report from Germany”, EU, p. 256.

29- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023321 e 023332.

distintamente dos criminosos de guerra, esses “responsáveis irresponsáveis” seriam basicamente vítimas da sua própria incapacidade de avaliar e de sua atração romântica por gângsteres³⁰. O problema da responsabilidade foi várias vezes comentado por Hannah Arendt e suas observações duramente criticadas. Em vários momentos, na medida em que teve de considerar o esqueleto burocrático do terror, ela teve que se aproximar, de um modo ou de outro, da chamada “teoria da engrenagem”. Com efeito, considerando a organização totalitária, por várias vezes Hannah Arendt mencionou como engrenagens em uma maquinaria muitos dos implicados pelos crimes nazistas. Tinha em vista, desse modo, realçar o amplo aparato de mediação e diluição de responsabilidades instaurado pelo regime nazista, principalmente quando se tinha em vista a responsabilidade pelos piores crimes perpetrados. Para ela, quando descrevemos o funcionamento de um sistema político e a operação da sua maquinaria burocrática, é quase inevitável considerar os envolvidos enquanto funcionários, ou engrenagens, por definição substituíveis e sem qualquer traço específico no exercício de sua função. No próprio livro *Eichmann em Jerusalém*, não obstante, ela já sublinha a observação feita no julgamento como mais do que correta, de fato verdadeira:

“esses crimes foram cometidos em massa, não só em relação ao número de vítimas, mas também no que diz respeito ao número daqueles que perpetraram o crime, e a medida em que qualquer dos muitos criminosos estava próximo ou distante do efetivo assassinato da vítima nada significa no que tange à medida da sua responsabilidade. Ao contrário, no geral o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos”³¹.

Mas é no pós-escrito, quando já tem em conta a imensa reação negativa ao seu livro, que ela firma uma posição pessoal, em grande parte repetindo o que se expressa acima. A “teoria da engrenagem”, ainda que possa ser útil à ciência política, passa à margem da questão da responsabilidade pessoal. Na sua opinião, como o próprio tribunal reconheceu, a magnitude dos crimes foi possível fundamentalmente devido a uma burocracia gigante sustentada pelo governo, mas independentemente da importância da engrenagem Eichmann nessa maquinaria, deve-se considerar, também porque a “teoria da engrenagem” é legalmente sem sentido, que “todas as engrenagens da máquina, por mais insignificantes que sejam, são na corte

30- Cf. “Organized guilt and universal responsibility”, EU, p. 125-6.

31- EJ, p. 268 da trad. bras (grifos no original).

imediatamente transformadas em perpetradores, isto é, em seres humanos”³². Efetivamente, em uma corte se lida com homens enquanto agentes, a despeito de serem funcionários ou não. E se o acusado insistir em se escusar dizendo ser uma mera engrenagem, que se não tivesse feito o que fez qualquer outro poderia ter feito, etc., o tribunal poderia colocar a pertinente questão: por que você converteu-se em um dente da engrenagem ou continuou a sê-lo sob tais circunstâncias?³³.

“Não obstante, enquanto o procedimento do tribunal ou a questão da responsabilidade moral sob ditadura não pode permitir a transferência de responsabilidade do homem para o sistema, este não pode ser deixado completamente fora de consideração. Ele aparece, tanto do ponto de vista legal quanto do moral, na configuração das circunstâncias – quase no mesmo sentido em que levamos em consideração as condições das pessoas desprivilegiadas como circunstâncias mitigantes, mas não como desculpas, no caso de crimes cometidos nesse ambiente social”³⁴.

O que é fundamental, ademais, é que aqueles que advogavam inocência por serem engrenagens formavam o grupo de servidores civis “sem cujo conhecimento de especialista nem Hitler nem Adenauer teriam sido capazes de sobreviver. Hitler os tinha herdado da República de Weimar, que os tinha herdado da Alemanha Imperial, sem muita dificuldade, assim como Adenauer estava para herdá-los da Alemanha de Hitler”³⁵.

Do ponto de vista moral, quando Hannah Arendt destacou a irreflexão de Eichmann não visava torná-lo menos imputável. Mesmo quando chamava a atenção para as questões morais deflagradas pela explícita banalidade dessa figura humana, basicamente para a sua incapacidade de reflexão, não estava buscando isentá-lo dos atos maus que efetivamente cometeu, mas compreender o tipo de mentalidade que poderia contribuir para o surgimento de indivíduos como ele – ou, mais ainda, que tipo de ocupação com a vida do espírito (*mind*) poderia contribuir para que figuras tais não encontrassem condições favoráveis à sua perversão de caráter nem tivessem a oportunidade de vir a engrossar o coro dos serviços de organizações criminosas.

Do mesmo modo, do ponto de vista legal, não havia dúvida para Hannah Arendt de

32- EJ, p. 312 da trad. bras.

33- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023336.

34- *Ibid.*, p. 023337.

35- *Ibid.*, p. 023340.

que uma violação da lei é sempre uma violação da comunidade, e no caso do genocídio e dos “massacres administrativos” essa comunidade envolve toda a humanidade³⁶. E se não havia lei positiva que previsse a coibição e a punição de crimes com tal caráter era simplesmente porque não havia uma comunidade jurídica internacional que envolvesse todos os seres humanos. Se Hannah Arendt censurou a compreensão do genocídio como um mero assassinato de muitas vítimas e o tratamento do julgamento como uma espécie de vingança do povo judeu, não tinha em mente evidentemente isentar Eichmann de suas responsabilidades, mas, na esfera legal, chamar a atenção para o fato de que esse tipo de compreensão atravancava a instauração de um código penal internacional, o único legítimo para lidar com crimes que, por violar a comunidade de todos os humanos sobre a Terra, se colocam para além das competências das leis das nações. Em suas palavras, “a compensação efetivada nos casos criminais é de natureza inteiramente diferente; é o corpo político em si que exige ‘compensação’, e é a ordem pública que foi tirada do prumo e tem de ser restaurada, por assim dizer. Em outras palavras, é a lei, não a vítima, que deve prevalecer”³⁷. Nesses termos, “assim como um assassino é processado porque violou a lei da comunidade, e não porque privou a família Silva de seu marido, pai, ou arrimo, assim também esses assassinos modernos empregados pelo Estado devem ser processados porque violaram a ordem da humanidade, e não porque mataram milhões de pessoas”³⁸. Com isto tem em vista criticar a acusação por ter, segundo ela, induzido a julgar Eichmann não pelo que ele fizera, mas pelo que os judeus sofreram. Por insistirem na tese de que ele cometeu um crime contra o povo judeu mais que contra a humanidade, para justificar o seu julgamento por um tribunal nacional, teriam contribuído, ademais, para atravancar a necessária concepção do genocídio em toda a sua monstruosidade como um crime contra todos os povos e o surgimento de uma lei preventiva e punitiva.

Somente em 17 de julho de 1998, todavia, foi adotado o estatuto de um Tribunal Criminal Internacional “com competência para julgar os responsáveis pelo crime de genocídio, e pelos crimes contra a humanidade, os crimes de guerra e os crimes de agressão”³⁹. Aqui já se estabelece uma distinção, advogada por Hannah Arendt e não clara de todo na Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio de 1948, entre o crime de genocídio e

36- Uma discussão pormenorizada sobre o que vem a ser o genocídio e suas implicações morais e políticas, em uma compreensão distinta da de Hannah Arendt, pode ser encontrada em Berel LANG, “The concept of Genocide”. *The philosophical forum*, p. 1-18.

37- EJ, p. 282 da trad. bras.

38- EJ, p. 295 da trad. bras.

o de crime contra a humanidade, pois se tem em conta que este último deve contemplar ainda crimes em massa que não são motivados por identidade nacional, étnica, racial ou religiosa e deve incluir crimes nos quais não possa ser tipificada sem ambigüidade jurídica a “intenção de destruir”. Desse modo, elimina do próprio texto do estatuto termos tais como o que se encontra no *caput* do art. 2º da Convenção de 1948, que entende por genocídio atos criminosos “cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso”.

Hannah Arendt preferia a expressão “massacres administrativos” para designar os crimes cometidos por funcionários de um governo, sob sua tutela, dentre outras coisas por dissipar a suposição de que tal crime contra a humanidade só pode ser cometido contra outros povos ou outras raças⁴⁰. De qualquer modo, se vigesse à época tal distinção, os estadunidenses, com o uso que fizeram da bomba atômica, e os soviéticos, com o tratamento dado aos europeus do leste e a seus próprios concidadãos, dificilmente poderiam ser absolvidos em um tribunal internacional. Para Hannah Arendt, o *crime contra a humanidade*, ao contrário dos crimes de guerra tradicionais e mesmo do genocídio, é que era sem precedentes. Mais que isto, não se atinge o especificamente moral de toda a questão do *crime contra a humanidade* contando as vítimas ou nomeando o crime como genocídio, na medida em que crimes contra todo um povo eram conhecidos desde a Antigüidade. Para Hannah Arendt, podemos fazer frente às questões morais “apenas quando compreendemos que isto aconteceu dentro do arcabouço de uma ordem legal e que a pedra angular desta ‘nova lei’ consistia no comando Tu deves matar, não teu inimigo, mas pessoas inocentes que eram nem sequer potencialmente perigosas, e não por razões de necessidade, mas, pelo contrário, até contra considerações militares e outras considerações utilitárias”⁴¹. Aos criminosos de guerra, diz ela, não é aplicável a lei tal como as de um país, que visam basicamente a proteção da sociedade, o melhoramento do criminoso, a dissuasão de possíveis malfeitores de suas intenções transgressoras e a justiça distributiva. Os criminosos de guerra, cujas transgressões se dão em circunstâncias extraordinárias, não são criminosos comuns, dos quais é preciso se proteger em tempos de paz, pois na absoluta maioria das vezes não haviam cometido antes qualquer crime nem tendem a ser transgressores doravante. Em todas as guerras pretéritas houve soldados a matar os inimigos de suas nações e

39- Fabio Konder COMPARATO, *A afirmação histórica dos direitos humanos*, p. 229.

40- EJ, p. 311. O termo já aparece em “Organized guilt and universal responsibility” (1945), EU, p. 126.

41- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023349.

eles nunca foram considerados propriamente criminosos⁴². Eichmann tinha noção disso e não raras vezes ressaltou, como os seus pares no julgamento de Nuremberg, o quanto apenas tinha cumprido ordens e não podia ser punido por seguir as leis de seu país.

Hannah Arendt salienta que

“faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois da sua efetividade ter se tornado coisa do passado. Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir perpetração de crimes. Ao contrário, a despeito do castigo, uma vez que um crime específico apareceu pela primeira vez, sua reaparição é mais provável do que poderia ter sido a sua emergência inicial”⁴³.

Esta é a triste verdade disso tudo, para ela, e o sinal mais agudo da catástrofe que se abateu sobre a humanidade. Não obstante, é também o sinal da possibilidade de que se funde um domínio efetivamente político e que as causas derrotadas na história possam ter ocasião de novamente se manifestarem.

Do sucesso ou do fracasso no tratamento desse crime inaudito que desafia não uma comunidade particular, mas a própria humanidade, é que depende a instauração de uma lei penal internacional. O tribunal em Jerusalém teria fracassado justamente nas tarefas de lidar com os problemas legais da aplicação da justiça na corte dos vitoriosos, de definir de forma válida o que é um crime contra a humanidade e de reconhecer o novo tipo de criminoso que comete esse crime. O criminoso, no caso, é um burocrata que se converteu em um assassino em massa; e o crime atenta contra a própria diversidade humana, contra a pluralidade. São postas à tradição jurídica pelo julgamento de Eichmann, segundo Hannah Arendt, questões das quais não se pode evadir, sobre: a necessidade de se ter consciência do crime para ser punido; a consideração da intenção na punição do delito; o julgamento de crimes sem precedentes; a retroatividade das leis; o princípio da territorialidade em crimes contra a humanidade; a necessidade de um tribunal internacional. Acima de tudo, todavia, se dermos crédito a ela, em crimes dessa natureza é posto em questão um substrato que parece ser fundamental à moralidade e em certa medida aos sistemas jurídicos tradicionais: a de que todos devem ser em alguma medida perdoados ou absolvidos, quando não sabem o que fazem.

42- Cf. Carta a Jaspers de 23 de dezembro de 1960, em HA-KJ, p. 414 e todo o “Epílogo” de EJ. Ver ainda “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023327-023328.

43- EJ, p. 295-6 da trad. bras.

5. O mal radical em Kant

O mal absoluto, o impensável que se tornou possível com o movimento totalitário, deixou-nos em um mundo no qual são possíveis crimes que não podemos punir nem perdoar, compreender ou esquecer, pois neles as vítimas e os algozes são lançados para além dos limites do humano, do horizonte em que os seres e os eventos fazem algum sentido: “do mesmo modo que as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços de esquecimento já não são ‘humanas’ aos olhos dos seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos se situa além dos limites da própria solidariedade do pecado humano”¹. Tal como Hannah Arendt compreende a essa altura, estamos então, devido a um sistema em que todos os homens se tornaram igualmente supérfluos, diante de um mal que mostra ser radical, cujos delitos, por não terem motivação identificável nos móveis indexados no quadro tradicional das perversões – como o egoísmo, a ganância, a cobiça, o ressentimento, o desejo de poder, a covardia –, parecem indicar que estamos diante de criminosos que cometeram o mal pelo mal, e não como meio para a aquisição de algum benefício próprio. Esse novo tipo de criminoso, ao contrário do que pensava Kant, não quer abrir uma exceção para si mesmo, mas põe em questão a própria lei ou o próprio fundamento da legalidade.

O mal radical, tal como o concebe Kant, está intimamente relacionado ao problema da liberdade, mas particularmente também ao que ele julga ser uma predisposição natural do homem a inclinar-se a ceder a suas apetições. Já em sua reflexão sobre a moral, mas principalmente nas suas considerações acerca de uma religião moral, ou de uma religião nos limites da simples razão, aparece o exame de um mal intrínseco à natureza do homem, compreendida esta como “o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que antecede todo ato que cai nos sentidos”². Assim, quando ele afirma que há uma disposição natural para o mal no homem, está se referindo ao fato de que, para o uso de sua liberdade, o homem sempre admite uma máxima fornecida para si mesmo pelo arbítrio, e de que a qualidade boa ou má das máximas adotadas está de antemão determinada pelo insondável primeiro princípio de sua aceitação, que poderia ser atribuído universalmente ao homem. Com efeito, o mal radical não se refere a alguma forma particular de mal ou a alguma

1- OT, p. 459 (trad. port., p. 569).

consciência de que ela me obriga.

A moral se baseia num conceito de homem como ser livre, sem necessitar de nenhum outro ente para assegurar o dever moral. O dever não decorre, no entanto, do fato de o homem ser livre, mas a liberdade é que é conhecida efetivamente somente a partir do fato de que o homem possui deveres e se sente obrigado pela lei moral. A questão é: se eu devo, eu posso, e se posso, sou livre. A obrigação da lei moral é que dá a possibilidade de eu saber que sou livre. A liberdade é conhecida somente como condição do dever. Embora o dever possa ser conectado aos sentimentos morais, a liberdade só o é por meio do dever, indiretamente.

O problema que se apresenta ao homem não é o de agir moralmente ou não, mas, uma vez agindo moralmente, qual mundo ele, enquanto agente sensível, produziria. Por isto mesmo, na sua ação, ele não levaria em conta somente a lei moral (nesse caso, o fazer do mundo de acordo com uma idéia), mas também iria querer compatibilizar a existência do mundo moral com a realização do máximo bem por meio do homem sensível. A vontade quer que o mundo exista e a razão prática *quer* fazer um mundo no qual possa agir. É nesse sentido que a moral conduz à religião (mas nunca o contrário), por esta poder conceber a idéia de um legislador universal compatibilizador.

Por o agente ser sensível, ele necessariamente busca a felicidade como fim último. A felicidade é um princípio que nos fornece uma meta final por nossa própria natureza sensível. A eudaimonia é apoiada num forte conceito de natureza e de harmonia entre o homem e a natureza. O homem, por sua natureza sensível, deve fazer o máximo para buscar realizar no mundo o seu “bem supremo”. A lei moral não pede nenhum objeto, mas como manda viver moralmente e o homem é um ser sensível, as ações morais cobram objetos sensíveis; esta é talvez a única ponte que se possa estabelecer entre a lei moral e a felicidade. Dito de outro modo, a razão não pode recusar a pergunta sobre aonde conduz a obediência à lei moral, não por ela estar ligada à lei moral, mas por estar condicionada pela finitude e sensibilidade do sujeito que age. Com efeito, Kant admite que ainda que não haja uma conexão necessária entre felicidade e moralidade, assume também que não deve haver uma necessária oposição. E ainda que ele pudesse louvar a auto-satisfação daquele que se dá conta da própria virtude no seguimento da lei moral, não deixava de considerar que a felicidade, como componente

fundamental do sumo bem, secundando a moralidade, não deve ser desconsiderada⁷.

Não posso, portanto, começar uma teoria moral a partir da liberdade, em Kant. Temos uma relação direta com a lei que define a nossa moralidade. Desse modo, não preciso de Deus, por exemplo, para saber o que é o bem ou o mal. Por onde entra a religião então? Por que precisamos dela, uma vez que a moral basta-se a si própria por meio da razão pura prática? A questão é que para que a obrigação moral, o dever, a liberdade e mesmo a vida boa façam sentido, a minha razão não cobra objetos, mas a minha sensibilidade, pelo fato de eu ser um agente sensível, precisa lidar com objetos, porque sem objetos eu não posso agir. A moral, por si, não precisa da determinação de um fim para determinar a vontade e, por conseguinte, as ações. A moral é formal: só precisa de lei, não de meta, embora sem o objeto, mesmo o homem sabendo como deve agir, não sabe para onde. No domínio estrito das ações não se pode prescindir de um fim (que, por assim dizer, sai da moral, na medida em que esta permanece sendo a condição formal de todas as metas).

A religião faz sentido se tivermos em consideração que a razão não pode ficar indiferente à pergunta da sensibilidade sobre as conseqüências do seguimento da lei moral, do agir conforme a ela. É a resposta à pergunta da sensibilidade que vai dar um conteúdo prático aos conceitos da religião. Desse modo, deve-se supor um Bem Supremo, moral, que seja capaz de unir os dois momentos: racionalidade e sensibilidade, moralidade e felicidade. O Bem Supremo é a lei moral cujas conseqüências não ferem a sensibilidade. Este Bem Supremo só pode existir, pensa Kant, se houver um criador do mundo. Ele é um acordo entre moral e felicidade só realizável tendo-se um Deus moral como condição.

Na busca por identificar o fundamento da propensão para o mal no homem, Kant se vê diante da dificuldade de ter que conciliar natureza e liberdade. Com efeito, se se compreende o mal como decorrente de algum condicionamento natural, ainda que seja uma fraqueza, necessariamente o homem seria inimputável, pois não poderia ser considerado efetivamente responsável (na medida em que não é livre) pelas ações que desencadeasse. Kant, por razões óbvias, busca evitar uma tal compreensão, sustentando que a *propensão para o mal* “é uma tendência *deliberativa* e, como tal, completamente distinta de um impulso natural ou algo assim”⁸. Essa tendência deliberativa equivale a uma propensão a permitir que considerações

7- Cf. *Crítica da razão prática*, A 212-214 e 224s.

8- Henry ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 153.

não morais provenientes das inclinações venham a pesar mais que as considerações morais – operando assim, nas palavras de H. Allison, como uma espécie de “lei permissiva” para uma imoralidade limitada.

A receptividade à lei moral é uma disposição também originária para o bem, uma disposição de tomar o respeito pela lei moral como móbil das ações, uma disposição, por fim, à personalidade. O mal radical é uma espécie de ataque à própria disposição para o bem, para se deixar tocar pela lei. O mal seria esta propensão universal para não receber o respeito pela lei como móbil. A especificidade da religião consiste em aliar o respeito pela lei a uma disposição para a realização de ações boas. Para se entender o conceito de mal, é necessário entender a relação entre o livre-arbítrio e o recebimento das máximas decorrentes do respeito pela lei moral como móbil. *Grosso modo*, o mal é tomar como regra do agir a relação de prazer e desprazer para com os objetos. O mal moral é sempre definido, portanto, por uma relação de resistência à lei moral, como causa oposta à ação segundo a lei moral, que se opõe à obediência. O mal moral age contra o bem moral. Assim, para seguir na moralidade, não basta desenvolver o germe do bem em nós (respeito pela lei), mas também combater uma causa antagônica do mal em nós.

Kant insiste na consideração não apenas de que há uma propensão efetiva para o mal, mas também de que essa propensão deve ser atribuída a toda a espécie. Para Allison, essa atribuição não deve ser tomada simplesmente por uma generalização empírica, baseada na afirmação kantiana de que a prova da universalidade da propensão ao mal se faz evidente se considerarmos a infinidade de ações más dos homens, sem que seja dada qualquer prova formal efetiva. Essa pretensão de universalização pode ser tomada apenas como um postulado sintético *a priori*, cuja justificação ou dedução, embora não seja dada por Kant, pode ser reconstruída a partir de alguns pressupostos da sua teoria moral. Em primeiro lugar, deve-se admitir a impossibilidade de se atribuir uma universal propensão ao bem a agentes finitos afetados pela sensibilidade como os homens – essa propensão ao bem consistiria em uma disposição, baseada em uma máxima, para subordinar o estímulo egoísta ao estímulo moral, isto é, a preferir a lei moral à satisfação das necessidades assimiladas ao desejo de felicidade inerente aos homens como animais sensíveis. Se pudéssemos conceber tais seres, não sujeitos à tentação de adotar máximas contrárias à lei, teríamos que admitir não apenas a inexistência do mal no mundo, mas também a não necessidade de a lei se apresentar na forma de um

imperativo. Com efeito, a lei moral se apresenta sob a forma de um imperativo, diz Kant, justamente porque não podemos pressupor uma vontade perfeitamente boa (santa) em seres sensíveis, uma vontade em que “o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei”⁹. Junto a essa impossibilidade, o rigorismo sustentado por Kant, a não tolerar um meio-termo moral – a compreensão de que alguém pode ser moralmente parcialmente bom ou mau ou ser indiferente –, requer a concepção de uma propensão universal para o mal, pois a nossa natureza sensível impõe que sejamos não apenas agentes morais autônomos, mas também sujeitos a desejos e inclinações não completamente controláveis ou assimiláveis aos ditames da moralidade.

“O ponto essencial é que o próprio fato de que nós só obedecemos à lei relutantemente (*ungern*) indica não apenas uma ausência de santidade, mas também uma propensão efetiva a subordinar considerações morais a nossas necessidades como seres sensíveis, isto é, uma tendência a nos deixar ser tentados ou ‘induzidos’ pela inclinação a violar a lei moral, ainda que reconhecendo a sua autoridade. Mais precisamente, uma vez que esta abertura à tentação não é uma mera consequência do fato de que temos uma natureza sensível, mas reflete uma atitude que tomamos em relação a essa natureza, ou melhor, um valor que depositamos em suas solicitações, ela pode ser imputada. E uma vez que essa avaliação resulta de uma preocupação com nosso bem-estar, que é inseparável de nossa natureza de animais *racionais*, está ‘enraizada na própria humanidade’ (a predisposição à humanidade) e é, por conseguinte, universal”¹⁰.

Não obstante, assim como Kant não concebe a possibilidade de uma propensão universal para o bem, também não admite na sua reflexão a concepção de uma vontade diabólica, a querer o mal pelo mal, pois não é possível escolher a recusa da lei. Com efeito, com o imperativo categórico ele parece pensar ter enunciado a fórmula aplicada pela mente humana para distinguir o certo do errado. Ele supunha, ademais, que esta capacidade de discernir o que se deve fazer para ser honrado e virtuoso, “o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e, por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar”¹¹. Não é necessária nem a ciência nem a filosofia para se ter acesso aos conceitos morais, diz Kant, visto que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na

9- I. KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes* [BA 39], p. 49 da trad. port.

10- Henry ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 157.

11- *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 211 da edição brasileira.

especulativa em mais alta medida”¹². Assim, se desse modo temos que supor, um imoralismo extremo seria simplesmente absurdo (*absurdum morale*), uma forma de a razão tentar denegar ou contradizer a si mesma. O mal moral só é possível devido não a uma corrupção da razão legislativa, mas à propensão a adotar outro móbil para a ação e não a lei, sem deixar de reconhecê-la, o que vem a ser o mal radical. Esse mal não se deve nem apenas ao fato de que possuímos sensibilidade, pois isto implicaria sermos maus por natureza¹³, nem à concepção de uma vontade absolutamente má. Esta última, com efeito, é inaplicável ao homem, pois um sujeito que elevasse a oposição pura e simples à lei moral como motivo para a ação seria um ente diabólico.

Kant julga que haja uma disposição originária para o bem na natureza humana, assentada na sua disposição à *animalidade*, enquanto ente vivo, em seu amor-próprio; à *humanidade*, enquanto ente vivo e racional, em sua capacidade de pôr a razão a serviço da inclinação; à *personalidade*, como ente racional e ao mesmo tempo responsável, na sua razão prática incondicionalmente legisladora, a mover a ação sem qualquer outro móvel senão ela própria. Desse modo, “a malignidade da natureza humana não é, pois, maldade, se tomarmos esta palavra no sentido estrito; a saber, como uma intenção (*princípio* subjetivo das máximas) de admitir o mal, *enquanto mal*, para motivo em sua máxima (pois esta é diabólica), mas muito antes *perversão* do coração, o qual, portanto, denomina-se também *um coração mau*”¹⁴. Ainda que se possa afirmar que haja uma propensão universal para o mal na natureza humana, pensa Kant, não se pode negar que a disposição originária para o bem na natureza humana, a lei moral como princípio objetivo do agir em todo ser racional, é não apenas presumível, mas também inextirpável. É isto que ele tem em mente quando afirma que “o homem (mesmo o pior) não renuncia, quaisquer que sejam as máximas, à lei moral, nunca de maneira rebelde (com recusa da obediência). Esta se impõe, muito antes, a ele, de uma maneira irresistível; e se nenhum outro motivo age em contrário, acolhê-la-á também na máxima suprema, como fundamento suficiente de determinação do arbítrio, isto é, ele seria bom moralmente”¹⁵.

Não é possível então conceber uma maldade desinteressada ou uma resistência positiva ao bem: “aquilo que Kant expressamente denega é a perspectiva de que pudesse haver

12- Ibid., p. 216.

13- “O mal só pode ter sua origem no moralmente mau (não nos meros limites de nossa natureza)”. *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 383 da trad. bras. Cf. Ibid., p. 378 da trad. bras. e SQ, p. 751-2.

14- *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 379 da trad. bras. Cf. Ibid., p. 371-3 da trad. bras.

15- Ibid., p. 378.

indiferença em relação à moralidade e sua lei, de que se pudesse pensar um mundo no qual a lei moral não tivesse vigência necessária”¹⁶. O que temos é a fraqueza da natureza humana ou o mal utilitário, por assim dizer. Embora em seu rigorismo Kant não possa admitir um meio-termo moral entre o bem e o mal, ele admite a concepção de vários graus ou estágios de realização da propensão universal ao mal. O primeiro grau ou estágio do mal radical seria a *fragilidade* da natureza humana, implicada no fato de que mesmo acolhido o bem na máxima do arbítrio, como motivo incontornável, subjetivamente, na ação a máxima se mostra mais fraca que a inclinação – tal como expressa o apóstolo Paulo: “não pratico o que quero, mas faço o que detesto” (Romanos, 7, 15). Há a vontade boa, mas falta a realização. Um outro nível do mal radical seria a *impureza* do coração, a tendência a misturar motivos morais com motivos não morais, como se a lei por si só não fosse motivo suficiente, de modo que mesmo “as ações conformes ao dever não são executadas puramente por dever”¹⁷. Por fim, temos a *corrupção* ou perversidade do coração humano, assentada no fato de que são acatadas no arbítrio máximas más, que colocam a lei moral subordinada a motivos não morais, provenientes das inclinações ou desejos. Assim se tem um coração mau, nos termos de Kant, na medida em que nesse último estágio se opera uma inversão por meio da qual a lei é substituída pelo amor-próprio como móbil da ação, de modo que o mal é cometido deliberadamente. Não obstante, para Kant, nesse estágio em que a auto-satisfação é o motor predominante das ações, mas não é denegada a lei moral, vige um sistemático auto-engano. Em todos esses estágios, há a possibilidade de que se dêem ações conformes à lei, mas ainda que pratique apenas boas ações, o homem é sempre mau. O que distingue um homem bom de um homem mau não é propriamente o conteúdo do que cada um admite em suas máximas, mas a ordem de subordinação que um ou outro admite como princípio supremo de determinação de todas as máximas; ou seja, um homem só é radicalmente mau quando reverte a ordem dos motivos, quando submete a lei moral a uma lei do amor próprio ou da felicidade. Esse mal é *radical*, diz Kant, “porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas”¹⁸, o que não desobriga da tarefa constante de tentar dominá-lo.

Assim, tal como nas Escrituras, o mal só é compreensível como uma queda, como

16- Oswaldo GIACOIA, “Reflexões sobre a noção de mal radical”, p. 192. Cf. p. 189.

17- *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 374 da trad. bras.

18- *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 379 da trad. bras.

“pecado”, uma fraqueza diante da sedução (Gênesis, 3, 1-12), e permanece sendo uma “culpa original”, pois não apenas não podemos admitir uma perversão natural do próprio homem como temos ainda que supor a vigência latente da vontade boa, também para que “reste a esperança de uma volta ao bem do qual se desviou”¹⁹. Seria essa basicamente a distinção entre as doutrinas do mal radical e a do pecado original, por sua vez bastante semelhantes, pois para Kant o pecado original é uma espécie de impossibilidade moral, na medida em que gera uma situação em que há uma obrigação moral sem que haja ao mesmo tempo uma liberdade moral, uma possibilidade de que se repare o dano originário com uma conversão do espírito.

“Ambas doutrinas afirmam uma radical perversão no homem como ele é agora, uma perversão ocasionada por ele próprio. Ambas afirmam que, na medida em que esta perversão é radical, nenhuma simples reforma gradual pode eliminá-la. Para eliminá-la, é necessário um ato total de conversão, um ato de redenção, a criação de um novo homem. Mas enquanto, de acordo com a doutrina cristã, apenas Deus pode redimir o homem decaído, Kant afirma, e tem que afirmar, que o homem pode redimir a si mesmo”²⁰.

Mas “quem fará sair o puro do impuro?”, como pergunta Jó na Bíblia (Jó 14, 4). Para Kant, uma árvore boa dá maus frutos apenas porque é boa segundo a disposição, mas não segundo o ato. Não obstante, como “o mal provém da liberdade”, mas não a elimina, deve ser possível o reerguimento do mal para o bem, pois se devemos fazê-lo, necessariamente também temos que podê-lo – pois a razão não ordena o que é impossível (*Antropologia*) –, ainda que nossas forças cheguem apenas ao ponto em que nos tornemos dignos de receber uma insondável “ajuda vinda do mais alto” ou uma “cooperação sobrenatural”. A restauração da disposição original para o bem em nós não consiste, portanto, na restauração do respeito perdido pela lei moral, por si inextirpável em nós como seres racionais, mas na restauração da santidade das máximas, da sua conformidade com a lei moral. Essa restauração só é possível através de uma revolução no caráter, promovida pelo próprio homem, como a gerar seu próprio nascimento enquanto um homem novo, mas não a partir de um princípio determinante e sim da sua própria liberdade de escolha²¹. Pois se o caráter não é obra da

19- Ibid., p. 375 e 384. Cf. p. 384-385 e 389.

20- Emil L. FACKENHEIM, “Kant and radical evil”, p. 270.

21- *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 386 da trad. bras. Poucos anos depois de ter escrito a *Religião*, Kant afirma que o mal moral é auto-destrutivo: “o mal moral tem a qualidade inseparável de sua natureza que ele é em suas intenções (sobretudo em relação a outros intencionados de modo igual) contrário e destruidor de si mesmo, e assim dá lugar ao princípio (moral) do bem, embora por um progresso lento”. *A paz perpétua*, p. 71 da trad. bras. (Ak. p. 379)

natureza, devemos supor que o homem seja capaz de defini-lo, e mesmo de redefini-lo, por uma escolha entre o bem e o mal. E ainda que não possamos extirpar de nós a imperfeição, não podemos nos esquivar do dever de nos tornarmos melhores, pois não temos que buscar a felicidade, mas ser virtuosos, ou seja, nos tornar dignos dela. E se considerarmos a melancólica avaliação kantiana da vida como um fardo ou um “tempo de provação” e o seu profundo temor pelo autodesprezo, teremos que considerar que “a meta mais alta do indivíduo em sua vida é o merecimento de uma felicidade que é inalcançável nessa Terra”²². Assim, “a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos *fazemos* felizes, mas de como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade. Só se a religião é acrescida a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não sermos indignos dela”²³.

22- LFPK, p. 29 da trad. bras.

23- *Crítica da razão prática*, A 234, p. 209 da trad. bras.

6. Ausência de pensamento e banalidade do mal

Hannah Arendt conclui o seu estudo sobre *As origens do totalitarismo*, na sua primeira edição (1951), com uma referência peculiar ao conceito kantiano de “mal radical”, que teria surgido “em conexão com um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos”¹. Esse mal é radical não apenas por ter provado que mesmo a “natureza” humana pode ser destruída, mas também por nos ter deixado como herança o mal absoluto contido na possibilidade sempre presente de que se erradique a pluralidade da face da Terra, desumanizando seres humanos por torná-los intercambiáveis e, principalmente, supérfluos. Pois a pluralidade tem o duplo aspecto da igualdade de todos os seres humanos, assentada na sua capacidade de compreender, de se comunicarem entre si, e da diferença, ou distinção, que vem à tona no discurso e na ação, através da qual cada um se manifesta a si mesmo e se afirma singular. Somente indivíduos em sua singularidade são capazes de agir, pois somente sendo únicos ocupam um lugar de onde podem compreender o mundo, e ao mesmo tempo são capazes de representar a novidade da ação, que é o começar algo que não possa ser calculado de eventos precedentes – “o novo sempre surge sob o disfarce do milagre”².

O que Hannah Arendt pretende realçar, também na sua análise do que vem a ser o mal, é o quanto o totalitarismo representou um desafio à compreensão, o quanto este fenômeno demoliu os padrões que conhecíamos e foi algo que não se prestava à compreensão, ao esquecimento ou ao perdão. Em uma das suas primeiras referências ao “mal radical”, em uma carta de 4 de março de 1951 em que respondia a Karl Jaspers, ela disse o seguinte:

“O mal provou ser mais radical que o esperado. Em termos objetivos, os crimes modernos não estão estipulados nos Dez Mandamentos. Ou: a tradição Ocidental está padecendo do preconceito de que as piores coisas que os seres humanos são capazes de fazer provêm do vício do egoísmo. Nós sabemos, todavia, que os maiores males ou o mal radical não tem mais coisa alguma a ver com tais motivos pecaminosos, humanamente compreensíveis. O que o mal radical realmente é eu não sei, mas parece-me que ele de algum modo tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos, enquanto seres humanos, supérfluos (não os usando como meios para um fim, o que deixaria

1- OT, p. 459 (p. 569 da trad. port.). Cf. Jerome KOHN, “Evil and plurality: Hannah Arendt’s way to *The life of the mind*, I”, p. 158.

2- HC, p. 191 da trad. bras.

intocada sua essência enquanto humanos, atingindo apenas sua dignidade humana; mas, mais propriamente, tornando-os supérfluos enquanto seres humanos)”³.

Para Hannah Arendt era importante realçar, contra a compreensão comum e em certa medida também contra Kant, o caráter eminentemente antiutilitário do mal que ganhava realidade nas fábricas da morte criadas pela dominação totalitária. Em grande medida, os horrores perpetrados pelos regimes totalitários eram comumente postos em dúvida justamente por sua inutilidade econômica. Para ela, quando os nazistas edificaram no meio da guerra dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas, a despeito da escassez de material e da necessidade de locomoção do exército, tomaram de fato iniciativas francamente antiutilitárias, como se ganhar a guerra fosse secundário em relação à administração das fábricas de extermínio: “aos olhos de um mundo estritamente utilitário, a evidente contradição entre esses atos e a conveniência militar dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade”⁴. E “enquanto nosso senso comum fica perplexo quando confrontado com ações que não são inspirados nem pela paixão nem pela utilidade, nossa ética é incapaz de lidar com crimes não previstos nos Dez Mandamentos”⁵.

Hannah Arendt desloca completamente o conceito kantiano de “mal radical” e o identifica com o que ela julga ser o mal absoluto, a produção de seres humanos supérfluos. Assim, em vez de ser uma propensão a abrir exceções na lei moral em nome do amor-próprio, o mal radical seria mais propriamente a cristalização de males extremos e mesmo impensáveis. O extremo a que pôde chegar o mal com o terror totalitário foi a destruição programada de seres humanos em vida. O totalitarismo teria nos legado crimes nos quais as vítimas foram desumanizadas e reduzidas a um feixe de reações, algo que nem os animais são, e nos quais os algozes tiveram os seus vícios potencializados e instrumentalizados a ponto de poderem dar vazão ao seu delírio de onipotência, o modo distorcido como se avizinhavam do divino.

O mal advindo com o totalitarismo, que desafia a nossa compreensão e escandaliza, diz Arendt, “produz em nós um horror mudo, quando tudo o que podemos dizer é: Isto nunca deveria ter acontecido; o que eu quero dizer aqui é da existência de homens de quem talvez

3- HA-KJ, p. 166.

4- OT, p. 445 (p. 552 da trad. port.). Cf. “Social sciences techniques and the study of Concentration Camps”, in: EU, p. 233.

5- Hannah ARENDT, “Social science techniques and the study of Concentration Camps”, in: EU, p. 242.

tudo o que se pode dizer é que seria melhor que eles nunca tivessem nascido”⁶. O mal radical, que ela nomeia também como mal absoluto, a maldade para além do vício, faz ruir todo o sistema legal justamente porque a lei, feita para os homens, não contempla anjos (nos quais coincidiria legalidade e vontade) ou demônios (que querem o mal pelo mal). O absoluto, pensa Hannah Arendt, “significa a ruína de todos quando é introduzido no domínio da política”⁷. Aristóteles já havia mencionado a desumanização daqueles que ultrapassam os limites do humano, para alguém ou para além, e a própria Hannah Arendt afirmara que a divisão instaurada pelos nazistas nos campos “entre alemães super-humanos e judeus menos-que-humanos fez de ambos monstros inumanos”⁸. Também Kant assumia que nem a compreensão da sensibilidade como fundamento suficiente do moralmente mau no homem, o que o tornaria bestial, nem a concepção de uma razão maligna, que assumia a oposição à lei moral como motivo em sua máxima, o que o tornaria diabólico, pode ser aplicado ao homem⁹.

O perdão – que Hannah Arendt compreende ser o remédio contra a irreversibilidade da ação, contra o fato de que “não se pode querer para trás” (Nietzsche¹⁰) e desfazer-se o que se fez –, talvez a sua versão do *amor fati* nietzscheano, é impotente diante de um mal intencionalmente cometido ou de males que sequer podemos compreender. A promessa, por sua vez, é o remédio contra a imprevisibilidade da ação. Assim como a punição, o perdão tenta pôr fim ao processo indefinido de vingança e reação que poderiam ser desencadeados por delitos e transgressões¹¹. Mas o mal ilimitado não há perdão ou punição que lhe corresponda. Os homens não são capazes, diz ela, de perdoar o que não podem punir, ou de punir o que não podem perdoar.

“Realmente, é isso que caracteriza aquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de ‘mal radical’, cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que sofremos uma de suas raras irrupções na esfera pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem a esfera dos negócios públicos e as

6- “Some questions of moral philosophy”, *Lectures 1966*, University of Chicago, *Hannah Arendt's Papers*, The Manuscript Division, Library of Congress, p. 024563.

7- OR, p. 83 da trad. bras.

8- HA-KJ (17 de agosto de 1946), p. 53.

9- *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 379 da trad. bras.

10- Cf. LM/W, p. 313 da trad. bras.

11- Cf. “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's Papers*, p. 023328. Importa não confundir perdoar com esquecer. Com efeito, como arrisca afirmar Nicole Loraux, “Elogio do anacronismo”, In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*, SP: Cia das Letras, 1992, p. 65, é como se a democracia, uma vez no poder, assumisse “a auto-interdição de recordar as ‘desgraças’ que sofreu. Como se apenas a democracia

potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: ‘Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado no mar’¹².

Esse mal radical que não pode ser perdoado deve, não obstante – tal como Arendt observará mais tarde sobre o julgamento de Eichmann –, ser punido, por uma questão de justiça, para que se possa frear a devastação do mundo, ainda que permaneça saltando à vista, também da perspectiva da filosofia moral, a completa incongruência entre a punição e o delito.

Hannah Arendt volta ao tema do “mal radical” em vista da intensificação de suas preocupações com as questões morais a partir da repercussão de suas análises do julgamento de Adolf Eichmann. No texto “Algumas questões de filosofia moral” (1965), publicado postumamente, ela ensaia uma compreensão do que seja o mal radical mais próxima do próprio texto de Kant, em um contexto no qual sua avaliação das reflexões de Kant sobre a moralidade é, em certa medida, positiva. Como ela observa então, o mal radical consistiria no fato de que o homem é levado a agir erroneamente por seguir suas inclinações e não os ditames de sua própria razão – embora possamos lembrar que o mal radical em Kant tem mais propriamente a ver com a decisão acerca de que princípio rege a máxima que governa a ação do que simplesmente com o caráter das inclinações. Para ele, as inclinações não apenas não são algo de que devamos ou possamos nos livrar como são boas, consideradas em si mesmas. Com efeito, não podem ser, por si próprias, a fonte do mal moral.

Como a própria Hannah Arendt assinala, Kant assume o conhecimento moral, a capacidade de distinguir entre o que se deve e o que não se deve fazer, entre o certo e o errado, como algo presumível, na medida em que é constituinte da estrutura racional da mente humana; ao mesmo tempo, assume que a conduta moral não pode ser presumível, pois o homem não é puramente racional e na sua própria natureza, em razão da sua sensibilidade, estão arraigadas as inclinações e tentações. Para Hannah Arendt, importa notar, ademais, o fato de que

“no Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhece – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar seus

pudesse suportar impor a si própria a proibição de fazer alguma coisa com o passado”.

vizinhos partirem para a destruição [...], e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação”¹³.

Ela não examina com profundidade todo o aparato conceitual movido por Kant para não apenas articular natureza e liberdade, mas também propensão para o mal e responsabilidade, mas tem em mente que o pensamento kantiano representa uma emancipação da moral dos mandamentos religiosos, na medida em que busca explicitar os princípios autônomos da moralidade. Assim, Kant representa para Hannah Arendt, a essa altura, o renascimento do espaço da moralidade em seu sentido inequívoco, como um domínio autônomo: “o mesmo Kant, que em sua filosofia teórica estava tão preocupado em manter a porta aberta à religião, mesmo depois de ter mostrado que não podemos possuir conhecimento nestes assuntos, foi igualmente cuidadoso para bloquear todas as passagens que pudessem levar de volta à religião em sua filosofia moral ou prática”¹⁴. Ela tem em mente, não obstante, muito mais a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* do que propriamente *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. Embora julgue positivamente a preocupação de Kant em preservar a autonomia do domínio prático, Hannah Arendt avalia que se permanecermos no horizonte do seu pensamento não teremos condições de compreender o que se nos apresenta na nossa era pós-totalitária. De qualquer modo, mesmo Como veremos adiante, uma teoria moral que presume em todos os seres racionais a capacidade de distinguir o bem do mal e ao mesmo tempo não concebe a possibilidade de que se realize o mal pelo mal, ou ao menos o fenômeno do sadismo, pode ser indispensável, por seus outros aspectos, mas não suficiente, na interpretação de Hannah Arendt, para compreender os nossos tempos sombrios – em que houve ocasião em que “cada ato moral era ilegal e cada ato legal era um crime”¹⁵. Com efeito, ademais, ela se esforça, também pelos avisos de Jaspers, por não incorrer em um engrandecimento do mal, mas se julga que Eichmann não possui uma vontade diabólica, não a elimina *a priori* tal como o faz Kant na sua reflexão sobre o mal radical.

Para além da banalidade de Eichmann, e mesmo de sua eficiência burocrática e carreirismo, Hannah Arendt ainda chama a atenção para um traço que julga ser fundamental na

12- HC, p. 253 da trad. bras.

13- EJ, p. 167 da trad. bras.

14- SQ, p. 756.

definição do seu caráter e cujas implicações morais e jurídicas são várias: a sua “obediência cadavérica” (*kadavergehorsam*). Por várias vezes teria ele ressaltado que cumpria o seu dever, não apenas obedecendo a ordens, mas também às leis então vigentes. No final da guerra teria mesmo entrado em conflito com as ordens de seus superiores em nome do seu dever, solucionar o “problema judeu”, em nome da sua lealdade incondicional a Hitler e a seus comandos, que tinham força de lei. Com efeito, o panorama legal que se instaurara no *Reich* tinha por crivo último da legalidade o acordo ou o desacordo, em “letra ou espírito”, à palavra falada pelo *Führer*. Para Hannah Arendt, Eichmann “percebeu pelo menos vagamente que não era uma ordem, mas a própria lei que os havia transformado a todos em criminosos”¹⁶.

Eichmann, no entanto, considerava não apenas serem seus atos os de um cidadão respeitador das leis como também chegou a afirmar, para espanto de Hannah Arendt, que tinha vivido toda a sua vida consoante aos princípios morais de Kant, notadamente a sua definição do dever. Hannah Arendt de fato considerava que Eichmann estaria próximo de Kant ao menos em um ponto, o de que “uma lei era uma lei, não havia exceções”¹⁷. A preocupação de Eichmann em ressaltar sua intransigência em relação a seus deveres assassinos, em nome do cumprimento da lei, buscava em última instância indicar que ele colocava o *dever* acima de seus pendores ou *inclinações* pessoais, em seus próprios termos uma “obediência cadavérica”; isto é, que ele comandava o extermínio dos judeus sem nutrir qualquer ódio por eles.

Para Hannah Arendt, subsistiu dos julgamentos de Nuremberg a Jerusalém, assim como na Alemanha do pós-guerra, a crença fundamental de que a “obediência é uma virtude política de primeira ordem”¹⁸ e que, portanto, o dever de obedecer deve persistir em quaisquer circunstâncias. Em termos políticos, não obstante, obedecer é sempre consentir. Onde uma criança obedece, lembra Hannah Arendt, um adulto consente, pois quando ele respeita as leis ou cumpre as “ordens superiores”, está ao mesmo tempo legitimando-as. Assim, mesmo em uma organização burocrática, as engrenagens da maquinaria não são neutras em relação a todo o empreendimento. Desse modo, “a questão dirigida aos que participaram e obedeceram ordens nunca deveria ser: por que você obedeceu, mas por que você apoiou? (...) Muito se

15- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's Papers*, p. 023347.

16- EJ, p. 167 da trad. bras. Cf. p. 165.

17- EJ, p. 154 da trad. bras.

18- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's Papers*, p. 023353.

ganharia se pudéssemos eliminar essa palavra ‘obediência’ do vocabulário do nosso pensamento moral e político”¹⁹.

Para Hannah Arendt, a filosofia prática de Kant é fundamental a uma reflexão sobre a moralidade não apenas por ele fechar as portas à revelação, mas também por ele sustentar que a conduta moral depende fundamentalmente da relação do homem consigo mesmo. Em última instância, o que está em questão na moralidade é o fato de que quando abre uma exceção para si mesmo em seu próprio benefício o homem se contradiz a si mesmo, enquanto ser racional. Assim, a moralidade, distintamente do que concebia a tradição cristã, não é “uma questão de interesse pelo outro, mas pelo si-mesmo [*self*], não de submissão, mas de dignidade humana e mesmo de orgulho humano”²⁰. Por outro lado, também é uma implicação da filosofia prática de Kant a compreensão de que “a conduta moral nada tem a ver com obediência a qualquer lei que é dada externamente – seja ela a lei de Deus ou as leis dos homens”²¹. Nisso assenta a distinção feita por Kant entre moralidade e legalidade, pois esta última é moralmente neutra, não apenas porque não pode ter lugar na moralidade, enquanto lei externa, como também porque a ordem política não pode requerer integridade moral, pois deve poder ser instaurada mesmo para um povo de demônios, desde que racionais. A legalidade, enquanto obediência a uma lei externa, só tem lugar na ordem política e na religião.

Em Kant a moralidade é também uma questão de legislação, mas de uma lei que me dou a mim mesmo, internamente. Na opinião de Hannah Arendt, o próprio Kant contribui para o obscurecimento do que ela chama de aspecto rebelde do seu pensamento – a compreensão de que a conduta moral como uma questão de respeito próprio e não respeito ao próximo ou à legislação da nação – quando apresenta a fórmula geral de sua filosofia prática, a de que “um ato moral é um ato que estabelece uma lei universalmente válida”²², sob a forma de um imperativo em vez de uma proposição. Para ela, a principal razão dessa confusão no próprio Kant se deveria ao significado equívoco assumido pelo conceito de *lei* na tradição do pensamento ocidental. Kant teria utilizado a palavra de acordo com o seu uso político, no sentido de ser obrigatória para todos. O fato de que mesmo à lei da nação se deve obediência, na interpretação de Hannah Arendt, tem a ver com o emprego religioso do termo lei, que tem

19- Ibid., p. 023355.

20- SQ, p. 756.

21- SQ, p. 757.

22- SQ, p. 758.

em vista o fato de que a Lei de Deus só pode se dirigir ao homem na forma de um mandamento. Para ela, quem tem em mente a tradição greco-romana na compreensão da lei (cujo papel seria mais propriamente estabelecer fronteiras do que diretrizes de ação), não pode admitir que uma lei equivalha simplesmente a um dever de obedecer. Na sua interpretação, assim como falar de seguir “leis da natureza” pode ser apenas uma metáfora, na medida em que elas se impõem por necessidade, falar de “leis da liberdade” morais, como sendo um comando a que devo obediência, pode ser apenas uma contradição em termos²³.

Hannah Arendt, provavelmente na primeira vez que se deteve nessa questão em Kant, sustenta que, na medida em que compreende a modalidade como uma questão de legislação, ele passa ao largo do fato de que não apenas há uma discrepância entre vida pública e vida pessoal, mas também desconsideraria que os próprios padrões para julgar o certo e o errado nas duas esferas não somente não coincidem como freqüentemente entram em conflito – além de nenhuma lei universal poder determinar inequivocamente o que é certo e o que é errado na esfera pessoal. Na sua opinião,

“o famoso imperativo categórico de Kant – ‘Aja de tal modo que a máxima de sua ação possa tornar-se uma lei universal’ – realmente atinge a raiz do assunto em que é a quintessência da exigência feita a nós pela lei. Esta rígida moralidade, não obstante, desconsidera a simpatia e a inclinação; além disso, torna-se uma autêntica origem para a má ação em todos os casos onde nenhuma lei universal, nem mesmo a lei imaginada da razão pura, pode determinar o que é correto em um caso particular”²⁴.

A forma imperativa deve-se, ademais, na opinião de Hannah Arendt, a uma incompreensão por parte de Kant do modo como se dá a relação entre a razão e a vontade. Com efeito, Kant identifica a *vontade* com a *razão prática*²⁵, como se a razão determinasse a si mesma ou como se a vontade fosse apenas a capacidade de escolher o que a razão reconhece como bom, o que a reduziria de faculdade autônoma a um órgão executivo para a razão. A apresentação da proposição moral sob a forma imperativa seria então uma tentativa por parte de Kant de tornar obrigatórias as proposições morais, sendo o *dever* uma forma de “persuadir” a vontade a aceitar os ditames da razão – “e para descrever esta relação entre duas faculdades humanas que manifestamente não são idênticas e onde uma nitidamente não determina de

23- Cf. SQ, p. 759.

24- “On the nature of totalitarianism”, in: EU, p. 334.

25- *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 36, p. 47 da trad. port.

maneira automática a outra, ele introduziu a forma do imperativo e trouxe de volta o conceito de obediência, como que pela porta dos fundos”²⁶. A tradição judaico-cristã, de fato, não apenas identifica o pecado com a queda como identifica a queda com a desobediência.

Quando Eichmann mencionou Kant em seu depoimento, estava fazendo referência ao que ele mesmo denominou uma versão de Kant “para uso doméstico do homem comum”, cuja exigência fundamental é que a obediência seja acompanhada da identificação da própria vontade com o princípio de onde emana a lei – em Kant, a razão prática; no uso doméstico de Eichmann, a vontade do *Führer*. Para Hannah Arendt,

“grande parte do minucioso empenho na execução da Solução Final – um empenho que geralmente atinge o observador como tipicamente alemão, ou característico do perfeito burocrata – pode ser atribuída à estranha noção, efetivamente muito comum na Alemanha, de que ser respeitador das leis significa não apenas obedecer às leis, mas agir como se fôssemos os legisladores da lei que obedecemos. Daí a convicção de que é preciso ir além do chamado dever”²⁷.

O próprio Eichmann reconhece, no entanto, ter deixado de viver segundo essa sua versão dos princípios kantianos quando fora encarregado de executar a Solução Final, mas atribuía isso ao fato de ele não ser mais senhor de seus próprios atos e de que por sua própria vontade não poderia mudar coisa alguma. Na interpretação de Hannah Arendt, ele teria distorcido o teor do imperativo categórico kantiano para: “aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o ‘imperativo categórico do Terceiro Reich’, que Eichmann deve ter conhecido: ‘Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove”²⁸. Ela mesma chama a atenção para o quanto esse uso da filosofia prática de Kant ia exatamente contra o espírito e a letra do que ele efetivamente disse. Com efeito, esse uso doméstico não apenas desconsidera a relação entre a filosofia moral de Kant e a faculdade do juízo, que eliminaria a obediência cega, quanto ignora ou passa ao largo da tarefa de legislar que se impõe àquele que age moralmente bem, pois se posso

“de algum modo ser considerado como tendo que obedecer ao Imperativo Categórico, isto significa que estou obedecendo a minha própria razão e que a lei que dou a mim

26- SQ, p. 761.

27- EJ, p. 154 da trad. bras. Sobre a identificação do homem com a lei, cf. OT, p. 462s. (p. 574 da trad. port.).

28- EJ, p. 153 da trad. bras.

mesmo é válida para todas as criaturas racionais, todos os seres inteligíveis, onde quer que tenham sua morada. Pois, se não quero me contradizer, ajo de um tal modo que a máxima de minha ação possa se tornar uma lei universal. Eu sou o legislador, o pecado ou crime não pode mais ser definido como desobediência à lei de alguma outra pessoa, mas, pelo contrário, como uma recusa a desempenhar meu papel como legislador do mundo”²⁹.

É tendo em vista também esse tipo de parcialidade que Kant lamentava a hipocrisia do coração humano na sua capacidade de enganar a si mesmo acerca das suas intenções boas ou más. O auto-engano é um componente essencial na propensão ao mal. Essa desonestidade em “jogar poeira nos próprios olhos”, que impediria a fundação de uma genuína intenção moral, se manifestaria também na falsidade e no engano de outros. Se isso não pode ser chamado de maldade, pensa Kant, ao menos pode ser chamado de indignidade ou baixaza, residente no mal radical da natureza humana, que “constitui a mancha podre de nossa espécie”³⁰. Com efeito, em *A doutrina das virtudes* Kant caracteriza a mentira como uma violação do dever para consigo mesmo e distingue entre uma mentira exterior e uma mentira interior, sendo esta a pior. Para ele, “este mal que corrompe, manifestado na mentira a si mesmo ou auto-engano, prepara o fundamento para o tratamento fraudulento dos outros e para a imoralidade em geral”³¹. Em um curso sobre a teoria política de Kant, de 1955, Hannah Arendt redige a seguinte anotação:

“Kant tão obcecado com a mentira: eu posso mentir mais ou menos em segurança, contanto que eu saiba que mentindo estou apenas poupando a mim mesmo e não mudando o mundo. Os fatos não dependem de minhas mentiras. Por conseguinte, a pior mentira se dá quando nenhum fato pode me contradizer, como quando eu digo: Eu te amo. Em Kant: como se ele soubesse por instinto que nós herdávamos um mundo em que a mentira pode tornar-se verdade. Aí a indiferença maquiaveliana à moral não é mais possível. Toda mentira começa a destruir a facticidade (*factuality*) do mundo”³².

Ademais, com a mentira não pode haver a promessa, ou seja, como remediar nas instituições políticas a imprevisibilidade da ação: “as promessas são de fato a única coisa que torna a ação previsível ou, mais propriamente, estabiliza a imprevisibilidade da esfera política, na medida em que elas são mantidas. Nós lançamos ilhas de previsibilidade no futuro. Nietzsche: o homem é

29- SQ, p. 758.

30- *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 380.

31- Henry ALLISON, *Kant's theory of freedom*, p. 271-2. Cf. Id., “Reflections on the banality of (radical) evil”, in Id. *Idealism and freedom*, p. 179.

32- “Political theory of Kant”, *Arendt's Papers*, p. 032315.

o animal que faz promessas”³³.

Este princípio de que mentir para si mesmo é sempre a pior mentira é semelhante ao que apareceu no *Hamlet*, de Shakespeare, quando se lê a exortação de Polônio ao seu filho Laertes: “sê sincero contigo mesmo e disto se seguirá, como a noite segue o dia, que não poderás ser falso com quem quer que seja”³⁴, e em Dostoievski, que muito provavelmente não conheceu isto em Kant, quando o *stárets* Zósima diz a Fiódor Karamazov sobre como alcançar a vida eterna: “Sobretudo, não minta ao senhor mesmo. Aquele que mente a si mesmo e escuta sua própria mentira chega a ponto de não mais distinguir a verdade, nem em si, nem em torno de si; perde, portanto, o respeito de si e dos outros”³⁵. Com efeito, quando Hannah Arendt fala de Eichmann e sua relação com a sociedade alemã, salienta que a mentalidade de Eichmann, impregnada de auto-engano, mentira e estupidez, a protegê-lo da realidade e dos fatos, seguia em uníssono com o mundo à sua volta: “a prática do auto-engano tinha se tornado tão comum, quase um pré-requisito moral para a sobrevivência, que mesmo agora, dezoito anos depois do colapso do regime nazista, quando a maior parte do conteúdo específico de suas mentiras já foi esquecida, ainda é difícil às vezes não acreditar que a hipocrisia passou a ser parte integrante do caráter nacional alemão”³⁶.

Em um texto de notável clareza, analisando as possíveis analogias entre os conceitos de mal radical em Kant e de banalidade do mal em Hannah Arendt, H. Allison busca indicar o quanto ela se aproxima mais de Kant quando julga dele se distanciar³⁷. Com efeito, em *As origens do totalitarismo*, ela faz um uso do conceito kantiano de mal radical, mas o desloca completamente da problemática que o faz surgir na filosofia prática de Kant. Na medida em que identifica mal radical com mal absoluto ou extremo, Hannah Arendt se distancia da compreensão kantiana do mal radical como uma propensão a inverter a ordem das motivações que estaria na raiz de todo mal moral e seria universal. Motivado também pela pretensão de Eichmann de estar seguindo princípios kantianos, não apenas no domínio da moral, mas também no da política, Allison assinala que não apenas ele poderia ser imputado moral e politicamente, de acordo com o pensamento kantiano, como que esse pensamento é em vários

33- *Ibid.*, p. 032299.

34- William SHAKESPEARE, *Hamlet*, São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Trad. F. C. A. Cunha Medeiros e Oscar Mendes), p. 217.

35- *Os Irmãos Karamazov*, Rio de Janeiro: Ediouro, 2001 (Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes), p. 55.

36- EJ, p. 65 da trad. bras.

aspectos compatível com a compreensão arendtiana da banalidade do mal, personificada em Eichmann.

O argumento fundamental de Allison penso ser o de que, se dermos crédito à caracterização de Eichmann feita por Hannah Arendt, temos que chegar à conclusão não de que nele está ausente a moralidade, mas que ele se orienta por uma moralidade distorcida, a permiti-lo não apenas cometer atrocidades, mas fundamentalmente sentir-se em paz consigo mesmo. Eichmann não apenas compreendido o dever de modo pervertido, como uma cega obediência, como teria distorcido o imperativo categórico, concebido como uma adequação das ações individuais à legislação vigente³⁸. Quando responde às críticas de Gershom Scholem a seu livro sobre o julgamento de Eichmann, Hannah Arendt afirma que teria de fato, como ele indica, mudado de opinião e passado a utilizar o termo *banalidade do mal* não por ter deixado de sustentar que o mal perpetrado pelos nazistas era extremo, como já havia ressaltado em *As origens do totalitarismo*, mas por julgar que ao menos o mal com o qual estava lidando não possuía qualquer profundidade ou dimensão demoníaca. A banalidade desse mal concretizado na figura de Eichmann se assentaria no fato de que ele não tem raízes, é sem motivo e sem utilidade³⁹. Isso não quer dizer, como fez pensar vários de seus críticos, que todo mal seja banal. Hannah Arendt fez questão de ressaltar, várias vezes, como na sua correspondência com Scholem, que não estava a fazer um tratado sobre a natureza do mal e que tanto quanto no julgamento estava em questão o indivíduo Eichmann, no seu relato ela diz ter lidado apenas com questões que vieram à tona durante o próprio julgamento. Comentando essa correspondência, Jaspers afirma que uma resposta adequada sobre o que é o mal não parece estar ao nosso alcance, mas “o ponto é que *este* mal, não o mal *per se*, é banal”⁴⁰.

Sobre Kant, Allison sustenta que conceito de auto-engano é fundamental à sua teoria moral, ao menos na medida em que tem a ver com o mal moral. Nos três estágios do mal radical – a *fragilidade* na disposição para agir segundo a lei moral, a *impureza* da motivação, pela mistura de motivos externos à lei moral na ação, e a *corrupção* do coração, quando são acatadas no arbítrio máximas más a subordinar a lei moral – agiria em medidas distintas o auto-engano, a dissimulação para si mesmo dos motivos reais que governam a ação. Na teoria kantiana, o

37- H. ALLISON, “Reflections on the banality of (radical) evil”, in Id. *Idealism and freedom*, p. 179.

38- Ibid., p. 171.

39- Cf. Hannah ARENDT, *The Jew as pariah*, p. 251 (20 de julho de 1963).

40- HA-KJ (13 de dezembro de 1963), p. 542 (grifos no original).

auto-engano vigeria tanto no juízo sobre se algo é dever ou não, quanto, mais ainda, no teste de universalização das máximas, segundo as fórmulas do imperativo categórico, quando se apresenta uma ocasião propícia ao auto-engano, “que aqui assume a forma do mascaramento para nós mesmos da verdadeira natureza dos princípios sob os quais agimos”⁴¹, no ocultamento dos traços moralmente salientes de uma situação. O que interessa a Allison, em uma cuidadosa argumentação que não podemos reproduzir aqui, é ressaltar o quanto o conceito kantiano de mal radical e mesmo o conjunto de sua teoria moral pode não apenas contribuir para a compreensão do que significa Eichmann e seus pares, mas também que estão muito próximos da reflexão arendtiana sobre a banalidade do mal.

Ainda tendo isto em vista, ele se volta para a reflexão kantiana sobre a teoria do direito, visto Hannah Arendt ter ressaltado o quando a noção de obediência jogava um papel fundamental na formação do caráter de Eichmann. O que se pode depreender da argumentação de Allison é que o principal motivo da distorção feita por Eichmann da teoria moral kantiana é a sua compreensão do que significa obedecer, ou devido à sua obediência cadavérica, como lembra Hannah Arendt. Eichmann se concebia como um intransigente cidadão respeitador das leis e se julgava, como já assinalamos, assentado em uma versão a filosofia moral kantiana para o uso doméstico do homem comum. Hannah Arendt lembra em seguida que a filosofia moral kantiana não pode ser separada da autonomia advinda da faculdade de julgar, mas mais tarde, em “Algumas questões de filosofia moral”, julgará ser um equívoco da filosofia prática kantiana a sua insistência na obediência. Allison, por sua vez, faz questão de lembrar que quando Kant fala de obediência, não está advogando simplesmente uma aquiescência à tirania, mas faz também questão de ressaltar a necessária liberdade de pensamento que ele assume como fundamental ao esclarecimento. Em vista disso, Allison conclui que “longe de serem compatíveis com os princípios kantianos, tanto as ações de Eichmann quanto sua pernicioso ausência de pensamento são claramente opostas a estes princípios”⁴².

Não obstante, permanecem algumas dificuldades, também ineludíveis. O próprio Allison lembra que Kant abertamente declarou ser sempre ilegítimas a revolução e a rebelião ativa e que temos que obedecer mesmo o mais intolerável déspota. Também lembra que Kant afirmou, em um apêndice à sua filosofia do direito, ser um imperativo categórico o princípio:

41- H. ALLISON, “Reflections on the banality of (radical) evil”, in Id. *Idealism and freedom*, p. 181.

“obedeça a autoridade que tem poder sobre você (no que quer que não entre em conflito com sua moralidade interior)”⁴³. Como mesmo Allison reconhece que Kant nunca incorporou isso em sua filosofia política, gostaríamos de também lembrar algumas conseqüências da reflexão kantiana sobre o direito. Com efeito, ele afirma que um governo, ainda que instituído pela força ou pela mais flagrante violência, não pode ter questionada sua validade e sua autoridade legal nem reduzida o seu direito de ser obedecido – mesmo a inquirição sobre a origem histórica de um governo estabelecido com o propósito de por em causa a sua autoridade e alterar a constituição existente pela violência seria algo passível de punição. Como lembra Lewis W. Beck, “este princípio da irrelevância da origem histórica para a validade é utilizado para legitimar o governo que é, com referência ao fato histórico, instituído devido a uma insurreição. *O novo governo não pode legitimamente punir o governante derrotado, já que ele, sob a constituição anterior, poderia não ter cometido qualquer erro (punível)*”⁴⁴. Em nosso contexto, se assumíssemos tal princípio, que é afirmativo à interdição da instituição de leis retroativas, não haveria o que fazer com grande parte dos criminosos nazistas, principalmente aqueles que mais se aproximam do grupo de Eichmann.

Em *Eichmann em Jerusalém* Hannah Arendt censura a si própria por ter feito uso do termo “mal radical” para descrever os crimes cometidos sob o terror totalitário. Em uma carta a Mary McCarthy, comentando uma resenha desfavorável ao livro sobre o julgamento de Eichmann, ela afirma haver alguns pontos a pôr em conflito este seu livro com *As origens do totalitarismo*, e cita os seguintes: não há poços de esquecimento tais como os que ela considerava, pois sempre sobra alguém para contar a história; ela pode ter superestimado o papel da ideologia no seu primeiro livro; e, o que considerava ser talvez o mais importante, o contraste entre as expressões “mal radical” e “banalidade do mal”⁴⁵. A imagem de Eichmann como uma figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, do qual não se poderia extrair qualquer profundidade diabólica, fez com que Hannah Arendt mudasse de idéia e deixasse de utilizar o termo “mal radical”, que na sua compreensão poderia sugerir uma profundidade ou uma radicalidade que de fato os perpetradores desses crimes não possuíam necessariamente. Quando ela passa a utilizar a expressão “banalidade do mal”, embora afirme estar em um nível “estritamente factual”, já tem em mente grande parte das implicações teóricas que essa

42- Ibid., p. 182.

43- Citado em Ibid., p. 181.

44- Lewis W. BECK, “Kant and the right of revolution”, p. 403.

compreensão dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários teria. Mas certamente não poderia esperar que a recepção fosse tão negativa e amplamente hostil.

Hannah Arendt considera Eichmann um personagem banal, não apenas por ser uma figura comum, sem qualquer traço distintivo, mas principalmente por ser incapaz de reflexão, de pensar sem um regulamento; alguém que teria aderido ao movimento nazista apenas por ser um carreirista pretensioso, mas fracassado, que teria vislumbrado uma nova possibilidade de construir uma carreira como parte de algo grandioso – alguém, em suma, que teria tomado parte no regime simplesmente porque não tinha uma resposta plausível à pergunta “por que não?”. Mas do mesmo modo como ela rejeitava a qualificação de que ele era um monstro demoníaco, evitava fazer um relato da sua personalidade que pudesse sugerir ser ele um néscio. Estava em questão o fato de que ele era uma pessoa normal, como fora atestado mesmo pelos exames de sanidade que lhe foram feitos, mas de modo algum no sentido de que possa haver “um Eichmann em cada um de nós” e sim no sentido de que ele não tinha qualquer atributo distintivo, talvez exceto a sua capacidade de organizar e negociar e a sua férrea obediência, ladeada por um desejo, conjugado ao ressentimento, por se ver promovido em vista de sua lealdade e de sua eficiência no desempenho de suas atribuições. De qualquer modo, ainda isto se pode ver em qualquer organização burocrática, ou mesmo na própria estrutura das empresas privadas ou públicas, e esse desejo por ascensão social e profissional é algo não apenas aceito socialmente, mas em grande medida socialmente louvado.

Na compreensão de Hannah Arendt, Eichmann não parecia ter qualquer motivo torpe, como o prazer com o sofrimento alheio ou um fanático anti-semitismo, a motivar suas ações. O que o movia acima de tudo era o seu desejo de obedecer e o que o deixava com a consciência pesada, em seu próprio testemunho, era não conseguir fazer aquilo que ordenavam, independentemente do que fosse. Isso, não obstante, não contrastava com a atestação de sua normalidade por autoridades médicas e religiosas – o sacerdote que o visitou na prisão teria dito que ele era “um homem de idéias muito positivas” –, também por ele assumir um comportamento “inteiramente desejável” em relação à sua família e seus amigos. O impasse ou o dilema se instalou justamente porque nem a acusação, a defesa ou os juízes podiam admitir que uma pessoa mediana, cuja anormalidade não poderia ser atestada, uma pessoa “nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir

o certo do errado [...] que o acusado, como toda ‘pessoa normal’, devia ter consciência da natureza de seus atos”⁴⁶. A questão é que

“sua consciência ficou efetivamente tranqüila quando ele viu o zelo e o empenho com que a ‘boa sociedade’ de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava ‘cerrar os ouvidos para a voz da consciência’, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com ‘voz respeitável’, com a voz da sociedade respeitável à sua volta”⁴⁷

Eichmann, como muitos profissionais de várias áreas, falava o “oficialês”, como ele mesmo dizia. Tinha uma particular dificuldade com sua própria língua e freqüentemente nos seus depoimentos no tribunal confundia palavras de uma forma até cômica, ou macabra. Para Hannah Arendt, “chegava a ser um caso brando de afasia”, mas a questão, diz ela, “é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê”⁴⁸. A sua conversa vazia, aparentando ocultar pensamentos hediondos, diz Hannah Arendt, não era propriamente intencional, mas se devia a uma falha de caráter, à sua extrema incapacidade de considerar qualquer coisa do ponto de vista do outro. Ademais, esses clichês, além de serem amplamente aceitos socialmente por sua aparente inocuidade, faziam as vezes de consciência e tornavam o juízo completamente dispensável, jogando um papel fundamental na ocultação das implicações morais dos atos criminosos.

A tese de Arendt é a de que Eichmann de modo algum era burro e que a razão de ele ter se tornado um dos maiores criminosos do século passado era simplesmente a *irreflexão*. Essa incapacidade de pensar, já mencionada por Arendt em *As origens do totalitarismo* como sendo uma consequência do acesso ao mundo apenas pela força autocoerciva da lógica ou da ideologia⁴⁹, é que estaria por trás de todos esses atos monstruosos para cuja perpetração a maldade nem o interesse próprio ou egoísmo não parecem ser necessários. Hannah Arendt, no entanto, não pretende sustentar que Eichmann represente apenas um tipo de criminoso com problemas de caráter que se pode encontrar em pessoas comuns e “normais”. Ainda que ele

46- EJ, p. 38 da trad. bras. “Eichmann contou – diz Arendt – que o fator mais potente para acalmar a sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à solução final”. EJ, p. 133.

47- EJ, p. 143.

48- EJ, p. 61 da trad. bras.

49- OT, p. 473-4 (p. 586-7 da trad. port.).

não fosse propriamente um monstro, representava uma espécie totalmente nova de criminoso, não apenas por ser um burocrata que efetivamente não sujou suas mãos com o sangue de suas vítimas, mas também porque os crimes perpetrados por ele e os do seu grupo foram de fato monstruosos. A tese sustentada por Hannah Arendt a esse respeito, que tanta polêmica gerou e ainda gera, é a de que Eichmann e os muitos que eram como ele não eram pervertidos, mas “terrível e assustadoramente normais”. Assim, diz ela,

“do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado”⁵⁰.

O que é distintivo em Eichmann, acima de tudo, é a sua incapacidade de avaliar as conseqüências devastadoras de seus atos, mesmo quando consideradas instrumentalmente como meios de autopromoção. O seu déficit moral, por assim dizer, se assenta na sua incapacidade de avaliar a desproporção entre estes dois termos: eficiência na sua função (aliada ao reconhecimento público) e a conseqüente destruição gratuita (que vai contra tudo o que já pôde conceber mesmo o utilitarismo mais rasteiro). A sua incapacidade consistia, por exemplo, em não perceber que os seus atos, ainda que compatíveis com a ordem moral, jurídica e social instaurada pelo nazismo, não seriam coadunáveis com qualquer contexto moral, jurídico ou social até então existente ou imaginado. Para Hannah Arendt ainda o fato de ser carreirista não o tornava um criminoso de grande estatura, movido por motivos efetivos, um vilão, e sim um burocrata eficiente, que poderia ser o típico bom funcionário de qualquer empresa, nas mãos de quem caiu uma tarefa criminosa gigantesca a realizar e não a declinou. Ele seria um grande criminoso apenas pela magnitude do seu crime. Hannah Arendt, que antes de ir ao julgamento em Jerusalém pensava ser Eichmann “um dos mais inteligentes do bando”, voltou de lá julgando ser ele não um monstro, mas acima de tudo um palhaço, com dotes mentais bastante modestos, cujos depoimentos fizeram-na rir às gargalhadas⁵¹. Esse é o resultado de sua tentativa de compreender o que estava se passando e a maneira como ela se refez do seu

50- EJ, p. 299 da trad. bras.

51- Cf. EA (carta de 20 de junho de 1960), p. 100, “Só permanece a língua materna”, in: DP, p. 137 e EJ, p. 67 e 152 da trad. bras.

próprio aturdimiento diante do fato de que “a conspícua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes e motivos, em quaisquer níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso”⁵².

Isso é que leva Arendt a afirmar que, em última instância, Eichmann não sabia o que estava fazendo, a despeito de ele mesmo declarar ter agido conscientemente. Não no sentido de ele ser insuficientemente inteligente para perceber as conseqüências da sua eficiência em suas atribuições, mas sim no sentido elementar de que ele seria incapaz de julgar moralmente a monstruosidade que ajudava tenazmente a perpetrar, ou seja, de avaliar que sob qualquer ponto de vista outro que o do *Reich*, o que ele estava a realizar desafiava a compreensão humana e representava uma maldade sem par. Em várias ocasiões, falando tanto da adesão ao nacional socialismo quanto da resistência a ele, Hannah Arendt menciona o que denomina o pesadelo da irrealdade. Esse foi também um dos aspectos mais criticados do livro sobre Eichmann. Em um texto recente, Yaacov Lozowick sustenta, adequadamente, que a compreensão por parte de Arendt de que Eichmann e os da sua classe eram sinceramente inconscientes da criminalidade dos seus atos pode ser examinada tendo em vista o capítulo onze de *As origens do totalitarismo*, que fala do movimento totalitário e particularmente da propaganda totalitária e do papel da ideologia. Não obstante, ele sustenta que o ponto de partida de Arendt estava errado, não apenas por ela considerar que esses burocratas não sabiam o que estavam fazendo quanto por indicar, por conseguinte, uma aterradora banalidade ou superficialidade em seus atos. Na interpretação dele, quando Eichmann ingressou nas organizações nazistas nos anos 1930 estava tomando uma iniciativa incomum mesmo nessa época, visto ser flagrante que o aparato policial alemão sob o regime nazista desde o início tendia a ser criminoso, pois além de sua agressividade, dispensava maior atenção a metas sociais que aos direitos do indivíduo⁵³. A tese dele é a de que alguém como Eichmann, que se filiou espontaneamente a organizações desse tipo e se dedicou com afincamento à realização de tarefas monstruosas, não podia ser indiferente à ideologia reinante à época – na qual o anti-semitismo era desde o início tema fundamental –, nem se poderia dizer dele que não sabia o que estava fazendo ou que era uma mera engrenagem em uma maquinaria, ou um burocrata sem opinião. “Os dados históricos coletados para essa pesquisa – diz ele – parecem destruir o

52- LM/T, p. 6-7 da trad. bras. Cf. EJ, p. 311 da trad. bras.

53- Cf. Yaacov LOZOWICK, “Malicious clerks: The Nazi Security Police and the Banality of Evil”, p. 216-7.

fundamento da tese de Hannah Arendt. Eichmann e seu bando sabiam muito bem o que eles estavam fazendo e estavam completamente conscientes de que sua atividade poderia ser considerada criminosa em qualquer contexto político exceto o seu próprio”⁵⁴. Ela teria subestimado o papel da ideologia sobre esses indivíduos, que buscavam estabelecer uma nova ordem mundial, na qual não havia espaço para os judeus. Ainda que nesse texto haja diversas imprecisões acerca do pensamento de Hannah Arendt, suas críticas são bastante contundentes, mesmo se tivermos em mente não toda a burocracia do *Reich* e sim apenas Eichmann.

Poder-se-ia acrescentar ainda que alguém como Eichmann, ainda que não tivesse qualquer traço de sadismo ou interesse específico, utilitário, no resultado das suas ações, mas apenas no seu bom desempenho, agia sempre, também por ser um carreirista, em nome do interesse próprio e não desinteressadamente em nome do cumprimento puro e simples, quase religioso, de ordens. Creio, todavia, não ser possível compreender completamente essa determinação de Eichmann como “vícios de cultura”, como uma tentativa de ser considerado valoroso socialmente, como se ele efetivamente tivesse agido sempre em nome do amor próprio e seus crimes fossem compatíveis com um determinado grau, ainda que máximo, de interesse próprio⁵⁵. Se atribuirmos a participação de Eichmann nos crimes nazistas ao fato de ele ser um carreirista, ávido por reconhecimento público e vitimado pelo auto-engano, algo atribuível também a parte significativa de todos os bons funcionários, não teremos como compreender porque muitos deles provavelmente não se submeteriam à função a que Eichmann se dedicou com tanto afincio. Como Hannah Arendt fez questão de ressaltar, mesmo quando já estava iminente a derrota e com a mudança de disposição de Himmler em relação aos judeus, também por motivações econômicas, Eichmann continuou a cumprir a sua função, quando provavelmente já não poderia subsistir qualquer “vício de cultura”, e deu sinais de que persistiria cumprindo-a enquanto Hitler estivesse vivo. Para ela, Eichmann estava decidido a ser um cidadão respeitador das leis do Terceiro Reich, e por isto mesmo se recusava a cumprir a ordem de Himmler para cessar as deportações e dismantelar as fábricas da morte, ordem manifestamente contrária às ordens do Führer e, por conseguinte, “ilegal” para

54- Ibid., p. 222. Algumas outras considerações nesse sentido são apresentadas, em tom mais polêmico que argumentado, em Gertrude EZORSKY, “Hannah Arendt’s view of totalitarianism and the holocaust”. In: *The philosophical forum*, vol. XVI, nos 1-2, Fall-Winter, 1984-1985: p. 63-81)

55- Cf. a esse respeito Sharon ANDERSON-GOLD, “Kant’s rejection of devilishness: the limits of human volition”, *Idealistic Studies* 14 (1984), p. 35-48.

Eichmann, de acordo com a “nova ordem” até então instituída⁵⁶.

Embora com justiça se possa contrapor algumas das afirmações de Arendt, tanto no que se refere à sua apresentação dos fatos quanto à interpretação deles, não se pode deixar de ter em mente que o termo *banal*, aqui afeito à controvérsia, não se refere à magnitude dos crimes perpetrados, mas ao conteúdo da motivação das ações criminosas e ao próprio caráter dos criminosos. Uma das principais decorrências da sua interpretação é a consideração de que o indivíduo comum, banal, cumpridor de deveres, e ao mesmo tempo distanciado da realidade e incapaz de reflexão, não é inofensivo. O que incomodou na sua análise, dentre outros aspectos, foi justamente o fato de ela ter concebido uma teoria na qual o perpetrador do mal possivelmente não tenha qualquer diferença específica em relação às suas vítimas⁵⁷. O desapego das massas e a sua distância da realidade, já assinalados em *As origens do totalitarismo*, formam o ingrediente básico desse tipo totalmente novo de criminoso. O que Hannah Arendt pretende destacar, em suma, é o fato de que “essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém”⁵⁸. O mal ao qual ela se refere não coincide com a maldade que é tema da religião e da literatura, com o pecado e os grandes vilões, que agiram habitualmente por inveja ou ressentimento, mas com toda a gente que não é perversa e que, exatamente por não ter motivos especiais, “é capaz de um mal *infinito*”⁵⁹.

Hannah Arendt julgava ter sido a primeira a atentar para a banalidade elementar dos crimes perpetrados sob o regime nazista, mas esse não é o caso, ao menos no que se refere ao pano de fundo de todo o conceito. Em uma carta enviada a Jaspers, ela discorda da interpretação dada por ele da política nazista como sendo uma questão de “culpa criminal” e afirma que isso é no mínimo questionável, pois o que caracterizaria os crimes nazistas seria justamente o fato de que eles demoliriam os limites da lei e, diz ela, “isso é precisamente o que constitui a sua monstruosidade”⁶⁰. Em sua resposta, ainda que não comente a observação de

56- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's Papers*, p. 023346. Cf. p. 023347.

57- “É com uma sociedade de tais seres humanos, cada um em um estágio diferente em seu caminho para tornar-se um feixe de reações previsíveis, que as ciências sociais são obrigadas a lidar quando tentam investigar as condições sociais dos campos de concentração”. Hannah ARENDT, “Social science techniques and the study of Concentration Camps”, in: EU, p. 233.

58- EJ, p. 311 da trad. bras.

59- “Pensamento e considerações morais”, in: DP, p. 167.

60- HA-KJ (17 de agosto de 1946), p. 54.

Hannah Arendt sobre a condição da legalidade sob o regime nazista, Jaspers discorda das críticas feitas por ela e observa o seguinte:

“Você diz que o que os nazistas fizeram não pode ser compreendido como ‘crime’ – eu não estou completamente à vontade com sua opinião, porque uma culpa que vai além de toda culpa criminal inevitavelmente assume um traço de ‘grandeza’ – de grandeza satânica – que é, para mim, tão inapropriado para os nazistas quanto todo o discurso sobre o elemento ‘demoníaco’ em Hitler e assim por diante. *Parece-me que temos de ver essas coisas em sua total banalidade, em sua prosaica trivialidade, porque isso é o que verdadeiramente os caracteriza.* Bactérias podem causar epidemias que destruam nações, mas elas permanecem meramente bactérias”⁶¹.

Na sua troca de correspondências com Gershom Scholem, já devido à polêmica por *Eichmann em Jerusalém*, ela não apenas utiliza o conceito de banalidade do mal no sentido assinalado por Jaspers como afirma que esse mal “pode recobrir e devastar o mundo todo precisamente porque se alastra como um fungo sobre a superfície”⁶². É justamente essa compreensão mais geral que dará o tom no livro sobre Eichmann, ainda que na ocasião dessas correspondências com Jaspers Arendt não tivesse sequer publicado *As origens do totalitarismo* e utilizar a seu modo o conceito de mal radical. Na sua resposta a essa observação dele, ela marcará mais precisamente sua posição.

“Eu achei o que você disse dos meus pensamentos sobre ‘além de crime e inocência’ no que os nazistas fizeram parcialmente convincente; isto é, compreendo completamente que do modo como eu tenho expressado isso até agora chego perigosamente perto daquela ‘grandeza satânica’ que eu, como você, rejeito totalmente. Mas, não obstante, há uma diferença entre um homem que se põe a assassinar sua tia idosa e pessoas que sem de modo algum considerar a utilidade econômica de suas ações (as deportações eram muito prejudiciais ao esforço de guerra) ergueram fábricas para produzir cadáveres. Uma coisa é certa: temos que combater todos os impulsos para mitologizar o horrível, e na medida em que não sou capaz de evitar tais formulações, eu não compreendi o que realmente se passou. Talvez o que está por trás disso tudo é apenas que seres humanos individuais não assassinaram outros seres humanos individuais por razões humanas, mas que foi feita uma

61- HA-KJ (19 de outubro de 1946), p. 62 (grifos meus). Em uma carta de 13 de dezembro de 1963, Jaspers menciona que um amigo comum, Alcopley (um artista plástico), teria dito ser sugestão de Heinrich Blücher o termo “banalidade do mal” e que ele estaria se lamentando por isto em vista da polêmica. Cf. *Ibid.*, p. 542.

62- Hannah ARENDT, *The Jew as pariah*, p. 251 (20 de julho de 1963).

tentativa organizada de eliminar o conceito de ser humano”⁶³.

Já então aparece o que mais tarde seria a principal razão para o abandono do uso do conceito de mal radical por Arendt a favor do conceito de *banalidade do mal*, pois na medida em que ela identificou em *As origens do totalitarismo* o mal radical com o mal absoluto ou extremo, e acentuou a desumanização das vítimas e dos algozes, ela podia correr o risco de sublimizar ou mitologizar o horrível. Já então se pode notar, não obstante, a sua indicação, acerca da qual nunca mudou de idéia, da franca anti-utilidade dos crimes perpetrados pelos nazistas.

Creio ser possível afirmar com convicção que o fundamental no uso feito por Hannah Arendt do conceito kantiano de mal radical em *As origens do totalitarismo* é a identificação feita por ela entre mal radical e mal absoluto ou extremo. De outro lado, o essencial na sua preterição do conceito de mal radical em *Eichmann em Jerusalém* em nome do conceito de banalidade do mal se deve basicamente à atenção dispensada por ela às origens etimológicas da palavra radical (de raiz, não mais de extremo). Com efeito, isto é que teria feito com que ela, a despeito das semelhanças entre os conceitos nessa última obra, deixasse de usar o conceito kantiano, justamente porque julgava ser característica fundamental do fenômeno do mal com o qual estava lidando a ausência de qualquer profundidade.

Embora haja uma mudança nos termos, o que salta à vista é o fato de que o “mal radical” não contradiz a noção arendtiana de “banalidade do mal”⁶⁴, mas representa de fato uma mudança de ênfase: da *superfluidade* e da destruição da humanidade no homem para a *ausência de pensamento*, para o caráter sem precedentes do totalitarismo e o desafio que ele representa para a compreensão. Um regime baseado no lema de que “tudo é possível”, e que provou que tudo pode de fato ser destruído – e que existem crimes que os homens não podem nem punir nem perdoar⁶⁵ – atinge diretamente a capacidade de compreender que, dentre outras, tinha até então operado segundo a pressuposição de que ainda que tudo fosse permitido, havia *impossíveis*. Em vista disto, temos que notar que “não é possível se reconciliar com Auschwitz. Ao julgá-lo, no entanto, fazendo-o exemplarmente válido para o que jamais deveria ter acontecido, é possível se reconciliar com o mundo no qual ele aconteceu”⁶⁶. O juízo

63- HA-KJ (17 de dezembro de 1946), p. 69.

64- Cf. Richard J. BERNSTEIN, “Did Hannah Arendt change her mind? From Radical evil to the banality of evil”, p. 142.

65- OT, p. 459 (trad. port., p. 569).

66- Jerome KOHN, “O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção a *A vida do espírito*, I”, p. 32.

talvez seja a única capacidade de que dispomos para lidar com o mundo fragmentário e devastado que nos foi legado. De qualquer modo, ainda que não saibamos o que o futuro nos reserva, sabemos ao menos algo que desejamos impedir que ecloda novamente, também porque nunca deveria ter acontecido:

“assim, o medo dos campos de concentração e o resultante discernimento (*insight*) da natureza da dominação total pode servir para invalidar todas as diferenciações políticas obsoletas da direita à esquerda e para introduzir ao lado e acima delas o parâmetro politicamente mais importante para julgar os eventos em nossos tempos, a saber: *se eles servem ou não à dominação totalitária*”⁶⁷.

67- OT, p. 442. Desse modo, T. W. Adorno, a despeito das suas divergências com Hannah Arendt, não apenas pessoais, mas também na compreensão do totalitarismo, se poria de acordo com ela, na medida em que sustenta que o imperativo fundamental de nossos tempos é o de que “Auschwitz não se repita”. Cf. “Educação após Auschwitz”, in: Id. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. RJ: Paz e Terra, 1995, p. 119-138.

7. O espectador e o ator

No texto *A crise da cultura*, é que aparece pela primeira vez de forma elaborada o que doravante seria sua preocupação recorrente até seus últimos escritos: a relação entre estética e política, entre gosto e juízo. Uma das principais idéias de Hannah Arendt nesse texto é a de que só temos cultura quando a Terra, enquanto lar de todos os homens, converte-se em um mundo, e isto se dá apenas quando “a totalidade das coisas fabricadas é organizada de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam, sobrevivendo assim a elas”¹ – do mesmo modo como só podemos falar de arte, diz ela, quando deparamo-nos com coisas cuja qualidade permanece sempre a mesma e que, enquanto tais, existem independentemente de quaisquer funções utilitárias ou funcionais. Para Hannah Arendt, as obras de arte são os símbolos culturais por excelência, pois a sua durabilidade, a transpor o tempo de vida de várias gerações, sobrevive junto ao mundo e confere a ele uma permanência que nem mesmo os eventos, feitos e palavras podem fornecer. De fato, a durabilidade da obra de arte deve-se à persistência da sua aparição (por ter sido julgada bela), enquanto a durabilidade dos eventos e palavras depende da memória dos homens para persistir no tempo para além do seu tempo de realização – esta fragilidade dos feitos humanos se define pelo fato de que eles dependem não apenas do testemunho dos espectadores, mas também do relato do historiador e do seu juízo acerca do que deve ou não ser preservado do constante fluir dos acontecimentos. E embora seja possível supor que ao menos desde Homero se possa relatar e recolher os acontecimentos humanos memoráveis com imparcialidade, é marcante a fragilidade dos assuntos humanos – e compreensível a hostilidade de Péricles em relação aos poetas, no discurso fúnebre que Tucídides lhe atribui, assim como a sua aspiração por uma glória sem versos para a *pólis*.

Os objetos artísticos são feitos simplesmente para que apareçam e na medida em que aparecem, como que exigem um lugar para seu aparecimento, o mundo, e a presença de espectadores. A estes é inescapável o olhar judicante acerca da beleza, mesmo quando diante de objetos de uso. Tudo o que aparece pode ser julgado em termos de beleza, mesmo os objetos que são também instrumentos. Não obstante, diz Hannah Arendt, somos capazes de

1- “A crise da cultura”, in: BPF, p. 263 da trad. bras..

emitir um juízo acerca da beleza das coisas apenas na medida em que nos distanciamos de nós mesmos e do objeto.

Embora façam referência e se relacionem ao mesmo mundo comum, público, política e arte estão em um permanente conflito; ou melhor, diz Hannah Arendt, as atividades do artista e do político são incompatíveis, pois embora o artista forneça ao público os seus “trabalhos”, a sua atividade é regida pela categoria de meios e fins e se dá em solidão – ou ao menos dispensa a presença de outros. O artista, ainda que por sua obra se lance para fora da esfera do anonimato (que caracteriza o próprio âmbito da fabricação), exerce uma atividade afim à do mero produtor, que difere daquele apenas na medida em que não possui singularidade, é apenas um detentor de capacidades gerais. A atividade do político, por sua vez, assim como os seus “resultados”, palavras e atos, dependem do público não apenas para que tenham lugar, mas também para que façam sentido e perdurem. Para além desta oposição, o que salta à vista é que tanto a arte como a política são fenômenos do mundo público. Ademais, arte e política se irmanam em uma questão elementar:

“Vista contra o fundo das experiências políticas e de atividades que, entregues a si mesmas, vêm e vão sem deixar sobre o mundo nenhum vestígio, a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que se lhe confere beleza. Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar”².

De modo análogo, assim como os juízos estéticos, cuja validade específica reside no acordo potencial derivado da comunicação antecipada com os outros aos quais considero quando julgo, o juízo político toma sempre em consideração o fato de que no mundo cada um ocupa um lugar só seu, do qual observa e julga todas as coisas – e do mesmo modo como se deve conceber sempre a antecipação do acordo potencial com todos os outros, não se pode deixar de computar no julgamento a condição de que o mundo não pode se dar por completo a apenas um destes olhares: “como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, o juízo, para ser válido, depende da presença de outros. Por isso o juízo é dotado de certa validade específica, mas não é nunca universalmente válido”³.

2- Ibid., p. 272.

3- Ibid., p. 275.

No que se refere mais especificamente às obras de arte, o artista fabrica suas obras, e a fabricação sempre implica a existência de meios e fins e mesmo a conversão de tudo que está envolvido no processo em meios quando se considera o produto final – em relação a este, tudo é julgado pelo fabricante por sua utilidade específica. Para Hannah Arendt,

“a desconfiança e efetivo desprezo pelos artistas surgiram de considerações políticas: a fabricação das coisas, incluindo a produção de arte, não pertence ao âmbito das atividades políticas; põe-se, até, em oposição a elas. O principal motivo da desconfiança em todas as formas de fabricação é que esta é utilitária por sua própria natureza”⁴.

Por conseguinte, diz ela, “a maior ameaça à existência da obra acabada emerge precisamente da mentalidade que a fez existir”⁵. Quando se pensa na política, é o ator, mesmo não se guiando por critérios instrumentais e nem agindo em solidão, que ocupa o lugar do fabricante na condição de contra-indicado para julgar o “produto” de sua atividade. O herói não canta sua própria glória, não decide sua própria fama. Não apenas porque não é imparcial, mas também porque a fama é decidida pelo público, enquanto memória organizada, e não pelos que estão no palco. Ainda que não distinga claramente entre as posições do espectador e a do filósofo, Hannah Arendt já chama aqui a atenção para o quanto a condição do espectador é privilegiada na compreensão do que se passa. Tudo ocorre de fato como se o espectador, que não teria qualquer interesse específico no curso da ação ou nos objetos artísticos, ainda que fascinado pelo espetáculo, fosse o melhor qualificado para julgar.

A precedência do espectador no julgar permanece mesmo nos últimos textos de Hannah Arendt, mas cabe assinalar alguns matizes fundamentais. Com efeito, o primeiro volume (*O pensar*) de seu *The life of the mind* busca lidar em diversos momentos com um pressuposto fundamental: “*todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*”⁶. Os esforços de Hannah Arendt convergem na tentativa de explicitação do caráter desta retirada do mundo constitutiva das atividades do espírito, principalmente para livrá-la de suas possíveis implicações metafísicas (divisão alma/corpo, primazia da contemplação sobre a ação, etc.). Busca indicar, por exemplo, que a necessária “de-sensorialização” operada pelo pensamento nos objetos dos sentidos – não apenas para poder lidar com eles quando não estiverem mais presentes, mas também para poder ir mais

4- *Ibid.*, p. 269.

5- *Ibid.*, p. 270.

6- *LM/T*, p. 60 da trad. bras. (grifos da autora).

além, em direção ao entendimento de coisas que propriamente não aparecem, que permanecem como “objetos do espírito” – não implica uma negação do mundo e só faz sentido se o faz presente na memória ou na imaginação. A tarefa posta por Hannah Arendt é a de preservar a vida do espírito (*mind*) tanto da assimilação metafísica tradicional quanto da sua denegação pelo pensamento que toma em consideração o fim da metafísica e tende a tratar com suspeita qualquer “invisível”. O seu texto parece indicar que as atividades da vida do espírito e os objetos com que lidam devem ser tanto distinguidos das pretensões da metafísica quanto protegidos do empirismo mais rasteiro.

Na própria vida do espírito (*mind*), tanto o querer quanto o julgar dependem deste procedimento primário de distanciamento e transformação operado pelo pensamento, mas não permanecem adstritos a este momento de reflexão: “seus objetos são particulares, têm seu lar estabelecido no mundo das aparências, do qual o espírito volitivo ou judicante se retira apenas temporariamente e com a intenção de uma volta posterior”⁷. Não obstante, embora permaneçam vinculadas ao que aparece, as atividades do espírito, em sua retirada do mundo comum, partilham uma *quietude* particular: ausência de perturbação e desinteresse. Segundo Hannah Arendt, “historicamente, este tipo de retirada do agir é a mais antiga condição postulada para a vida do espírito. Em sua forma original, funda-se na descoberta de que somente o *espectador*, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo”⁸. Isto – e a compreensão de que o objetivo de toda ocupação é a *scholé*, o ato deliberado de abstenção de qualquer atividade – teria contribuído para a compreensão dos filósofos de que o modo de vida contemplativo era superior a qualquer outro.

Hannah Arendt faz referência ao que considera ser a talvez mais antiga manifestação desta “descoberta” fundamental, uma parábola atribuída a Pitágoras por Diógenes Laércio, em que se louva a posição nobre do espectador que, em contraposição aos que vão aos festivais para competir “por fama e lucro”, vai ao espetáculo desinteressadamente para assistir. Ele é nobre por não tomar parte no que se apresenta ao julgamento do público dos espectadores, envolvidos apenas com a visão do espetáculo e ocupados apenas com a sua beleza. Para ela “é óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender: como espectador, pode-se compreender a ‘verdade’ sobre o espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo”. Só o espectador pode ver a cena toda. Embora o

7- LM/T, p. 71 da trad. bras.

ator tenha obviamente um ponto de vista, não pode ver a cena toda, não pode, pelo menos, se ver enquanto age, ou mesmo os seus companheiros de ação, ou se ocupar do que se passa desinteressadamente.

“Assim, a retirada do envolvimento direto para uma posição fora do jogo (o festival da vida) não apenas é a condição do julgar – para ser o árbitro final na competição que se desenrola –, como também é a condição para compreender o significado do jogo. Em segundo lugar: o que interessa essencialmente ao ator é a *doxa*, uma palavra que significa tanto fama quanto opinião, pois é através da opinião da audiência e do juiz que a fama vem a se consolidar. Para o ator, mas não para o espectador, a maneira pela qual ele aparece para os outros é decisiva; ele depende do ‘parece-me’ do espectador (o seu *dokei moi*, que dá ao ator a sua *doxa*); ele não é o seu próprio senhor, não é o que Kant chamaria posteriormente autônomo; ele deve se portar de acordo com o que os espectadores esperam dele e o veredito final de sucesso ou fracasso está nas mãos desses espectadores”⁹.

A posição dos espectadores de Pitágoras é análoga à posição dos deuses no alto do Olimpo a contemplar o espetáculo do mundo e se envolver com o destino dos que habitam sobre a Terra – homens da mesma *physis* dos deuses, mas desafortunados na sua mortalidade e na urgência em satisfazer as suas necessidades. A noção grega do divino, pensa Hannah Arendt, está intimamente relacionada a este olhar persistente e de algum modo solidário, mas desinteressado. Não teria sido uma invenção dos filósofos a supremacia do *theoriein* sobre o fazer (ou o agir), mas algo vinculado a esta noção do divino. O que caracteriza a atitude básica do grego diante do mundo é a paixão de ver, segundo ela; não apenas de admirar tudo o que aparecesse (“as coisas que vieram a ser por si mesmas e as coisas que as mãos humanas ‘trouxeram ao ser’”), mas também de gerar pelas ações excelentes um espetáculo digno dos deuses. Para ela foi a compreensão da beleza das aparências junto a esta paixão de ver que impeliu os homens à contemplação. O olhar privilegiado do espectador, a ocupar posição análoga à dos deuses imortais, veio a perpassar, com o nascimento da filosofia política, todo o âmbito dos assuntos humanos e nele aplicou os seus padrões:

“a virtude humana, o *kalon k'agathon*, não era avaliada nem através da intenção ou da qualidade inata do ator, nem pela consequência de seus atos, mas apenas pela execução,

8- LM/T, p. 72 da trad. bras.

9- LM/T, p. 73 da trad. bras.

como ele *apareceria enquanto estava fazendo*. A virtude era o que nós chamaríamos de virtuosismo. Assim como nas artes, os feitos humanos tinham que ‘brilhar por seus méritos intrínsecos’, para usar uma expressão de Maquiavel”¹⁰.

A posição do filósofo seria uma potencialização máxima (e assim também uma deformação) deste pressuposto fundamental da visão de mundo geral dos gregos, desta compreensão estética da esfera dos assuntos humanos. Isto explica em grande parte o interesse de Hannah Arendt pela *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, mas não antes de distinguir as posições ocupadas pelo espectador e a não-posição do filósofo – o seu desejo de se lançar para além das perspectivas. Assim, o espectador pitagórico, separado dos negócios humanos, está, não obstante, a conferir ao ator, no seu juízo e no seu relato, o quinhão almejado de fama – partilha da condição imortal dos deuses e salva os atores e seus feitos da fugacidade de tudo que realizam, preservando-os para uma imortalidade potencial mundana garantida pela recordação. Os poetas e bardos, símbolos da condição do espectador (embora cegos) e juizes do que deve ser recordado, eram seres de natureza divina – como diz Hannah Arendt, citando Píndaro –, a ajudar os homens a atingir a imortalidade, contando a história do que fizeram. Já em Homero teríamos esta concepção do bardo como o que melhor compreende – a narração dos feitos de Ulisses pelo poeta na corte dos feácios é o que o faz chorar, não os seus feitos: “só quando ouve a história é que se torna totalmente consciente do seu significado”¹¹. O ato excelente pode ser sem par, mas a sua imortalidade potencial é assegurada por quem conta a história. A grandeza faz brilhar o que deve perdurar, mas é no olhar do espectador que este brilho penetra e na narração dos grandes feitos, na recordação, que o ator transcende a sua própria futilidade. Para Hannah Arendt, o mundo seria imperfeito sem espectadores, pois eles é que buscam em tudo o que aparece a harmonia oculta, o ajuste dos feitos na narração de uma história; eles é que cuidam do ajuste das coisas umas às outras e compõem um mundo de significado para o mundo dos negócios humanos, transformam o mundo para que permaneça na recordação – e estabelecem um critério de beleza para tudo o que aparece. O significado é um atributo do espírito, e se a compreensão é o outro lado da ação¹², um mundo sem espectadores reduziria os atores à impotência?

“Em termos conceituais: o significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto

10- LM/T, p. 100 da trad. bras.

11- LM/T, p. 101 da trad. bras.

12- “Compreensão e política”, In: DP, p. 52.

está acontecendo só é revelado quando desaparece. A lembrança – por meio da qual tornamos presente para o nosso espírito o que de fato está ausente e pertence ao passado – revela o significado, na forma de uma história. O homem que faz a revelação não está envolvido com as aparências; ele é cego, protegido contra o visível, para poder ‘ver’ o invisível. E o que ele vê com os olhos cegos e põe em palavras é a história, não é nem o próprio ato nem o agente, embora a fama do agente venha a atingir grandes alturas. Daí surge a pergunta tipicamente grega: ‘quem se torna imortal, o agente ou o narrador?’ Ou: ‘quem está na dependência de quem?’ O agente depende do poeta, já que este torna aquele famoso; ou o poeta depende do agente, pois ele precisa realizar coisas que mereçam ser lembradas? Basta lermos a oração fúnebre de Péricles, no livro de Tucídides, para perceber que a questão permanece sem solução; sua resposta depende de quem a responde, o homem de ação ou o espectador”¹³.

É marcante na obra de Hannah Arendt o louvor às glórias e à grandeza da *pólis* e dos homens de ação; isso não pode nos fazer esquecer, todavia, que ela se reconhecia muito mais claramente como uma herdeira de Homero – mas não de Platão – do que de Aquiles ou Péricles.

Para Hannah Arendt, compreender foi sempre uma necessidade, uma tarefa interminável. Na verdade, a compreensão é propriamente um empreendimento interminável e circular. A capacidade de compreender, diz ela, está intimamente relacionada ao que na linguagem bíblica o Rei Salomão chamou de um “coração compreensivo” e que poderia ser designado como a faculdade de imaginação. Somente a imaginação, a “amplidão de espírito..., a razão em seu humor mais exaltado” (Woodsworth), “permite ver as coisas em suas perspectivas próprias”, distanciando o que se nos apresenta próximo demais para que possa ser visto e aproximando o que não está imediatamente ao alcance do nosso olhar, permitindo que o espectador, e mesmo o ator, tenha uma compreensão do que se passa:

“sem esse tipo de imaginação, que na verdade é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo. Ela é a única bússola interna que possuímos. Somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão. Se desejarmos nos sentir em casa nesta Terra, mesmo sob o preço de estar-se em casa neste século, precisamos tomar parte no diálogo interminável com sua essência”¹⁴.

13- LM/T, p. 102 da trad. bras.

14- “Compreensão e política”, In: DP, p. 53.

Este diálogo interminável com o que é essencial, como diz Hannah Arendt, freqüentemente segue em círculo, e não apenas porque ele não é propriamente apreensível, mas também porque a amplidão de espírito necessária à compreensão impõe que nada seja definitivamente dispensado no processo da compreensão. Isto porque não só a ação exige da compreensão a flexibilidade necessária para lidar com algo cujo “resultado” é, no fim das contas, imprevisível, mas também a convivência com as outras pessoas exige que se possa circular pelos diversos pontos de vista e tomá-los em consideração. O espectador pitagórico contempla desinteressadamente o espetáculo, mas está sempre só, como se toda a cena se desenrolasse para o deleite do seu espírito solitário. O filósofo, como já referimos e trataremos de explicitar, volta suas costas ao jogo do mundo, pois não pretende se distanciar para melhor apreciar, mas almeja de fato se desvencilhar de todo o espetáculo. Nesse sentido, ele não é propriamente um espectador.

Na avaliação de Hannah Arendt, Kant daria ainda um passo fundamental. Ainda que estabeleça uma precedência do espectador em relação ao ator e conceba que o espetáculo é a história como um todo, tendo a humanidade como seu herói, ele não compreende o espectador em isolamento, também por não conceber o juízo, e especialmente o juízo de gosto, sem a presença dos outros. No texto *A crise da cultura* é fundamental na compreensão da relação entre ator e espectador a noção de desinteresse, que Hannah Arendt faz remontar mais diretamente a Kant, mas também a Cícero. É curiosa neste texto a analogia ator/feitos e palavras e artista/obra de arte (tanto a relação entre estética e política quanto a aparente depreciação do ator e do artista tanto em relação aos seus produtos, que pertencem ao mundo e podem vir a gozar do reconhecimento público, quanto em relação aos espectadores, compreendidos como aqueles que são capazes de julgar). É o desinteresse que explica a capacidade proeminente do espectador, que julga com correção, de tomar os outros em consideração, de pensar com uma mentalidade alargada, de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas considerando o ponto de vista de todos os outros. O desinteresse, a não consideração das condições subjetivas pessoais no julgar, é que determina a condição do espectador, daquele que aparece junto a seus pares apenas para assistir e não toma parte no que está em questão para o juízo e, por isto mesmo, estaria em melhores condições de julgar com imparcialidade. Esses espectadores são completamente desinteressados, “e, por essa mesma razão, melhor qualificados para julgar, mas também os mais fascinados pelo espetáculo em

si”¹⁵. O ator é por princípio interessado no que está em questão para o juízo e, desse modo, desqualificado para julgar imparcialmente. Mesmo quando os espectadores tomam em consideração outros pontos de vista, a perspectiva interessada do ator é suplantada pelo olhar desinteressado dos outros espectadores. É como se a perspectiva do espectador, mesmo em uma condição eminentemente privada, a tomar em consideração pela imaginação o ponto de vista dos outros, fosse mais afeita ao domínio público do que a perspectiva do ator que, mesmo efetivamente em meio a outros atores, é por definição interessado nos desdobramentos da ação.

Hannah Arendt tem a pretensão de poder compreender os aspectos básicos da filosofia política kantiana, ou ao menos a posição singular ocupada por Kant na tradição do pensamento político ocidental, a partir de uma análise das relações entre Filosofia e Política, ou melhor, como ela mesma enuncia, da atitude do filósofo em relação ao domínio da política. É a partir de Platão que ela considera ter se estabelecido uma ruptura entre o modo de vida do filósofo e o modo de vida da *pólis*. Já antes a cidade denunciava a inabilidade do filósofo para a vida pública, pois ele não sabia o que era bom para si, e os filósofos depreciavam o campo dos assuntos humanos e as pretensões dos atores, mas somente a partir do julgamento de Sócrates esta mútua depreciação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* vai converter-se incompatibilidade. O resultado disto é justamente o de que a partir de Platão o interesse dos filósofos pelos “negócios humanos” vai estar guiado pela tentativa de sobrepor as verdades filosóficas ao domínio público, a ponto de H. Arendt poder afirmar que o objeto de toda a filosofia política não é propriamente a política, mas a relação desta com a filosofia¹⁶. Kant, todavia, na medida em que compreende o pensamento e mesmo a filosofia como um empreendimento, ainda que solitário, sempre voltado ao público, romperia com a tradicional hostilidade da filosofia para com a política e tornaria desnecessária a escrita de uma filosofia política.

Segundo H. Arendt, Kant não fala da faculdade do juízo nunca no ator, mas somente no espectador. Pelo seu “princípio transcendental da publicidade”, segundo o qual “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas”, ele explicita o conflito entre o ator, que nem sempre pode divulgar publicamente suas intenções, e o espectador judicante, que é o conflito mesmo entre política e moralidade, tal como apresentado em *À Paz Perpétua*. Tal conflito ele soluciona por meio de uma

15- “A crise da cultura”, in: BPF, p. 273 da trad. bras.

formulação positiva do princípio, isto é, “todas as máximas que *necessitam* de publicidade (para não malograr em seu fim) concordam com o direito e a política unidos”¹⁷. Para H. Arendt esta solução deriva da filosofia moral kantiana, onde a publicidade já é um critério de retidão: “a moralidade, aqui, é a coincidência entre o público e o privado”. Ainda segundo ela, tal solução supõe “a existência de um espaço público ao menos para a opinião, senão para a ação”¹⁸. Mas passemos à relação entre ator e espectador.

Kant tem como pressuposto um propósito da natureza em direção à produção de uma harmonia entre os homens e, em consequência, também supõe o progresso. O espectador, não estando envolvido na ação, tem condições, segundo ele, de perceber esse desígnio da natureza, de compreender o sentido fundamental dos eventos, oculto para o ator. Em primeiro lugar há a posição do observador, e o sentido vislumbrado por ele é viabilizado justamente pelo seu não-envolvimento; em segundo lugar há a idéia do progresso, uma “astúcia da natureza ou da história”¹⁹, tornando possível o juízo do evento de acordo com a sua promessa para as gerações futuras.

Para H. Arendt, não há novidade na concepção segundo a qual somente o espectador está apto a compreender o sentido dos acontecimentos, pois corresponde à idéia da superioridade do modo contemplativo de vida, sustentada no *insight* “de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir”²⁰. O ator, estando inserido nos processos, nos eventos, não teria condições de ver o todo, seria parcial por definição, ao passo que o espectador, não tomando parte nos acontecimentos, seria imparcial também por definição. A condição do juízo é estar fora do jogo.

Em segundo lugar, ao ator importa o modo como ele aparece aos outros, ele se preocupa com a fama que advém da opinião dos outros. Em suma, “o ator depende da opinião do espectador”, o padrão é dado por este. O ator não goza da autonomia do espectador, que se conduz de acordo com uma “voz inata da razão”. O que importa aqui, dentre outros aspectos relevantes, para a leitura arendtiana de Kant, é que para este somente do ponto de vista do espectador se pode alcançar a imparcialidade do juiz, que simultaneamente, ao se lançar para o

16- Cf. LM/T, p. 32 da trad. bras.

17- Cf. *À Paz Perpétua*, Apêndice, p. 79.

18- LFPK., p. 64-5 da trad. bras.

19- Cf. LFPK, p. 68 e 71.

20- LFPK, p. 71.

ponto de vista “teórico” do observador, abandona a *doxa*²¹, que é tanto opinião quanto fama.

Enquanto o espectador grego se ocupava com o evento individual, que devia seu sentido somente a ele mesmo, para Kant o evento ganha sentido enquanto pertencente à “história do mundo”, de modo que a sua importância se deve ao fato de que ele abre horizontes novos para o futuro. O sujeito da história, em tal contexto, não é o ator individual, mas a própria espécie humana. Enquanto no centro da filosofia moral kantiana se encontra o indivíduo, no centro da sua filosofia da história se encontra o próprio gênero humano²². É nesse sentido que o espectador, e somente ele, pode julgar, perceber o sentido dos eventos: ao ocupar a perspectiva geral de um “espectador do mundo”, ele tem condições de, tendo uma idéia do todo, perceber a efetuação ou não do progresso nos eventos particulares. É o todo que confere significado aos particulares, é a história da humanidade que faz com que os eventos não sejam absurdos.

A posição “teórica” do espectador o compromete desde o início com a retirada do convívio com os outros, pois *bios theoretikos*, o modo de vida filosófico, se realiza apenas no isolamento – embora se deva com razão indicar que a posição do espectador, tal como concebido no fragmento citado de Pitágoras, é distinta da não-posição do filósofo, pois os espectadores não apenas estão na companhia de seus pares, mas estão voltados para o que se desenrola nos assuntos humanos²³. Tal como aparece em Platão, a distinção entre os modos de vida ativo e contemplativo coincide com a distinção entre os que sabem o melhor a fazer por ter um acesso direto à verdade, e os que simplesmente devem se encarregar da parte que lhe cabe na tarefa de conformar a vida coletiva ao que é revelado. O lugar que ocupa a publicidade no pensamento kantiano sobre o juízo e a ação o coloca em oposição às concepções platônicas. A questão não é a de quem sabe o que deve ser feito ou os destinos da ação por ter um acesso direto à verdade, mas simplesmente a de quem está no mundo em melhor condição de compreender e narrar o que se passa por estar em comunicação com outros espectadores e não estar diretamente envolvido nos assuntos humanos.

H. Arendt observa que estamos acostumados a lidar com a diferença entre contemplação e ação em termos da relação entre teoria e prática e é justamente neste âmbito, no que se refere à ação, que surge uma discordância entre ela e Kant. Nele “prática significa

21- Cf. LFPK, p. 72-3.

22- Cf. LFPK, p. 75.

moral” e trata do indivíduo enquanto indivíduo; em questões práticas o juízo, originado do “prazer contemplativo”, não ocupa uma posição decisiva, mas somente a vontade guiada simplesmente pelas máximas da razão²⁴. O oposto da prática seria o uso especulativo da razão. Assim concebendo Kant a prática, H. Arendt prefere compreender a sua teoria política se distanciando da dicotomia teoria/prática e se aproximando da dicotomia gênio/gosto, ou melhor, entendendo a relação teoria/prática em questões políticas por meio do exame da distinção entre o espectador e o ator na Crítica do Juízo.

Na sua análise do juízo estético, Kant estabelece uma distinção entre o gênio, requerido para a produção das obras, e o gosto, necessário para o juízo sobre elas. Enquanto o gênio “é uma questão de imaginação produtiva e originalidade”, o gosto “é mera questão de juízo”²⁵. Assumindo a beleza como o acordo entre a imaginação e o entendimento²⁶, Kant admite a subordinação do gênio ao gosto, e, por conseguinte, da criação ao juízo, pois este além de significar a disciplina, uniria as faculdades requeridas pela bela-arte – imaginação, intelecto, espírito e gosto.

Embora concorde com o papel fundamental do juízo, H. Arendt observa: *a)* que sem o gênio não haveria o que julgar; *b)* que o gênio é que garante, por meio de suas representações, a comunicabilidade do elemento inefável no estado do espírito (*Gemütszustand*). Se for isto que cabe ao gênio do artista, ao juízo do espectador cabe criar o espaço onde os objetos belos possam aparecer, o espaço da comunicabilidade. Os críticos e espectadores constituem o domínio público que assegura inclusive a possível compreensão da originalidade do artista ou da inovação do ator. O atributo que une os espectadores nesse domínio público é o juízo; para que cada espectador possa ser também um juiz – e isto, no exame de Hannah Arendt, tem grande relevância política – basta compartilhar do senso comum, que é justamente o oposto do *sensus privatus*, da nossa capacidade lógica de raciocinar que funciona bem sem a comunicação. O que surpreende, observa Arendt, é que esse senso comum, pressuposto para a faculdade de julgar, se baseie justamente no sentido do gosto, que parece nos fornecer, assim como o olfato, as sensações mais incomunicáveis²⁷. Enquanto os outros sentidos nos fornecem sensações que, no mínimo, são representadas pela palavra, diante das sensações produzidas em nós pelo gosto

23- Cf. Jacques TAMINIAUX, *The Thracian maid and the professional thinker*, p. 105.

24- Cf. LFPK, p. 78.

25- LFPK, p. 79.

26- *Crítica da faculdade de julgar*, § 50.

podemos somente nos posicionar em termos de “isso é agradável” ou “isso é desagradável”.

O que dimanaria o impasse de fundar o juízo, que exige comunicabilidade, em um sentido incomunicável é, por um lado, a *imaginação*, “a habilidade de tornar presente o que está ausente”, de representar na mente o que já apareceu aos sentidos, fazendo com que a reflexão não se dê mais sobre os objetos, mas sobre a sua representação²⁸; e o *sensu commun*, regra de decisão da comunicabilidade, uma vez que impõe como condição de validade de nossos juízos a transcendência das condições subjetivas ou privadas em direção a uma condição intersubjetiva elementar. O que faz do gosto a base e o veículo para o juízo não é, na interpretação de Hannah Arendt, a sua comunicabilidade, inferior à da visão, da audição ou do tato, mas a sua capacidade de discriminar e referir-se ao particular enquanto particular e, principalmente, o fato de que ele não faz sentido, psicológica e empiricamente, para Kant, senão em comunidade. Com efeito, diz ele, “empiricamente o belo interessa somente em *sociedade*”, embora com isto queira enfatizar mais propriamente a comunicabilidade universal de sensações, cujo valor é por essa razão (por sua comunicabilidade universal) maximamente potencializado, do que, como sublinha Hannah Arendt, o mero coabitar com os outros ou a sociabilidade – no fim das contas uma satisfação mediada²⁹. Interessa a Kant, mais que essa inclinação para a sociedade através do belo, uma faculdade de julgar simplesmente estética, sem qualquer interesse outro que o prazer no ajuizar – e no comunicar.

Quem julga, enquanto humano que é, o faz como membro da comunidade formada pelos homens que partilham da companhia dos outros. É por isto que o juízo reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em consideração seus possíveis juízos. As duas operações do espírito envolvidas no juízo, a imaginação e a reflexão, produzem no seu agir em conjunto o duplo movimento que gera, segundo Hannah Arendt, a condição fundamental daquele que se põe a julgar o que se passa: a imparcialidade. Ela observa que, na distinção entre o espectador e o ator, a vantagem que aquele leva “é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne”³⁰.

Embora o juízo imparcial do espectador dependa da retirada da cena, ele não está só

27- Cf. LFPK, p. 80-82.

28- LFPK, p. 83.

29- *Crítica da faculdade de julgar*, § 41 (162-4), p. 143-4 da trad. bras. Cf. LFPK, p. 86-7 da trad. bras.

30- LFPK, p. 88 da trad. bras. Cf. p. 87.

quando julga, diz Hannah Arendt, pois toma em consideração em imaginação o ponto de vista dos outros. Isto faz com que a posição do espectador, embora livre da particularidade característica dos que estão envolvidos na cena que se desenrola, não coincida com a posição monológica ocupada pelo filósofo, que aspira aceder à verdade em solidão. O espectador não aspira à verdade nem abandona o espaço das aparências, mas apenas o domínio da ação e permanece, na interpretação de Hannah Arendt, envolvido com os assuntos deste mundo, na medida em que não se envolve na cena apenas para poder ver melhor o todo, compreender melhor o significado do que acontece. Para Kant, somente ao espectador está reservado o significado dos assuntos humanos – e também somente o conjunto dos espectadores, na variação e na multiplicidade de seus pontos de vista, poderia assegurar que uma possível inalterabilidade dos negócios humanos não chegasse a ser um devir eterno do cansaço da repetição das tolices envolvidas no otimismo dos que agem. O que se passa no palco dos assuntos humanos pode até ser uma infundável repetição das tolas pretensões dos atores, mas o público dos espectadores muda constantemente.

Para Kant, a importância do acontecimento se deve fundamentalmente à opinião do espectador. Como lembra Hannah Arendt, há um conflito “entre o princípio pelo qual se deve agir e o princípio pelo qual se julga. Pois Kant condena a própria ação cujos resultados ele afirma com uma satisfação beirando o entusiasmo”³¹. A rebelião é condenável de antemão não apenas porque não pode ter seus motivos expostos ao público como porque contraria a legalidade vigente, cuja legitimidade não pode ser posta em questão por sua origem violenta ou usurpadora. Para Hannah Arendt, ele confunde revolução com golpe de Estado, mas o que importa é que ao mesmo tempo em que condena a ação que deflagra a revolução, ele louva em seu ímpeto o vislumbre do progresso ininterrupto da espécie rumo ao melhor. Essa aparente contradição se daria porque o espectador em Kant é o único capaz de captar os desígnios ocultos da natureza ou da providência na história da espécie, ocultos para o ator: desse modo, é possível condenar a Revolução Francesa pela iniciativa do atores, pelas máximas que elegeram para sua ação, e entusiasmar-se por notar nela o sinal do progresso da espécie. A generalidade do juízo do espectador e o seu desinteresse convivem com o entusiasmo de sua participação ansiosa, que tem em vista não o ponto de vista particular de um povo, mas de todos os povos da Terra. Em Kant, o que faz da revolução um evento para não ser esquecido é

31- LFPK, p. 62 da trad. bras.

mais a intensidade com que afeta o modo de pensar dos espectadores que a magnitude dos feitos dos homens que a realizaram. Assim,

“porque não está envolvido, o espectador pode perceber esse desígnio da providência ou da natureza, que está oculto para o ator. Desse modo, temos o espetáculo e o espectador, de um lado, e, de outro, os atores e os eventos singulares, os acontecimentos contingentes e casuais. No contexto da Revolução Francesa, pareceu a Kant que a visão do espectador carregava o sentido fundamental do evento, embora essa visão não fornecesse nenhuma máxima para a ação”³².

Kant julga ser o ponto de vista geral acessível apenas ao espectador. O ator é parcial por definição, pois tem que desempenhar seu papel no jogo, ao contrário do espectador, que é por definição imparcial, pois não toma parte no jogo e ocupa uma posição que lhe possibilita ver o todo. O espectador kantiano, não-partícipe, está, não obstante, sempre envolvido com os outros espectadores³³. Se em Kant as posições do ator e do espectador correspondem ao gênio do artista e ao gosto daquele que julga, respectivamente, o que permanece em questão para Hannah Arendt é a rígida separação estabelecida por ele entre o indivíduo ator e o indivíduo espectador.

Na compreensão da relação entre o ator e o espectador, Hannah Arendt desvia um passo de Kant, ainda que concorde com ele em conceber os espectadores somente no plural. Sócrates, que opera aqui como exemplo, teria realizado, segundo ela, a

“extraordinária descoberta de que o agente e o espectador, aquele que faz e aquele a quem a ação deve aparecer para tornar-se real – o último, em termos gregos, é o único que pode dizer *δοκει μοι*, parece-me, e que pode, por essa razão, formar sua *δοξα*, sua opinião – estavam contidos na mesma pessoa. A identidade desta pessoa, em contraste com a identidade do indivíduo moderno, era formada não por uma unidade, mas em um constante vai-e-vem do *dois-em-um*; e este movimento tem sua mais alta forma e sua atualidade mais pura no diálogo do pensamento que Sócrates não equiparou às operações lógicas tais como indução, dedução, conclusão, para as quais não é necessário mais que um ‘operador’, mas com esse modo de falar que é estabelecido de mim para comigo”³⁴.

Se, como veremos, a própria atividade do pensamento manifesta a inadequação da

32- LFPK, p. 68 da trad. bras.

33- Cf. LFPK, p. 84 da trad. bras.

34- OR, p. 102.

pergunta sobre onde estamos como pensamos, e na medida em que o pensar, como diz Hannah Arendt, prepara os particulares dados aos sentidos para a compreensão que só se dá efetivamente no mundo quando julgamos, o que dizer da questão sobre onde estamos quando julgamos? Estamos mais aptos a julgar algo que nós mesmos fizemos desencadear ou de que sofreremos as conseqüências quando desencadeado por outros ou quando nos postamos na condição do espectador? Para Hannah Arendt, com efeito, a realidade do mundo das aparências depende da pluralidade do ponto de vista dos espectadores, mas há uma oposição fundamental entre o espectador e o ator? O que explicaria a sua admiração por Sócrates justamente na compreensão de que o ator e o espectador estão contidos na mesma pessoa? A resposta à pergunta sobre onde estamos quando julgamos pode ser somente a seguinte, em Hannah Arendt: na posição do espectador³⁵. Também por isto o juízo é a atividade espiritual mais afim à política, por a sua retirada ser mais propriamente um distanciamento para uma posição ainda no mundo comum, em que não perde de vista seja o mundo, sejam os atores e a cena que se desenrola, sejam os seus pares espectadores.

Para Hannah Arendt, não faz sentido subordinar ou sacrificar o gênio ao gosto. Sem o gênio não haveria nada para ser julgado, assim como sem o espectador um espetáculo, uma *apresentação*, também não faria sentido. O gênio, na medida em que dá expressão em objetos a representações de estados de espírito inefáveis, torna comunicáveis esses estados de espírito, que aparecem através desses objetos no espaço público constituído pelos juízos dos espectadores. Como Kant, ela pensa que esse “domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores”, mas distintamente dele, julga que “*esse crítico e espectador subsiste em cada ator e fabricante*, sem essa faculdade crítica de julgar, aquele que age ou faz estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido”³⁶. Em suma, também o artista e o ator têm que ser capazes de atingir o ponto de vista geral, a partir do qual comunicam objetivamente ou em atos seus estados internos em representações compreensíveis. Em Hannah Arendt, o ator e o espectador ocupam posições no jogo, e ainda que não seja possível a eles serem um e outro ao mesmo tempo ou ocupar as duas posições simultaneamente – até porque pensar e agir não são a mesma coisa³⁷ – nada impede que sejam a mesma pessoa.

35- LM/T, p. 75 da trad. bras.

36- LFPK, p. 81 da trad. bras. (grifos nossos).

37- “On Hannah Arendt, p. 328.

Por Kant sustentar ser o ponto de vista geral acessível apenas aos espectadores, Hannah Arendt afirma que ele “nos diz como levar os outros em consideração; ele não diz como nos associar a eles para agir”. Ela censura nele a compreensão equivocada do cidadão do mundo como a daquele espectador que possui uma mentalidade alargada. Para ela, o cidadão do mundo de Kant era mais propriamente um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo, pois, dentre outras coisas, ser cidadão significa “ter responsabilidades, obrigações e direitos que só fazem sentido quando territorialmente limitados”³⁸. Hannah Arendt julga que uma cidadania mundial efetiva, tal como menciona Kant em *A paz perpétua*, seria o fim de toda cidadania, a pior tirania possível. A esse respeito, a posição dela é a seguinte: “quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo, e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo”³⁹.

A tradicional distinção entre agir e compreender indica bastante do que está envolvido nessas posições: se ajo, não tenho como me distanciar e contemplar toda a cena, nem tenho como ser desinteressado, mas sou capaz de criar objetos artísticos e representar de maneira original estados de ânimo até então incomunicáveis, assim como de instaurar novas cadeias de eventos, também originais na medida em que não podem ser apreendidas de eventos precedentes; se busco compreender, tenho que distanciar-me até um ponto de vista geral, “mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo”⁴⁰. Se a ação é de fato um novo começo, como pensa Hannah Arendt, e se a compreensão é o outro lado da ação, que permite aos homens de ação sentirem-se em casa, sem categorias pré-concebidas, no mundo ao qual chegam como estranhos – que os permite “aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe”⁴¹ –, o agente e o espectador *têm* que estar contidos na mesma pessoa.

38- LFPK, p. 58 da trad. bras. Ela pergunta ainda: “Mas faz algum sentido esta frase fácil dos idealistas, ‘cidadão do mundo’?”. Cf. “Karl Jaspers: cidadão do mundo?”, MDT, p. 99 da trad. port.

39- LFPK, p. 97 da trad. bras.

40- LM/T, p. 73 da trad. bras.

41- “Compreensão e política”, DP, p. 52.

8. Filosofia e política

“O pensamento ocupa-se com as coisas invisíveis para as quais, não obstante, as aparências apontam (o céu estrelado acima de nós ou os feitos e destinos dos homens), coisas invisíveis que estão presentes no mundo visível da mesma maneira que os deuses homéricos, que eram visíveis apenas para aqueles de quem aproximavam”¹.

Quando Hannah Arendt fala, em *The life of the mind*, dos pressupostos pré-filosóficos da filosofia grega, procura indicar, tomando como ponto de partida a questão da imortalidade, as transformações que a criação do *bios theoretikos* por Platão – com a elevação da condição teórica a modo de vida – impôs à compreensão fundamental que os gregos tinham da vida. A observação dos assuntos humanos na condição da audiência de um espetáculo era um privilégio permanente dos deuses ao qual os mortais buscavam persistentemente aceder. O que alimentava a sua “paixão de ver”, como diz Hannah Arendt, era a simples beleza de tudo o que aparecia, por obra da natureza, assim como das mãos ou das iniciativas dos homens. Tais como os deuses, os espectadores, distanciados de qualquer coisa humana, estavam voltados para o espetáculo que era o mundo dos mortais, para o “grande jogo do mundo”. Mas enquanto os poetas e bardos contemplavam o âmbito dos assuntos humanos e conferiam aos atores nos seus relatos e juízos a cota de imortalidade correspondente à beleza e grandeza de suas iniciativas – ao mesmo tempo em que se imortalizavam em suas próprias narrativas –, os filósofos, cujo protótipo é Platão, viraram as costas ao âmbito dos assuntos humanos e se voltaram para um mundo de eterna imutabilidade em que a imortalidade era a busca da proximidade máxima das coisas eternas através do *nous*. O *bios theoretikos* maximizou a condição de espectador e ao mesmo tempo a deslocou do convívio com os outros seres humanos: os esforços dos filósofos se concentram doravante em uma solitária busca do Ser, do que está por trás das aparências e as faz subsistirem.

O que primeiro salta à vista na resposta da filosofia à busca da imortalidade é o fato de os filósofos não partilharem do conceito grego usual de grandeza, assumido pelos poetas, historiadores e que permaneceu entre os cidadãos da *pólis*. Do mesmo modo, concebem diferentemente a relação com a natureza e desconfiavam dos deuses. Havia em comum entre Péricles, os poetas, os historiadores e os filósofos “era a noção grega geral de que todos os

1- LM/T, p. 114-5 da trad. bras.

mortais deviam esforçar-se para atingir a imortalidade; e isto era possível por causa da afinidade entre deuses e homens”. O homem era como um deus mortal, cuja principal tarefa era remediar a sua mortalidade para se aproximar dos deuses. Como já sinalizei aqui, “o único incentivo digno do homem como homem era a busca da imortalidade”, que através dos grandes feitos que acrescia permanentemente ao rol imortal da fama, era a forma de se dignar a aproximar dos deuses. Como já relatara Heráclito: “os melhores escolhem uma coisa antes de tudo, a fama imortal entre os mortais; mas a multidão farta-se como o gado”².

Souberam notar bem os filósofos, entretanto, que “os deuses eram imortais (*a-thanatoi*, aqueles que eram para sempre, *aien eontes*), mas não eram eternos”, e “o que tinha vindo a ser poderia muito bem deixar de ser”³. Essa falha decisiva na inveja da imortalidade divina, justificou para os filósofos a substituição da mera imortalidade dos deuses olímpicos pelo *Ser*, sem nascimento nem morte, eterno, a verdadeira divindade da filosofia. Ademais, aditaram ao *logos*, a essência política do homem e que distinguia os gregos dos bárbaros, o *nous*, abrangendo todas as atividades espirituais, incluindo mesmo a inteligência de uma pessoa. Assim, “é o *nous* que corresponde ao *Ser*”, de modo que quando Parmênides assinalou que Pensamento e *Ser* são a mesma coisa, já indicava implicitamente o que Platão e Aristóteles disseram depois explicitamente, isto é, que há no homem algo “que corresponde exatamente ao divino, porque o capacita para viver, por assim dizer, na vizinhança do divino. É esse caráter divino que faz com que Pensamento e *Ser* sejam a mesma coisa. Usando o *nous*, e retirando-se espiritualmente de todas as coisas perecíveis, o homem é assimilado ao divino”. Pelo *nous* o homem está de algum modo participando da divindade. Temos com o filósofo um modo distinto de obtenção da imortalidade. Como há no homem algo de imortal que o liga ao eterno, imortalizar-se agora significa “engajar-se em uma atividade que em si mesma nos torna imortais”, a atividade teórica (*theoretike energeia*), que é a mesma atividade da divindade (*he tou theou energeia*). É atividade na medida em que é “o *objeto* dos nossos pensamentos que confere imortalidade à própria atividade do pensamento”⁴.

A principal diferença entre o poeta e o filósofo é o fato de que o primeiro, como espectador, concedia ao ator dos grandes feitos e palavras a imortalidade potencial que o aproximava dos deuses, “pois os poetas ocupavam-se com o que aparece e desaparece da

2- Fragmento B29, citado em LM/T, p. 134. Citado da trad. bras., p. 102.

3- LM/T, p. 134. Citado da trad. bras., p. 103.

4- LM/T, p. 136. Citado da trad. bras., p. 104.

visibilidade do mundo no curso do tempo, antes que os filósofos se ocupassem com o que permanecerá para sempre invisível e com o que não é apenas imortal, mas de fato eterno, *ageneton*⁵. Com os filósofos os homens não têm mais o mesmo destino dos deuses, mas é assimilado ao Ser. O filósofo vive de acordo com o *nous*, e o *logos* será sempre para ele um motivo de embaraço, pois além de o eterno ser indizível⁶, “dos dois, apenas o *nous* habilita o homem a tomar parte no eterno e no divino, enquanto o *logos*, que se destina a ‘dizer o que é’ (*legein ta eonta* – Heródoto), é a habilidade singular e especificamente humana que se aplica também ao mero ‘pensamento mortal’, opiniões ou *dogmata*, a habilidade que ocorre no âmbito dos assuntos humanos e do que meramente ‘parece’, mas não é”⁷.

Em suma, a filosofia propôs um novo caminho para alcançar a imortalidade, não ativo, mas contemplativo, cultivando o que no homem mais o aproxima do divino. O modo de immortalizar da filosofia é o eternizar. A *theoria* ou contemplação é o modo de vivenciar o eterno, enquanto dentre todas as outras atividades, as mais nobres só podem ter a ver com a imortalidade, fonte e centro da *vita activa*. Enquanto a ação era o que aproximava os homens dos deuses Olímpicos, por sua vez sempre ativos, agora a atividade teórica, contemplativa, é o que desenvolve nos homens o que de divino já há nele. E “a grande vantagem da nova disciplina é que o homem não precisava mais confiar nos caminhos incertos da posteridade para fazer jus à sua cota de imortalidade”⁸. Em vez de realçar o radiante e perecível, contemplar o eterno e remediar na proximidade com ele com algo que já há em nós a mortalidade do homem. De um lado, portanto, a luta pela immortalização de si mesmo pelo acréscimo à obra humana de algo mais permanente que nós mesmos, com a aquisição de fama imortal, de outro, o dispêndio da própria vida com coisas imortais⁹. Platão, por exemplo, buscou a verdade e a revelação do eterno em toda parte, menos na esfera dos assuntos humanos, em que não se encontra a permanência necessária à revelação da verdade. Já temos aqui a dissolução da relação íntima entre a consciência da mortalidade e da fugacidade dos grandes feitos e o amor pelas coisas humanas que alimentou o caráter trágico da cultura grega, pois a experiência filosófica do eterno só pode se dar fora da esfera dos assuntos humanos e mesmo da pluralidade dos homens, porque, novamente, é sem *logos*. A filosofia, como

5- LM/T, p. 131. Citado da trad. bras., p. 101.

6- HC, p. 20. Na trad. bras., p. 29.

7- LM/T, p. 137. Citado da trad. bras., p. 105.

8- LM/T, p. 135. Citado da trad. bras., p. 104.

9- BPF, p. 71. Na trad. bras., p. 105.

manifesto em seu apolitismo, abole parte da mortalidade do homem na preocupação com a eternidade; mas é só o cristianismo, pensa Hannah Arendt, como manifesto em seu antipolitismo, que o homem perde de vez a sua mortalidade – *conditio sine qua non* da glorificação dos feitos humanos – o que torna fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena.

Já em *The human condition* Hannah Arendt fala do teatro como a metáfora política por excelência. A rejeição deste modelo em que se reservava um palco para ação, o lugar da excelência, e um espaço para a audiência, guardiões da memória e do juízo, terá profundas implicações na relação entre filosofia e política. A compreensão de que há algo de mais fundamental escondido por trás das aparências, desde Parmênides chamado de *Sei*, e que a princípio pode ser alcançado pelo espírito humano (*nous*), fez com que os filósofos, familiarizados com o mundo do pensamento – que, segundo Hannah Arendt, lida sempre com totalidades e sempre busca generalizar – procurassem se distanciar do caráter constantemente equívoco dos assuntos humanos: “nos termos da parábola pitagórica, é a beleza do jogo do mundo – o significado e a significação de todos os particulares agindo juntos – que, como tal, se manifesta apenas para um espectador, em cujo espírito instâncias particulares e seqüências estão invisivelmente unidas”¹⁰. Os filósofos acreditavam que a contemplação e a especulação filosóficas tornavam os mortais capazes de avizinhar as coisas imortais e se assemelharem a “deuses mortais”¹¹. Distintamente do que se dá no *bios theorétikas*, os espectadores diante de um espetáculo, ou do palco dos assuntos humanos em geral, se distanciavam, se retiravam da cena, não para se lançarem para fora do mundo das aparências, mas para encontrar uma melhor posição para julgar de uma perspectiva mais ampla, em companhia dos outros. Tomando em consideração o teatro grego, os espectadores podiam não apenas ver todos juntos do alto o conjunto, mas também manter uma distância estável da própria cena.

A relação entre filosofia e política preocupou Hannah Arendt desde muito cedo, do mesmo modo como também a ocupou a investigação sobre como tratar filosoficamente a política com o fim da maneira tradicional de se relacionar destes dois domínios. A sua hipótese inicial no estudo desta relação, e que em seus escritos posteriores a *As origens do totalitarismo* foi amplamente trabalhada, era a de que a postura de Platão frente à *pólis*, marcada pela

10- LM/T, p. 110 da trad. bras. Cf. Jacques TAMINIAUX, *The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, p. 105.

11- LM/T, p. 99 da trad. bras.

condenação de Sócrates, foi decisiva para a definição da ocupação filosófica com a política segundo o intento fundamental de “pôr ordem em um hospício” (Pascal, *Pensées*, nº 331)¹². Quando o filósofo quer descobrir quais são as causas das coisas e atinge o clímax de sua vida na contemplação das formas numa paisagem sem coisas ou homens, vê-se diante da condição de não poder permanecer neste mundo de essências eternas, visto ser um mortal, e de, ao mesmo tempo, tendo que retornar à caverna que é sua morada terrena, perder todo o senso de orientação na escuridão deste lugar ao qual está natural e estruturalmente vinculado. Disto se pode compreender o juízo dos cidadãos da *pólis* em relação aos filósofos: eles não sabem o que é bom para si mesmos e são alienados das coisas dos homens; perderam o seu senso comum, não sabem lidar com a pluralidade – são inúteis, como Hannah Arendt bem indica na expressão em inglês “good-for-nothing”¹³. Se os filósofos soubessem o que é bom para si mesmos, disse ela certa vez, saberiam que “não é bom que o homem esteja só” [Gênesis 2,18], e não apenas em vista da satisfação das necessidades.

O filósofo opõe ao *pathos* tipicamente político da formação de opinião sobre algo (*doxadzein*) o *pathos* tipicamente filosófico do espanto mudo diante daquilo que é como é (*thaumadzein*); opõe à *doxa* a verdade (que estaria para além das palavras). O filósofo entra em conflito com o domínio da política não apenas por ser um “inútil”, mas também por sua experiência última ser a mudez; e como esta experiência dá origem apenas a questões irrespondíveis, ele é o único que não sabe nada, que não tem uma *doxa*, que não tem mais o sentido que o ajusta a um mundo comum no qual, desse modo, não se sente em casa. Assim, em vista deste conflito, tenderam os filósofos a querer prolongar indefinidamente o espanto, começo e fim da filosofia, e buscaram convertê-lo, não apenas no caso de Platão, em um modo de vida (*bios theoretikos*). Assim, explicita Arendt, emudecem mesmo aquele estar-só que se segue ao espanto, caracterizado pelo diálogo sem som do pensamento no viver junto a si mesmo, indispensável na formação de opiniões e no viver junto a outros; ao diluir a identidade entre fala e pensamento e, por conseguinte, ao generalizar a singularidade daquele que se entrega ao puro pensamento, “o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana”¹⁴.

A ocupação do filósofo com a *pólis*, e o que o teria feito sempre preferir o governo dos

12- Hannah ARENDT, “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, in: DP, p. 74.

13- Id., “Philosophy and politics”, p. 78.

14- “Filosofia e política”, in: DP, p. 114.

poucos, era definida a tal modo pela preocupação com os constrangimentos da necessidade natural de viver em comum que, segundo Hannah Arendt, teria fundado suas concepções de política mais no interesse por controlar os desvarios da pluralidade do que por algo propriamente político, como a ação. Desde então, os filósofos teriam concebido filosofias políticas que antes de tudo buscavam livrar a linguagem do embate público das opiniões e a vida em geral da publicidade deste espaço de discussão. Platão, com efeito, julgava que quem possuía *nous* e, portanto, sabia da impotência das palavras, não deveria se atrever a converter o pensamento em linguagem. Com efeito, lembra Hannah Arendt, tanto Platão quanto Aristóteles viam no processo dialógico do pensar “um modo de preparar a alma e levar a mente à contemplação da verdade situada além do pensamento e da fala – uma verdade que era *arrheton*, impossível de ser comunicada através de palavras, como disse Platão, ou que ficava além do discurso, como disse Aristóteles”¹⁵.

A filosofia política está, na compreensão de Hannah Arendt, implicada por essa relação do filósofo com a política: o abandono do mundo comum em que ela se dá e o retorno na tentativa de impor seus padrões aos negócios humanos. Para ela, este início determinaria todo o caráter da tradição do nosso pensamento político, tradição que alcançaria o seu fim somente com Karl Marx, com sua declaração de que a filosofia e sua verdade estão localizadas no interior dos assuntos dos homens e de seu mundo comum e só pode se realizar neste domínio. Para ela, de qualquer modo, para além desta preocupação com a realização, o que importa é que uma reflexão sobre a política não pode passar à margem da pluralidade humana, da grandeza e miséria dos assuntos humanos.

Esta busca do filósofo por se lançar para fora da esfera dos assuntos humanos pode ser parcialmente explicada pelo próprio caráter da atividade do pensamento. Pensar, assim como o querer e o julgar, sempre envolve uma espécie de retirada do mundo tal como é dado aos sentidos, uma espécie de distanciamento do que se desenrola no mundo do senso comum, e uma quietude das paixões. O conflito entre o filósofo e a *pólis* tem a ver, não obstante, não apenas com os traços peculiares do pensamento, com onde estamos quando pensamos, mas também, para Hannah Arendt, com as implicações da condenação de Sócrates e uma espécie de falência do seu projeto de tornar a filosofia relevante para a *pólis* – que tomava em consideração não apenas a sua constatação de que aquele que age e aquele que pensa pode ser

15- HC, p. 291. Cito da trad. bras., p. 304.

uma mesma pessoa, mas também o seu pressuposto de que uma vida sem reflexão não vale a pena ser vivida. Com a invenção do *bios theorétikos*, Platão parece assumir não apenas a incompatibilidade entre pensar e agir, mas também o quanto o caráter do ator exigido pela *pólis* era incompatível com o acesso à verdade. O filósofo sabia do conflito entre as experiências políticas fundamentais e as experiências filosóficas fundamentais, e a saída que encontrou – tem-se aqui em vista novamente Platão – foi generalizar o *thaumadzein* que é o início da filosofia, “tentou transformar em modo de vida (*bios theorétikos*) o que só pode ser um momento fugaz”¹⁶. Ainda quando deforma a filosofia para fins políticos e considera a possibilidade de se envolver no campo dos assuntos humanos, o interesse do filósofo é fazer perdurar este momento indefinidamente – quando lida com a política intenta apenas fazer com que as já flagrantes contradições entre o *bios theorétikos* e o *bios politikos* representem um risco à sua própria existência no mundo ao qual, independentemente da sua vontade, tem que indefinidamente retornar. Desse modo, o conflito do filósofo com a *pólis* não pode ser identificado sem mais ao conflito fundamental entre pensar e agir.

Para Hannah Arendt, as atividades espirituais básicas, o pensar, o querer e o julgar, embora sejam autônomas, por obedecer às leis inerentes à própria atividade, dependem “de uma certa quietude das paixões que movem a alma, daquela ‘tranquilidade desapaixonada’ (*leidenschaftslose Stille*) que Hegel atribuiu à ‘cognição meramente pensante’”¹⁷. Esta dependência da quietude condiciona aquele que se dedica a pensar a se retirar do mundo das aparências, do mundo como é dado aos sentidos. Para Hannah Arendt, “uma vez que as atividades do espírito, por definição não-arentes, ocorrem em um mundo de aparências e em um ser que participa dessas aparências através de seus órgãos sensoriais receptivos, bem como através de sua própria capacidade e de sua necessidade de aparecer aos outros, eles só podem existir por meio de uma retirada deliberada da esfera das aparências”¹⁸. Esta retirada é uma condição para pensar, por exemplo, mas o próprio pensar, como atividade autônoma do espírito, nunca propriamente *aparece* no mundo das aparências, embora se manifestem para o ego pensante: “a única manifestação externa do espírito é o alheamento, uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir

16- “Filosofia e política”, in: DP, p. 113.

17- LM/T, p. 55 da trad. bras. Cf. p. 72.

18- LM/T, p. 59-60 da trad. bras.

o que está de fato se passando internamente”¹⁹. O que se passa na vida do espírito não se manifesta diretamente no mundo tal como é dado aos sentidos, a não ser pelas implicações que a reflexividade característica destas atividades gera na vida do espírito – da qual dependem não apenas o modo como conduzimos nossas vidas, mas também os nossos critérios para o juízo e os princípios para a ação – e pelo ímpeto de falar que acomete aqueles que pensam, de manifestar através do discurso aquilo que de outra forma permaneceria oculto. Embora o pensar não careça de uma audiência – como o aparecer, que necessita de espectadores –, porque pode se dar em um diálogo sem som, é a própria razão que “quer a comunicação e tende a perder-se caso dela tenha que se privar”, não apenas porque os homens existem no plural, mas porque ela tem que dar conta da compreensão do que se passa, rompendo com a alienação do mundo, entrando em acordo com ele através da reconciliação resultante da apropriação do mundo pela linguagem. Para Hannah Arendt, é a própria afinidade entre linguagem e pensamento que impulsiona aqueles que pensam a trazer o pensamento ao mundo pela linguagem: “uma vez que palavras – portadoras de significados – e pensamentos assemelham-se, *seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*”²⁰.

As atividades da vida do espírito (*mind*), embora invisíveis, não apenas são pura atividade como também têm significativas implicações para o mundo – em última instância habitado por homens que pensam, querem e julgam (e que também se falam entre si). Não obstante, esta invisibilidade ou ocultamento não implica passividade: distintamente da alma, onde surgem nossas paixões e onde apenas sofremos (*pathein*) as influências do mundo exterior, “a vida do espírito é pura atividade”²¹. Tanto o pensar quanto o querer e o julgar implicam uma retirada do mundo *tal como é dado aos sentidos* – “*todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*”²² – mas apenas o pensar, diz Hannah Arendt, tende a um afastamento completo do mundo, na medida em que sempre procura generalizar, abstrair de qualquer situação particular em nome da busca do significado, da necessidade de compreender. Não obstante deve-se notar que mesmo esta tendência a generalizar não representa uma negação do mundo: de um lado, o pensar, embora não mova a vontade ou forneça regras gerais para o juízo, prepara os particulares, *de-sensorializando-os* de modo que possam ser significativos para a vida do espírito e estar à mão tanto para o querer

19- LM/T, p. 57 da trad. bras.

20- LM/T, p. 77 da trad. bras. (grifos da autora).

21- LM/T, p. 57 da trad. bras.

quanto para o julgar; de outro, o pensar, embora propedêutico para as outras atividades, não é a única nem a máxima atividade da vida do espírito.

O conflito entre filosofia e política, entre o modo de vida do filósofo e o daquele que se ocupa com a ação e o mundo, pode ser compreendido a partir de experiências e características genuínas da atividade de pensar, mas não é uma derivação imediata desta atividade. Nesse sentido, cabe lembrar que a quietude do pensamento é distinta da passividade da contemplação.

“‘Tome a cor dos mortos’ – deve ser assim que o alheamento do filósofo e o estilo de vida do *profissional* que devota toda a sua vida ao pensamento, *monopolizando e elevando a um nível absoluto o que é apenas uma dentre muitas faculdades humanas*, aparece para o senso comum dos homens, já que normalmente nos movemos em um mundo em que a mais radical de experiência do desaparecer é morte, em que se retirar da aparência é morrer”²³.

Hannah Arendt lembra que a recorrente analogia entre filosofia e morte está diretamente ligada à necessária retirada inerente a todo “parar para pensar”, mas está mais profundamente vinculada à absolutização da atividade do pensamento pelo filósofo, que o distancia do mundo dos vivos – ela lembra que a expressão romana para o estar vivo era *inter homines esse*²⁴. O distanciamento do mundo é, como já dissemos, uma necessidade imposta pela atividade do pensamento na sua busca por transcender o mundo para melhor compreender, e este afastamento, a retirada da companhia dos outros, essa espécie de desaparecimento do mundo é como uma alegoria da própria morte. Mas entre este desaparecimento do mundo e a preferência do filósofo pela morte há um salto que só pode ser explicado por isto que Hannah Arendt chamou de monopolização e absolutização da atividade do pensamento. Também Aquiles, o modelo da coragem entre os gregos, partiu conscientemente em direção à morte, mas visando adquirir fama imortal e não por desejar a morte mesma.

É inerente ao pensamento ser “fora de ordem”, na expressão heideggeriana citada por ela várias vezes, “não só porque interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, mas também porque inverte todas as relações

22- LM/T, p. 60 da trad. bras. (grifos da autora).

23- LM/T, p. 63 da trad. bras. (últimos grifos nossos). Cf. HC, p. 291 (trad. bras., p. 304).

24- LM/T, p. 58 da trad. bras. Examinando estas questões no seminário “Political philosophy or Philosophy and Politics”, dado em 1960 na Universidade de Columbia, ela afirma o seguinte: “To philosophize means to leave the company of men” (BC, p. 024810). Sobre Aquiles e a atitude em relação à morte, cf. p. 024804.

habituais”²⁵. O pensamento distancia o que está próximo e aproxima o que está distante, ao mesmo tempo em que retira aquele que pensa do convívio sensorial com as coisas do mundo e o conduz a uma “terra imaginária, a terra dos invisíveis”, onde de fato não estou nem no mundo nem em companhia de outras pessoas, mas faço companhia a mim mesmo enquanto lido com imagens invisíveis. Para o filósofo, enquanto “*profissional* que devota toda a sua vida ao pensamento”, o que a multidão compreende como sendo morte aparece a ele como a forma mais livre de vida, desprendida de toda necessidade ou utilidade. O mundo cotidiano dos afazeres e da luta pela subsistência é que seria de fato a morte – e isto inclui não apenas o mundo do trabalho e da fabricação, nos termos de Hannah Arendt, mas também o próprio domínio da ação e da corporeidade: “tanto a hostilidade do filósofo com relação à política, ‘os pequenos assuntos humanos’ (*República*, 500c), quanto sua hostilidade diante do corpo têm pouco a ver com convicções e crenças pessoais. Elas são inerentes à própria experiência”²⁶.

Tendo em mente o julgamento de Sócrates, Platão sustenta que o flagrante conflito entre o modo de vida do filósofo e o *sensu comum* se deveria à hostilidade nutrida pela multidão em relação aos poucos e à sua verdade, desconsiderando que embora a multidão não considerasse a atividade filosófica necessariamente inofensiva, nunca se importou efetivamente com ela – e quando o fez tinha em conta mais propriamente a inutilidade da atividade filosófica e a cegueira que acomete o filósofo em relação ao mundo e o faz sempre parecer ridículo aos olhos de todos. A escolha dos filósofos por lidar com coisas divinas, e a conseqüente inabilidade no trato com as coisas humanas, é uma escolha livre e não um resultado da hostilidade da multidão: o filósofo deixa o mundo não por ser expulso dele, mas por escolher a solidão. Hannah Arendt faz questão de ressaltar que se há um conflito entre pensamento e senso comum, este conflito não se deve a uma hostilidade dos que não dedicam sua vida ao pensamento, mas a algo que se passa no interior daquele que se dedica à atividade do pensamento.

“O ‘verdadeiro filósofo’, o que passa a vida inteira imerso em pensamentos, tem dois desejos. O primeiro, é que possa estar livre de todo tipo de ocupação, especialmente livre de seu corpo, que sempre exige cuidados e ‘se interpõe em nosso caminho a cada passo...’, e que provoca confusão, gera problemas e pânico’ (*Fédon*, 66). O segundo é que ele possa vir a viver em um além onde essas coisas com que o pensamento está envolvido, tais

25- LM/T, p. 66 da trad. bras. Cf. p. 67.

26- LM/T, p. 66 da trad. bras.

como a verdade, a justiça e a beleza, não estarão menos acessíveis nem serão menos reais do que tudo o que agora podemos perceber com os sentidos corporais”²⁷.

Com efeito, o que salta à vista não é a hostilidade da multidão para com os poucos que se dedicam à filosofia (muitos/poucos: tema preferido da aristocracia grega contra o regime democrático), mas a aberta desconsideração dos assuntos humanos por parte dos filósofos. Assim, diz Hannah Arendt, “o riso, e não a hostilidade, é a reação natural da multidão diante das preocupações do filósofo e da aparente inutilidade daquilo de que ele se ocupa”²⁸. As críticas ácidas de Aristófanes contra os filósofos, principalmente através da figura de Sócrates, buscavam não apenas realçar o quanto os seus “ensinamentos” estavam em flagrante contradição com a formação aristocrática, mas também indicar o quanto os seus “seguidores” se mostravam inaptos para lidar com o mundo. Mas o riso da moça trácia não é como as críticas de Aristófanes: ele tem uma autêntica ingenuidade, diz Hannah Arendt, e se Platão levou a história tão a sério (*Teeteto*, 174a-d) foi justamente por saber que de fato aqueles que Hannah Arendt chama reiteradamente de profissionais do pensamento sempre parecem tolos – na medida em que estão ao mesmo tempo presentes no mundo e ausentes dele – e estão continuamente expostos ao riso da multidão e ao ridículo que há em todo riso. É mesmo na alegoria da caverna, no livro VII de *A república*, volta ele a este tema quando Sócrates diz o seguinte a Gláucon, seu interlocutor no diálogo:

“Entendes que será caso para admirar, se quem descer destas coisas divinas às humanas fizer gestos disparatados e parecer muito ridículo, porque está ofuscado e ainda não se habituou suficientemente às trevas ambientes... Mas quem fosse inteligente lembrar-se-ia de que as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra, e da sombra à luz. Se compreendesse que o mesmo se passa com a alma, quando visse alguma perturbada e incapaz de ver, não riria sem razão, mas reparava se ela não estaria antes ofuscada por falta de hábito, por vir de uma vida mais luminosa, ou se, por vir de uma maior ignorância a uma luz mais brilhante, não estaria deslumbrada por reflexos demasiadamente refulgentes; à primeira, deveria felicitar pelas suas condições e pelo seu gênero de vida; da segunda, ter compaixão e, se quisesse trocar dela, seria menos risível essa zombaria do que se se aplicasse àquela que descia do mundo luminoso”²⁹.

Embora Platão pudesse acreditar que fosse possível uma educação do olhar para que se

27- LM/T, p. 65 da trad. bras.

28- LM/T, p. 64 da trad. bras.

habitua-se a aceder ao brilho das idéias, o fato puro e simples de que o homem não pertence a este mundo de essências eternas faz notar que o filósofo está sempre suscetível a estas duas variedades de ofuscamento da visão – e, jogando com a metáfora, por mais que possa buscar permanecer progressivamente o maior tempo possível na contemplação do sol, ele vai sendo exposto também, por questões meramente fisiológicas, a uma progressiva cegueira. Certamente foi por ter isto em consideração que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, fez questão de ressaltar aos seus estudantes que os filósofos não podem ser governantes, que em certo sentido a *pólis* tinha razão: os filósofos são inúteis – embora ele julgasse esta inutilidade positivamente, uma vez que considerava ser a atividade filosófica a única forma de satisfação sem a necessidade dos outros. Nesse sentido, a filosofia produz felicidade, e embora a filosofia prática não gere necessariamente feitos justos, torna os homens bons, na medida em que eles se tornariam homens justos e adquiririam a habilidade de julgar corretamente, embora a realização de feitos justos não dependa de homens justos³⁰. Desse modo, a filosofia e a sua aplicação ao domínio dos assuntos humanos seriam boas por si mesmas, ainda que “inúteis”, no sentido de não serem meios para um fim. Kant se pronunciou a respeito:

“Não é de se esperar que reis filosofem ou filósofos tornem-se reis, mas também não é de se desejar, porque a posse do poder inevitavelmente corrompe o livre julgamento da razão. Porém que reis ou povos soberanos (que governam a si mesmos segundo leis de igualdade) minguem ou emudeçam a classe dos filósofos, mas deixem falar publicamente, é a ambos indispensável para iluminar sua ocupação, porque essa classe é incapaz, segundo sua natureza, de ajuntamentos e alianças de clubes, insuspeitos de uma *propaganda* por meio do boato”³¹.

Platão evita a consideração de que a filosofia é inútil. Para ele, longe de os filósofos serem inúteis, são os únicos que podem salvar a *pólis*, pois são os únicos mortais a terem acesso ao que é eterno, às idéias e à ordem invisível do *kosmos*. Quando se diz a Sócrates, em *A República*, a acusação de que o filósofo levanta perguntas sem respostas e se torna um excêntrico e inútil para a cidade, ele responde com uma metáfora curiosa³²: um navio em que cada um tem uma deficiência no conhecimento da tarefa que lhe cabe e onde cada um busca,

29- *A república*, 517d-518b. Cf. 517a. Cito da trad. port.

30- “Philosophy and politics: what is political philosophy”, *Arendt's Papers*, p. 024416. Cf. *Ética a Nicômaco*, 1145a25ss.

31- *A paz perpétua* (369), p. 57 da trad. bras (grifos no original).

32- *A república*, 488a-489c.

não obstante, assumir o comando. Em referência explícita à democracia e ao suposto caos que sempre a envolve. Nesse sentido, diz Sócrates no livro, nada mais natural que o fato de os filósofos não serem honrados nas cidades. Sendo os verdadeiros pilotos, é por deficiência da multidão que não são chamados a governar.

Apenas o filósofo tem acesso ao padrão perene a partir do qual se pode julgar e ordenar o domínio dos assuntos humanos. Distintamente de Sólon, que tentava pensar a “medida invisível” de todas as coisas, e de Sócrates, que pretendia “revelar a *doxa* em sua própria verdade”, Platão pensa que somente as verdades eternas que se manifestam à contemplação do filósofo podem fornecer uma medida legítima para o campo dos assuntos humanos. Com efeito, diz Platão,

“aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si [...]; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar seu sofrimento; antes disso, não!”³³.

É como se o verdadeiro piloto não se interessasse de fato pelo navio. Assim, como lembra Hannah Arendt,

“de acordo com Platão e Aristóteles, existem dois tipos de coisas: aquelas que não podem ser de um modo diferente do que são e aquelas que são em virtude da necessidade. A verdade, falando estritamente, só é possível com respeito a estas coisas. As coisas dos homens, *ta ton anthropon pragmata*, pelo contrário, são tais que poderiam sempre ser também de um modo diferente do que realmente são. (*physei-nomo*) E o objeto do espanto afirmativo só pode ser coisas que sempre são como são por necessidade. Daí que pensar sobre os assuntos humanos só pode ser um pensamento de segunda ordem. Esta é a verdade da consideração de Pascal”³⁴.

Ao menos em quatro momentos diferentes Hannah Arendt cita uma “observação brilhantemente impertinente” de Pascal sobre a relação entre a filosofia e a política.

“Só conseguimos imaginar Platão e Aristóteles vestindo as grandes túnicas de acadêmicos. Eles eram pessoas de bem e, como as outras, riavam com seus amigos; e quando quiseram se

33- Ibid., 490a-b.

divertir escreveram as *Leis* e a *Política*. Essa parte de suas vidas foi a menos filosófica e a menos séria. [...] Se escreveram sobre política foi como que para pôr ordem em um hospício; e se deram a impressão de estar falando sobre uma grande coisa, é porque sabiam que os loucos a que falavam pensavam ser reis e imperadores. Adotaram seus princípios para tornar a loucura deles o mais inofensiva possível”³⁵.

Para Hannah Arendt, o que prova que Pascal estaria certo não são apenas as várias recomendações de Platão e Aristóteles aos seus discípulos para não levar os assuntos humanos demasiadamente a sério, mas também o fato de que Platão pensava poder contribuir no campo dos assuntos humanos apenas por crer poder medi-los por um padrão não humano – e mesmo Aristóteles julgou absurdo considerar a filosofia política, a filosofia aplicada aos assuntos humanos, como o mais alto tipo de conhecimento, pois embora o homem possa ser a melhor dentre as criaturas vivas, não é o que de melhor há no universo (*Ética a Nicômaco*, 1141a22-1141b1).

Desse modo, embora Platão possa argumentar que o conflito entre a filosofia e a política se deva a uma hostilidade da multidão em relação aos poucos, fica claro que pelas exigências de retirada do mundo impostas pelo modo de vida escolhido pelo filósofo, ele abandona o mundo dos homens, o despreza e mesmo se opõe a ele por julgar que a multidão não quer nada além de se dedicar ao prazer sensorial e fartar-se como o gado (Heráclito). Como diz Hannah Arendt, cabe notar que, “historicamente, os séculos mais ricos em filosofias políticas foram os menos propícios para o ato de filosofar; e isto de tal forma que a autoproteção, assim como a defesa explícita dos interesses profissionais, tem mais freqüentemente motivado o interesse do filósofo pela política”³⁶.

No livro XI da *Odisséia*, Homero relata a descida de Ulisses ao Hades à procura do sábio Tíresias e seus vaticínios para poder voltar para casa. No Hades, Ulisses dialoga com Aquiles e busca persuadi-lo a não lamentar estar morto por exercer grande autoridade sobre os

34- “Philosophy and politics: what is political philosophy”, p. 024426.

35- *L’Oeuvre de Pascal*, 294, p. 901 (ed. Pléiade, Bruxelas, 1950), citado por Hannah Arendt em LM/T, p. 116 da trad. bras. A referência a este texto aparece também antes em “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, in: DP, p. 74 e no curso dado por Hannah Arendt em 1969 na New School for Social Research, com o título “Philosophy and politics: what is political philosophy”, p. 4 (BC, p. 024420). Aparece ainda em LFPK, p. 31 da trad. bras.

36- “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, in: DP, p. 73. O próprio Platão, em *A república*, 517c, mesmo considerando a necessidade de se contemplar a idéia do Bem para ser sensato na vida privada e pública, lembra que os mesmos que acederam àquele ponto não querem tratar dos assuntos humanos e antes se esforçam sempre “por manter a sua alma nas alturas”.

mortos. A amarga resposta de Aquiles é a seguinte: preferiria trabalhar como servo de um homem de poucas posses a reinar sobre os mortos que já nada são. Platão volta a esse texto no comentário à sua “alegoria da caverna”, no livro VII de *A República*, e estabelece uma analogia entre a vida no Hades e a vida de sombra dos que vivem acorrentados na caverna; e entre a disposição de Aquiles e a daquele que escapou do posto na caverna junto à ilusão das sombras para a contemplação do brilho do Sol. O mundo das aparências é análogo ao Hades. Como observa Hannah Arendt, a narrativa platônica é uma inversão da narrativa homérica e também uma réplica a Homero:

“quem quer que leia a alegoria da caverna na *República* de Platão à luz da história grega logo percebe que a *periagoge*, a reviravolta que Platão exige do filósofo, equivale na verdade a uma inversão da ordem do mundo homérico. Não é a vida após a morte, como no Hades homérico, mas a vida comum na Terra que é situada numa ‘caverna’, em um submundo; a alma não é a sombra do corpo, mas o corpo é que é a sombra da alma; e o movimento fantasmal e sem sentido atribuído por Homero à existência inerte da alma no Hades após a morte é agora atribuído aos feitos sem sentido dos homens que não deixam a caverna da existência humana para contemplar as idéias eternas visíveis no céu”³⁷.

No seu ataque ao ideal ascético, Nietzsche fez questão de ressaltar que a arte, não a ciência, opõe-se mais radicalmente àquele. Ele sugere que Platão sabia disso: “Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso ‘partidário do além’ [*Jenseitige*], o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea*”³⁸. O que interessa a Hannah Arendt, não obstante, não é essa relação com a “Vida”, que para ela tem profundas implicações anti-políticas³⁹, mas com as “aparências”, com tudo aquilo que nos é dado naturalmente perceber: as coisas, os feitos e os eventos – como notará mais tarde o próprio Nietzsche em *O crepúsculo dos ídolos*. Interessa a ela a composição antagônica entre os modos de vida ativo e contemplativo, mas também indicar que contemplação é distinta de reflexão, que o jogo da mente consigo mesma ao lidar com as coisas-pensamento é distinto da pretensão de ascender ao verdadeiro.

Hannah Arendt já havia elaborado de outro modo a disposição do filósofo para com a política, dizendo que foi o conflito acima descrito entre contemplar as coisas divinas e

37- HC, p. 305 da trad. bras.

38- *Genealogia da moral*, III, 25, p. 141 da trad. bras.

39- Cf. HC, p. 313s. Trad. bras., p. 326ss.

permanecer um homem que Platão

“racionalizou e generalizou, transformando em conflito entre corpo e alma [...] Quanto mais um filósofo se torna um verdadeiro filósofo, mais ele irá separar-se de seu corpo; e como, enquanto ele está vivo, tal separação nunca pode realmente acontecer, ele tentará fazer o que todo cidadão livre de Atenas fazia para separar-se e libertar-se das necessidades da vida: governará o seu corpo, como um senhor governa os seus escravos. Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez ao seu corpo”⁴⁰.

A conversão da *theoria* em contemplação desvia o olhar do espectador do jogo do mundo. Na própria parábola da caverna o que está em questão é também uma rejeição do teatro como metáfora ideal da compreensão do mundo. As narrativas que se dão neste espaço não apenas buscam lidar com as ambigüidades em que a *práxis* está inevitavelmente envolvida, mas concedem ao espectador, a princípio não dotado de nenhum dom especial, a prerrogativa de julgar, fazendo uso do que ele teria de comum com todos os outros homens, beneficiando-se apenas do fato de estar retirado da cena e da acuidade e imparcialidade adquiridas no exercício constante do juízo. A ordem das Idéias à qual remete a parábola da caverna não toma em consideração nem a frágil medida do *phronēin* nem o caráter sempre impreciso dos assuntos humanos. O que se apresenta ao olhar não é mais a *práxis*, mas a “ordem ontoteológica das idéias”. O que é requerido não é mais a frágil medida da sabedoria prática do *phronēin* que tem em seu juízo a marca da ambigüidade e da pluralidade, mas a clareza noética daquele que contempla em solidão e se pretende auto-suficiente.

“Enquanto o teórico no sentido da *pólis*, isto é, o espectador no teatro, era o juiz das ambigüidades da *práxis* dos mortais, ambigüidades trazidas à celebração poética, o teórico no novo sentido torna a si mesmo o espectador de uma ordem transcendental, uma ordem que é destituída de ambigüidades e envolve formas que sempre foram e sempre serão. Desta considerável metamorfose da própria natureza da *theoria* e do fato de que o último de agora em diante aspira suportar a estrutura ontoteológica dos seres em sua totalidade, o que foi inicialmente saudado pela *pólis* tendo a *práxis* em mente é agora depreciado por Platão tendo a especulação em mente”⁴¹.

Certamente é tendo isto em consideração, diz J. Taminiaux, que Platão rejeita a linguagem

40- “Filosofia e política”, in: DP, p. 107.

41- J. TAMINIAUX, *The Thracian maid and the professional thinker. Arendt and Heidegger*, p. 108.

ambígua dos poetas, assim como a teogonia recontada por Hesíodo, que a partir da “terrível genealogia titânica” de Zeus, epítome da justiça, da *dike*, ensinava “o princípio mais alto de ordem e harmonia não deixa de ter afinidade com um caos e uma violência primitiva da qual surgiu e que ele manejou para reprimir e refrear”⁴². Isto possui implicações fundamentais à consideração da *práxis* e de todo o domínio dos assuntos humanos:

“quando o poeta diz, por exemplo, que Zeus dispensa coisas boas e más para os mortais, se pode presumir que a *pólis*, não tem coisa alguma a objetar, na medida em que, no que se refere à *práxis*, tais palavras significam que os mortais não são senhores de seus destinos e que, na interação humana, ninguém alcança um conhecimento último do bem pela simples razão de que o juízo é sempre fundado na situação-limite (*situation-bound*). Registradas no coro trágico, estas palavras ambíguas ensinam – e este ensinamento foi detectado por Hölderlin com extraordinária acuidade – a como se purificar da tentação infinita de confundir mortais com deidades”⁴³.

Pode-se dizer que se Homero e a tragédia buscavam lidar com a fragilidade do homem e os poetas em geral estavam preocupados com os assuntos dos homens e o ensinamento básico de que não podemos enquanto mortais aceder à medida imutável dos deuses em sua imortalidade, Platão, com um interesse também em ensinar, estava interessado em combater a difusão da imagem de um Deus que tem uma origem titânica e dispensa coisas boas e más, ainda que isso fosse verdade, não importando se tivessem ou não um significado profundo⁴⁴.

Mas como Platão pretende que então os filósofos sejam capazes de emitir juízos e ordenamentos sobre o mundo se, além da incompatibilidade fundamental entre os modos de vida do político e do filósofo, é ele mesmo quem considera não valer a pena tentar traduzir a contemplação em logos, porque a verdade última está além das palavras? Ele sabia que, por um lado, uma vez lançada no espaço comum, submetida à *pólis*, a verdade do filósofo, reflexo do eterno, tornava-se uma opinião entre opiniões – “perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da

42- Ibid., p. 109.

43- Ibid., p. 108-9.

44- Cf. *A república*, 378a e 378d. Cf. 378b-380a.

sabedoria”⁴⁵; por outro lado, “quanto à filosofia, se é verdade que ela começa com *thaumadzein* e termina com mudez, então ela termina exatamente onde começou”⁴⁶. A contemplação do filósofo, o seu modo de se avizinhar do eterno e gozar da imortalidade dos deuses, não produz palavras ou algo de tangível, senão o seu estado atônito – isto explica porque embora Hannah Arendt considerasse as “verdades metafísicas” vias privilegiadas de acesso ao que significa o pensamento, não relutou em chamar-lhes *falácias*. Mas o que ela, tomando como referência a parábola da caverna, chama de clímax na vida do filósofo e ao mesmo tempo o começo da tragédia – a contemplação das essências eternas e a condição de sempre ter que retornar à caverna – revela o quanto é legítimo o conflito do filósofo com a *pólis* e o quanto suas pretensões não parecem resistir a um exame mais atento das suas condições e pretensões. Quando Aristóteles diz que o filósofo não sabe o que é bom para si e é inapto a governar poderia perfeitamente estar tomando em consideração também o fato de que ele não é apenas voluntariamente alienado das coisas dos homens, mas também não se sente em casa em um mundo em que o seu modo de alcançar a *eudaimonia* não apenas é estranho, ou “fora de ordem”, mas também completamente desorientador. Como diz Hannah Arendt, “o que acolhe sem seu pensamento contradiz o senso comum do mundo”⁴⁷, e por isto mesmo o filósofo se encontra em perigo, porque por sua própria condição mortal tem que retornar à escuridão da caverna, mas não apenas não se sente em casa aí, como também não é capaz de se orientar na escuridão da caverna.

O filósofo vê-se então em um duplo conflito com a *pólis*: de um lado, “como sua experiência última é a mudez, ele colocou-se fora do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é, precisamente, o falar”; de outro, como levanta questões irrespondíveis, julga sempre negativamente qualquer opinião, por ter sempre um déficit de verdade ou ser propriamente o seu oposto: ou seja, enquanto a multidão responde com opiniões as questões que se apresentam, “o filósofo é o único que não tem uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões”⁴⁸, aquele sexto sentido, diz Hannah Arendt, que não apenas temos em comum, mas que nos permite ajustarmo-nos a um mundo comum.

45- “Filosofia e política”, in: DP, p. 95. Platão já havia afirmado que “ninguém que possua a faculdade de pensar (*nous*) e que conheça, portanto, a impotência das palavras, jamais irá arriscar-se a transformar em discurso o pensamento, e muito menos a ajustá-lo à forma tão inflexível como a das letras escritas”. *Sétima carta*, 341b-343a (passagem paráfrase). Citado em “Pensamento e considerações morais”, In: DP, p. 152.

46- “Filosofia e política”, in: DP, p. 112.

47- *Ibid.*, p. 109.

48- Cf. *Ibid.*, p. 112-3.

A experiência última do filósofo é a mudez justamente por a filosofia ter em sua origem o espanto (*thaumadzein*), mas mais precisamente porque ele prolonga este espanto e bloqueia o diálogo interno que poderia se seguir a ele. Para Hannah Arendt, quando Platão diz ser o espanto o principal *pathos* do filósofo, diz muito acerca do que nos faz pensar. O espanto diante daquilo que é como é quando traduzido em palavras revela, em perguntas fundamentais irrespondíveis, o vislumbre que aquele que é acometido por tal *pathos* tem da própria ignorância. Para Hannah Arendt esta experiência do nada saber revela uma das condições básicas da existência humana na Terra, a sua manifestação enquanto ser que faz perguntas. Não obstante, o levantamento de questões irrespondíveis é ainda uma outra face da mudez, pois embora o espanto possa levar a pensar em palavras, no diálogo que pode ser conduzido no estar-só junto a si mesmo que se segue à solidão muda, nunca diz respeito a qualquer coisa em particular e nunca tem propriamente respostas – nem às questões irrespondíveis que levanta, nem às demandas de orientação colocadas pelo inescapável estar junto aos outros. O filósofo, diz Hannah Arendt, “por demais cômico, pelo julgamento de Sócrates, da incompatibilidade inerente das experiências filosóficas fundamentais com as experiências políticas, generalizou o choque inicial e iniciador de *thaumadzein*”⁴⁹. É esta generalização que não apenas afasta o filósofo do mundo comum, em que a fala é a mais alta capacidade humana, mas também o distingue dos espectadores que observavam desinteressadamente o campo dos assuntos humanos no sentido de melhor julgar o que se passava. Como o filósofo busca prolongar indefinidamente a experiência muda do espanto e convertê-la em modo de vida, em oposição ao modo de vida da *pólis*, ele não chega propriamente nem ao diálogo do dois-em-um, parte do viver junto aos outros, do estar junto a si mesmo, onde se formam as opiniões: “nessa tentativa, o filósofo se estabelece, baseia sua inteira existência naquela singularidade que experimentou quando foi acometido pelo *pathos* de *thaumadzein*. Com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana”⁵⁰. Não obstante a tentativa de Platão de “deformar a filosofia para fins políticos”, seguindo a seu modo a tentativa socrática de tornar a filosofia relevante para a vida comum, nunca deixou de revelar como de segunda ordem a preocupação com o campo dos assuntos humanos. Para Hannah Arendt isto se dá desse modo porque ele passou ao largo da pluralidade do homem. Com efeito, como ela escreveu certa vez a Jaspers, a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político

49- Ibid., p. 113.

50- Ibid., p. 113-4.

justamente por falar do homem sempre enquanto indivíduo e “lidar com o fato da pluralidade tangencialmente”⁵¹. Assim, sua ocupação com o campo dos assuntos humanos foi sempre a tentativa de aplicar neste domínio padrões filosóficos absolutos. Para dizer novamente como Arendt: Pascal tinha razão.

A questão principal na relação entre os filósofos e a política pode ser em parte explicada, como já dissemos, pela retirada do mundo inerente à atividade do pensamento. Este bloqueio do acesso ao mundo tal como é dado aos sentidos é indispensável, pensa Hannah Arendt, à de-sensorialização operada pelo pensamento naquilo que nos é dado pelos sentidos, transformação fundamental à compreensão do mundo e à orientação nele, na medida em que estabelece generalizações essenciais à compreensão preliminar de tudo que se apresentará doravante no retorno ao domínio comum. O que ocorre com os filósofos, na sua tentativa de fazer perdurar o *thaumadzein*, o espanto mudo diante daquilo que é como é que seria o início da filosofia, é um estranhamento em relação ao mundo tal como ele se dá a perceber a todos: ele não é apenas um estranho para o mundo, mas o próprio mundo é estranho a ele. A hostilidade dos pensadores profissionais para com o domínio público, o mundo comum, tem mais a ver com a decisão de prolongar o espanto mudo que desencadeia o pensar do que com o caráter específico da atividade do pensamento. O espanto, que não é propriamente o pensamento tal como compreendido por Arendt, não é capaz de reconciliar pensamento e realidade, algo que somente o diálogo que se dá no estar junto a si mesmo pode realizar.

O que está “fora de ordem” no *bios theoretikos* é o próprio pertencimento inescapável dos filósofos ao mundo dos mortais. Isto teria determinado, na compreensão de Hannah Arendt, este pendor para o tirânico na compreensão que os filósofos têm do domínio dos assuntos humanos. Não sabendo lidar com o caráter provisório e volátil de tudo que se dá no mundo comum – essencialmente plural e em última instância imprevisível –, e seguros de estar a possuir uma verdade para além de toda opinião, tendem a tentar submeter o mundo dos assuntos humanos de tal modo que possa deixar de ser um impedimento à contemplação pura. Se a retirada do mundo das aparências para pensar a experiência, embora fora de ordem, é necessária para que se compreenda o curso dos eventos e se seja capaz de agir, a retirada dos filósofos, a sua tentativa de estabelecer morada em outro lugar, é sempre traumática em seu inescapável pertencimento ao mundo e ele é ao mesmo tempo desorientado nos assuntos

51- HA-KJ (4 de março de 1951), p. 166.

comuns e objeto de riso. Também o juízo supõe uma retirada, mas

“*evidentemente a retirada do juízo é muito diferente da retirada do filósofo. Este não abandona o mundo das aparências, mas se retira do envolvimento ativo neste mundo para uma posição privilegiada que tem como finalidade contemplar o todo. Além disso, e talvez mais significativamente, os espectadores de Pitágoras são membros de uma audiência, e, portanto, são bem diferentes do filósofo que inicia o seu *bios theoretikos* deixando a companhia dos seus semelhantes e as opiniões incertas, as suas *doxai*, que só podem expressar um ‘parece-me...’. Assim, o veredito do espectador, ainda que imparcial e livre dos interesses do lucro ou da fama, não é independente do ponto de vista dos outros – ao contrário, segundo Kant, uma ‘mentalidade alargada’ tem que os levar em conta. Os espectadores, embora livres da particularidade característica do ator, não estão solitários*”⁵².

O que falta aos pensadores profissionais é uma capacidade para lidar com os particulares em sua própria dignidade – e o mundo é constituído de particulares, uma vez que as generalizações são resultantes da busca do significado por parte daquele que se dedica a tentar compreender. Os pensadores profissionais não sabem julgar: “o juízo lida com particulares, e quando o ego pensante que se move entre generalidades emerge da sua retirada e volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo ‘dom’ para lidar com elas”⁵³.

Para Jacques Taminiaux, quando Hannah Arendt se ocupa da relação entre pensamento e juízo, ou entre pensamento e orientação no mundo, ou mesmo do pensador profissional, tem sempre Heidegger em mente. Quando ela trata da relação entre filosofia e política, da hostilidade tradicional do *bios theoretikos* ao domínio dos assuntos humanos e a desorientação dos que fazem do espanto mudo sua própria morada, estaria mirando Platão, mas também Heidegger através dele. Na rejeição platônica da pluralidade, tanto na sua hostilidade para com os muitos do interior da caverna e sua *doxa* quanto sua pretensão de prolongamento do espanto mudo, estaria vislumbrada a *deformação profissional* dos filósofos no seu pendor para o tirânico. A Taminiaux não parece haver dúvidas de que isso se refere tanto a Heidegger quanto a Platão, não só por o próprio Heidegger expressar o próprio pensamento algumas vezes fazendo referência à alegoria da caverna, mas também porque, diz ele, “o movimento de purificação que leva a analítica existencial ao âmago do que eu chamei de individuação

52- LM/T, p. 73 da trad. bras. (grifos meus).

53- LM/T, p. 162 da trad. bras.

especulativa segue exatamente o mesmo passo desta 'biografia concentrada', para usar os termos de Arendt"⁵⁴.

A aberta hostilidade na linguagem de Arendt em relação a Heidegger, tal como aparece em "O que é a filosofia da *Existenz*?", converte-se posteriormente em ironia. Nesse texto, com efeito, ela chama a atenção para o fato de que aparece como "Queda" em Heidegger "são todos aqueles modos da existência humana que se apóiam no fato de que o Homem vive no mundo junto com outros homens"⁵⁵. Ademais, diz ela, o que é marcante em toda a reflexão heideggeriana é justamente o "absoluto egoísmo" implícito na sua eleição da morte, a separação mais radical do mundo e dos outros, como *principium individuationis* absoluto. Nas poucas ocasiões em que voltará doravante a se ocupar explicitamente de Heidegger, o que marcará a sua posição será basicamente a aguda ironia de sua linguagem. Em uma anotação manuscrita em seu diário de pensamento, datada de 1953, ela destila uma ironia mordaz, comparando Heidegger a uma raposa, sem pêlo e carente de esperteza, e pretendendo contar a sua "verdadeira história". Nesse pequeno texto, de pouco mais de uma lauda, ela afirma, por exemplo, o seguinte: "depois de ter passado toda a sua juventude vagueando por entre as armadilhas feitas por outras pessoas e de não ter restado de seu pêlo, por assim dizer, sequer um fio, ela decidiu se retirar absolutamente do mundo das raposas e foi então erigir uma toca". Essa toca, seria também uma armadilha: "a raposa que morava em uma armadilha dizia contendo orgulhosa: todos caem na minha armadilha, tornei-me a melhor das raposas. E também aí havia algo de verdadeiro: ninguém conhece melhor a essência da armadilha do que quem se encontra durante toda a vida em uma"⁵⁶.

No texto em homenagem a Heidegger pelo seu octogésimo aniversário, Hannah Arendt traça um perfil mais acabado do que parece ser a sua imagem final de Heidegger como pensador. Para ela, ele ensina muito da atividade do pensamento – de sua qualidade cáustica em relação aos resultados, a sua compreensão como um constante re-pensar (voltar sobre si mesmo), como pura atividade, como recordação, como tornar próximo o distante e distante o próximo –, mas também ensina muito da *déformation professionnelle* dos filósofos. Tal como Platão, ele conceberia o pensar como um diálogo sem som consigo mesmo que se dá apenas quando se está só e que também é intraduzível em palavras. Também como Platão, Heidegger

54- Jacques TAMINIAUX, *The Thracian maid and the professional thinker*, p. 182.

55- "O que é a filosofia da *Existenz*?", DP, p. 31.

56- *Hannah Arendt/Martin Heidegger – Briefe*, p. 305 da trad. bras.

compreenderia o pensar como um *pathos*, como algo que nos acomete, cuja experiência elementar é o espanto, o começo de todo pensar. Não obstante, distintamente de Platão, para quem o espanto deflagra o pensar, Heidegger fala de “acolher este espanto como morada”. Para Hannah Arendt, isso é decisivo para saber quem é Martin Heidegger, pois ainda que muitos homens conheçam efetivamente o espanto e a retirada dos assuntos humanos inerentes ao parar para pensar, mesmo eles supõem sempre que retornarão à “estada legítima na continuidade dos negócios e das ocupações, nos quais são decididas as coisas humanas”. É como se Heidegger, ao escolher o espanto como morada, não supusesse esse retorno ao domínio onde só faz sentido aquilo sobre o que se pode falar: “medido a partir de outros lugares do mundo, a partir dos lugares das questões humanas, a morada do pensamento é um ‘lugar do silêncio’”⁵⁷. Vistos dessa morada, não apenas a linguagem aparece sempre em sua inadequação, mas também do próprio mundo das coisas humanas.

Acolher o espanto como morada envolve riscos, sobre os quais já se expressara Platão. Tanto no *Teeteto* como em *A república*, ele fala da desorientação do filósofo no seu retorno da atividade contemplativa, mas também do riso dos que o contemplam. Em vista disto, estabeleceu a proibição do riso neste último livro, pois “temia mais o riso dos concidadãos do que a hostilidade das opiniões contra a reivindicação do caráter absoluto da verdade; talvez justamente ele soubesse que a morada do pensamento se parece facilmente, quando vista de fora, com o mundo nefelibático de Aristófanes em *As nuvens*. De qualquer forma, ao se dispor a levar o seu pensado até a praça, é incapaz de evitar o riso dos outros”⁵⁸. Para Hannah Arendt, o envolvimento de Heidegger no domínio dos assuntos humanos, pior que o de Platão por as vítimas e os tiranos não se encontrarem no além-mar, foi o começo da sua própria tragédia, mas não por acaso. O seu ponto de partida posterior, de que o querer atuaria sobre o pensar de forma destrutiva, teria sido desencadeado por sua própria tragédia⁵⁹. De qualquer modo,

57- *Ibid.*, p. 136. Esse texto, falado no rádio em setembro de 1969, foi adicionado posteriormente a MDT, com poucas alterações, com o título “Martin Heidegger at eighty”.

58- *Hannah Arendt/Martin Heidegger – Briefe*, p. 138. É curiosa, neste ponto, a semelhança do que é exposto por Hannah Arendt com o que Nietzsche diz em *Assim falava Zaratustra*. Com efeito, no prólogo do livro, Nietzsche narra a descida-declínio (*Untergehen*) de Zaratustra, quando completou trinta anos, da montanha onde habitava. Em uma referência mais explícita a Jesus e menos explícita à alegoria da caverna de Platão, Nietzsche narra o retorno de Zaratustra para o convívio dos homens. E embora se possa notar que foi por amar demasiadamente os homens que Zaratustra deixou sua solidão, e não por um temor da multidão, a consideração do contato de Zaratustra com a multidão fará notar que aí começa o seu declínio. E também ele provocará o riso.

59- Em um texto sobre o envolvimento de Heidegger com o nacional-socialismo, Hans-Georg Gadamer pôs o significativo título “The political incompetence of Philosophy”.

lembra Hannah Arendt, esse envolvimento efetivo no domínio dos assuntos humanos não provoca mais o riso. E conclui:

“Nós que queremos honrar os pensadores, mesmo se nossa morada estiver no meio do mundo, só conseguimos contornar com grande dificuldade a sensação de estranheza e talvez até de irritação diante do fato de tanto Platão quanto Heidegger, ao se meterem com as coisas humanas, encontrarem abrigo junto a tiranos e líderes (*Führers*). A culpa por isso não pode ser imputada às respectivas circunstâncias do tempo e ainda menos a um caráter pré-formado, mas antes ao que os franceses chamam uma ‘*déformation professionnelle*’. Pois a tendência para a tirania é passível de ser demonstrada teoricamente junto a quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção); e, se essa tendência não é comprovável através da descrição do modo como eles agiram, isto se deve somente ao fato de que muito poucos estavam dispostos a ir além ‘da faculdade de se espantar frente ao simples’ e ‘aceitar este espanto como sua morada’”⁶⁰.

Em um dos últimos momentos em que falou em público, Hannah Arendt fez questão de ressaltar o quanto tendia a intimidar-se, por temperamento ou inclinação pessoal, na esfera pública. Diz ela: “isto pode soar falso àqueles que leram alguns de meus livros, e se recordam do elogio, que chega talvez às raias da glorificação, que faço ao domínio público, como o lugar que oferece o espaço adequado à fala e à ação política”⁶¹. Este temor do espaço público, o fato de não ser um animal político, diz ela, não a torna inábil para compreender e pensar, na condição de espectadora (podendo ver o que se passa mais profunda e nitidamente), os eventos políticos. Ela atribui este temperamento aos anos da sua formação, quando, na Europa dos anos 20 do século passado, resolveu estudar filosofia e passou a conviver tanto com o compromisso com um modo de vida contemplativo (e um decorrente descomprometimento com a esfera pública) – a dedicar-se ao pensamento, que não tem qualquer impulso intrínseco de aparecer ou comunicar-se – quanto com a profusão caótica de opiniões a reinar no período entre as duas grandes guerras, fazendo com que se disseminasse uma ampla rejeição a tudo o que era público.

“Essas tendências – idiossincrasias? Questões de gosto? – que tentei datar na história e explicar factualmente podem ir bem longe, quando adquiridas nos anos formadores de nossas vidas. Podem levar a uma paixão pela discricção e pelo anonimato, como se só

60- Hannah Arendt/Martin Heidegger – *Briefe*, p. 139-40. Cf. Hannah ARENDT, “Heidegger at eighty”. In: *Heidegger and modern philosophy*, p. 303.

61- “O grande jogo do mundo”, In: DP, p. 172.

tivesse importância pessoal aquilo que pudesse ser mantido em segredo..., como se até mesmo um nome conhecido em público, isto é, *fama*, só fizesse nos contaminar com o ‘Eles’ de Heidegger, com o ‘eu social’ de Bergson, apenas nos corrompesse o espírito com o ‘guincho mecânico, aterrador’, de Auden”⁶².

Embora sempre tenha sabido que a fama, o reconhecimento público, e a memória, são a única forma de reservar um espaço para a excelência, Hannah Arendt parece pessoalmente nunca ter se deixado seduzir pela frágil luminosidade fornecida pela fama, a depender de algo tão incerto como a memória das gerações vindouras, na impotência de quem luta contra o esquecimento. Esta distância programática do espaço público foi mantida por ela em quase todos os momentos de sua vida – exceto quando a ação se apresentava como uma necessidade, quando “não era mais possível contentar-se em ser espectador”⁶³ – e ainda que não a tenha impedido de louvar os grandes feitos e palavras dos homens através dos tempos, a situa claramente não entre aqueles que buscam uma morada na floresta do pensamento, a construir trilhas que não conduzem para fora dela, mas entre os que vieram ao mundo hipersensíveis ao prazer de ver, e não abrem mão da condição de espectadores (e juízes).

Enquanto agradecia um prêmio que recebeu na Dinamarca e se resignava ao reconhecimento público, Hannah Arendt lançou mão metaforicamente da palavra *persona* e seu sentido originário para marcar algumas posições. Antes de qualquer coisa, *persona* é a máscara que indicava ao espectador o papel representado pelo ator em uma determinada peça. Na medida em que era ator, esse indivíduo, por conseguinte, assumia muitas máscaras durante a sua vida, e ainda que se possa dizer que ele permanecia de qualquer modo fundamentalmente o mesmo, importa notar que em grande parte a sua dignidade se devia à sua capacidade de assumir diferentes papéis e fazer soar a sua voz em diferentes condições – Hannah Arendt associa a palavra *persona* a *per-sonare*, soar por, fazer ressoar a voz pela abertura da máscara. Entre os romanos uma *persona* era quem, distintamente de um mero membro da espécie (*homo*), possuía direitos civis, assumia um determinado papel e podia fazer soar sua voz. Para ela, “a máscara romana corresponde com grande precisão ao nosso modo de aparecer em sociedade, onde não somos cidadãos, iguados pelo espaço público reservado para a fala e os atos políticos, mas onde somos aceitos como indivíduos em nosso direito, e, no entanto, de modo

62- Ibid., p. 174.

63- “Só permanece e língua materna”, In: DP, p. 127.

algum como seres humanos enquanto tais”⁶⁴. É nesse sentido, diz ela, que o reconhecimento público recai somente sobre as máscaras que assumimos nos nossos papéis sociais. E essas máscaras, como tais, não apenas não são únicas como são intercambiáveis; “não são um elemento permanente anexado a nosso eu interior, no sentido em que a voz da consciência, como muitos acreditam, é algo que a alma humana traz sempre consigo”⁶⁵.

É curiosa essa avaliação do reconhecimento público se tivermos em conta o amplo combate de Hannah Arendt contra toda a filosofia política e o seu desprezo pelo domínio público e, ao mesmo tempo, a sua afirmação de que o reconhecimento “sob toda e qualquer forma, só pode reconhecer-nos *como* tal e tal, isto é, como algo que fundamentalmente *não* somos”⁶⁶. Essa avaliação aparentemente negativa dos papéis sociais por Hannah Arendt se mostra ainda mais curiosa tanto se considerarmos a sua tese fundamental em *The life of the mind*, a de que “Ser e Aparecer coincidem”, como se tivermos em mente o que ela afirma em *On Revolution*. Aqui ela faz questão de ressaltar o quanto as metáforas políticas derivadas do teatro têm seu significado revelado na compreensão da palavra *persona*: substituir a face do ator por uma máscara que ele assume publicamente e por onde faz soar sua voz. Fundamentalmente, em seu sentido metafórico, uma *persona* é alguém a quem é conferida “a máscara protetora de uma personalidade legal”⁶⁷, acrescentada à sua condição natural de membro da espécie. Ao mesmo tempo em que Hannah Arendt indica o quanto o fato de ser uma pessoa representa uma dimensão fundamental do viver em comum com dignidade⁶⁸, ela sublinha o quanto essa espécie de segunda natureza do aparecer aos outros em tal ou tal posição não coincide com o que efetivamente sou – algo que pode ser apenas entrevisto na história que pode ser contada do meu nascimento à minha morte. E de Hannah Arendt se pode dizer que ainda que não tenha cedido à *deformação profissional* dos filósofos e tenha “chegado às raias da glorificação do

64- “O grande jogo do mundo”, In: DP, p. 176.

65- Ibid., p. 176-7.

66- Ibid., p. 177.

67- *Sobre a revolução*, p. 107 da trad. port.

68- Em OT Arendt nota que o paradoxo dos direitos humanos se deve em grande parte ao fato de se tomar a igualdade não como uma realidade pública, mas como um atributo natural a todos os seres humanos enquanto membros da espécie. Assim, diz ela, se reduz a pessoa a um ser humano em geral, privando-a de uma comunidade política onde possa se exprimir e intervir. Daí toda a sua ironia quando sustenta que “a calamidade dos desprovidos de direitos não provém da sua privação da vida, da liberdade e da busca de felicidade, ou da igualdade perante a lei e da liberdade de opinião – formas designadas para a solução de problemas dentro de determinadas comunidades – mas do fato de que eles não pertencem mais a qualquer comunidade”. Cf. p. 295. Hannah Arendt, no período que vai de 1933, ano em que fugiu da Alemanha nazista, a 1951, quando se tornou cidadã americana, experimentou a condição jurídica do apátrida, tais como os indivíduos que, privados de uma comunidade, viram escapar junto os seus direitos humanos.

domínio público”, nunca se sentiu completamente à vontade em público e seriamente se inclinou ao modo de vida do pensador:

“A velha exortação de Epicuro aos filósofos, *lathe biosas*, viver à sombra, freqüentemente mal traduzida em conselho de prudência, na verdade surge muito naturalmente no modo de vida do pensador, porque o pensamento em si, distinguindo-se das outras atividades humanas, é não só uma atividade invisível, que não se manifesta externamente, mas também, e nisso talvez seja único, não tem a necessidade de aparecer e nem mesmo um impulso muito restrito de comunicar-se com os outros”⁶⁹.

Hannah Arendt volta Platão contra si mesmo com o seu Sócrates modelar. Ela parece crer que por trás de toda a filosofia platônica subjazem experiências genuínas do ego pensante, só que filtradas pelas considerações do evento fundamental à relação entre filosofia e política: o julgamento e condenação de Sócrates. Assim, ela não busca reverter o platonismo, mas fazê-lo retornar, por assim dizer, ao seu momento inicial de espanto para poder derivar daí todo o projeto de uma relevância política do pensamento na experiência fundamental da pluralidade inerente ao ego pensante. O equívoco dos profissionais do pensamento é a tentativa de prolongar indefinidamente esse espanto mudo diante do que é como é, negligenciando, diz Arendt, que o espanto deflagra a atividade do pensamento, mas não é idêntico a ela. O pensar sempre supõe o diálogo que estabeleço comigo mesmo. Essa consideração da atividade do pensamento como essencialmente plural, vinculada à experiência comum e à linguagem, é o pano de fundo fundamental para se tomar o político seriamente em consideração, não afetando a sua dignidade enquanto domínio autônomo da existência.

69- “O grande jogo do mundo”, In: DP, p. 173.

9. O que significa orientar-se no pensamento

“A formação moral do homem não deve começar pelo melhoramento dos costumes, mas pela transformação da maneira de pensar e pela fundação de um caráter”.

Kant¹

Em um texto de 1786, cujo título é a pergunta “Que significa orientar-se no pensamento?”, Kant discute o modo de operar da mente humana – da percepção sensorial à imaginação e aos conceitos do entendimento, no processo de generalização a que sempre tende o pensamento. Embora o texto esteja marcado por sua discussão com Mendelssohn, na qual pretende censurar neste a falta de consideração pelos limites do uso especulativo da razão, Kant acaba por indicar várias das suas posições fundamentais no que tange à sua compreensão da relação entre pensamento e orientação. Ele parte da consideração de que é necessário à razão conceber um ser ilimitado e *primordial* como inteligência suprema e sumo bem – não apenas à razão teórica, como exigência da razão (como hipótese racional), mas também à razão prática, para dar realidade objetiva ao conceito de bem supremo (como fé racional) –, já que ele compreende que “*orientar-se* no pensamento em geral significa, pois: em virtude da insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjetivo da mesma razão”². Uma fé racional, diz Kant, uma convicção assentada subjetivamente na razão, mas ao mesmo tempo consciente da sua insuficiência, é

“o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objetos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum e, no entanto (moralmente), sã, o seu caminho de todo adequado à completa finalidade da sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático”³.

Antes de tudo, portanto, deve-se conceber o fornecimento à razão do fundamento de que ela necessita, e de que todavia não dispõe objetivamente nem pode alcançar pela especulação. Orientar-se no pensamento consiste, por conseguinte, em Kant, no estabelecimento de um ponto fixo, tal como uma bússola, a partir do qual se possa estabelecer todas as direções.

1- *A religião dentro dos limites da simples razão*, p. 386 da trad. bras.

2- “Que significa orientar-se no pensamento?”, A 309, nota 2 (p. 42 da trad. port.); Cf. Ainda A 315-6 (p. 44). Em A 307 (p. 41), ele indica que “*orientar-se*, no genuíno significado da palavra, quer dizer: a partir de uma dada região cósmica [...] encontrar as restantes, a saber, o *ponto inicial*”.

3- *Ibid.*, A 320 (p. 49 da trad. port.).

Em uma das primeiras vezes em que Hannah Arendt se coloca a questão acerca da possibilidade, em meados da década de 1950, do surgimento de uma nova filosofia política, foca sua atenção em grande parte sobre a relação entre filosofia e política, entre pensamento e ação. São desse período de elaboração inicial do seu programa de investigação acerca da relação entre filosofia e política – *vita activa* e *vita contemplativa*, *bios politikos* e *bios theoretikos* –, que a ocupará nos vinte anos seguintes até sua morte, textos como “Filosofia e política” e “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, ambos de publicação póstuma. Esse último trata basicamente do cenário filosófico europeu no pós-guerra e o curioso interesse pela filosofia política. Mas o que ocupa Hannah Arendt é a possibilidade de surgimento de uma nova filosofia política, e para isso, pensa ela, seria crucial “uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza humana”⁴. Essa reconsideração da relação entre pensamento e ação e a preocupação com a relevância política do pensamento passa, de fato, em grande parte pelo exame do lugar ocupado pela filosofia no campo dos assuntos humanos para além da hierarquia entre as condições daqueles que pensam e daqueles que agem. Como observa Arendt, “certamente os filósofos, com seu manifesto interesse em não serem perturbados pelos outros e com sua experiência profissional da solidão, não estão particularmente equipados para realizar esse ato. Mas caso venham a nos decepcionar, quem mais poderia realizá-lo?”⁵. Quando retorna mais intensamente a esses temas, no começo da década de 1970, Hannah Arendt já saberá que ainda que se possa notar um crescente interesse pela reabilitação ou pelo renascimento da filosofia prática, é fundamental conceber que não apenas a questão não é a de uma recolocação da tradição de nosso pensamento político, como também que o pensamento profissional dos filósofos não fornece o modelo adequado de compreensão da relação entre o pensar e o agir. Quando escreveu *The life of the mind* Hannah Arendt já sabia que o fundamental é a compreensão de que o ator e o espectador estão contidos na mesma pessoa, assim como a concepção de que o pensar relevante para a política não pode ser especializado e deve poder ser suposto em toda pessoa sã.

Para Hannah Arendt, as atividades espirituais básicas, o pensar, o querer e o julgar,

4- “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, in: DP, p. 89.

5- Ibid., p. 89.

embora sejam autônomas, por obedecer às leis inerentes à própria atividade, dependem “de uma certa quietude das paixões que movem a alma, daquela ‘tranqüilidade desapaixoadada’ (*leidenschaftslose Stille*) que Hegel atribuiu à ‘cognição meramente pensante”⁶. Esta dependência da quietude condiciona aquele que se dedica a pensar a se retirar do mundo das aparências, do mundo como é dado aos sentidos. Para Hannah Arendt, “uma vez que as atividades do espírito, por definição não-arentes, ocorrem em um mundo de aparências e em um ser que participa dessas aparências através de seus órgãos sensoriais receptivos, bem como através de sua própria capacidade e de sua necessidade de aparecer aos outros, eles só podem existir por meio de uma retirada deliberada da esfera das aparências”⁷. Esta retirada é uma condição para pensar, por exemplo, mas o próprio pensar, como atividade autônoma do espírito, nunca propriamente *aparece* no mundo das aparências, embora se manifestem para o ego pensante: “a única manifestação externa do espírito é o alheamento, uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente”⁸. O que se passa na vida do espírito não se manifesta diretamente no mundo tal como é dado aos sentidos, a não ser pelas implicações que a reflexividade característica destas atividades gera na vida do espírito – da qual dependem não apenas o modo como conduzimos nossas vidas, mas também os nossos critérios para o juízo e os princípios para a ação – e pelo ímpeto de falar que acomete aqueles que pensam, de manifestar através do discurso aquilo que de outra forma permaneceria oculto. Embora o pensar não careça de uma audiência – como o aparecer, que necessita de espectadores –, porque pode se dar em um diálogo sem som, é a própria razão que “quer a comunicação e tende a perder-se caso dela tenha que se privar”, não apenas porque os homens existem no plural, mas porque ela tem que dar conta da compreensão do que se passa, rompendo com a alienação do mundo, entrando em acordo com ele através da reconciliação resultante da apropriação do mundo pela linguagem. Para Hannah Arendt, é a própria afinidade entre linguagem e pensamento que impulsiona aqueles que pensam a trazer o pensamento ao mundo pela linguagem: “uma vez que palavras – portadoras de significados – e pensamentos assemelham-se, *seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*”⁹. As atividades da vida do espírito, embora invisíveis, não apenas são pura atividade como também

6- LM/T, p. 55 da trad. bras. Cf. p. 72.

7- LM/T, p. 59-60 da trad. bras.

8- LM/T, p. 57 da trad. bras.

9- LM/T, p. 77 da trad. bras. (grifos da autora).

têm significativas implicações para o mundo – em última instância habitado por homens que pensam, querem e julgam (e que também se falam entre si).

Tanto o pensar quanto o querer e o julgar implicam uma retirada do mundo *tal como é dado aos sentidos* – “*todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*”¹⁰ – mas apenas o pensar, diz Hannah Arendt, tende a um afastamento completo do mundo, na medida em que sempre procura generalizar, abstrair de qualquer situação particular em nome da busca do significado, da necessidade de compreender. Mas como observa Jerome Kohn, “essas noções de aparecimento e desaparecimento são relativas não à Terra, mas a um mundo *comum*, e elas não são exatamente o mesmo que viver e morrer”¹¹. Do mesmo modo, deve-se notar que mesmo esta tendência a generalizar não representa uma negação do mundo: de um lado, o pensar, embora não mova a vontade ou forneça regras gerais para o juízo, prepara os particulares, *de-sensorializando-os* de modo que possam ser significativos para a vida do espírito e estarem à mão tanto para o querer quanto o julgar; de outro, o pensar, embora propedêutico para as outras atividades, não é a única nem a máxima atividade da vida do espírito.

Desde que Hannah Arendt acompanhou como repórter da *The New Yorker* o julgamento de Eichmann em Jerusalém, em 1961, acusado de crimes de guerra e crimes contra o povo judeu e a humanidade, ela foi tomada pela questão acerca do modo como se dá a relação entre pensamento e moralidade – não apenas se a ausência de pensamento pode contribuir para que se dê o mal em sua forma extrema, ilimitada, banal, mas também se de algum modo o pensamento pode evitar o mal. O que a espantou foi a constrangedora superficialidade da figura de Eichmann, a afastá-lo de tal modo da figura dos grandes vilões que se tornou difícil ver nele um monstro capaz de cometer um mal radical. Para além da consideração da culpabilidade de Eichmann, o que para Hannah Arendt estava fora de disputa, ela buscou vislumbrar a partir das limitações deste homem comum e assustador as possibilidades de se evitar o mal, ao menos na forma extrema e banal que ele assumiu no fenômeno totalitário, que provou ser possível destruir até mesmo a humanidade no homem.

Quando Hannah Arendt sugere, na introdução a *The life of the mind*, que a condição em que ficamos após o fim da tradição do nosso pensamento político e da metafísica que a

10- LM/T, p. 60 da trad. bras. (grifos da autora).

11- Jerome KOHN, “Evil and plurality: Hannah Arendt’s way to *The life of the mind*, I”, p. 147.

acompanhava nos apresenta algumas vantagens, considera que o fato de que “o mar esteja tão aberto” pode nos permitir não apenas um novo modo de lidar com o passado, mas também a compreensão da moralidade sobre uma nova base, cuja necessidade fundamental é uma nova compreensão da atividade de pensar: em seu sentido não especializado nem “abstrato”, deve ser suposta em cada ser humano e não tida como um ofício especial do filósofo¹². A questão que se coloca com a crise dos nossos padrões tradicionais de valor não é a da fragilidade dos códigos até então vigentes, mas os riscos de um modo de se conduzir segundo regras prévias e externas que retira daquele que age a prerrogativa de pensar para decidir o que fazer em cada situação que se apresenta. Um dos principais motivos da exceção que Hannah Arendt sempre faz a Kant quando fala da tradicional desconsideração da filosofia em relação à política é o fato de que ele tenha suposto a capacidade de pensar e julgar como um atributo de toda pessoa sã – algo que poderíamos imaginar da afirmação de Heráclito de que “a todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmos e pensar sensatamente” [B 107].

Estas considerações revelam o quanto Hannah Arendt tomou seriamente em consideração a afirmação de Heidegger, em uma carta enviada a ela em 1965, de que “o fim da filosofia poderia ser um começo de um novo pensamento” – embora ela sempre tivesse em mente que para ele próprio o pensamento constituiu como que uma espécie de armadilha em que caiu este a quem ela chama de “raposa tão carente de esperteza”¹³, que resolveu fazer da floresta sua morada e abrir trilhas que não conduziam para fora dela. Para Hannah Arendt, o processo de desmontagem do tradicional pensamento metafísico não deve redundar em uma reclusão no pensamento, ou em uma recomposição do cenário, na medida em que não se pode efetivamente abrir mão da compreensão, do orientar-se *no mundo*.

Hannah Arendt ressalta que o objeto de nosso pensar é a experiência, e nada mais. Para ela, não pode haver qualquer pensamento sem experiência pessoal¹⁴. O pensar está enraizado na experiência e só tem algo a dizer sobre o mundo se permanece nessa condição. Ou se dá deste modo, ou se presta a quaisquer fantasias. Isto porque embora se possa afirmar que o

12- Sobre este cenário do fim da tradição pode-se conferir em Hannah Arendt ainda, por exemplo, o prefácio a *Entre o passado e o futuro* (“A quebra entre o passado e o futuro”) e o primeiro ensaio (“A tradição e a época moderna”) e também o texto de Hannah Arendt que segue aqui traduzido (“Algumas questões de filosofia moral”). Em português pode-se ainda conferir o cap. 3 (“O confronto com a ruptura da tradição”) de DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

13- “Heidegger the Fox”, in: EU, p. 361-2. Cf. *Hannah Arendt-Martin Heidegger: Briefe 1925-1975*, p. 305 da trad. bras.

pensar é o “aproximar-se da distância” (Heidegger), o distanciar-se da percepção imediata, só faz sentido no mundo na medida em que não se desvincula das experiências que o desencadearam. O pensamento é sempre “re-pensado”, na medida em que pensa depois da coisa – o que implica, para Hannah Arendt, que não possa haver “qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal”¹⁵, aquilo que permite recordar o acontecido, de modo análogo a como a vontade projeta antecipando o que ainda não se deu. É nesse sentido que ela rejeita compreensão do pensamento como um ofício especial do filósofo. Tradicionalmente, o pensar do filósofo é contemplativo, no sentido de que ele volta as costas ao mundo do devir para alcançar no distanciamento dele aquilo que é o seu fundamento máximo, ao mesmo tempo não aparente e não mutável. O pensar que Hannah Arendt supõe que possa ter um significado especial para a moralidade, na medida também em que pode ser suposto como atributo natural de toda pessoa sã, não é *contemplativo*, mas *reflexivo* – não apenas porque sempre se volta contra si mesmo, mas também porque não se desvincula das “imagens” que o desencadeiam. Como tratamos de assinalar quando lidamos com a relação entre ator e espectador, é fundamentalmente distinta a disposição daquele que se distancia do jogo do mundo para compreendê-lo melhor e a daquele que vira as costas ao jogo para descobrir verdades imutáveis por trás das coisas e eventos, e também para além deles. O pensar que Hannah Arendt tem em consideração seria capaz de espelhar na imaginação o jogo do mundo, de transformar em nome da compreensão o evento singular em um objeto de-sensorializado do pensamento e lançá-lo para além da sua própria particularidade.

Não obstante, embora seja este tornar presente o ausente, o pensar supõe uma retirada do mundo das aparências, do mundo tal como é dado aos sentidos – a retirada é inerente ao parar para pensar, este a exige; não somente porque é invisível como as outras atividades do espírito, na medida em que elas nunca propriamente aparecem, mas precisamente porque se dão, todavia, em um mundo de aparências. Esta retirada – ou este distanciamento – se dá porque o “pensar”, embora esteja sempre vinculado pela recordação às aparências, delas se afasta e as transforma, pois “deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los*”¹⁶. É por esta razão ainda que para Arendt o pensamento é a única forma de reconciliação – não

14- Id., “On Hannah Arendt”, p. 308. Cf. “Só permanece a língua materna”, in: DP, p. 141.

15- Id., “Só permanece a língua materna”, in: DP, p. 141.

16- LM/T, p. 77. Cito da trad. bras. p. 60.

podemos nos reconciliar com algo em que não podemos operar as transformações do pensamento, sobre o que não podemos pronunciar sequer uma palavra – e o pensamento é inconcebível sem discurso, precisa deste para entrar em atividade – eles contam um com o outro. É como se a linguagem fosse não apenas o veículo, mas também a forma do pensamento.

O pressuposto de Hannah Arendt é o de que a natureza extrema do mal exige um novo modo de considerar os eventos. Um regime baseado no lema de que “tudo é possível”, e que provou que tudo pode de fato ser destruído, atinge diretamente a capacidade de compreender que, dentre outros aspectos, tinha até então operado segundo a pressuposição de que havia *impossíveis*. O mal é banal e extremo justamente por ser ilimitado. A falência dos conteúdos morais tradicionais, a persistência do caráter obediente e a ausência de reflexão formam a combinação básica do indivíduo capaz de levar o mal a extremos impensáveis¹⁷. Hannah Arendt parece acreditar que o pensar, basicamente o diálogo que estabeleço comigo mesmo, poderia ser capaz de fornecer limites à ação, ao menos o frágil limite do colocar-me frente a mim mesmo como um malfeitor e evitar perpetrar o mal simplesmente por não tolerar conviver com um tal indivíduo. Como ela lembra,

“quando Sócrates vai para casa, ele não está solitário, está *junto* a si mesmo. Evidentemente Sócrates tem que entrar em acordo com o sujeito que o espera, já que eles vivem sob o mesmo teto. É melhor se desavir com o mundo todo do que com aquela única pessoa com quem se é forçado a viver após ter se despedido de todas as companhias”¹⁸.

Para ela, o que se chamou de “consciência moral” foi esse sujeito que espera Sócrates em casa. O que a torna temível e embaraçosa é o fato de que *se* “paro para pensar”, se habitualmente travo um diálogo comigo mesmo, tenho a garantia de que sempre terei uma testemunha em todo ato que realizar. De outro modo, sem essa interação, a proteção do completo segredo

17- Em suas palavras, “grande parte do minucioso empenho na execução da Solução final – um empenho que geralmente atinge o observador como tipicamente alemão, ou característico do perfeito burocrata – pode ser atribuída à estranha noção, efetivamente muito comum na Alemanha, de que ser respeitador das leis significa não apenas obedecer às leis, mas agir como se fôssemos os legisladores das leis que obedecemos. Daí a convicção de que é preciso ir além do chamado dever. Seja qual for o papel de Kant na formação da mentalidade do ‘homem comum’ da Alemanha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções”. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 154. O próprio Eichmann menciona este “uso doméstico para o homem comum” de Kant, em que se conserva de suas teorias apenas a obediência, em flagrante contradição com o próprio Kant. Cf. *Ibid.*, p. 152-4.

permanece quase como um estímulo à realização de atos maus. Ademais, o não ter a quem prestar contas priva o agente inclusive daquela autolimitação frágil, mas freqüentemente eficaz, que é o tribunal da minha própria consciência – a exigir acima de tudo que eu não me contradiga, que eu não tente me passar para trás dissimulando atos maus.

O exame subsequente realizado por Hannah Arendt na própria atividade do pensar revela uma capacidade que não só não se manifesta diretamente no mundo das aparências, mas que também não produz resultados, é autodestrutiva com relação aos significados que produz. Uma resposta a estas indagações sobre a relação entre o pensamento e o mal, ela deixa entrever, passa pela consideração do pensamento tal como ele se deu fora do âmbito dos pensadores profissionais. E o problema permite que ela retorne a Sócrates como modelo, na sua busca por “um exemplo de pensador não-profissional, que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir”¹⁹, não com o intuito clássico dos que habitaram a morada do pensamento, de impor seus padrões teóricos à ação, mas o de contaminar aqueles que habitam a praça pública com a perplexidade do próprio pensamento – um pensamento que quer transpor o abismo e busca reconciliar-se com o mundo das aparências. Como diz Hannah Arendt, “a tarefa da mente é compreender o que aconteceu, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de o homem se reconciliar com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo”²⁰.

Sócrates acreditava que uma vida sem reflexão não merece ser vivida, não é digna de um ser humano [*Apologia de Sócrates*, 38a], e foi em nome desta consideração que buscava despertar todos para o pensamento e a investigação, fazer com que dessem à luz seus próprios pensamentos e fragilidades, dissipando neles os equívocos que os faziam supor que sabiam algo. Esta perplexidade que há naquele que considera tanto o pensar quanto o agir tem o impulso de comunicar-se aos outros. Se não ensinava a todos o bem, podia ajudá-los a se livrar do que neles havia de mau; e se não corrompia, tampouco os tornava melhores. Sócrates provocou, por assim dizer, para a paralisia da perplexidade. Isto redundava, todavia, num efeito corrosivo sobre todos os “pensamentos-palavra” (conceitos, frases, definições, doutrinas), todos os critérios e padrões estabelecidos que representam os sinais pelos quais os homens se orientam na vida ordinária na definição acerca do que devem buscar ou evitar. Sócrates seria o

18- LM/T, p. 188. Cito da trad. bras., p. 141.

19- Ibid., p. 167. Cito da trad. bras., p. 126.

20- BPF, p. 8.

símbolo de uma preocupação, na atividade do pensar, mais com o exame do que com os resultados, algo análogo ao pensar crítico que Hannah Arendt examina no pensamento de Kant. O que Sócrates teria feito foi justamente “tornar *público*, no discurso, o processo do pensamento”, como pura atuação, pura atividade. E seria como pura atividade que ele teria descoberto

“a única regra que governa os rumos do pensamento – a regra da consistência (como Kant a chamaria na *Crítica da faculdade de julgar* - § 40), ou , como mais tarde a chamamos, o axioma da não-contradição. Este axioma, que para Sócrates era tanto ‘lógico’ (...) quanto ético (...), tornou-se, com Aristóteles, o primeiro princípio do pensamento, mas apenas do pensamento. Com Kant, entretanto, ele voltou a ser novamente parte da ética, pois a totalidade do seu ensinamento moral repousa, de fato, sobre ele; em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possa desejar que a máxima de sua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria. Novamente, é a mesma regra geral que determina tanto a ação quanto o pensamento – Não se contradiga (não a seu eu, mas a seu ego pensante)”²¹.

Sócrates, que se preocupava com a relevância mundana do pensamento, compreendia a atividade de pensar segundo a metáfora do vento que, conquanto invisível, manifesta sua presença – no caso do pensar, não apenas por compor significados, mas também por corréolos. Assim, indica Hannah Arendt, a paralisia que atinge aquele que se dedica a esta atividade não se restringe ao “parar para pensar” que lhe é inerente, mas também no efeito atordoante deste movimento de diluição e reexame – aquilo que conhecemos como niilismo, diz ela, “pode ser visto como um perigo sempre presente para o pensamento”²². Este perigo, para o senso comum, se manifesta no fato de que tudo o que é significativo se dissolve quando se tenta aplicá-lo à vida ordinária. Todavia, embora o pensamento seja perigoso para todos os credos, Hannah Arendt sustenta que a ausência de pensamento representa dano maior no domínio político e moral, na medida em que permite que as pessoas se acostumem ao procedimento aparentemente simples de subsumir particulares sob regras gerais, como representado no exame kantiano do juízo determinante, assentadas num inquestionado conjunto de valores – estas pessoas, pensa Hannah Arendt, são as mais dóceis e obedientes para com qualquer código que forneça uma articulação que permita o encadeamento

21- LFPK, p. 50 da trad. bras.

22- Id., LM/T, p. 176. Cito da trad. bras., p. 133.

“coerente” dos eventos. Desse modo, “*acostumam-se a jamais decidir por si próprios*”²³ – e o pensar que ela busca conceitualizar significa, na prática, que sempre temos que tomar novas decisões, no mundo comum, toda vez que se apresenta alguma dificuldade. Esta é a principal razão da recusa arendtiana da introdução do conceito de obediência no domínio da filosofia moral: o problema com o imperativo categórico kantiano não está na sua universalização máxima, mas na compreensão de que ele consiste em uma *lei* interna que devo obedecer.

Para Hannah Arendt, pelo próprio caráter cáustico da atividade do pensar em relação a seus “resultados”, se há algo no pensamento capaz de evitar o mal, só pode ser alguma propriedade inerente à própria atividade. Para compreender em que condições isto seria possível, ela se volta novamente para Sócrates, em duas raras ocasiões, no *Górgias* (474b; 483a,b; 482c), em que ele pronuncia duas sentenças afirmativas: “é melhor sofrer o mal do que cometer” e “eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse um ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo”²⁴. À primeira afirmação Cálicles, o interlocutor no diálogo, replica afirmando que a posição de Sócrates não é digna de um homem livre, que deve ser capaz de socorrer a si mesmo. Para Hannah Arendt a contraposição se dá porque enquanto Sócrates fala como um homem devotado principalmente ao pensamento, Cálicles fala na qualidade de cidadão, para quem o mal é sempre uma injúria contra a comunidade. No que se refere à segunda afirmação, Hannah Arendt chama a atenção para a expressão de Sócrates “sendo um”. O que interessa a ela é o fato de que se permaneço em minha unicidade, não posso entrar em desacordo comigo mesmo; por outro lado, este desacordo só pode se instaurar por meio do pensar. A experiência do pensamento retira aquele que pensa da Unicidade que se instaura quando está ele junto a outras pessoas, quando ele é exatamente tal como aparece, e o coloca em um *estar-só* que nunca é uma completa solidão, mas o fazer companhia a si mesmo: “estar em solidão significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia”²⁵. Aqui importa ressaltar que se é possível não se fazer companhia a si mesmo, não pensando, não é possível desvincular-se do aparecer – que equivale a aparecer aos outros. O pensamento não me retira do mundo, mas instaura em mim

23- Id., “Pensamento e considerações morais”, in: DP, p. 159.

24- Id., LM/T, p. 181. Cito da trad. bras., p. 136.

25- HC, p. 86 da trad. bras.

a diferença dimanada da consciência do existir em meio a uma pluralidade de coisas e seres – sei o que sou na medida em que considero não somente o que julgo ser eu mesmo, mas também a alteridade, o modo como apareço e reconheço que sou distinto dos outros seres. Contrariando a intuição fundamental do *bios theoretikos*, ela sustenta que vivencio minha forma mais autêntica de existência quando estou entre meus pares, diante dos outros espectadores.

Para Hannah Arendt, Jaspers teria sido “o primeiro e o único filósofo que alguma vez protestou contra a solidão, a quem a solidão pareceu ‘perniciosa’ e que se atreveu a questionar ‘todos os pensamentos, todas as experiências, todos os conteúdos’ exclusivamente deste ponto de vista: ‘O que significam para a comunicação? São de natureza a ajudar ou a impedir a comunicação?’”²⁶. Para Jaspers, seguramente uma das influências mais visíveis na configuração geral do pensamento de Hannah Arendt, a comunicação ilimitada, a compreensibilidade de todas as verdades é a própria forma do conhecimento, a ponto de ele identificar verdade e comunicação. Para Hannah Arendt, desse modo ele se distancia da ambigüidade e obscuridade tidas como características do pensamento alemão depois de Kant, mas que ela vê mais propriamente como “a marca distintiva de todo o pensamento absolutamente solitário e incomunicativo”²⁷. Para ela, em Jaspers, “pela primeira vez, a comunicação não é concebida como uma ‘expressão’ dos pensamentos, necessariamente secundária em relação ao pensamento em si. É a própria verdade que é comunicativa, que desaparece e não pode ser concebida fora da comunicação; no domínio ‘existencial’, verdade e comunicação são uma e a mesma coisa”²⁸.

Quando estou isolado, distante do público de espectadores que todos os outros são em relação a mim, sou impotente por definição (uma vez que o poder só surge do agir em concerto), mas ainda posso produzir e criar. Falando da dominação totalitária, Hannah Arendt sustenta que quando estou de tal modo isolado, estou lançado fora do domínio político. Em uma sociedade em que, ademais, a conduta é guiada pelos valores ditados pela lógica do trabalho (*labor*), pelo mero metabolismo envolvido na preservação da continuidade da vida em sua face mais elementar, perco não só um domínio público, mas o mundo de coisas com sua durabilidade: quando a tirania domina trabalhadores, domina homens solitários, não mais apenas isolados. Esta solidão que tem profunda relevância política é, não obstante, muda; esta

26- “Karl Jaspers: cidadão do mundo?”, *Homens em tempos sombrios*, p. 104-5 da trad. port.

27- *Ibid.*, p. 105.

28- *Ibid.*, p. 104.

efetiva sensação de não pertença ao mundo foi o que configurou a superfluidade característica das massas desarraigadas que formaram ao mesmo tempo a base e o alvo da dominação totalitária. O que importa a Hannah Arendt é o fato de que estou isolado estou recolhido em mim mesmo, mas não necessariamente solitário: “solidão (loneliness) não é estar só (solitude)”, pois neste estar só

“estou junto a meu eu [self] e sou, conseqüentemente, dois-em-um, enquanto na solidão eu sou realmente um, abandonado por todos os outros. Todo pensar, a rigor, se dá no estar só e é um diálogo entre eu e mim mesmo; mas este diálogo do dois-em-um não perde o contato com o mundo de meus semelhantes, porque eles são representados no eu com quem eu estabeleço o diálogo do pensamento”²⁹.

O fundamental no pensamento, para Hannah Arendt, é o diálogo sem som que estabeleço comigo mesmo, o dois-em-um que ele opõe à unicidade da minha presença no mundo das aparências. Especialmente o pensar, embora também o querer e o julgar, é a efetivação da dualidade inerente à consciência, da cisão entre eu e mim mesmo em constante diálogo, quando tomo a mim mesmo como interlocutor e tenho consciência de mim mesmo. Para Hannah Arendt, “todas as atividades do espírito testemunham, elas próprias, por sua natureza *reflexiva*, uma *dualidade* inerente à consciência; o agente espiritual só pode ser ativo agindo implícita ou explicitamente sobre si mesmo”; e “uma vez que a pluralidade é uma das condições básicas da vida humana na Terra [...], estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é a característica mais marcante da vida do espírito”³⁰. O ego pensante, que na atividade do pensar faz a experiência da dualidade em que o pensamento converte a consciência de si, exhibe talvez a indicação mais convincente de que “os homens existem *essencialmente* no plural”³¹. O dois-em-um socrático – o fato de que não só o aparecer aos outros atesta a pluralidade no mundo, mas que carrego em mim mesmo a pluralidade – “cura o estar só do pensamento”³², converte o estar só em um estar junto a si mesmo. É, assim, sempre possível ao homem solitário se encontrar a si mesmo e estabelecer o diálogo do pensamento. Isto é o que Hannah Arendt julga ocorrer a Nietzsche quando concebeu o *Zarathustra* em Sils Maria, a partir do que relata em seus dois poemas “Sils Maria” e “Aus Hohen Bergen”: “Aconteceu no meio-dia, quando Um se tornou Dois.../ Agora celebramos, seguros

29- OT, p. 476.

30- LM/T, p. 74-5. Cito da trad. bras., p. 59 e 58, respectivamente.

31- Ibid., p. 185. Cito da trad. bras., p. 139.

da vitória comum,/ A festas das festas:/ O amigo *Zarathustra* chegou, o hóspede dos hóspedes!”³³.

A nossa experiência do mundo depende do nosso senso comum, que resulta do fato de que os homens, no plural, habitam o mundo; somente tendo isto em consideração é que podemos falar de uma objetividade do mundo e levar a sério a nossa experiência sensorial imediata. De modo análogo, quando estabeleço o diálogo comigo mesmo e, por assim dizer, me divido nas posições alternadas de quem fala e se escuta, só restabeleço a minha unidade quando apareço aos que, como eu, também são espectadores: neste domínio comum, onde “*Ser e Aparecer coincidem*”³⁴, o mundo é como que o espaço de aparição que partilho com todos os outros; somente aí é que superamos o caráter equívoco típico do estar-só e nos certificamos, mutuamente, da nossa existência; certificação que, por conseguinte, depende do mundo – e dos muitos, da interpretação pública. Nas palavras de Merleau-Ponty: “diz-se que um homem nasceu no momento em que aquilo que, no fundo do corpo materno, não passava de um visível virtual torna-se ao mesmo tempo visível para nós e para si”³⁵. Para Hannah Arendt, estar vivo significa estar tomado por um impulso de auto-exposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. Assim, “parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores”³⁶. O que importa é que o pensar, o querer e o julgar, atividades espirituais que sempre supõem uma retirada do mundo, tal como ele nos aparece, em direção ao eu, não fazem desvanecer as nossas características mundanas, como se fechássemos os olhos do corpo quando abrimos os olhos do espírito. O que conta, mesmo no exercício das atividades espirituais, é que “*somos do mundo, e não apenas estamos nele*, também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o

32- Ibid., p. 187. Cito da trad. bras., p. 141.

33- OT, p. 477. Cito da tradução de Paulo César de Souza em *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, p. 205. O poema “Sils Maria”: “Aqui sentava eu, à espera – à espera de nada,/ Além do bem e do mal, ora fruindo/ A luz, ora a sombra, tudo apenas brincadeira./ Tudo lado, tudo meio-dia e tempo sem meta.// Subitamente, amiga, o um se tornou dois! –/ – E Zarathustra passou junto a mim...”. Em NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 311.

34- LM/T, p. 19.

35- “O olho e o espírito”, p. 54.

36- LM/T, p. 21.

que nos apareça e para tomar parte no grande jogo do mundo”³⁷.

Segundo Hannah Arendt, Sócrates teria descoberto a possibilidade de estabelecer uma interação com nós mesmos, do mesmo modo como interagimos com os outros, e que estes dois modos de interagir estão relacionados de alguma maneira: “o ponto em comum é que o diálogo do pensamento só pode ser levado adiante entre amigos, e seu critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga”³⁸. Assim, voltando à primeira afirmação de Sócrates, o que justifica ser melhor sofrer o mal do que cometê-lo é o fato de que não se quer estar condenado a viver indefinidamente com um malfeitor. O *dois-em-um*, que se instaura no próprio eu com o diálogo da atividade do pensamento, expressa não apenas o fato de que o diálogo só pode seguir adiante entre amigos, mas também que pensando faço companhia também ao que tenho sido até então e efetivamente não me deixo em paz; pois se o que tenho sido diz do que eu acredito ser eu mesmo e minhas opiniões sobre o mundo, o pensamento sempre pergunta se tais posições se justificam e se nelas não oculto mais preconceitos que juízos. A atividade do pensar assim compreendida reserva adiante um persistente *talvez* a quaisquer de seus resultados. Uma das suas distinções fundamentais em relação ao pensar mudo da contemplação dos pensadores profissionais atingidos pelo *pathos* de *thaumadzein* é que ela impõe que se tenha pouco apego por aquilo a que se chega através do pensamento: a aspiração do filósofo pelo posto estável que ocupou na história da metafísica sempre o fará preferir “um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades”³⁹.

Uma figuração deste pensar que é impiedoso consigo mesmo pode ser encontrada no *rir de si mesmo* que Nietzsche tantas vezes mencionou. Nesse sentido, só é possível superar o Sócrates que identificou o bem com o verdadeiro através do mesmo Sócrates que pensou a ironia como “método”, radicalizando-a, levando-a às últimas conseqüências – e a ironia levada às últimas conseqüências conduz à compreensão de que quem pensa não pode ter convicções

37- LM/T, p. 22. Citamos da trad. bras., p. 19. Merleau-Ponty – para quem o pensamento é “um si” por transparência, assimilando e transformando no seu próprio exercício o que quer que seja em pensamento, e o corpo é “um si” por confusão, “por inerência daquele que vê naquilo que ele vê... que é tomado entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro” – fornece, por assim dizer, uma metáfora para a afirmação arendtiana quando, falando sobre o corpo, afirma em “O olho e o espírito”, p. 51: “Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à volta de si; elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofado do corpo”.

38- Ibid., p. 189. Cito da trad. bras., p. 142.

39- Friedrich NIETZSCHE, *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, § 10, p. 16.

definitivas, deve exercitar também a *auto-ironia*⁴⁰. Mas o pensador profissional não sabe rir, o seu orgulho por julgar ter livre acesso ao espaço restrito do perene é marcante, mas é a seriedade que o distingue, e é por isto que ele sempre se avizinha do dogmatismo. Assim é que podemos compreender com clareza o que Hannah Arendt quer dizer quando afirma que o pensamento enquanto capacidade humana não é uma prerrogativa de poucos e ao mesmo tempo também que a inabilidade de pensar, o esquivar-se da interação consigo próprio, não é um efeito da burrice, mas uma possibilidade sempre presente para todos – também para os filósofos, profissionais do pensamento que mesmo quando julgam estar despertos correm sempre o risco de não distinguir entre sono e vigília e continuar indefinidamente em seu sono dogmático: “pessoas que não pensam são como sonâmbulos”⁴¹. Pois, ademais, “é bem verdade que o ego pensante, quaisquer que sejam as suas realizações, jamais poderá a realidade enquanto tal, ou convencer a si mesmo de que algo realmente existe e de que a vida, a vida humana, é mais do que um sonho”⁴².

Para continuar com Nietzsche ainda uns passos, agora não mais por um enriquecimento metafórico da argumentação, o Prólogo do livro que acabo de citar começa do seguinte modo:

“Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo”⁴³.

Em nosso contexto, esta referência nos levaria a ambigüidades (existenciais) que aqui não nos dizem respeito. Importa notar que a ironia socrática, na medida em que buscava revelar a “verdade” de toda opinião, tinha em consideração que esta “verdade” só podia ser um *dokei moi*, um “parece-me”, uma perspectiva. Pois a opinião é justamente a visão que tem aquele que se posta em um lugar no mundo só dele, em que vê o mundo de um modo singular julga ser

40- “(...) aquela maliciosa segurança socrática do velho médico e plebeu, que impiedosamente cortava em sua própria carne, assim como na do ‘nobre’, com um olhar que bem claramente dizia: ‘Nada de fingimentos comigo! Aqui – somos iguais!’”. Ibid, § 212, p. 119.

41- LM/T, p. 191 da trad. bras.

42- LM/T, p. 149-50 da trad. bras.

43- *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, p. 7.

completado com as perspectivas dos outros espectadores, pois permanecerá sempre “visualmente” limitado ao lugar onde se posta como espectador, embora este dificilmente seja o mesmo. Esta condição, em sua fragilidade, ressaltou várias vezes Hannah Arendt, é a única coisa de que podemos dispor legitimamente – de outro modo, precisaríamos, para nos orientarmos, de um corrimão.

Da segunda afirmação socrática, tenho o comando moral fundamental de não entrar em desacordo comigo mesmo, de não me contradizer, princípio que subjaz também à formulação do Imperativo Categórico de Kant (desde que despido “de seus ingredientes judaico-cristãos, responsáveis por sua formulação como um imperativo e não como proposição simples”⁴⁴). A questão moral fundamental é, desse modo, não a obediência a uma lei externa, mas o interesse em ser consistente comigo mesmo, o que é possível somente se se instaura o diálogo sem som de mim comigo mesmo. Ao ego pensante importa, portanto, atentar para que não se faça nada que possa instaurar a desarmonia e abalar a amizade no dois-em-um: importa cuidar para que eu não seja meu próprio adversário.

É em vista das considerações feitas até aqui acerca do que significa pensar que Hannah Arendt escolhe como epígrafe do primeiro volume de seu livro *The life of the mind* a afirmação de Heidegger de que “o pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir”. A compreensão, de fato, é um processo interminável que não produz resultados finais, “é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanece sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade”⁴⁵ – por isto também ele começa sempre de novo. Não obstante, embora a compreensão, que Hannah Arendt nomeia como equivalente à atividade de pensar, não possa nos fornecer objetivos para ação ou respostas para os impasses que dela derivam, confere significado aos eventos, explicita e dilui nossas opiniões e preconceitos e nos deixa, por assim dizer, vazios e, assim, preparados para o *julgar*, para encarar os fenômenos sem qualquer sistema pré-concebido. Este pensar que se dá no estar só (*solitude*) em diálogo que Sócrates pensava ser não inútil e antipolítico ou perigoso para a *pólis*, mas a condição necessária para o seu bom funcionamento, “uma garantia melhor do que as regras impostas por leis e pelo medo do castigo”⁴⁶ – mas este projeto de tornar a filosofia relevante para a *pólis* foi

44- Hannah ARENDT, “Truth and politics”, BPF, p. 244. Cito da trad. bras., p. 302.

45- “Compreensão e política”, in: DP, p. 39.

46- “Filosofia e política”, in: DP, p. 104.

doravante historicamente à bancarrota com a condenação de Sócrates.

O julgar, a atividade do espírito mais propriamente afim à política, capacidade fundamental do homem enquanto ser político, lida com particulares de modo que possa compreendê-los do modo mais amplo possível em sua singularidade, operando assim como órgão de orientação no mundo. E embora quem julgue tome uma decisão condicionada pela subjetividade, o próprio fato de que aquele que julga observa o mundo de um ponto que de antemão toma em consideração que há vários outros olhares sobre o mundo, faz supor o mundo como um dado objetivo: permite-nos, de algum modo, nos sentir em casa em um mundo que precede a minha existência individual e que possivelmente sobreviverá a ela. O pensamento, portanto, com seu componente depurador, seu caráter destrutivo em relação aos valores, doutrinas, teorias e convicções, “é político por implicação”, na medida em que tem um efeito liberador sobre a faculdade de julgar particulares, o dizer “isto está errado”, “isto é belo”. Embora pensamento e juízo possam ser tomados efetivamente como distintos, na medida em que, dentre outras coisas, um lida com representações de coisas que estão ausentes e o outro “sempre envolve particulares e coisas que estão à mão”, eles estão intimamente interligados:

“Se o pensamento, o dois-em-um do diálogo sem som, realiza a diferença no interior de nossa identidade assim como é dada à consciência, tendo como subproduto a consciência moral, então o juízo, o subproduto do efeito liberador do pensamento, realiza o pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, onde jamais estou só e onde estou sempre ocupado demais para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é um conhecimento; é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa, isso pode, de fato, impedir catástrofes, ao menos para o eu [self]”⁴⁷.

Tanto Sócrates como Kant – e se pode dizer de Sócrates a Kant – tinham como pressuposto que não é possível fazer o mal intencionalmente⁴⁸, querer conscientemente o mal

47- LM/T, p. 193. Cito da trad. bras., p. 145. O mesmo trecho aparece em “Pensamento e considerações morais”, in: DP, p. 167-8. Em 1967, no texto “Truth and politics” (escrito para a revista *The New Yorker* e depois incluído em *Between past and future*, em 1968), Hannah Arendt, discutindo a repercussão do seu livro sobre Eichmann e a relação entre verdade e política, sublinha o fato de que mesmo a frágil interdição da auto-contradição por parte do pensamento tem origem na experiência filosófica (ou, de um modo mais geral, do homem enquanto ser pensante), no indivíduo a sós em diálogo consigo mesmo, e embora seja política por implicação, não é política por definição, pois não tem a capacidade de transcender a experiência individual. Por isto esta frágil interdição representa uma proteção contra catástrofes eminentemente para o eu [self].

48- Como observa Arendt, em “Some questions of moral philosophy”, p. 761-762: “O catálogo de vícios humanos é decerto antigo e rico, e em uma lista na qual nem a gula nem a preguiça (afinal assuntos menores)

pelo mal. Kant porque julgava que, considerando-se que distinguir o que é bom e o que é mau é algo que faz parte da própria estrutura racional da mente humana, todo mal se devia ao “mal radical”, no fato de que o homem seja induzido a agir erroneamente por ceder a suas próprias inclinações e em hipótese alguma por seguir sua razão. Quem transgride uma norma da razão não busca pô-la abaixo, mas secretamente abrir uma exceção para si mesmo⁴⁹. Ele lamentava profundamente a capacidade humana de mentir por sustentar que o homem que mente a si mesmo não tem o temor do autodesprezo por haver agido com maldade. Sócrates porque acreditava não apenas que a consciência de algum modo supõe o dois-em-um e seu veto à auto-contradição, mas que a busca do significado é uma espécie de amor (*Eros*), um desejo do que não se tem: da sabedoria, da beleza. Para Sócrates, “é porque a busca empreendida pelo pensamento é um tipo de amor desejante que os objetos do pensamento só podem ser coisas merecedoras de amor – beleza, sabedoria, justiça, etc. A feiúra e o mal quase por definição estão excluídos da consideração do pensamento”⁵⁰. Quem age injustamente só pode, de fato, não pensar, pois os que buscam o significado são incapazes de fazer o mal – segundo Hannah Arendt, não se pode de fato ser mau voluntariamente, no caso de se considerar o mal em sua banalidade, pois isto pressuporia o pensamento⁵¹. Mas ela observa que se considerarmos que não é necessário um coração perverso, algo razoavelmente raro, para que se cometa o mal, e que nem mesmo são necessários motivos torpes ou um caráter maldoso, podemos imaginar que o pensamento, se tem algo a ver com a capacidade de distinguir o certo do errado, pode evitar aquele mal infinito que pode ser cometido pelas pessoas que sequer decidiram ser boas ou más: como os que só cumpriam ordens e que “compreendiam” o mundo através de clichês. Isto poderia evitar ainda, mesmo tendo em mente o século passado e seus extremos – no qual não nos faltaram exemplos do puro prazer em causar dor e sofrimento e da obediência incondicional como estilo de vida – que vigorasse o preceito de que todos devem ser perdoados, porque não sabem o que fazem. A questão não discutida por Hannah Arendt, na elaboração destes problemas, é a de se a transmissão da perplexidade, “o único modo como o

estão faltando, o sadismo, o puro prazer em causar e contemplar dor e sofrimento, está curiosamente ausente... Mesmo a Bíblia, onde todas as outras falhas humanas ocorrem em algum lugar, mantém silêncio sobre ele, até onde eu sei; e esta pode ser a razão pela qual Tertuliano e também Tomás de Aquino, em completa inocência, por assim dizer, incluíram a contemplação dos sofrimentos no inferno entre os prazeres a serem esperados no paraíso”.

49- Cf. LFPK, p. 26 da trad. bras.

50- LM/T, p. 179. Cito da trad. bras., p. 134.

51- Cf. “Basic moral propositions”, in: *Lectures 1966*, University of Chicago, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, p. 024530, container 46.

pensamento pode ser ensinado”⁵², pode de fato se dar junto à multidão dos que se formaram na busca desesperada pela segurança dos códigos auto-explicativos.

A questão político-moral crucial para Hannah Arendt é que a relação entre ação e pensamento pode ser um modo de se proteger de males como o totalitarismo, pois

“o pensamento prepara para a ação assim como a ação prepara para o pensamento, mas não no sentido de que a teoria determina o que deve ser feito. Na ação revelamos aos outros quem somos nós. No pensamento aparecemos a nós mesmos como um outro. A condição para cada uma das atividades é a mesma: a pluralidade humana, realçada e cultivada no pensamento e na ação”⁵³.

A crença fundamental de Hannah Arendt é a de que os piores perigos aparecem quando as pessoas não pensam e de que no pensamento, na medida em que articula criticamente a memória acerca do que historicamente se deu, não necessariamente escrevemos um testamento para inspirar a ação futura, mas podemos construir constantemente categorias que nos permitam compreender e nos orientarmos na lacuna que se estabelece entre o que já foi e o que está por vir. O que realmente orienta ação não é o testamento que eventualmente venhamos a escrever, mas a nossa capacidade de a cada momento poder novamente fazê-lo, abolindo do nosso horizonte o temor da renovação e da recriação constantes do mundo.

Praticamente todos os filósofos, mesmo Kant, foram no mínimo acometidos por um certo embaraço quando tiveram que lidar com um poder de espontaneamente começar uma série de coisas ou estados sucessivos. Aos olhos dos filósofos que “defendiam” o ego pensante, falavam em seu nome, “foi sempre a maldição da *contingência* o que condenou a esfera dos assuntos meramente humanos a um *status* tão baixo na hierarquia ontológica”⁵⁴. Eles não concebiam no interior da esfera dos assuntos humanos nenhuma liberdade da vontade que fosse mais do que a escolha entre alternativas que se apresentavam ao sujeito (*liberum arbitrium*); não seria concebível a Vontade como um “órgão para o futuro, idêntica ao poder de começar algo novo”. Enquanto o livre arbítrio coincide com o ato de decidir entre coisas igualmente possíveis e dadas a nós como simples potencialidades, “o poder de começar algo realmente novo não poderia ser precedido por qualquer potencialidade”⁵⁵ que viesse a ser tida, nesse

52- LM/T, p. 172. Cito da trad. bras., p. 129.

53- Andrea NYE, *Philosophia: the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, p. 215.

54- LM/W, p. 27. Citamos da trad. bras. p. 207.

55- LM/W, p. 29. Citamos da trad. bras., p. 208.

caso, como uma das causas do ato realizado. O problema é que, nas palavras de Bergson, a maioria dos filósofos

“não consigam nunca, por mais que tentem, representar-se a novidade radical, a imprevisibilidade... mesmo aqueles que, em número muito reduzido, que creram no livre arbítrio, reduziram-no a uma simples ‘escolha’ entre duas ou entre várias opções, como se estas fossem ‘possíveis’ que se mostrassem antecipadamente, e como se a vontade se limitasse a ‘realizar’ um deles. Admitem ainda, pois, mesmo que disto não se dêem conta, que tudo está dado. Parecem, portanto, não fazer idéia alguma de uma ação que fosse inteiramente nova... e que não preexistisse de forma alguma, nem mesmo como puro possível, à sua realização. E tal é, entretanto, a ação livre”⁵⁶.

Certamente foi tal concepção que levou os filósofos modernos, e nesta época não mais somente eles, a identificar o mal com o imprevisível. Hannah Arendt se pergunta: “*Será que ‘aprazia’ menos aos pensadores profissionais, ao basearem suas especulações na experiência do ego pensante, a liberdade do que a necessidade?*”⁵⁷.

Retomando, o desafio da política ao pensamento é o seguinte: como alguém pode viver significativamente em um mundo no qual qualquer coisa parece ser possível, isto é, em um mundo sem padrões ou normas prévias? A resposta arendtiana é que pelo pensamento o velho é tornado novo numa “redescoberta fragmentária do passado”; todavia não é a tradição que é redescoberta, mas um “passado *presente*”⁵⁸. Esta nova vida do passado – que nada tem a ver com nostalgia – traria politicamente à tona “medidas não-arentes” (*aphanes metron*) ou exemplos por meio dos quais viesse a ser possível julgar “a concatenação sem fim de eventos e antecipar o futuro, conquistando desse modo uma perspectiva humana no interior do mundo”⁵⁹. Isto se daria precisamente devido ao fato de que “a faculdade de antecipar o futuro em pensamento deriva da faculdade de recordar (*remembering*) o passado, que por sua vez deriva da habilidade ainda mais elementar de *de-sensorializar* e ter presente *antes* (e não somente *em*) em seu espírito o que está fisicamente ausente”⁶⁰.

Se há algo específico a mover o pensamento político arendtiano, por fim, este é o desejo de compreender, por puro amor ao mundo, pois a compreensão é que estabelece o elo

56- “O pensamento e o movente” (introdução), p. 225-6.

57- LM/W, p. 33. Citamos da trad. bras., p. 211 (grifos no original).

58- Cf. Jerome KOHN, “Thinking/acting”, p. 131-2.

59- Ibid., p. 132. Ver também Hannah ARENDT, “Thinking and moral considerations”, p. 19-20.

60- LM/T, p. 86.

entre o pensar e o agir. Nas palavras de Young-Bruehl, o que conferia unidade ao seu pensamento e diluía um possível conflito interno entre filosofia e política era o amor que ela nutria pela compreensão daquilo que reunia o eu e os outros, o estar junto a si e o estar junto aos outros: *Amor mundi*⁶¹. O alvo principal da interpretação crítica do passado de Hannah Arendt

“é descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar novamente deles seu espírito original, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política – tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória –, deixando atrás de si formas ocas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica”⁶².

Somente segundo tal perspectiva ela pode afirmar que “a palavra ‘casa’ [por exemplo] é como um pensamento congelado que o ato de pensar tem que degelar sempre que pretende encontrar o seu significado original”⁶³. Assim, é da própria natureza do pensar “desfazer, degelar, por assim dizer, aquilo que a linguagem, o *medium* do pensamento, congelou como pensamentos-palavra (conceitos, frases, definições, doutrinas)”⁶⁴. De qualquer modo, se o pensamento de algum modo orienta, diz apenas dos caminhos a não seguir. É por essa razão que o pensar, fundamentalmente retrospectivo e tendente à generalização, se liga basicamente à moralidade, mas não tem uma relevância imediata para a política. Apenas o julgar é capaz de ser prospectivo e fornecer à vontade direções para a ação.

61- Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: for love of the world*, p. 327.

62- BPF, p. 15. Cf. trad. bras., p. 41.

63- LM/T, p. 171. Cf. “Thinking and moral considerations: a lecture”, p. 21.

64- “Thinking and moral considerations”, p. 24. Citamos da trad. bras., In: DP, p. 157.

10. Sobre o juízo

“Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob as quais podemos subsumir o particular, 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”¹.

Isaiah Berlin – que nutria uma profunda antipatia por Hannah Arendt e que ela acreditava ter tomado parte de algum modo na recepção organizada do seu livro sobre Eichmann –, afirma que ela teria sido acometida por uma “monstruosa presunção moral”, na medida em que teria se sentido à vontade, da segurança de Nova Iorque, na época, para julgar o comportamento de seres humanos em condição de perigo. Tal como mencionado em sua primeira biografia, na opinião dele, praticamente oposta à de Hannah Arendt,

“numa situação tão extrema, nenhuma ação das vítimas pode (*pace* Miss Arendt) ser condenada. O que quer que seja feito deve ser encarado como inteiramente justificado. É uma inexprimível arrogância dos que jamais estiveram numa situação tão pavorosa emitir julgamento sobre decisões e ações dos que estiveram. Não cabe no caso louvar e culpar – não se aplicam as categorias morais normais. Todas as opções – martírio heróico e a salvação de vidas inocentes à custa das de outros, só podem ser aplaudidas”².

Talvez se possa com justiça lembrar, não obstante, que quando não se pode julgar, sequer se pode aplaudir. Ademais, para Hannah Arendt, nem mesmo a argumentação em torno da escolha do mal menor, utilizado com frequência pelos que pretendiam justificar os próprios atos durante a dominação nazista, faz qualquer sentido, na medida em que tanto ocultaria que não escolher pode ser sempre melhor do que escolher qualquer mal, quanto que era estratégia nazista apresentar males sempre progressivamente piores para fazerem vigorar sem grande resistência os “males menores”³. Para ela, não apenas temos que rejeitar a compreensão de que qualquer um teria feito o mal nas mesmas circunstâncias, de que é impossível resistir à tentação, como também não devemos nos esquivar de julgar: “o argumento de que não podemos julgar se não estivemos presentes e envolvidos parece

1- “Compreensão e política” (1953), DP, p. 52.

2- Isaiah BERLIN, “Between Philosophy and the History of Ideas, a conversation with Steven Lukes”, citado por Michael IGNATIEFF, *Isaiah Berlin: uma vida* (RJ: Record, 2000, trad. Marcos Santarrita), p. 340. Cf. p. 262.

3- Cf. “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023341.

convencer todo mundo em toda parte, embora pareça óbvio que, se fosse verdadeiro, nem a administração da justiça, nem a historiografia jamais seriam possíveis”⁴. Mas ela vai mais longe. Quando relata a Jaspers suas discordâncias acerca de algumas posições dele sobre Agostinho, diz que “o fato de que alguém julga é o bastante, de qualquer modo. Mesmo o juízo injusto é maravilhosamente revigorante comparado ao falso respeito Alexandrino”⁵.

Para Hannah Arendt ainda, “questões legais e morais de modo algum são o mesmo, mas elas têm uma certa afinidade uma com a outra porque ambas pressupõem o poder do juízo. Nenhum repórter de tribunal, se sabe o que está fazendo, pode evitar se envolver nessas questões. Como distinguimos o certo do errado, independente do conhecimento da lei; e como podemos julgar sem termos estado na mesma situação”⁶. Se concedermos que alguém que estivesse na situação não tinha condição alguma para julgar o que se passava e que o mundo insano à volta de todos vedava absolutamente qualquer possibilidade de compreensão, e se admitirmos, por outro lado, que não podemos julgar eventos em que não estivemos presentes, temos, por conseguinte, que assumir que não tenha havido resistência alguma ao terror totalitário, o que parece ser um equívoco, como também que não se pode julgar de modo algum, pois, como lembra Hannah Arendt,

“há muito poucas instâncias no uso de nossa capacidade de julgar em que não julgamos retrospectivamente, e isto é de novo igualmente verdadeiro tanto para a historiografia quanto para o juízo do tribunal, que têm boas razões para desconfiar do relato de testemunhas oculares e do juízo dos que estavam presentes. Ademais, uma vez que esta questão está usualmente ligada com a acusação de arrogância, quem alguma vez sustentaria que por julgar um erro eu pressuponho que eu mesma seria incapaz de cometê-lo?”⁷.

A questão do julgar, ainda que tenha sido tema central da reflexão de Hannah Arendt apenas nos últimos anos de sua vida, aparece muito antes em sua obra. Já em *The origins of totalitarianism* vemos o realce dado por ela às conseqüências do totalitarismo para a vida da mente, na incapacidade de pensar sem a condução da ideologia, enquanto lógica de uma idéia, no colapso do bom senso e seu pensar utilitário, na incapacidade de reflexão, na inabilidade para distinguir entre fatos e opiniões, na falência mesmo da memória e no conseqüente pesadelo da irrealidade. No contexto da dominação totalitária, ela lembra,

“tudo que foi feito nos campos nos é conhecido do mundo das fantasias malignas e

4- EJ, p. 319.

5- HA-KJ (29 de agosto de 1957), p. 318.

6- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023323.

7- *Ibid.*, p. 023319.

perversas. O que é difícil de compreender é que, como tais fantasias, esses crimes horríveis se deram em um mundo fantasma, que se materializou, por assim dizer, em um mundo que contém todos os dados sensoriais da realidade, mas *carece daquela estrutura de consequência e responsabilidade sem a qual a realidade permanece para nós uma massa de dados incompreensíveis*. O resultado é que foi instituído um lugar onde os homens podem ser torturados e massacrados, e mesmo assim nem os torturadores nem os torturados e menos ainda o observador é capaz de estar consciente de que o que está acontecendo é algo mais que um jogo cruel ou um sonho absurdo”⁸.

Ao pretender destruir a espontaneidade, o movimento totalitário busca minar não apenas a capacidade de agir, mas mesmo o mais elementar movimento livre. Do mesmo modo, quando destrói a pluralidade, abole a distância entre os homens e os tornam uma massa no fluxo instaurado pelas leis do movimento ou da história, destrói também a pluralidade da vida da mente, fazendo com que estando ou não na companhia de outros, o indivíduo nunca faça companhia efetiva a si mesmo. O totalitarismo, que combate não as convicções, mas a própria capacidade de adquiri-las, busca eliminar no indivíduo qualquer traço de sua condição que possa insinuar uma capacidade de orientação por sua própria conta. Assim, “como o terror é necessário para que com o nascimento de cada novo ser humano um novo começo não surja nem erga sua voz no mundo, também a força autocoerciva da coerência lógica (*logicality*) é mobilizada a fim de que ninguém jamais comece a pensar – que como a mais livre e mais pura de todas as atividades humanas é o exato oposto do processo compulsório de dedução”⁹.

É também em vista disso que Hannah Arendt afirma que “não é porque alguma ‘idéia’ nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as categorias do nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral”¹⁰. Quando ela indica a originalidade do movimento totalitário, busca sustentar, ao mesmo tempo, o quanto a falência dos nossos padrões tradicionais de juízo não é a falência do juízo como capacidade humana. E se nem mesmo as crenças religiosas e a moralidade tradicional foram capazes de fazer frente de forma eficaz ao avanço do totalitarismo, ou mesmo de impedir que pessoas piedosas tomassem parte na maquinaria nazista, temos que conceber que a saída para os nossos tempos sombrios não está na mera reposição dos costumes, tal como se deu no período pós-guerra. A partir de seu texto

8- OT, p. 445-6 (grifos meus). Cf. “Aftermath of nazi rule: report from Germany”, EU, p. 252.

9- OT, p. 473 (p. 586 da trad. port.).

10- “Compreensão e política”, DP, p. 41.

sobre o totalitarismo, Hannah Arendt não deixará de recolocar a cada vez a questão sobre porque houve quem dissesse *não*.

No texto “Compreensão e política”, publicado em 1953, Hannah Arendt já estabelecia a agenda do que doravante seria a sua preocupação fundamental, qual seja, as dificuldades de compreensão e a necessidade de compreender. Em suas palavras, “o paradoxo da situação moderna parece ser o de que nossa necessidade de transcender tanto a compreensão preliminar quanto a abordagem estritamente científica origina-se no fato de termos perdido nossos instrumentos para compreender. Nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado”¹¹. O desejo de compreender que seria próprio do nosso desejo de nos sentir em casa no mundo converte-se em uma necessidade de compreender, também para que não permitamos que o mundo seja levado à bancarrota. Ainda tendo em mente o totalitarismo, Hannah Arendt assinala que um dos traços mais peculiares no predomínio da sua ideologia foi justamente a substituição do senso comum por uma lógica rigorosa e a conversão da fala em um amontoado de clichês, destruindo completamente a atividade da compreensão.

Para Hannah Arendt, “desde o começo do século o crescimento da falta de sentido se faz acompanhar por uma perda de senso comum”¹², compreendido como a herança comum legada pela civilização, mas com o movimento totalitário teria sido estabelecida não apenas uma ruptura com a tradição do nosso pensamento político, mas também na própria capacidade de a civilização fornecer respostas, ainda que provisórias, aos eventos novos que surgiam em seu seio. A necessidade de compreender, minada pela doutrinação, não é mais capaz de produzir os necessários significados com os quais buscamos nos reconciliar com o mundo e com o que fazemos e sofremos. A sabedoria do passado se desfaz quando aplicada às experiências políticas centrais do nosso tempo, pensa Hannah Arendt, mas ainda que não disponhamos de algo seguro – e a compreensão não nos fornece efetivamente nada de definitivamente seguro –, necessitamos da compreensão para tentar conferir sentido, ainda que apenas preliminar, a eventos como o totalitarismo, para que estejamos em melhores condições de lutar contra ele. Não obstante, diz ela, “muitos dizem que não se pode lutar contra o totalitarismo sem compreendê-lo. Felizmente isso não é verdade; se fosse, nossa causa estaria perdida”¹³.

Em *The human condition*, Hannah Arendt investiga o que chama de *alienação*, a “dupla

11- Ibid., p. 44-5.

12- Ibid., p. 45.

13- Ibid., p. 39.

fuga (*flight*) da Terra para o universo e do mundo para o eu (*self*)”¹⁴, as formas elementares da artificialização da vida e da instauração de verdades para além das relações com os outros. Com isto ela visa indicar o quanto na própria modernidade já estava inscrito uma rebelião contra a condição humana e seus limites – contra a existência humana tal como nos foi dada – e uma preocupação secundária com o mundo comum. Se em *As origens do totalitarismo* ela indica o quanto o senso comum teria ido à bancarrota, sendo substituído pela ideologia totalitária, enquanto lógica de uma idéia, aqui ela tem em vista que o movimento de introspecção cristalizado na dúvida cartesiana atenta contra a compreensão mais elementar do que venha a ser o senso comum. Para ela, distintamente do que haveria pensado Marx, a marca distintiva da era moderna é a alienação em relação ao mundo, e não alienação de si (*self-alienation*)¹⁵.

Para Hannah Arendt, é significativo que a filosofia moderna tenha sua expressão máxima na dúvida, baseado no pressuposto de que Ser e Aparecer não coincidem, subjacente à ciência moderna. Tudo deveria ser posto em dúvida, tanto o que era apreendido com os sentidos quanto com os olhos do espírito. É em vista disso que ela julga haver dois pesadelos a rondar a filosofia de Descartes e mesmo toda a era moderna: num deles a própria realidade, à qual temos acesso pelos sentidos, o senso comum e a razão, é posta em questão; no outro, é como se um *Dieu trompeur* estivesse a nos enganar, dissipando toda a nossa confiança nos sentidos e na razão, os meios de que dispomos para distinguir entre sonho e realidade. A principal consequência desses pesadelos é que doravante jamais se poderia estar certo de coisa alguma: “o que se perdeu na era moderna não foi, naturalmente, a aptidão para a verdade, a realidade ou a fé, nem a aceitação concomitante e inevitável do testemunho dos sentidos e da razão, mas a certeza que outrora o acompanhava”¹⁶. Com a perda dessa certeza, a única que restou a salvo do *de omnibus dubitandum est* foi a da própria dúvida, que teria levado Descartes a concluir serem os processos mentais dotados de certeza própria.

Da filosofia cartesiana se chegou à convicção de que só há certeza na introspecção, no jogo da mente consigo mesma. A engenhosidade da introspecção cartesiana estaria, de acordo com Hannah Arendt, em primeiro lugar em fazer uso do pesadelo da não-realidade como experimento de pensamento, visando a absorção do próprio mundo no fluxo e nos processos da consciência; em segundo lugar, na conclusão, inspirada na nova ciência física,

14- HC, p. 6 (p. 14 da trad. bras.).

15- HC, p. 254 (p. 266 da trad. bras.).

16- HC, p. 277 (p. 290 da trad. bras.).

de que ainda que não tenha acesso ao conhecimento seguro da verdade, o homem pode conhecer ao menos o que ele próprio faz. A teoria cartesiana seria, para Hannah Arendt, o que Whitehead denominou resultado do recuo do senso comum, “pois o senso comum, que tinha sido outrora o sentido pelo qual todos os outros sentidos, com suas sensações intimamente privadas, eram ajustados ao mundo comum, assim como a visão ajustou o homem ao mundo visível, agora se tornou uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado comum apenas por ser comum a todos”¹⁷. A conversão do senso comum em um sentido interno seria característica de toda a era moderna, que assume como comum a capacidade de raciocinar do mesmo modo. Não há mais um mundo comum entre os homens, uma realidade, mas uma estrutura mental comum. Em uma carta a Mary McCarthy, Hannah Arendt já havia afirmado que “a perversão do senso comum começou quando se supôs que não se tratava de um sentido constitutivo do mundo comum, mas de uma faculdade que todos temos em comum. Esta é a faculdade lógica, o fato de que todos diremos unanimemente: dois mais dois igual a quatro. Mas, embora possamos tê-la em comum, *esta faculdade é inteiramente incapaz de nos guiar no mundo ou de apreender o que quer que seja*”¹⁸.

Essa diluição do senso comum teria permitido que a redução da ciência à matemática, típica da auto-compreensão da ciência moderna desde seus primórdios, operasse como modelo de compreensão na relação do homem com o mundo. Assim, é como se os próprios fenômenos, codificados em caracteres matemáticos, fossem efetivamente “produzidos” pela mente humana. Essa malfadada tentativa de *salvar os fenômenos* a partir de um ponto arquimediano estranho, inteiramente independente da realidade, construído no próprio interior da mente humana, pode de fato permitir que o homem se regozije com uma possível confirmação da harmonia entre a estrutura da sua própria mente e a configuração do universo, mas não apenas não é capaz de salvar os fenômenos como também “será difícil afastar a suspeita de que este mundo matematicamente pré-concebido talvez não passe um mundo onírico onde cada visão sonhada que o próprio homem produz tem caráter de realidade apenas enquanto dura o sonho”¹⁹. Assim, é “como se realmente estivéssemos nas mãos de um espírito maligno que escarnece de nós e frustra a nossa sede de conhecimento, de sorte que sempre que procuramos por aquilo que não somos, encontramos apenas as configurações de nossas

17- HC, p. 283 (p. 296 da trad. bras.).

18- EA, p. 51-2 da trad. bras (grifos nossos). Carta de 20 de agosto de 1954.

19- HC, p. 286. Cito da trad. bras., p. 299.

próprias mentes”²⁰. Nos moldes do raciocínio lógico, o pensamento opera separado da experiência dos sentidos, sem ter condições de distinguir entre sono e vigília, nem entre o conhecimento da realidade e a sua fabricação. É como se a maximização das potencialidades do homem para produzir e intervir no curso natural dos eventos implicasse na sua condenação à prisão de sua própria mente.

Hannah Arendt se volta contra toda a tradição do pensamento moderno, principalmente a francesa e a inglesa, que assume que o senso comum não passa de uma faculdade lógica que nos permite realizar inferências, derivações matemáticas e calcular conseqüências. Para ela, o senso comum se constitui como uma espécie de sexto sentido, não biológico, cuja função fundamental seria ajustar a percepção dos cinco sentidos a uma apreensão comum – e, neste sentido, objetiva – do mundo, o que faz com que a realidade dos objetos apreendidos se deva inteiramente ao fato de que outros também percebem e reconhecem este mundo que aparece. Com isto, mais do que qualquer outra coisa, ela começa a sua resistência à filosofia moderna rompendo com o subjetivismo radical, primeira reação dos filósofos às glórias das ciências, estes que insistem em conceber o homem como “*pensamento feito carne*”²¹.

A fuga solipsista, que buscava encontrar certeza da existência e a constância de uma realidade mutável na estabilidade do ego pensante, paga o preço mais caro da abstração da *res cogitans* cartesiana, com a sua impossibilidade de saber se existe uma realidade, de distinguir o real e o irreal, “entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sonhos”. Ou seja, nas palavras de Merleau-Ponty contra Descartes, citadas por Hannah Arendt, “reduzir a percepção ao pensamento de perceber... é fazer um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda pela qual eles devem nos indenizar; pois é... passar a um tipo de certeza que nunca nos trará de volta o ‘há’ do mundo”²².

O que importa a Hannah Arendt é o fato de que este tipo de “percepção” subjetivista não traz consigo aquela indicação prévia de realidade que, embora passível de erro e ilusão, é fornecida pela percepção, preliminar, da aparência do mundo aos sentidos. Esta realidade, por outro lado, não é garantida somente pela relação unívoca, por assim dizer, dos sentidos com as coisas, mas, mais do que isto, pelo seu “contexto mundano”, pela mobilização de adequação dos cinco sentidos eminentemente privados “a um mundo

20- HC, p. 286-7. Cito da trad. bras., p. 299-300.

21- LM/T (LM/T), p. 47.

22- M. MERLEAU-PONTY, *The visible and the invisible*. Evanston, 1968, p. 36-7. Citado em LM/T, p.

comum compartilhado pelos outros” por meio do senso comum, de modo que “a subjetividade do parece-me é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que seu modo de aparecer possa ser diferente”²³. É este movimento que fornece aos sentidos a “sensação” de realidade na percepção das coisas.

O pesadelo da irrealidade, a perda do mundo e o isolamento, que houvera sido fundamental na interpretação arendtiana do totalitarismo, são aqui apresentados como o caráter mais próprio da era moderna, tanto em sua ciência como em sua filosofia. É em vista disso que se pode compreender o que Hannah Arendt diz já no prólogo a *The human condition*:

“o que pretendo no que se segue é uma reconsideração da condição humana, à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. Isto, obviamente, diz respeito ao pensamento, e a ausência de pensamento – a imprudência temerária, a confusão irremediável ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das características proeminentes de nosso tempo”²⁴.

Em *Eichmann em Jerusalém* todo esse pano de fundo será fundamental à compreensão da banalidade do mal e da marcante *irreflexão* de Eichmann. A incapacidade de pensar do ponto de vista do outro, a inabilidade para pensar para além dos clichês de uma ideologia, a sua presteza para obedecer qualquer voz imperativa, teriam feito dele um criminoso para quem os limites da natureza e da tradição moral ou política não surtiam mais qualquer efeito. O mal de que Eichmann, um indivíduo para quem vida e função equivaliam, era capaz ultrapassava as fronteiras do que até então os homens se permitiam ou eram capazes de conceber. O pesadelo tornado real sob a dominação totalitária só teria sido possível, na avaliação de Hannah Arendt, por a mentalidade da época favorecer o desenvolvimento de indivíduos sem qualquer capacidade de julgar, para além do horizonte do seu uniforme e de sua função social, e estimular, pelo auto-engano, o encobrimento da flagrante contradição de tudo o que se passava com os princípios fundamentais que até então haviam guiado a humanidade e do caráter manifestamente ilícito das medidas totalitárias sob qualquer outra ordenação jurídica.

Em “Compreensão e política”, texto publicado em 1953, já há uma referência explícita ao juízo, aliado à compreensão, como algo distinto do pensar propriamente dito,

49. Citamos da tradução brasileira, p. 38-9.

23- LM/T, p. 50. Citamos da tradução brasileira, p. 39.

24- HC, p. 5 (trad. bras. modificada, p. 13).

mas ainda apenas sob a forma do juízo determinante, que subsume o particular sob uma regra universal. Não obstante, já então Hannah Arendt reflete também sobre o papel fundamental da imaginação, que seria capaz de penetrar mesmo a escuridão do coração dos homens e dos assuntos humanos. Temos aí um vislumbre da sua ocupação posterior com o juízo reflexivo. Distintamente da fantasia, a imaginação operaria ao lado da razão em vista da ampliação de nosso espírito. Nas palavras de Hannah Arendt, somente a imaginação, “a única bússola interna que possuímos” e sem a qual seríamos incapazes de nos orientar nesse mundo, “nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a uma certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências ou preconceitos; e só ela permite superar os abismos que nos separam do que é remoto, para que possamos ver e compreender tudo o que está longe demais como se fosse assunto nosso”²⁵.

A imaginação aproxima aquilo de que o juízo deve manter distância para ser imparcial. Esta distância significa um afastamento tanto do objeto (e de suas possíveis finalidades ou utilidades) como dos nossos interesses vitais, não para abandonar a mim mesmo ou ao objeto, mas simplesmente para *deixá-lo ser*, em sua aparência. Tal movimento livre do olhar – Hannah Arendt usa o termo kantiano “alegria (ou satisfação) desinteressada” (*uninteressiertes Wohlgefallen*)²⁶ – só é possível quando se está liberado das necessidades vitais e se está livre para o mundo. Na verdade, tal distanciamento é mais propriamente uma condição da atividade do juízo que uma opção daquele que julga. Como já foi mencionado aqui, a compreensão arendtiana do que se passa na vida da mente como atividades e ao mesmo tempo como uma retirada, mas não um desligamento, do mundo tal como é dado aos sentidos repousa em um pressuposto fundamental, o de que “*todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*”²⁷. De qualquer modo, ainda que não seja possível uma desvinculação total das condições existenciais, na vida da mente, Hannah Arendt crê que ainda que condicionados existencialmente, os homens podem transcender as suas condições existenciais. É em vista disto que Hannah Arendt assume como herança de Kant o papel mediador da imaginação na relação da mente com o mundo.

A composição de imagens, que estaria a meio caminho entre a percepção dos objetos sensíveis e os objetos de pensamento, é levada a cabo pela imaginação, em sua

25- “Compreensão e política”, DP, p. 53. Cf. p. 44, sobre o juízo. Ver ainda “A reply to Eric Voegelin”, EU, p. 404.

26- “A crise da cultura”, in: BPF, p. 263. Cf. LFPK, p. 41 da trad. bras.

27- LM/T, p. 60 da trad. bras. (grifos da autora).

capacidade de representar o que está ausente ou de fornecer à memória uma representação do que é apreendido de modo que possa estar disponível para o pensamento não apenas o que não está presente como também o que já não existe. Nesse sentido é que “a representação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito”²⁸, pois além de participar na composição dos objetos de pensamento, permite a cada um construir um passado para si do que já não é mais e planejar seu próprio futuro concebendo em imagens o que ainda não é. A imaginação irmana, assim, lembrança e antecipação, o passado e o futuro, na sua capacidade de produzir e, por composição, reproduzir imagens. Além disso, “para aparecer em meu espírito, a lembrança deve primeiramente ser de-sensorializada; e a capacidade para transformar objetos sensíveis em imagens é chamada ‘imaginação’. Sem essa faculdade, que torna presente o que está ausente em uma forma de-sensorializada, não se processa nenhum pensamento; e seria impossível haver qualquer série de pensamento”²⁹. Desse modo, a imaginação, aliada à memória, é capaz de preservar os particulares apreendidos na percepção sensorial e permitir ao pensamento lidar com eles. O que faz de todo pensar um repensar é justamente essa capacidade de repetir na imaginação em forma de-sensorial aquilo que tocara vivamente os sentidos, de modo que ainda que derive da experiência e fundamentalmente não possa se desvincular dela, o pensamento lida com os objetos sensíveis apenas na medida em que eles são tornados representações pela imaginação.

Mas não é apenas nesse sentido que a faculdade de julgar representa. Quando lida com as propriedades do juízo reflexivo estético, tal como aparece na *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, e trata de explicitar suas afinidades com a esfera política ou o caráter potencialmente político de sua operação, Hannah Arendt concebe a capacidade de imaginar não apenas como o tornar presente no espírito em imagens os objetos que não estão mais presentes, mas também como a capacidade de representar na mente o ponto de vista de todos os outros que habitam o mundo, tornados então virtualmente presentes e tomados efetivamente em consideração na formulação do juízo. Para Kant, a máxima da faculdade de julgar é uma mentalidade alargada, ou seja, a capacidade de pensar no lugar de todas as demais pessoas, de abandonar as condições privadas subjetivas do juízo e assumir uma maneira de pensar que toma em conta o alargamento do espírito a ponto de aquele que julga ser capaz de colocar a si próprio entre parênteses, desconsiderar o interesse próprio, e buscar assumir um ponto de vista universal, que tome em conta o ponto de vista de todos

28- LM/T, p. 76. Cito da p. 60 da trad. bras.

29- LM/T, p. 85. Cito da p. 66 da trad. bras.

os outros, não empaticamente, mas pela abstração das limitações do meu próprio juízo³⁰. Esta é, ademais, a condição mesma da imparcialidade, tal como a assume Hannah Arendt. Para ela, o pensamento crítico, ou seja, aquele que se expõe ao exame livre e aberto e não deixa sequer a si mesmo a salvo do seu poder cáustico, o pensamento que é eminentemente anti-autoritário e aberto implica comunicabilidade, em suma, não pode se dar sem a imaginação. Através dela, saio em visita a pontos de vista outros e posso adquirir um ponto de vista geral (termo que ela prefere a “universal” para traduzir *allgemein*), intrinsecamente vinculado aos pontos de vista particulares percorridos: “pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita”³¹. É também tendo isto em vista que ela pode afirmar ser representativo o pensamento político, pelo fato de que formo uma opinião acerca de um tema levando em consideração diferentes pontos de vista, representando em minha mente as posições dos que estão ausentes. Isto não significa que representar seja uma questão de empatia ou de “contar os narizes” e aderir a uma maioria, mas que “o próprio processo de formação da opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria mente”³², em um exercício desinteressado (liberado dos interesses privados) de imaginação. Assim como Kant afirma que a “mentalidade alargada” é mais uma maneira de pensar que o atributo de um espírito amplamente dotado, Hannah Arendt sustenta que quando penso do ponto de vista dos outros, mais do que ampliar os domínios de meu próprio espírito, alargo minha própria perspectiva, em sua capacidade máxima de ser imparcial, e “a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do seu grau de imparcialidade”³³.

A imparcialidade, que Hannah Arendt diz ser “o mais alto tipo de objetividade que conhecemos”³⁴, teria vindo ao mundo quando Homero decidira louvar a glória tanto de Heitor quanto de Aquiles, do vencido e do vencedor. O seu critério, mais do que a vitória ou a derrota ou o louvor próprio, seria a grandeza dos feitos, seja de troianos, seja de aqueus. Em medida análoga, diz ela, é também fundamental a objetividade história de Tucídides, que seria fruto da experiência do intercâmbio de opiniões na *pólis*, e da decorrente descoberta de que o mundo comum a todos é visto sob uma infinita diversidade de ângulos, que corresponde aos mais diversos pontos de vista em que cada um se posta.

“Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados aos

30- *Crítica da Faculdade de Julgar*, § 40 (159-160), p. 140-1 da trad. bras.

31- LFPK, p. 57 da trad. bras.

32- BPF, p. 241. Citamos da trad. bras., p. 299.

33- BPF, p. 241. Citamos da trad. bras., p. 300. Cf. *Crítica da Faculdade de Julgar*, § 40 (159), p. 141 da trad. bras.

cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria ‘opinião’ – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (*dokeí moi*, ‘parece-me’, donde *dóksa*, ou ‘opinião’) – com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e freqüentemente opostos”³⁵.

Uma das teses fundamentais de Arendt em *Eichmann em Jerusalém* é a de que, “quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal”³⁶.

Vício incomum a configurar o caráter de Eichmann, essa incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro, assim como a tendência a se ocultar no guarda-costas dos clichês e da conversa vazia, é denominada por Hannah Arendt *falta de imaginação*³⁷, algo que vedaria a ele a percepção da magnitude do mal para cuja efetivação contribuía com afinco.

Para Hannah Arendt, “o papel da imaginação para as nossas faculdades cognitivas é talvez a maior descoberta de Kant na *Crítica da Razão Pura*”³⁸. A imaginação, com efeito, seria fundamental ao conhecimento, à relação entre a sensibilidade e o entendimento. O conhecimento teria origem inicialmente na síntese de um múltiplo, operada pela imaginação, na medida em que ela provê uma imagem para um conceito, o esquema. O esquema é que permite reconhecer o múltiplo dado à intuição e de algum modo, referenciá-lo aos conceitos do entendimento, considerando-se que “a intuição sempre nos *dá* algo particular; o conceito torna o particular *conhecido* para nós”³⁹. Do ponto de vista cognitivo, o esquema é fundamental não apenas por estar entre as intuições e os conceitos, a sensibilidade e o entendimento, mas também por operar uma transformação das percepções, em sua multiplicidade, e permitir que não só encontremos similaridades no múltiplo da intuição como também que percebamos a mesma forma esquemática está presente em pessoas diferentes. “A importância do esquema para nossos propósitos, diz

34- BPF, Citamos da trad. bras., p. 81.

35- BPF, Citamos da trad. bras., p. 82.

36- EJ, p. 62 da trad. bras.

37- EJ, p. 310 da trad. bras.

38- “Da imaginação”, in: LFPK, p. 102 da trad. bras.

39- “Da imaginação”, in: LFPK, p. 102 da trad. bras.

Hannah Arendt, é que sensibilidade e entendimento encontram-se, ao produzi-lo, por meio da imaginação. Na *Crítica da razão pura*, a imaginação está a serviço do intelecto; na *Crítica da faculdade do juízo*, o intelecto ‘está a serviço da imaginação’⁴⁰.

O exemplo, pensa Hannah Arendt, é, na *Crítica da faculdade do juízo*, o correspondente analógico do esquema, pois opera de modo semelhante a ele na medida em que nos permite reconhecer similaridades entre exemplares singulares dados na intuição. A imaginação fornece tanto esquemas para a cognição quanto exemplos para o juízo. Tanto o esquema quanto o exemplo permitem que nos comuniquemos e reconheçamos não apenas os particulares, mas também os juízos das outras pessoas. Sem a imaginação, “não haveria nem a objetividade do mundo – que ele possa ser conhecido – nem qualquer possibilidade de comunicação – que possamos falar a respeito dele”⁴¹. Por isso os exemplos são um guia para o juízo, principalmente no caso dos juízos reflexivos, na medida em que são particulares em que se supõe haver um conceito ou uma regra geral. Sem a imaginação, portanto, a fornecer imagens dos particulares para os exemplos ou os esquemas, somos incapazes de julgar.

Em *The life of the mind*, Hannah Arendt afirma “que as atividades do espírito, e especialmente a atividade do pensamento, sempre estão ‘fora de ordem’ quando vistas da perspectiva da continuidade incólume de nossos negócios no mundo das aparências”⁴², por interromper nossas ocupações ordinárias e sempre ser interrompido por elas. As falácias metafísicas – tais como a teoria dos dois mundos, a descrição do pensamento como uma espécie de morrer ou a definição do *bios theoretikos* como um *bios xenikos*, a vida do estrangeiro, assim como a dúvida sobre a realidade do mundo, etc. – revelariam que quando paro para pensar, desloco-me da realidade tal como é dada aos sentidos e se estabelece uma espécie de fissura entre a vida da mente e o mundo em que estou na companhia dos outros. Com efeito, “o pensamento sempre lida com ausências e abandona o que está presente e ao alcance da mão”⁴³. O lugar do ego pensante não seria, portanto, neste mundo, por assim dizer. Mas também não ascende a um outro mundo: “o ego pensante, movendo-se entre universais e essências invisíveis, não se encontra, em sentido estrito, em lugar algum. Ele não tem lar, no sentido forte da expressão (...) O ‘em toda parte’ do ego pensante – chamando à sua presença, de qualquer ponto do tempo ou do espaço tudo o que lhe apraz, com velocidade maior do que a da luz –, considerado da

40- “Da imaginação”, in: LFPK, p. 106 da trad. bras.

41- “Da imaginação”, in: LFPK, p. 106 da trad. bras.

42- LM/W, p. 196 da trad. bras.

43- LM/T, p. 150 da trad. bras.

perspectiva do mundo cotidiano das aparências, é um *lugar nenhum*⁴⁴. A impossibilidade de estabelecer um *topos* para o pensamento, não apenas porque não há um outro mundo dos invisíveis com os quais ele lida, indica fundamentalmente que o pensamento lida com coisas-pensamento que, ainda que nunca completamente desligadas das experiências, são não só de-sensorializadas, mas também desmaterializadas e desespacializadas. Mesmo a pergunta sobre onde estamos quando pensamos teria sido imprópria, na medida em que teria sido feita “de fora da experiência de pensamento”⁴⁵. Quando pensamos, nos retiramos do mundo como é dado aos sentidos, por a atividade do pensamento ser independente das circunstâncias espaciais, e perdemos o sentido de realidade próprio ao senso comum que nos orienta no mundo – “ocupamos” um não-lugar, próprio à vida da mente.

Por outro lado, ainda que na vida cotidiana possamos pensar o tempo segundo metáforas espaciais – na seqüência do atrás, do aqui e do à frente –, na atividade do pensamento, por reunir o que está ausente, o passado e o futuro, há uma espécie de luta contra o tempo, que, no seu movimento inexorável, retira o ego pensante da imobilidade, condição em que o espírito (*mind*) está mais ativo, sem nada fazer. A atividade do pensamento dilui as metáforas espaciais na compreensão do tempo e assume o próprio tempo e o fluxo de interminável mudança sugerido por ele como seus antagonistas. O homem está sempre postado no presente, o momento em que o passado e o futuro em fluxo indiferente chocam-se um contra o outro. Para Hannah Arendt, o que caracteriza a presença humana no mundo é justamente essa luta contra a tirania indiferente do fluxo temporal. O homem defende a sua presença, instaura uma durabilidade própria contra a eterna mudança, enfrentando o passado com a ajuda do futuro, e o futuro apoiado pelo passado. O ego pensante instaura um presente atemporal (*nunc stans*), sem procurar se colocar, como no sonho da metafísica ocidental de Parmênides a Hegel, em uma região fora do tempo, em uma posição de árbitro em eterna quietude, imperturbável e desinteressado, como os espectadores de Pitágoras. Ao contrário das metáforas metafísicas, Hannah Arendt sustenta que é no próprio fluxo temporal que o ego pensante instaura um agora, a estabelecer uma diferença entre o passado e o futuro. Para ela, “a localização do ego pensante no tempo seria o intervalo entre passado e 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. O fato de que eles, de alguma forma, *sejam* deve-se obviamente ao homem, que instalou sua presença

44- LM/T, p. 150-1 da trad. bras. (grifos no original).

45- LM/W, p. 195 da trad. bras.

entre eles”⁴⁶. Não obstante, salta à vista a inadequação da metáfora espacial na compreensão do tempo se aplicada à vida do espírito (*mind*). Com efeito, “o presente que dura se parece com um ‘agora’ prolongado – uma contradição em termos –, como se o ego pensante fosse capaz de esticar o momento, produzindo, assim, uma espécie de hábitat espacial para si. Mas essa aparente espacialidade de um fenômeno temporal é um erro causado pelas metáforas que usamos habitualmente na terminologia que trata do fenômeno do Tempo”⁴⁷.

A atividade do pensamento desenvolve-se, assim, como em uma diagonal, cujo ponto de partida é o ponto em que as forças do passado e do futuro, com começo indefinido, se tocam. O pensamento tem, desse modo, ao contrário, um começo definido, mas um fim indefinido, direcionado pelo passado e pelo futuro, mas com um fim indeterminado. O que importa aqui para Hannah Arendt, que toma como ponto de partida uma parábola de Kafka, é que se puder se postar na diagonal entre o passado e o futuro, o pensamento não almejará saltar para fora da batalha entre as forças do que não é mais e do que ainda não é, e se postar acima e além da confusão, mas instaurar, com sua própria presença, tensões na indiferença do fluxo, e salvar pela memória, junto às outras atividades do espírito, tudo o que existe da ruína imposta pelo fluxo. O não-tempo instaurado pelas trilhas abertas pelo pensamento não é desinteressado pelo que se passa no mundo. A diagonal do pensamento

“tem sua raiz no presente e permanece ligada a ele – um presente inteiramente humano, embora só realizado completamente no processo de pensamento e não durando além dele. Ela é a quietude do Agora na existência humana, pressionada e agitada pelo tempo. Para mudar a metáfora, ele é a calma que reina no centro do furacão, que ainda pertence a ele, embora dele seja totalmente diferente. Nessa lacuna entre o passado e o futuro, encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro. Estamos aí em posição de descobrir o seu significado, de assumir o lugar do ‘árbitro’ das múltiplas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, do juiz que nunca encontra uma solução definitiva para esses enigmas, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão”⁴⁸.

Para Hannah Arendt, a atividade do pensamento, ainda que seja a tendencialmente menos política e aquela em que a retirada do mundo tal como é dado aos sentidos é mais

46- LM/T, p. 157 da trad. bras. Cf. p. 156 da trad. bras.

47- LM/W, p. 196 da trad. bras.

48- LM/T, p. 158 da trad. bras.

radical, não está separada da experiência, não apenas por lidar em suas generalizações com particulares de-sensorializados, mas também por estar em uma relação íntima com as atividades do espírito mais afins à ação. Não obstante, mesmo o pensar, em contextos nos quais todos se deixam levar impensadamente “pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (...) é necessariamente político”⁴⁹. A destruição operada pelo pensamento, o seu caráter cáustico, faz com que sempre que refletimos sobre o passado e o julgamos e nos voltamos para o futuro, formando projetos por meio da vontade, e sempre que se dêem emergências políticas, o pensamento deixe de ser uma atividade politicamente marginal.

Na primeira vez em que Hannah Arendt deu um curso sobre a filosofia política de Kant, em 1955, ela ainda não lidava com a questão do juízo, ainda que já em “Compreensão e política”, de 1953, já aparecessem vários traços da sua posterior caracterização do juízo e da imaginação no conceito de compreensão. Mais que isto, ela lida com a teoria política de Kant, nesse curso, considerando o entendimento que ele tem da vontade, fundamentalmente na reflexão sobre a moral, algo que mais tarde ela abandonará por completo, não só por julgar que o próprio Kant sabia não ser de valia a sua filosofia moral na organização do Estado, mas também por se dar conta de que “o juízo do particular – isso é belo, isso é feio; isso é certo, isso é errado – não tem lugar na filosofia moral kantiana”⁵⁰. Apenas dois anos mais tarde aparece mencionada a *Crítica da faculdade do juízo*, em uma carta a Jaspers datada de 29 de agosto de 1957, já no sentido que a ocupará doravante até sua morte.

“No momento – diz ela – estou lendo a *Crítica da faculdade do juízo* com crescente satisfação. Lá, e não na *Crítica da razão prática*, é onde está oculta a verdadeira filosofia política de Kant. Sua exaltação do ‘senso comum’, tão freqüentemente desprezado; o fenômeno do gosto tomado seriamente como o fenômeno básico do juízo (...); o ‘modo expandido de pensamento’, que é uma parte essencial do juízo, de maneira que se possa pensar do ponto de vista qualquer outra pessoa. A exigência de comunicabilidade. Isso incorpora as experiências que o jovem Kant teve em sociedade

49- LM/T, p. 144 da trad. bras.

50- LFPK, p. 22 da trad. bras. Cf. p. 25s.

e que então o homem idoso reavivou novamente”⁵¹.

Na mesma correspondência, ela menciona estar terminando *The human condition* e começando a trabalhar na introdução à política que ela se comprometeu a fazer junto a um editor alemão (Piper). Em um texto chamado “Preconceito e juízo”, uma tentativa de levar adiante esse projeto que nunca chegou a concluir, ela retoma a sua reflexão sobre compreensão preliminar e verdadeira compreensão, tal como aparece em “Compreensão e Política”, e encaminha uma reflexão sobre o julgar que já estabelece um diálogo intenso com Kant. Assim como a compreensão preliminar poupa o homem de tentar compreender a cada momento mesmo a situação mais banal, os preconceitos que compartilhamos com os outros, e sobre os quais podemos discorrer sem grande esforço explicativo, nos pouparia do sobre-humano estado de alerta que seria requerido se tivéssemos que julgar a cada momento tudo o que se passa. Em vista disso, os preconceitos, que em alguma medida remontariam sempre à experiência pessoal, embora envolvam sempre o risco de ocupar de fato o lugar do juízo e bloqueá-lo, permite uma compreensão preliminar do que se nos apresenta. Desse modo, ainda que na política nos orientemos de fato por juízos e busquemos sempre dissipar preconceitos pela reflexão, eles são indispensáveis à condução na vida social normal e, em certa medida, indissolúveis em sua totalidade.

Já nesse texto Hannah Arendt chama a atenção para dois sentidos do juízo: por um lado, a subordinação do particular, segundo critérios, a algo geral e universal, muitas vezes partindo de nossos preconceitos; por outro, a avaliação de eventos e coisas para os quais não dispomos de critérios, por representarem algo que nunca havíamos visto antes. Esse segundo modo de julgar, que ela já diz ser análogo ao juízo estético tal como aparece em Kant, “não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar”⁵². Também já aqui ela menciona essa capacidade como fundamental à orientação em um mundo legado sem testamentos. Não obstante, “a perda de critérios (...) só é uma catástrofe no mundo moral quando se supõe que os homens não estão em condições de julgar a própria coisa, que sua capacidade de discernimento não basta para um julgar original”⁵³.

A referência de Hannah Arendt a Kant e à *Crítica da faculdade do juízo* já em “A crise

51- HA-KJ, p. 318.

52- QP, p. 31-2.

53- QP, p. 34.

da cultura” não é, portanto, casual. A parte final do texto é dedicada justamente ao exame das possíveis relações entre estética e política, entre gosto e juízo. Quando ela fala da relação da *polis* com o belo, onde o domínio político é que determinava os limites do amor à sabedoria e à beleza, afirma que a distinção fundamental entre os bárbaros e os gregos residia não no amor à beleza, mas no modo como se relacionavam com os objetos da cultura: estes últimos amavam ativamente a beleza, mas não de um modo indiscriminado e sim com uma precisão de mira, segundo determinados parâmetros. Este reto amor pela beleza, essa discriminação do que é belo, diz ela, pode ter algo a ver com a política. Embora Kant concorde com os filósofos clássicos com relação à valoração depreciativa da vida, ao menos na relação entre a quantidade de prazer e de desprazer, não se pode dizer o mesmo dele com respeito ao corpo e aos sentidos. Kant sustenta, em contraposição direta a Platão, por exemplo, “que todo conhecimento depende da interação e cooperação entre sensibilidade e intelecto”⁵⁴, de forma que o corpo não se torna um limite, mas um aliado do intelecto. A principal consequência disto, para o filósofo, é que ele passa, em primeiro lugar, a ser tido como alguém que clarifica as experiências tidas por todos e que por isto mesmo não deve viver entre os filósofos ou isolado do mundo, mas entre seus companheiros; em segundo lugar, defende que não é exclusividade do filósofo “avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer”⁵⁵, pois tal juízo pode ser levado a cabo por qualquer pessoa de bom senso.

Na resposta de Jaspers à carta acima citada, ele convida Hannah Arendt para um seminário em que eles trabalhariam juntos a *Crítica da faculdade do juízo*. Isto não veio a se concretizar, mas em 1964, na Universidade de Chicago, ela deu um curso sobre a filosofia política de Kant com base nesse livro, já pressupondo que ele não escreveu uma filosofia política nem o que é tido como sua filosofia política – os escritos sobre a história, a teoria e a prática, a paz perpétua, a doutrina do direito, etc. – é fundamental à sua obra; e que se há alguma filosofia política *oculta* em Kant, ela deve ser buscada não nesses escritos e nem mesmo na *Crítica da razão prática*, mas apenas na terceira crítica. Esse curso é que será a base para o curso, dado em 1970 na New School for Social Research, editado em 1982 por Ronald Beiner com o nome de *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Hannah Arendt fala de uma filosofia política apenas *oculta* em Kant não só por ele não ter escrito uma filosofia política, mas também porque dentre as questões que fazem o homem filosofar, mencionadas por ele – O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar? –,

54- LM/T, p. 38 da trad. bras.

55- Cf. LM/T, p. 38-9 da trad. bras.

nenhuma “sequer menciona a condição da pluralidade humana”⁵⁶. Por razão análoga, ela diz não se interessar pelo juízo teleológico, por ele, em última instância, ocupar-se da natureza, ou da história como parte dela, e não do particular em sentido estrito. Em todas essas perguntas fundamentais, o que estaria em questão, é o interesse próprio, ou da própria felicidade (ou tornar-se digno dela) e não o interesse pelo mundo. De qualquer modo, Hannah Arendt julgava que Kant *não precisava* escrever uma filosofia política, ou ao menos não precisava se ocupar dela com a preocupação tradicional daquele filósofo que quer evitar ser governado pelos que navegam no navio dos alienados, pois não apenas julgava que o pensar e mesmo a avaliação do mundo em geral, assim como o saber o que é bom para si, é atributo de toda pessoa sã, como também sustentava, em suas palavras, que “o filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e *não* entre filósofos”⁵⁷. Não opondo a maioria à minoria e assumindo o filosofar como uma “necessidade da razão enquanto faculdade humana”, Kant faz desaparecer em seu próprio pensamento a tensão entre a filosofia e a política e “o resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um ‘asilos insano’, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo”⁵⁸.

O prazer estético, tal como considerado por Kant, surge dos objetos belos situados conceitualmente entre um prazer sensível e um prazer racional e é precisamente esta posição intermediária que sugere que a estética possui uma função mediadora entre natureza e liberdade e entre sensibilidade e razão (prática) pura. O prazer estético seria o elemento derivado da atividade reflexivo-produtiva cuja tarefa é a procura de uma universalidade possível, mas não disponível. Assim,

“no caso de se ajuizar a forma do objeto (não o objeto da sua representação, como sensação) na simples reflexão sobre a mesma (sem ter a intenção de objeto um conceito dele), como o fundamento de um prazer na representação de um tal objeto, então nesta mesma representação este prazer é julgado como estando necessariamente ligado à representação, por consequência, não simplesmente para o sujeito que apreende esta forma, *mas sim para todo aquele que julga em geral*. O objeto chama-se então belo e a faculdade de julgar mediante um tal prazer (por conseguinte também universalmente válido) chama-se gosto”⁵⁹.

Estamos, por um lado, diante de um sentimento de prazer que mesmo sendo

56- LFPK, p. 29 da trad. bras.

57- LFPK, p. 38-9 da trad. bras.

58- LFPK, p. 40 da trad. bras.

59- *Crítica da faculdade do juízo*, Intr., XLV; trad. bras., p. 34 (grifos nossos).

subjetivo se realiza como passível de ser conhecido somente por meio da percepção refletida do objeto e ligada a ela. Por outro lado, diante de um sentimento de prazer que é, por si só, por sua própria existência, um testemunho da conformidade a fins de um dado objeto ajuizado pela faculdade de julgar reflexiva. Além disso, ainda que não possa expressar qualquer validade objetiva ou mesmo exigir uma validade *a priori* como os juízos empíricos, o juízo de gosto exige um reconhecimento da sua validade por toda a gente, pois, uma vez apoiado no sentimento de prazer, pode vincular a adequação do objeto à sua representação de modo análogo à ligação de um predicado ao conhecimento do objeto. Tal “universalidade” é requerida ainda pelo remetimento ao fato de que o fundamento do prazer se encontra assentado na representação formal do objeto, não se relacionando diretamente, portanto, nem com uma sensação dele, nem com um conceito que contenha qualquer intenção em relação a ele. Uma vez que nenhum conceito do objeto vem a ser fundamento do juízo, “ele somente pode consistir na subsunção da própria faculdade da imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) à condição de que o entendimento em geral chegue da intuição a conceitos”⁶⁰. A representação do objeto na reflexão concorda, desse modo, somente com a “legalidade no uso empírico na faculdade do juízo em geral (unidade da faculdade da imaginação com o entendimento) no sujeito... As condições dessa reflexão são válidas *a priori* de forma universal”⁶¹. Isto explica porque os juízos de gosto, na medida em que a sua possibilidade pressupõe um princípio *a priori*, também estão sujeitos a uma crítica, mesmo tal princípio não sendo um princípio de conhecimento para o entendimento nem um princípio prático para a vontade, isto é, de nenhum modo determinante *a priori*.

Kant se detém mais na idéia de um sentido comum quando trata do juízo de gosto segundo a modalidade da complacência do objeto. Ele observa que se pensa do belo que ele tenha uma referência necessária à complacência, sendo que esta necessidade não é nem objetiva teórica, por meio da qual eu já teria uma determinação *a priori* do que é ou não belo, nem uma necessidade prática, na qual a complacência seria uma consequência necessária de uma lei objetiva, através de conceitos de uma vontade racional pura. Essa necessidade só pode ser *exemplar*, isto é, “uma necessidade do assentimento de todos a um

60- Ibid., § 35 (146); trad. bras., p. 133.

61- Ibid., Intr., XLV; trad. bras., p. 34. Mais adiante, Kant afirma que o prazer é o fundamento da determinação do juízo de gosto “somente pelo fato de estarmos conscientes de que assenta simplesmente na reflexão e nas condições universais, ainda que subjetivas, do seu acordo com o conhecimento dos objetos em geral, para os quais a forma do objeto é conforme a fins”. Intr., XLVII; trad. bras., p. 35. Conferir ainda o § 6. “O belo é o que é representado sem conceitos como objeto de uma complacência universal”; trad. bras., p. 56.

juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar”⁶². O dever que já se encontra aderido à imputação do assentimento pelo sujeito que julga a qualquer um, por sua vez, só pode ser expresso condicionalmente. Esse assentimento, ainda, só é suposto em cada um porque para isso o juízo se apóia em um fundamento que é comum a todos.

Partindo do problema da unidade da experiência, Kant descobre, através do juízo, o sentimento de prazer e desprazer, cuja incorporação sistemática no corpo da filosofia transcendental não deixará de ser problemática. Este “mistério” do princípio do juízo consiste no harmonioso agir em conjunto dos poderes da mente, num jogo subjetivamente necessário, involuntário, mas não casual, a indicar uma harmonia do homem com o mundo. Esta disposição à afinidade seria um momento orientador no progresso das ciências e um estímulo à práxis em geral. Esta afinidade expressa no juízo descreveria uma satisfação do sujeito cognoscente diante da sua capacidade de compreensão dos objetos belos mesmo diante da resistência deles à mera subsunção. Este tipo de compreensão seria prazerosa já por insinuar uma predisposição da natureza, da sua estruturação como um sistema compreensível ao entendimento. A relação tida por Kant como necessária entre sentimento de prazer e o juízo reflexivo é expressa de dois modos: de um lado, sempre sentimos prazer quando aplicamos com algum progresso o juízo à multiplicidade dos objetos do conhecimento; de outro, também sentimos prazer pelo fato de, na condição de sujeitos reflexivos da ação, podermos vivenciar no exercício do juízo a organização final das nossas próprias faculdades de conhecimento. O juízo reflexivo, antes de articular as subjetividades nos julgamentos que cobram universalidade por referência ao senso comum, articula os diversos poderes da mente do sujeito – imaginação e entendimento – entre si mesmos. Nos dois momentos, embora alie a isto uma promessa de preenchimento da lacuna entre a teoria e a prática, o juízo reflexivo refere-se primordialmente ao sujeito reflexivo e à sua própria capacidade de conhecer e se comunicar de uma forma não idiossincrática.

Embora se refira primordialmente ao sujeito, o juízo estético pretende gozar de universalidade sem pretensão de ser objetivo e sem se legitimar pela adesão que a rigor pede a cada um, pretende determinar “seu objeto com respeito à complacência (como beleza) com uma pretensão de assentimento de *qualquer um*, como se fosse objetivo”⁶³ pois jamais “o que aprouve aos outros pode servir como fundamento de um juízo estético” e

62- Ibid., § 18 (63); trad. bras., p. 82.

63- Ibid., § 32, 136; trad. bras., p. 128.

nem mesmo regras determinadas podem determinar o juízo sobre a beleza⁶⁴. Com efeito, o fundamento determinante do juízo de gosto é a complacência julgada comunicável universalmente sem conceito, decorrente da relação das faculdades de representação na determinação de um objeto, “declarada pelo juízo de gosto como válida para todos”⁶⁵.

“Aqui se trata de ver que no juízo de gosto nada é postulado, a não ser uma *voz universal* com vistas à complacência, sem mediação dos conceitos; por conseguinte, a *possibilidade* de um juízo estético que, ao mesmo tempo possa ser considerado válido para qualquer um. O próprio juízo de gosto não postula o acordo unânime de qualquer um... ele somente imputa [*es simmt an*] a qualquer um este acordo como um caso de regra, com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros. A voz universal é, portanto, somente uma idéia”⁶⁶.

Isto equivaleria a afirmar que a universalidade subjetiva pretendida pelo juízo de gosto não faz uma referência direta à intersubjetividade como momento do próprio juízo, mas somente faz referência a todos os outros na medida em que os imputa a cada um o dever de dar seu assentimento. Não há a expectativa de um acordo, pois este é como que pressuposto; de modo que o juízo de gosto requer somente o reconhecimento da sua pretensão de universalidade. E, se houver um conflito entre a comunidade ideal e a comunidade real daqueles que julgam, a primeira prevalecerá inevitavelmente sobre a segunda, pois a rigor embora se apele à comunidade, que é como que o domínio específico do juízo estético, ela permanece irrealizável⁶⁷. A comunidade do juízo estético de Kant, internamente determinada pelo *sensus communis*, toma o “acordo” como pressuposto, isto é, não como *telos* de um processo de comunicação livre de coerções, mas como condição de possibilidade da comunicabilidade universal dos juízos de gosto e, conseqüentemente, também condição fundamental da pretensão de que a concordância com os juízos de gosto venha a se constituir como um dever. Se Kant sugeriu algum tipo de acordo implícito, foi somente o que se dá em nossas faculdades, cujo exemplo talvez mais essencial pode ser encontrado no gosto estético. A universalidade subjetiva não é a universalização do sentimento subjetivo empírico de prazer, mas do prazer desinteressado experimentado por todo aquele que julga, na medida em que ele está autorizado a pressupor em cada homem as mesmas condições subjetivas da faculdade do juízo que encontra nele⁶⁸. O juízo precede o prazer. De fato, “nós só podemos compreender e comunicar a outros aquilo que

64- Ibid., § 33, 140-1; trad. bras., p. 130-1.

65- Ibid., § 11, 35; trad. bras., p. 67.

66- Ibid., § 8, 25-6; trad. bras., p. 60.

67- Cf. G. LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p. 493-4.

68- CFJ, § 38, Obs., 152; trad. bras., p. 137.

efetuamos, pressupondo que podemos admitir como idêntico em todos o modo pelo qual intuímos algo para fazer disto ou daquilo uma representação”⁶⁹.

Tão significativa quanto a universalidade subjetiva do juízo de gosto é a sua condição imparcial. Conquanto possamos admitir que as experiências pessoais, desejos e várias outras determinações subjetivas jogam um importante papel no contato com uma obra de arte, devemos simultaneamente assinalar que o mesmo não deve se dar no caso do juízo puro de gosto. A questão da beleza de uma determinada obra não pode ser, por assim dizer, contaminada por nenhum interesse na existência do objeto, pois um juízo estético deve ser completamente imparcial⁷⁰. Quando me indago acerca da beleza de um objeto não pergunto sobre a dependência de algo da existência de uma coisa, mas somente julgo através da mera observação intuitiva ou reflexiva, só julgo o que faço em mim mesmo da representação derivada. Desse modo me encontro desde o início, tal como indicado pela satisfação pura desinteressada do juízo de gosto, na condição de espectador, de quem julga as coisas sem se deixar determinar pela existência delas. Isto é que permite à experiência estética, em oposição ao extremo subjetivismo e ao ceticismo, possuir uma dimensão comunicativa intrínseca, pois na medida em que na experiência estética a imaginação age em conjunto com o entendimento, tal experiência não consiste em meras fantasias privadas, mas em pensamentos controlados e comunicáveis.

Embora não careça de uma comunidade real para que faça sentido, “o juízo estético só pode ser reflexivo entre os homens”, pois a reflexão, no caso do juízo estético, é a pretensão de ter julgado por todos, de ter superado o sentimento meramente privado. O juízo de gosto ensina, fundamentalmente, a levar os outros em consideração no juízo, mesmo julgando sem eles e mesmo contra eles, pois não se julga sem a idéia do outro: “é essa Idéia, e não *meu* sentimento, que prevalece sobre a opinião dos *outros de fato*”. De qualquer modo, “o sujeito reflexionante descobre que o reconhecimento ideal por *outros ‘si mesmos’* é o único meio que lhe resta para atestar seu direito” de falar em nome de todos⁷¹. Em cada momento estamos diante da reafirmação da posição do espectador, que embora espere dos outros a outorga do direito de falar em nome de todos, não carece deles de fato na operação de reflexão que realiza na formulação do juízo; no fim das contas, o espectador, em sua solidão, espera escapar da idiosincrasia e do solipsismo do seu juízo

69- Carta a Beck, 1º de julho de 1794, XI, 515. Citado por G. LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p. 495.

70- Cf. CFJ, § 2. “A complacência que determina o juízo de gosto é independente de todo interesse”; trad. bras., p. 49-50.

71- G. LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p. 488-90.

puramente subjetivo, se colocando na companhia de espectros com os quais ele se solidariza e aos quais ele considera enquanto julga. De um lado, portanto, a imaginação permite que tenha presente o que está ausente, torna em representação um objeto removido da percepção sensível imediata de quem julga; de outro, uma vez removidos dos sentidos externos, torna-se uma representação que é objeto para os sentidos internos e se presta à operação de reflexão, quando o gosto se detém sobre a representação e a julga – aprova ou desaprova algo em seu próprio valor⁷².

As razões pelas quais Hannah Arendt se ocupa do juízo reflexivo estético kantiano como afim à política são fundamentalmente as seguintes: ele lida com o particular enquanto particular e sempre pressupõe a presença dos outros. Quando julgo, julgo sempre como membro de uma comunidade⁷³. Se o gosto é uma espécie de *sensus communis*, ou senso comunitário, como queria Kant, quando profiro juízos estéticos, tenho sempre em mente a presença dos outros. Ademais, ainda que a finalidade opere como idéia reguladora em nossos juízos, “a ausência de fim dos objetos de arte tanto quanto a aparente ausência de fim da variedade da natureza, têm o ‘fim’ de agradar os homens, de fazê-los sentir-se em casa no mundo”⁷⁴. A beleza não é apenas a fulguração da imperecibilidade do mundo, mas também a forma mais elevada de satisfação nesse mundo. Como afirmou Kant, “o fato de o homem ser afetado pela pura beleza da natureza prova que ele foi feito e moldado para este mundo”⁷⁵. Do mesmo modo, pode-se afirmar, que o próprio fato de que ele é capaz de julgar de um ponto de vista geral prova que ele foi moldado para estar não apenas junto a si, mas também junto aos outros.

Em Kant, tanto o pensar quanto o julgar operava sob a exigência de comunicabilidade. Ele chega a identificar a liberdade política com o uso público da razão, com a liberdade para falar e publicar. Aí a própria atividade do pensamento depende do seu uso público, pois nenhum pensamento poderia se constituir sem o “teste do exame livre e aberto”. Embora o pensamento, por fim, consista numa ocupação solitária, a faculdade de pensar, “exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós”⁷⁶. O pensamento crítico exige comunicabilidade, depende dos outros para se possível. E tal comunicabilidade implica e

72- LFPK, p. 85-6 e 88-89.

73- LFPK, p. 93 da trad. bras.

74- LFPK, p. 98 da trad. bras.

75- “Reflexionen zur Logik”, n. 1820a, in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 16:127, citado por Hannah Arendt em LFPK, p. 41 da trad. bras.

exige uma comunidade de homens a que se possa endereçar. É nesse contexto que surge a necessidade e o imperativo da comunicabilidade geral que Kant exigia dos juízos de gosto. É importante notar que sem a imaginação ficamos incapacitados de julgar também por sermos incapazes de nos comunicar com os outros – de emitir juízos, mas também de reconhecer os juízos dos outros.

Em Kant o próprio filosofar é tido como necessidade da razão em geral e desta forma ele faz desaparecer a hierarquia tradicional entre os modos de vida, e juntamente com ela se vai a preocupação urgente e temerosa do filósofo para com a política, pois ele, compartilhando com todos a razão e as suas implicações, não tem mais porque temer ter sua vida governada por um político que, enquanto tal, tenderia a ser estulto. Nas palavras de H. Arendt, “o resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um ‘asilo insano’, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo”⁷⁷. À filosofia resta fundamentalmente o exercício público da crítica. A maiêutica socrática teria realizado justamente a transição do objeto de preocupação da filosofia dos céus para o âmbito da opinião dos homens, que passou então a ser examinado em suas condições e implicações latentes. O pensamento crítico, tal como aparece em Kant, também consiste nesse exame das implicações das afirmações, e como tal supõe a disposição geral de cada um a prestar contas do que diz, a se responsabilizar pelo que pensa e prega, assim como pelas iniciativas que toma. A arte do pensamento crítico, por seu turno, não é apreendida no simples movimento de análise das tradições e doutrinas que herdamos, “mas precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento”⁷⁸. Este movimento auto-reflexivo, por sua vez, supõe publicidade, prevê a possibilidade de interação com o pensamento dos outros, por um lado, e a consideração dos pontos de vista dos outros, por outro, *conditio sine qua non* da imparcialidade. Em Kant tal imparcialidade é expressa em sua quase totalidade no conceito de “mentalidade alargada” ou “alargamento do espírito”, que nada mais é do que, pelo uso da imaginação, o movimento de consideração do pensamento dos outros, por meio da comparação de nossos juízos com os juízos possíveis, e nesse sentido corresponde à capacidade de pensar representativamente. Assim, do pensamento crítico podemos afirmar, segundo H. Arendt, que “certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados”⁷⁹, o que

76- Cf. LFPK., p. 52 e 53 da trad. bras..

77- LM/T, p. 40 da trad. bras.

78- LFPK, p. 56.

79- LFPK, p. 57.

implica, de início, uma desconsideração do interesse próprio. O juízo reflexivo seria a única ou a principal capacidade do espírito a operar sob a pressuposição não apenas de que há um mundo, mas também de que não estamos sós nele.

Os juízos de gosto, distintamente dos juízos de conhecimento, não possuem um princípio objetivo determinado, pois desse modo poderia reivindicar necessidade incondicionada para o seu juízo; no entanto, não podem ser desprovidos de todo e qualquer princípio, porque em tal condição não poderia requerer necessidade alguma. Assim, observa Kant, eles têm que possuir um princípio objetivo cuja função seja determinar a caracterização básica do que apraz e do que não apraz. Tal princípio só poderia ser considerado como um *sentido comum*, também chamado de senso comum (*sensus communis*), a partir do qual a operação do julgamento passe a se dar segundo conceitos e não segundo sentimentos, embora habitualmente somente ao modo de princípios obscuramente representados. Para Kant, “somente sob a pressuposição de que exista um sentido comum (pelo qual, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento)... o juízo de gosto pode ser proferido”⁸⁰.

O senso comum seria uma obscura mas efetiva garantia contra as possíveis idiosincrasias intrínsecas a um juízo tão profundamente aderido à subjetividade quanto o juízo de gosto. Além disso, “conhecimentos e juízos, juntamente com a convicção que os acompanha, têm que poder comunicar-se universalmente; pois, do contrário, eles não alcançariam nenhuma concordância com o objeto”⁸¹, permaneceria o mero jogo subjetivo das faculdades de representação, como quer o ceticismo, afirma Kant. Ademais, também a própria disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, e mesmo o sentimento da disposição, tem que poder comunicar-se universalmente. Mas a comunicabilidade universal de um sentimento, observa Kant, pressupõe um sentido comum, de modo que este deve ser admitido, não apoiado em observações psicológicas, “mas como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, a qual tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja cético”⁸².

A pressuposição de um tal sentido comum é a base sobre a qual se fará da necessidade subjetiva de assentimento universal para o juízo de gosto seja representada

80- *Crítica da faculdade do juízo*, § 20, 64; trad. bras., p. 83.

81- *Ibid.*, § 21, 65; trad. bras., p. 84.

82- *Ibid.*, § 21, 66; trad. bras., p. 84.

como objetiva, isto é, a universalidade subjetiva dos juízos de gosto pode pretender uma universalidade intersubjetiva. O senso comum – um sentimento comunitário, não privado – “de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo... regra para qualquer um”⁸³. Isto se dá desse modo devido ao fato de que o princípio admitido subjetivamente passa a poder ser tido como uma idéia necessária para qualquer um, como um subjetivo-universal, que poderia, desse modo, no que se refere à unanimidade dos diversos juizes, de modo análogo a um princípio objetivo, exigir um assentimento universal.

A definição fundamental do juízo já havia sido dada na *Crítica da razão pura*: a faculdade de julgar seria a capacidade de subsumir sob regras, isto é, de avaliar se algo se encontra subordinado a uma regra ou não; isto corresponderia à formação no entendimento de uma unidade não dada no múltiplo da intuição: “se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, então a capacidade de julgar é a faculdade de *subsumir* sob regras”⁸⁴. Mas a terceira *Crítica* não trata do juízo nessa sua forma, por assim dizer, mais estável. Ela lida com o juízo em suas duas formas mais voláteis: o juízo de gosto, que exige concordância universal sem poder cumprir objetivamente esta exigência; e o juízo teleológico, que mostra que as afirmações teleológicas sobre a natureza só podem ter uma função heurística, mas não objetiva. Estes juízos tendenciais são juízos praticamente sem regra de subsunção. Eles se orientam, antes de tudo, pela reflexão, isto é, pela capacidade ou habilidade de comparar e manter juntas dadas representações umas com as outras ou com a própria faculdade do conhecimento, em referência a um contexto tornado possível através disso. Dito de outro modo, é a reflexão que pressupõe uma adequação “sistemática” dos objetos ao nosso julgamento, que consegue captar uma uniformidade na multiplicidade dos eventos e das leis empíricas, como se nós as percebêssemos como sendo de antemão adequadas a serem apreendidas por nós.

A capacidade de julgar em geral é decorrente tanto do fato de ser uma faculdade de subsumir sob regras como da habilidade em discernir conexões num dado contexto, “o específico do assim chamado senso comum, cuja falta nenhuma escola pode remediar” e que, enquanto tal, é um talento particular que não pode ser ensinado, apenas exercitado⁸⁵. Neste duplo caráter da capacidade de julgar, natural e artificial, por assim dizer, aparecem a

83- Ibid., § 22, 67; trad. bras., p. 85.

84- *Crítica da razão pura* B 171-2. Trad. bras., p. 98.

85- Ibid., B 172. Trad. bras., p. 98.

preocupação tanto com a justificação quanto com a aplicação das regras, aliando uma compreensão do universal *in abstracto* a uma compreensão do particular *in concreto*. Desse modo, além da capacidade de interiorizar regras no entendimento joga importante papel também o “adestramento” da própria capacidade natural de julgar através de exemplos e atividades concretas. Os exemplos – embora no que se refira estritamente ao entendimento representem uma limitação para o esforço de compreensão das regras em geral e independente das circunstâncias particulares da experiência – aguçam a capacidade de julgar, são o seu andador, “o qual jamais pode ser dispensado por aquele ao qual falte talento natural para tal capacidade”⁸⁶. O que tornaria o juízo, em seu modo reflexivo, tão fundamental aos nossos tempos e à reflexão sobre a política, na opinião de Hannah Arendt seriam justamente todas essas suas características, mas fundamentalmente a sua capacidade de pensar o particular em sua dignidade própria. E isto, não apenas porque não podemos supor no coração ou na razão dos homens uma capacidade especial para distinguir o certo do errado, mas principalmente pela seguinte razão:

“Desde que a totalidade da sociedade respeitável sucumbiu a Hitler de uma forma ou de outra, as máximas morais que determinam o comportamento social e os mandamentos religiosos – ‘Não matarás!’ – que guiam a consciência virtualmente desapareceram. Os poucos ainda capazes de distinguir o certo do errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade; não havia regras às quais se conformar, às quais se pudessem conformar os casos particulares com que se defrontavam. Tinham que decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito”⁸⁷.

86- Ibid., B 173. Trad. bras., p. 98-9.

87- EJ, p. 318 da trad. bras. Cf. “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's papers*, p. 023352.

Conclusão

A preocupação de Hannah Arendt com as atividades espirituais está profundamente enraizada no diagnóstico que ela faz da sua própria época e dos grandes eventos catastróficos que a marcaram. Na sua reflexão sobre a relação entre as atividades espirituais e o domínio dos assuntos humanos, ela parte de Heidegger, que a teria ensinado sobre o que vem a ser o pensamento – sua qualidade cáustica em relação aos resultados, a sua compreensão como um constante re-pensar (voltar sobre si mesmo), como pura atividade, como recordação, como tornar próximo o distante e distante o próximo –, mas não a levar os outros em consideração. Com Kant, e a sua suposição de que não apenas o julgar, mas também o pensar só se dá se tivermos sempre em mente que estamos entre os homens, ela teria dado um passo adiante na sua própria compreensão, embora atentasse para o fato de que ele não nos diz como nos associar aos outros, “ele não nos diz como *agir*”¹. Pois ainda que Hannah Arendt, consoante a Agostinho e ao próprio Kant, compreenda a ação como a capacidade de espontaneamente instaurar inícios, para ela a ação só é possível em cooperação.

A capacidade de pensar do ponto de vista do outro, de compreender por meio do sair em visita aos diversos pontos de vista buscando um alargamento do espírito, ou um ponto de vista geral, é a capacidade espiritual mais afim à política. Para Hannah Arendt, somente o julgar, tal como ela o compreende a partir de Kant, é capaz de ser o outro lado da ação. Não obstante, distintamente de Kant, e de acordo com sua própria interpretação de Sócrates, Hannah Arendt concebe que aquele que julga e aquele que age é a mesma pessoa, ainda que não ocupando as duas posições ao mesmo tempo. Somente o julgar é capaz de fornecer direções à vontade e ao mesmo tempo respeitar a dignidade fundamental do estar junto aos outros no mundo. O pano de fundo a partir do qual Hannah Arendt reflete sobre a questão do juízo é, sem dúvida, o evento totalitário e a crise dos padrões tradicionais de valoração na filosofia, na política, na moralidade. Para concluir, refiro-me a um trecho em que julgo ficar claro tal delineamento. Refletindo sobre a capacidade de julgar eventos sem precedentes, Hannah Arendt afirma o seguinte:

“quem poderia estar qualificado para julgar tais assuntos: aqueles que têm padrões e normas que não se ajustam à experiência, ou aqueles que não têm coisa alguma a que

recorrer exceto sua própria experiência, uma experiência, ademais, não modelada por conceitos pré-concebidos? Como se pode pensar ou, mais importante ainda em nosso contexto, como se pode julgar sem se apoiar em padrões, normas e regras gerais pré-concebidos sob os quais subsumir normas e ocasiões particulares? Ou, para colocar de uma outra forma, o que acontece à faculdade humana de julgar quando se defronta com ocorrências que indicam a falência de todos os padrões habituais e, desse modo, são sem precedentes no sentido de que não estão previstas nas regras gerais – nem mesmo como exceções de tais regras? Uma resposta válida a essas questões teria que começar com a natureza ainda muito misteriosa do juízo humano, do que ele pode e do que ele não pode alcançar. Pois apenas se admitirmos que existe uma faculdade humana que nos permite julgar racionalmente, sem ser desencaminhada seja pela emoção, seja pelo interesse próprio, e que ao mesmo tempo opera espontaneamente, isto é, não está presa a padrões e regras sob as quais os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, pelo contrário, produz seus próprios princípios devido à própria faculdade de julgar; apenas sob esta hipótese podemos nos arriscar nesse terreno moral bastante escorregadio com alguma esperança de encontrar uma posição segura”².

Quando ela se pergunta sobre porque houve quem dissesse não, ou seja, porque houve quem se recusasse a participar na vida pública durante o domínio totalitário, assume como resposta que os que se recusaram foram os que se atreveram a julgar por si próprios. E eram capazes de fazer isso não porque ainda subsistisse neles a força dos padrões tradicionais de avaliação (como o Tu não deves matar), mas fundamentalmente porque sua consciência não funcionava nesse modo automático, em que simplesmente se aplicam regras aprendidas anteriormente aos casos particulares que vão surgindo, e sim com base na questão de se eles conseguiriam viver consigo mesmos após ter realizado determinados feitos: “e eles decidiram que seria melhor não fazer coisa alguma, não porque desse modo o mundo seria mudado para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição eles poderiam viver consigo próprios”³. Assim, o hábito de estabelecer um silencioso diálogo interior em que se faz companhia a si próprio, ainda que não altere efetivamente o mundo, pode evitar catástrofes para o eu. Em condições extremas, em que todo poder se desfez no isolamento e a responsabilidade pelo mundo é sequer possível, essa responsabilidade moral por si próprio em vista da preservação da própria singularidade pode ser o último baluarte da esperança de que o

1- LFPK, p. 58 da trad. bras.

2- “Personal responsibility under dictatorship”, *Arendt's Papers*, p. 023329-023331.

mundo não venha a ser devastado e que uma reconstrução seja possível. É por esta razão que Hannah Arendt julga que devemos concluir do colapso moral da sociedade respeitável à época de Hitler que é melhor que o mundo seja confiado aos céticos e aos que sempre duvidam do que àqueles que apreciam valores e se apegam firmemente a padrões e normas morais, que em última instância podem ser substituídos sem mais. Isto não porque aqueles sejam melhores, mas porque eles costumam sempre examinar as coisas, com suas próprias mentes. Mas os melhores, diz ela, são os que sabem antes de tudo que deverão viver irremediavelmente junto a si mesmos⁴.

Se se pode com justiça confiar àqueles que vivem junto a si mesmos o cuidado com o eu, é àqueles que, ademais, são capazes de julgar por si próprios eventos particulares – sem padrões pré-concebidos e considerando um ponto de vista geral –, que deve ser confiado o cuidado com o mundo, mormente quando se vislumbram catástrofes. O julgar, distintamente do pensar, mais intimamente relacionado com a moralidade e com o eu, está mais estreitamente vinculado ao mundo e à presença dos outros, à multiplicidade e à pluralidade. No espaço da ação, mesmo o eu pode ser exposto a riscos, em nome da salvaguarda do mundo. Com efeito, lembra Hannah Arendt, “muito embora seja verdade que, resistindo ao mal, provavelmente nos envolvemos com ele, o cuidado para com o mundo tem precedência, em política, sobre o cuidado para com o eu – seja este eu o corpo ou a alma”⁵.

3- Ibid., p. 023351.

4- Ibid., *Arendt's Papers*, p. 023352.

5- LFPK, p. 65 da trad. bras.

Anexo

Algumas questões de filosofia moral¹

HANNAH ARENDT

Trad. Adriano Correia

Revisão: Theresa Calvet

Depois da publicação, em 1963, de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, a atenção de Hannah Arendt se concentrou em questões morais e éticas. Em 10 de fevereiro de 1965, na New School for Social Research, ela iniciou uma série de conferências intitulada “Algumas questões de filosofia moral”. O que se segue é a conferência introdutória que, em uma versão editada, é publicada aqui pela primeira vez. As conferências subseqüentes lidam com questões em ética e política, ética e filosofia, ética e religião, e terminam com uma consideração do juízo como a conexão entre as atividades moral e política. A série completa das conferências será publicada em *Hannah Arendt: Essays in Understanding 1953-1975*, prestes a ser lançada por Harcourt Brace & Company.

Jerome Kohn

Senhoras e senhores. Os pensamentos de muitos de nós, eu suponho, têm se voltado durante as últimas semanas para Winston Spencer Churchill, até agora o maior estadista de nosso século, que morreu depois de uma vida incrivelmente longa, cujo ponto mais alto foi alcançado no limiar da velhice. Este acontecimento casual, se de fato o foi, como quase tudo que ele representou em suas convicções, em seus escritos, no estilo grandioso, embora não imponente, de seus discursos, manteve-se em notável contraste com o que quer que possamos pensar que seja o *Zeitgeist* desta época. É talvez este contraste o que mais nos toca quando consideramos sua grandeza. Ele tem sido considerado um personagem do século XVIII fincado no século XX, como se as virtudes do passado tivessem comandado nossos destinos em suas crises mais agudas, e isto, penso eu, é até certo ponto verdadeiro. Mas talvez haja mais do que isto. É como se, nessa mudança de séculos, alguma eminência permanente do espírito humano reluzisse por um breve momento histórico para mostrar que tudo o que tende à grandeza – nobreza, dignidade, firmeza, e uma espécie de coragem jovial – permanece essencialmente o mesmo através dos séculos.

Churchill, apesar de tão antiquado ou, como eu sugeri, acima dos costumes da época, de modo algum ignorava as correntes decisivas ou tendências ocultas do período em que viveu. Ele escreveu as seguintes palavras, cerca de trinta anos atrás, quando as verdadeiras monstruosidades do século XX ainda eram desconhecidas: “Dificilmente alguma coisa, material ou estabelecida, que eu fui educado para acreditar que era permanente e vital, perdurou. Tudo aquilo que eu estava certo, ou fui ensinado a estar certo, de ser impossível, aconteceu”. Eu queria mencionar estas sucintas palavras que, infelizmente, se tornaram completamente verdadeiras somente alguns anos depois de serem

pronunciadas, para introduzir, bem no início destas conferências, as experiências básicas que invariavelmente se encontram por trás delas ou sob elas. Dentre as muitas coisas que eram ainda consideradas “permanentes e vitais” no início do século e já não perduram mais, eu escolhi voltar nossa atenção para as questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e ao comportamento individuais, as poucas regras e padrões de acordo com os quais os homens costumam distinguir o certo do errado e que eram invocados para julgar e justificar aos outros e a si mesmos, e cuja validade era tida como auto-evidente para toda pessoa sã, seja como uma parte da lei natural ou como uma parte da lei divina. Até que, por assim dizer, sem aviso prévio, tudo isto ruiu quase de um dia para o outro e foi então como se a moralidade repentinamente aparecesse revelada no sentido original da palavra, como um conjunto de *mores*, costumes e condutas, que poderia ser trocado por um outro conjunto, provavelmente com menos dificuldade do que a que teria para mudar os modos de um indivíduo ou um povo se comportar à mesa. De maneira estranha e espantosa, pareceu de repente que os próprios termos que usamos para designar estas coisas – moralidade, com sua origem latina, e ética, com sua origem grega – nunca devem ter significado mais que usos e costumes. E também que dois mil e quinhentos anos de pensamento na literatura, na filosofia e na religião, não teriam gerado uma outra palavra, apesar de todas as expressões extravagantes, todas as asserções e exortações acerca da existência de uma consciência que fala com uma voz idêntica a todos os homens. O que aconteceu? Despertamos finalmente de um sonho?

Na verdade, alguns souberam antes que havia algo errado com essa pretensão de auto-evidência para os mandamentos morais, como se o “Não debes prestar falso testemunho” pudesse sempre ter a mesma validade que a sentença: dois e dois igual a quatro. A procura de Nietzsche por “novos valores” certamente era uma indicação clara da desvalorização do que sua época chamava “valores” e que os tempos antigos mais corretamente tinham chamado de virtudes. Vocês se recordam que o único padrão que ele encontrou foi a própria Vida e sua crítica das virtudes tradicionais, essencialmente cristãs, foi guiada pela percepção muito mais geral de que não só toda a ética cristã, mas também toda a ética platônica, usam parâmetros e padrões de medida que não são derivados deste mundo, mas de algo para além dele – seja o céu das idéias estendido sobre a escura caverna dos assuntos estritamente humanos ou o além verdadeiramente transcendente de uma vida futura divinamente ordenada. Nietzsche se intitulou um moralista, e sem dúvida ele o era; mas estabelecer a Vida como bem mais elevado é de fato, no que concerne à ética, uma questão carente de justificação, uma vez que toda ética, cristã ou não-cristã, pressupõe que a vida *não* é o bem mais elevado para os homens mortais e que na vida há sempre mais em jogo que o sustento e a procriação de organismos vivos individuais. O que está em jogo pode variar significativamente: pode ser a

grandeza e a fama, como na Grécia pré-socrática; pode ser a permanência da cidade, como na virtude romana; pode ser a saúde da alma nesta vida ou a salvação da alma na vida futura; e pode ser a liberdade ou a justiça ou muito mais coisas deste tipo.

Eram estas coisas ou princípios, dos quais todas as virtudes são afinal derivadas, meros valores que poderiam ser trocados por outros sempre que as pessoas mudassem suas opiniões sobre eles? E seriam eles, como Nietzsche parece indicar, todos abandonados ante a pretensão prevalecente da Vida mesma? Na verdade, ele não podia ter sabido que a existência da humanidade como um todo sempre pode ser colocada em risco pela conduta humana, e neste evento marginal se poderia decerto sustentar que a Vida, a sobrevivência do mundo e da espécie humana, é o bem mais elevado. Mas isto significaria apenas que qualquer ética ou moralidade simplesmente deixaria de existir. E em princípio este pensamento foi antecipado pela questão implícita no velho dito latino, *Fiat justitia, pereat mundus*: Deve o mundo perecer para que a justiça seja feita? Esta questão foi respondida por Kant: “Se a justiça perece, a vida humana sobre a Terra perdeu seu sentido” (*Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben*). Assim, o único novo princípio moral, proclamado nos tempos modernos, veio a ser não a afirmação de “novos valores”, mas a negação da moralidade como tal, embora Nietzsche naturalmente não soubesse disto. E é seu mérito permanente ter ousado demonstrar quão desgastada e sem sentido se tornou a moralidade.

As palavras de Churchill foram proferidas na forma de uma afirmação, mas nós, plenos da sabedoria da visão retrospectiva, seremos tentados a lê-las também como uma premonição. E se foi mesmo uma questão de premonição, eu poderia, com efeito, acrescentar um espantoso número de citações que remontariam ao menos à primeira terça parte do século XVIII. O essencial da questão para nós, entretanto, é que não lidamos mais com premonições, mas com fatos.

Nós – ao menos os mais velhos entre nós – temos testemunhado o colapso total de todos os padrões morais estabelecidos na vida pública e privada durante os anos 1930 e 1940, não só (como agora é comumente aceito) na Alemanha de Hitler, mas também na Rússia de Stálin, onde neste momento estão sendo formuladas pela geração mais jovem questões que têm grande semelhança com as atualmente debatidas na Alemanha. Não obstante, as diferenças entre ambas são significativas o bastante para serem citadas. Foi mencionado muitas vezes que a Revolução Russa causou convulsão social e remodelação social da nação inteira, sem paralelo mesmo no despertar da radical ditadura fascista da Alemanha nazista, que, é verdade, deixou a relação de propriedade quase intacta e não eliminou os grupos dominantes na sociedade. Disto normalmente se concluiu que o que aconteceu no Terceiro Reich foi, por natureza e não apenas por acidente histórico, menos

permanente e menos extremo. Isto pode ou não ser verdade no que diz respeito aos desenvolvimentos estritamente políticos, mas certamente é uma falácia se tivermos em consideração a questão da moralidade. Considerados de um ponto de vista estritamente moral, os crimes de Stálin eram, por assim dizer, antiquados; como um criminoso comum, ele nunca os admitiu, mas os manteve envoltos em uma névoa de hipocrisia e falas ambíguas, enquanto seus seguidores os justificavam como meios provisórios na busca da causa “boa”, ou, se por acaso fossem um pouco mais sofisticados, pelas leis da história às quais o revolucionário tem de submeter e sacrificar a si próprio se for necessário. Nada no marxismo, ademais, apesar de tudo o que é dito sobre a “moralidade burguesa”, anuncia um novo conjunto de valores morais. Se algo é característico de Lênin ou Trotsky como representantes do revolucionário profissional, é a crença ingênua de que uma vez mudadas as circunstâncias sociais por meio da revolução, a humanidade seguiria automaticamente os poucos preceitos morais que foram conhecidos e repetidos desde o alvorecer da história.

A este respeito, os progressos dos alemães são muito mais extremos e talvez também mais reveladores. Há não só os fatos repulsivos das fábricas da morte cuidadosamente instituídas e a completa ausência de hipocrisia naquele número bastante alto de pessoas que estavam envolvidas no programa de extermínio. Igualmente importante, mas talvez mais assustador, foi a colaboração natural de todos os segmentos da sociedade alemã, incluindo as antigas elites que os nazistas deixaram intocadas e que nunca se identificaram com o partido no poder. Eu penso que é justificável sobre bases factuais sustentar que moralmente, ainda que não socialmente, o regime nazista foi muito mais radical que o regime de Stálin nos seus piores momentos. Proclamou de fato um novo conjunto de valores e introduziu um sistema legal projetado de acordo com eles. Provou, além disto, que ninguém tinha de ser um nazista convicto para se adaptar e esquecer de um dia para o outro, por assim dizer, não seu *status* social, mas as convicções morais que outrora o acompanhavam.

Na discussão destes assuntos e especialmente na denúncia moral geral dos crimes nazistas, é quase sempre negligenciado que a verdadeira questão moral não aparece com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que só se “ajustaram” e não agiram por convicção. Também não é difícil ver e mesmo compreender como alguém pode decidir “se mostrar um vilão” e, dada a oportunidade, testar uma inversão do Decálogo, começando com o mandamento: “Tu deves matar” e terminando com o preceito: “Tu deves mentir”. Diversos criminosos, como sabemos muito bem, estão presentes em toda comunidade e enquanto muitos deles padecem de uma imaginação relativamente limitada, pode ser concedido que alguns deles provavelmente são não menos dotados que Hitler e alguns de seus cúmplices. O que estas pessoas fizeram foi horrível e o modo como organizaram primeiro a

Alemanha e depois a Europa ocupada é de grande interesse para a ciência política e o estudo das formas de governo; mas nem um nem outro colocam quaisquer problemas morais. A moralidade se desintegrou em um mero conjunto de *mores* – condutas, costumes, convenções a serem trocadas à vontade – não por meio dos criminosos, mas das pessoas comuns que, enquanto os padrões morais eram socialmente aceitos, nunca sonharam em duvidar do que tinham sido ensinadas a acreditar. E este assunto, isto é, o problema que ele levanta, não é resolvido se admitirmos, como o temos de fazer, que a doutrina nazista não permaneceu com o povo alemão, que a moralidade criminosa de Hitler foi mudada de novo, quase sem aviso prévio, no momento em que a “história” deu o aviso da derrota. Por isso, temos de dizer que testemunhamos o colapso total de uma ordem “moral” não uma vez, mas duas, e este repentino retorno à “normalidade”, contrariamente ao que é muitas vezes complacentemente admitido, pode simplesmente reforçar nossas dúvidas.

Quando penso nas duas décadas passadas desde o fim da última guerra, tenho a sensação de que esta questão moral permaneceu latente porque foi ocultada por algo sobre o qual é realmente muito mais difícil falar e com o qual é quase impossível lidar – o horror propriamente dito, em sua nua monstruosidade. Quando fomos confrontados pela primeira vez com ele, ele pareceu, não só a mim, mas também a muitos outros, transcender todas as categorias morais, tanto quanto certamente explodiu todos os padrões jurídicos. Pode-se expressar isto de vários modos. Eu costumava dizer que isto é algo que nunca deveria ter acontecido, pois os homens serão incapazes de punir ou de perdoar isso. Não seremos capazes de nos reconciliar com isto, de lidar com isto, como temos de fazer com tudo o que é passado – seja porque foi ruim e precisamos superá-lo ou porque foi bom e não podemos tolerar que se vá. É um passado que tem se tornado pior à medida que os anos passam, e isto ocorre parcialmente porque os alemães se recusaram, por um tempo tão longo, a levar a julgamento até mesmo os assassinos entre eles, mas parcialmente também porque este passado não podia ser “dominado” por ninguém. Mesmo o famoso poder de cura do tempo de algum modo nos faltou. Pelo contrário, este passado tem conseguido se tornar pior com o passar dos anos, de modo que somos às vezes tentados a pensar: isto nunca acabará enquanto não estivermos todos mortos. Sem dúvida, isto se deve em parte à complacência do regime de Adenauer, que por um tempo tão prolongado não fez absolutamente nada a respeito dos famosos “assassinos em nosso meio” e não considerou a participação no regime de Hitler, salvo se chegasse às raias da criminalidade, como uma razão para desqualificar alguém para o serviço público. Mas estas são, penso eu, apenas explicações parciais: o fato é também que este passado mostrou-se “indominável” por todos, e não só pela nação alemã. E a incapacidade dos civilizados procedimentos dos tribunais para lidar com ele em uma forma jurídica, sua insistência em fingir que esses novos assassinos não são de modo algum

diferentes dos assassinos comuns e que agiram pelos mesmos motivos, é apenas uma consequência, embora talvez a longo termo a mais fatal, deste estado de coisas. Eu não irei falar sobre isto aqui, onde lidamos com questões morais e não com questões legais. O que queria indicar é que o mesmo horror mudo, esta recusa a pensar o impensável, talvez tenha evitado uma reconsideração extremamente necessária das categorias legais assim como nos fez esquecer as estritamente morais e, se espera, mais tratáveis lições que estão intimamente conectadas com toda a história, mas que parecem ser inofensivas questões secundárias se comparadas com o horror.

Infelizmente, há mais um aspecto a ser considerado como um obstáculo em nosso empreendimento. Uma vez que as pessoas consideram, e com razão, difícil viver com algo que lhes tira o fôlego e lhes leva a ficar sem fala, elas têm muitas vezes cedido à tentação evidente de traduzir sua incapacidade de falar em quaisquer expressões para as emoções que estiverem à mão, todas elas inadequadas. Como resultado, toda a história é hoje geralmente contada em termos de sentimentos que nem mesmo precisam ser eles próprios triviais para sentimentalizar e trivializar a história. Há muito poucos exemplos para os quais isto não seria verdadeiro, e estes são, na sua maioria, não reconhecidos ou são desconhecidos. Todo o ambiente em que as coisas são discutidas hoje está sobrecarregado de emoções, freqüentemente de um nível não muito elevado, e qualquer um que levante estas questões deve esperar ser rebaixado, caso seja possível, a um nível em que absolutamente nada sério pode ser discutido. Seja como for, tenhamos em mente esta distinção entre o horror mudo, no qual não se aprende nada além daquilo que pode ser diretamente comunicado, e as experiências não horríveis, mas muitas vezes repugnantes em que a conduta das pessoas está exposta ao juízo normal e aonde a questão da moral e da ética vem à tona.

Eu disse que a questão moral permaneceu latente por um tempo considerável sugerindo indiretamente que ela tem se reavivado durante os últimos anos recentes. O que a fez renascer? Há, a meu ver, vários assuntos interconectados que tendem a ser cumulativos. Houve, antes de tudo e mais significativamente, o efeito dos julgamentos do pós-guerra dos assim chamados criminosos de guerra. O decisivo aqui foi o simples fato do procedimento dos tribunais, que forçou todos, mesmo os cientistas políticos, a considerar estes assuntos a partir de um ponto de vista moral. É notório, eu creio, que dificilmente exista uma ocupação na qual encontramos pessoas tão cautelosas e desconfiadas dos padrões morais, e até mesmo dos padrões de justiça, como nas profissões jurídicas. As modernas ciências sociais e psicológicas também contribuíram, é claro, para este ceticismo geral. E, no entanto, o simples fato dos procedimentos dos tribunais nos casos criminais, a seqüência de acusação-defesa-julgamento que persiste em todas as variedades de sistemas legais e que é tão antiga quanta a história escrita, resiste a todos os escrúpulos e dúvidas – na verdade, não no sentido de que

pode dissipá-los, mas no sentido de que esta instituição específica se apóia, por um lado, na suposição da culpa e da responsabilidade pessoais e, por outro, em uma crença no funcionamento da consciência. Questões morais e legais de modo algum são a mesma coisa, mas elas têm em comum o fato de lidar com pessoas e não com sistemas ou organizações.

É próprio da grandeza incontestável do judiciário que ele tenha de focar sua atenção sobre a pessoa individual e isso mesmo na era da sociedade de massas, onde todos são tentados a se considerarem como uma engrenagem em algum tipo de maquinaria – seja a maquinaria bem lubrificada de algum gigantesco empreendimento burocrático, social, político ou profissional, seja a caótica e desajustada configuração fortuita das circunstâncias sob as quais de um jeito ou de outro todos nós vivemos nossas vidas. A quase automática transferência de responsabilidade que habitualmente tem lugar na sociedade moderna sofre uma súbita interrupção no momento em que se entra em uma sala de tribunal. Todas as justificações de um caráter abstrato não específico – tudo, do *Zeitgeist* até o complexo de Édipo, que indica que você não é um homem, mas uma função de algo e, portanto, que você mesmo é uma coisa que pode ser trocada e não um alguém – entram em colapso. Não importa o que as modas científicas da época possam dizer, nem o quanto elas possam ter penetrado na opinião pública e, assim, influenciado também os profissionais do direito; a instituição mesma desafia e tem de desafiar todas elas, ou deixar de existir. E, no momento em que se chega à pessoa individual, a questão a ser colocada não é mais como este sistema funcionou, mas porque o réu se tornou um funcionário nesta organização?

Isto, é claro, não significa negar que é importante para as ciências sociais e políticas compreender o funcionamento dos governos totalitários, investigar a essência da burocracia e sua tendência inevitável a tornar os homens funcionários, meras engrenagens na maquinaria administrativa e, por conseguinte, desumanizá-los. A questão é que a administração da justiça pode considerar estes fatores somente na medida em que eles são circunstâncias, talvez atenuantes, de tudo o que um homem de carne e osso fez. Em uma burocracia perfeita – que em termos de governo é o domínio de ninguém – os procedimentos do tribunal seriam supérfluos e se teria simplesmente de trocar engrenagens mal ajustadas por outras mais bem ajustadas. Quando Hitler disse que esperava pelo dia em que seria considerado na Alemanha uma desonra ser um jurista, ele falou com grande consistência de seu sonho de uma burocracia perfeita.

O horror mudo que eu mencionei antes como uma reação adequada ao sistema como um todo se desfaz nos tribunais, onde lidamos com pessoas no âmbito do discurso ordenado de acusação, defesa e julgamento. A razão pela qual estes procedimentos do tribunal poderiam reavivar

questões especificamente morais – o que não é o caso nos julgamentos de criminosos comuns – é óbvia; essas pessoas não eram criminosos comuns, mas antes pessoas muito comuns que cometeram crimes com maior ou menor entusiasmo, simplesmente porque fizeram o que lhes foi ordenado fazer. Entre elas, existiam também criminosos comuns que podiam fazer com impunidade sob o sistema nazista o que sempre quiseram fazer. Mas tanto quanto os sádicos e pervertidos permaneceram no centro das atenções na publicidade destes julgamentos, em nosso contexto eles são de menor interesse.

Penso poder ser demonstrado que estes julgamentos conduziram a uma investigação mais geral na parte específica de culpa daqueles que não pertenceram a quaisquer das categorias criminosas, mas que, não obstante, desempenharam seu papel no regime, ou de todos os que apenas mantiveram silêncio e toleraram as coisas como elas estavam quando estavam condição de se manifestar. Vocês se recordam do protesto com que foram recebidos a acusação de Hochhuthⁱⁱ ao Papa Pio XII e também meu próprio livro sobre o julgamento de Eichmann. Se desconsiderarmos os pronunciamentos das partes diretamente interessadas – o Vaticano ou as organizações judaicas – a característica notável nestas “controvérsias” era o interesse irresistível por questões estritamente morais. Talvez ainda mais impressionante que este interesse foi a incrível confusão moral que estes debates revelaram, junto a uma curiosa tendência a tomar o partido do acusado, quem quer que ele fosse no momento. Havia todo um coro a me assegurar que “há um Eichmann em cada um de nós”, da mesma forma que houve um conjunto de vozes que disse a Hochhuth que não o Papa Pio XII – afinal apenas um homem e um Papa – era culpado, mas toda a cristandade e até mesmo toda a raça humana. Os únicos verdadeiros culpados, isto foi freqüentemente sentido e até dito, eram pessoas, como Hochhuth e eu mesma, que se atreviam a fazer um julgamento; visto que ninguém que não tivesse estado nas mesmas circunstâncias sob as quais supostamente alguém teria se comportado como todos os outros pode julgar. Esta posição, incidentalmente, coincidiu estranhamente com a visão de Eichmann sobre esses assuntos.

Em outras palavras, enquanto as questões morais eram calorosamente debatidas, elas foram ao mesmo tempo desviadas e evitadas com ímpeto equivalente. E isso não se devia às questões específicas em discussão, mas parece acontecer sempre que temas morais são discutidos, não em geral, mas em um caso particular. Isso me faz lembrar um incidente há alguns anos atrás relacionado ao famoso jogo de perguntas fraudulento na televisão. Um artigo de Hans Morgenthau em *The New York Times Magazine* (“Reaction to the Van Doren reaction”, 22 de novembro, 1959) chamava a atenção para o óbvio – que era errado enganar por dinheiro, duplamente errado em questões intelectuais e triplamente errado para um professor. A resposta foi uma indignação inflamada: tal

juízo era contrário à caridade cristã e de nenhum homem, exceto um santo, se poderia esperar que resistisse à tentação de tanto dinheiro. E isto não foi dito de modo cínico para zombar da respeitabilidade filistina e não foi tencionado como um argumento niilista. Ninguém disse – como teria invariavelmente acontecido 30 ou 40 anos atrás, pelo menos na Europa – que trapacear é divertido, que a virtude é chata e que as pessoas éticas são enfadonhas. Nem ninguém disse que o programa de perguntas da televisão estava errado, que algo como uma questão de 64 mil dólares era quase um convite ao comportamento fraudulento, nem defendeu a dignidade do ensino e criticou a universidade por não evitar que um dos seus membros acesse ao que é obviamente uma conduta não profissional, mesmo que nenhuma fraude tivesse ocorridoⁱⁱⁱ. Das numerosas cartas escritas em resposta ao artigo tornou-se totalmente claro que o público como um todo, incluindo muitos estudantes, pensou que apenas uma pessoa devia ser inequivocamente censurada: o homem que julgou e não o que cometeu o erro, não uma instituição, a sociedade em geral nem os meios de comunicação de massa em particular.

Agora enumerarei brevemente as questões gerais que esta situação factual, tal como a considero, colocou na ordem do dia. A primeira conclusão penso ser a de que ninguém em seu juízo perfeito pode ainda sustentar que a conduta moral seja algo evidente – *das Moralische versteht sich von selbst* – uma assunção sob a qual a geração a que pertencemos era ainda educada. Esta assunção incluía uma nítida distinção entre legalidade e moralidade, e embora existisse um vago e inarticulado consenso de que em geral as leis da nação decifram tudo que a lei moral possa exigir, não havia muita dúvida de que em caso de conflito a lei moral era a lei superior e tinha de ser obedecida em primeiro lugar. Esta pretensão, por sua vez, poderia fazer sentido apenas se admitíssemos como certos todos esse fenômenos que habitualmente temos em mente quando falamos da consciência humana. Qualquer que fosse a fonte de conhecimento moral – os mandamentos divinos ou a razão humana – se admitia que cada homem são encerrava em si uma voz que dizia a ele o que é certo e o que é errado, e isto independentemente das leis da nação e das opiniões de seus semelhantes. Kant mencionou certa vez poderia haver aqui uma dificuldade: “Ninguém que passou sua vida entre patifes sem conhecer mais ninguém poderia ter um conceito de virtude” (*Den Begriff der Tugend würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzhüben wäre*), mas com isto ele não quis dizer nada além de que nestes assuntos a mente humana é guiada por exemplos. Nem por um momento teria ele posto em dúvida que a razão humana, confrontada com o exemplo de virtude, sabe o que é certo e que seu oposto é errado. Na verdade, Kant acreditava ter enunciado a fórmula que a mente humana aplica sempre que tem de distinguir o certo do errado. Ele chamou esta fórmula de Imperativo Categórico; mas não estava sob a ilusão de que tinha feito uma descoberta em filosofia moral a qual

teria implicado que ninguém antes dele sabia o que é certo ou errado – obviamente uma idéia absurda. Ele compara sua fórmula (sobre a qual teremos mais a dizer nas próximas conferências) a um “compasso” com o qual os homens julgarão fácil

“distinguir o que é bom e o que é mau. (...) Sem ensinar à razão comum absolutamente qualquer coisa nova, precisamos apenas chamar sua atenção para seu próprio princípio, como o fazia Sócrates, revelando assim que nem a ciência nem a filosofia são necessárias para saber o que se deve fazer para ser honesto e bom (...) [De fato,](...) o conhecimento do que cada um é obrigado a fazer, e desse modo também a saber, [está] ao alcance de todos, mesmo do homem mais ordinário”. [Kant, 1959, p. 20 (404), ed.]

E se alguém tivesse perguntado a Kant onde esse conhecimento ao alcance de todos está situado, ele teria respondido: na estrutura racional da mente humana, enquanto outros, é óbvio, situaram o mesmo conhecimento no coração humano. O que Kant não poderia ter considerado como certo é que o homem também agirá de acordo com seu juízo. O homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo sensível, que o tentará a ceder a suas inclinações em vez de seguir sua razão ou seu coração. Conseqüentemente, a conduta moral não é algo evidente, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é. Devido ao fato de as inclinações e tentações estarem arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant denominou o fato de que o homem é induzido a agir erradamente por seguir suas inclinações de “mal radical”. Nem ele nem qualquer outro filósofo moral realmente acreditou que o homem poderia querer o mal pelo mal; todas as transgressões são explicadas por Kant como exceções que o homem é induzido a fazer de uma lei que, quanto ao mais, ele reconhece como sendo válida – desse modo, o ladrão reconhece as leis de propriedade, até deseja ser protegido por elas, e só faz uma exceção temporária delas em seu próprio benefício.

Ninguém quer ser mau e aqueles que apesar disso agem com maldade recaem em um *absurdum morale* – absurdo moral. Quem faz isto está de fato em contradição consigo mesmo, com sua própria razão, e, por conseguinte, nas próprias palavras de Kant, tem de desprezar a si mesmo. Que este temor do autodesprezo possa possivelmente não ser suficiente para garantir a legalidade é óbvio; mas contanto que se viva em uma sociedade de cidadãos cumpridores das leis, de algum modo se presume que o autodesprezo funcionaria. Kant certamente sabia que o autodesprezo, ou mais propriamente o medo de ter que desprezar a si mesmo, muitas vezes não funcionou e sua explicação para isto era a de que o homem pode mentir a si próprio. Ele, por essa razão, repetidamente declarou que a realmente “dolorosa e repugnante mancha” na natureza humana é a mendacidade, a capacidade de mentir [Kant, 1868, ps. 132-3, ed.]. À primeira vista esta declaração

parece muito surpreendente porque nenhum de nossos códigos éticos ou religiosos (com exceção de Zoroastro) jamais conteve um mandamento: “Tu não deves mentir” – deixando de lado a consideração de que não apenas nós, mas todos os códigos das nações civilizadas coloraram o assassinato no topo da lista dos crimes humanos. De modo bastante estranho Dostoievski parece ter compartilhado – certamente sem sabê-lo – da opinião de Kant. Em *Os irmãos Karamazov*, Dimítri K. pergunta ao *stárets*: “O que eu devo fazer para alcançar a salvação?”, e Starov responde: “Acima de tudo, nunca minta a si próprio”^{iv}.

Vocês terão notado que eu tenho deixado de lado desta exposição muito esquemática e preliminar todos os preceitos e crenças morais especificamente religiosos, não porque não os considere importantes (exatamente o contrário é o caso), mas porque no momento em que a moralidade entrou em colapso quase não desempenharam papel algum. Sem dúvida, ninguém mais tinha medo de um Deus vingador ou, mais concretamente falando, de possíveis castigos em uma vida futura. Como Nietzsche observou certa vez: “*Naivität, als ob Moral übrigbliebe, wenn der sanktionierende Gott fehlt! Das Jenseits’ absolut notwendig, wenn der Glaube an Moral aufrechterhalten werden soll*” [Nietzsche, 1956, p. 484, ed.]^v. Nem as igrejas pensaram em ameaçar desse modo seus crentes quando os crimes acabaram por ser reclamados pela autoridade do Estado. E os poucos em todas as igrejas e em todos os cargos que se recusaram a participar em crimes não alegaram crenças ou temores religiosos, mesmo se porventura eram crentes, mas simplesmente afirmaram, como os outros, que eles próprios não podiam suportar a responsabilidade por tais feitos. Isto parece um pouco estranho e certamente está em desacordo com os incontáveis pronunciamentos piedosos das igrejas depois da guerra, especialmente as repetidas admoestações de todos os lados de que nada nos salvaria, a não ser um retorno à religião. Mas isto é um fato e mostra em que medida a religião, se é mais que uma ocupação social, tem realmente se tornado o mais privado dos assuntos privados. Pois, é claro, nós não sabemos o que se passou nos corações destes homens, se eles tinham ou não medo do inferno ou da danação eterna. Tudo o que sabemos é que dificilmente alguém considerou estas crenças antigas adequadas à justificação pública.

Há, contudo, uma outra razão pela qual eu não tomei a religião em consideração e comecei indicando a grande importância de Kant nesses assuntos. A filosofia moral não tem lugar onde quer que a religião, e especialmente a religião revelada no sentido judaico-cristão, é o padrão válido para o comportamento humano e o critério válido para julgá-lo. Isto não significa, é claro, que certos

1- Walter Kaufmann traduz esta passagem como se segue: “Naivité: as if morality could survive when the God who sanctions it is missing! The ‘beyond’ absolutely necessary if faith in morality is to be maintained”. (“Ingenuidade: como se a moralidade pudesse sobreviver quando falta o Deus que sanciona! O ‘além’ absolutamente necessário se

ensinamentos que conhecemos apenas em um contexto religioso não são da maior importância para a filosofia moral. Se vocês se recordarem da filosofia tradicional, pré-moderna, como ela se desenvolveu dentro da estrutura da religião cristã, descobrirão imediatamente que não havia nela qualquer subdivisão moral. A filosofia medieval era dividida em cosmologia, ontologia, psicologia e teologia racional – isto é, em uma doutrina sobre a natureza e o universo, sobre o Ser, sobre a natureza da mente e da alma humanas e, finalmente, sobre as provas racionais da existência de Deus. Na medida em que questões “éticas” chegaram a ser discutidas, especialmente em Tomás de Aquino, isto era feito como na Antiguidade, onde a ética era uma parte e uma divisão da filosofia política – definindo a conduta do homem na medida em que ele era um cidadão. Desse modo, tem-se em Aristóteles dois tratados que juntos contêm o que ele mesmo chama de filosofia das coisas humanas: sua *Ética a Nicômaco* e sua *Política*. O primeiro lida com o cidadão, o último com as instituições civis; o primeiro precede o último porque a “boa vida” do cidadão é a *raison d'être* da *pólis*, da instituição da cidade. A meta é descobrir qual é a melhor constituição, e o tratado sobre a vida boa, a *Ética*, termina com um esboço do programa para o tratado sobre a política. Tomás de Aquino, ao mesmo tempo o fiel discípulo de Aristóteles e um cristão, sempre tem de chegar ao ponto em que tem de discordar do mestre e em parte alguma a diferença é mais flagrante que quando ele defende que toda falha ou pecado é uma violação das leis prescritas à natureza pela razão divina. É claro que Aristóteles também tinha um conhecimento do divino, que é para ele o imperecível e o imortal, e ele também pensa que a mais alta virtude do homem, justamente porque ele é mortal, consiste em morar tanto quanto possível na vizinhança do divino. Mas não há nenhuma prescrição, nenhum mandamento, que para esse propósito possa ser obedecido ou desobedecido. A questão toda gira em torno da “vida boa”, de qual modo de vida é melhor para o homem, algo que cabe obviamente ao homem descobrir e julgar.

Na Antiguidade tardia, depois do declínio da *Pólis*, as diversas escolas filosóficas, especialmente os estóicos e os epicuristas, não apenas desenvolveram um tipo de filosofia moral, mas tinham uma tendência, ao menos em suas versões romanas tardias, a transformar toda a filosofia em ensinamentos morais. A busca pela vida boa permaneceu a mesma – como posso atingir o máximo de felicidade aqui na Terra? – só que esta questão estava agora separada de quaisquer implicações políticas e foi colocada pelos homens em sua condição privada. Esta literatura toda está repleta de sábias recomendações, mas não se encontrará nela, como em Aristóteles, um verdadeiro mandamento que no fim das contas seja inquestionável, como é exigido em todos os ensinamentos religiosos. Mesmo Tomás de Aquino, o maior racionalizador do cristianismo, teve de admitir que a

a crença na moralidade tivesse de ser mantida.”) [Nietzsche, 1968, p. 147, ed.].

razão fundamental em vista da qual uma prescrição particular é correta e um mandamento particular tem de ser obedecido, repousa em sua origem divina. Deus assim disse.

Esta pode ser uma resposta conclusiva somente dentro da estrutura da religião *revelada*, fora desta estrutura nós não podemos senão levantar a questão que, até onde eu sei, Sócrates foi o primeiro a colocar, no *Eutífrro* de Platão, onde ele deseja saber o seguinte: “Os deuses amam a piedade [*piety*] porque ela é piedosa [*pious*] ou ela é piedosa porque eles a amam?”^{vi}. Ou colocando de um outro modo: Os deuses amam a bondade porque ela é boa ou nós a designamos boa porque os deuses a amam? Sócrates nos deixa com a questão e um crente, sem dúvida, é obrigado a dizer: é a origem divina dos bons princípios que os distingue dos maus princípios – eles estão de acordo com a lei dada por Deus à natureza e ao homem, o ápice de sua criação. Na medida em que o homem é uma criação de Deus, é certo que as mesmas coisas que Deus “ama” devem também parecer boas a ele, e neste sentido Tomás de Aquino, como que em uma resposta à questão de Sócrates, certa vez de fato observou o seguinte: Deus ordena o bem [*good*] porque este é bom [*good*] (ao contrário de Duns Scotus, que sustentou que o bem [*good*] é bom [*good*] porque Deus o ordena). Mas mesmo nesta forma mais racionalizada, o caráter *obrigatório* do bem para o homem se fundamenta no mandamento de Deus. Disso se segue o princípio muito importante de que na religião, mas não na moralidade, o pecado é originalmente compreendido como desobediência. Em parte alguma na tradição estritamente religiosa se encontrará a resposta inequívoca e realmente radical que Kant deu à questão socrática: “Não consideraremos as ações como obrigatórias por serem mandamentos de Deus, mas encará-las-emos como mandamentos divinos por estarmos internamente obrigados a elas” [Kant, 1965, KrV A819 (B847), p. 644, ed.]. Somente onde esta emancipação dos mandamentos religiosos tiver sido alcançada, quando, nas próprias palavras de Kant em *Lectures on Ethics*, “nós mesmos somos os juízes da revelação (...)”, quando, por conseguinte, a moralidade é um assunto estritamente humano, podemos falar de filosofia moral [Kant, 1963a, p. 51, ed.]. E o mesmo Kant, que em sua filosofia teórica estava tão preocupado em manter a porta aberta à religião, mesmo depois de ter mostrado que não podemos possuir conhecimento nestes assuntos, foi igualmente cuidadoso para bloquear todas as passagens que pudessem levar de volta à religião em sua filosofia moral ou prática. Tal como “Deus de modo algum é o autor do fato de que o triângulo tem três ângulos”, assim também “nem mesmo Deus pode ser o autor das [leis da] moralidade” [Kant, 1963a, p. 52, ed.]. Neste sentido inequívoco, até Kant, a filosofia moral deixou de existir depois da Antiguidade. Provavelmente se pensará aqui em Espinosa, que denominou *Ética* sua obra mais importante, mas então se lembrará também que ele começa sua obra com uma seção intitulada “De Deus”, e desta primeira parte tudo o mais é derivado. Se a filosofia moral existiu ou não antes de Kant é ao menos

uma questão aberta.

Antecipando as poucas questões que nos dirão respeito aqui, vos indicarei agora algumas das conclusões mais evidentes: a conduta moral, de acordo com o que examinamos até agora, parece depender fundamentalmente da relação do homem consigo mesmo. Ele não deve contradizer a si mesmo fazendo uma exceção em seu próprio benefício, não deve se colocar em uma posição em que teria de desprezar a si próprio. Moralmente falando, isto deve ser o bastante não só para torná-lo apto a distinguir o certo do errado, mas também a agir corretamente e a evitar o erro. Kant, com a consistência de pensamento que é característica dos grandes filósofos, coloca, por conseguinte, os deveres que o homem tem para consigo mesmo antes dos deveres para com os outros – algo que é certamente muito surpreendente, colocando-se em uma curiosa contradição com o que geralmente entendemos por comportamento moral. Não se trata certamente de uma questão de interesse pelo outro, mas com pelo si-mesmo [*self*], não de submissão, mas de dignidade humana e mesmo de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por qualquer próximo nem o amor-próprio, mas o auto-respeito.

Isto aparece mais claramente e com mais beleza naquela passagem da *Crítica da razão prática* de Kant que todos conhecem – e geralmente conhecem de um modo equivocado. Refiro-me evidentemente ao seguinte: “Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais freqüentemente e com mais constância refletimos sobre elas: *o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim*”. Do que alguém pode concluir, por não continuar a leitura, que essas “duas coisas” estão no mesmo nível e afetam a mente humana do mesmo modo. Bem, o que se dá é o oposto: “O primeiro espetáculo de uma incontável multidão de mundos, aniquila, por assim dizer, minha importância como uma criatura animal (...). O segundo, pelo contrário, eleva infinitamente meu valor, enquanto o de uma inteligência, por meio de minha personalidade, na qual a lei moral revela uma vida independente de toda animalidade e mesmo de todo o mundo sensível” [Kant, 1956, p. 166, ed.]. Por conseguinte, o que me salva da aniquilação, de ser “uma mera partícula” na infinidade do universo, é precisamente este “eu invisível” que é capaz de se contrapor a ele. Eu enfatizo este traço de orgulho não apenas porque ele vai contra a natureza da ética cristã, mas também porque a perda de um sentimento por ele parece-me mais evidente naqueles que discutem esses assuntos hoje, na maioria das vezes sem mesmo saber como apelar à virtude cristã da humildade. Isto, entretanto, não significa ignorar que nesse ponto subsiste um problema crucial neste interesse moral pelo eu [*self*]. Quão difícil pode ser este problema é estimado pelo fato de que os mandamentos religiosos eram igualmente incapazes de formular suas prescrições morais gerais sem se referir ao eu [*self*] como o padrão último – ama teu próximo como a ti mesmo, ou não faça aos

outros o que não queres que façam a ti mesmo.

Em segundo lugar, a conduta moral nada tem a ver com obediência a qualquer lei que é dada externamente – seja ela a lei de Deus ou as leis dos homens. Na terminologia de Kant, esta é a diferença entre legalidade e moralidade. A legalidade é moralmente neutra: têm seu lugar na religião institucionalizada e na política, mas não na moralidade. A ordem política não requer integridade moral, mas apenas cidadãos obedientes à lei, e a Igreja é sempre uma igreja de pecadores. Estes preceitos de uma dada comunidade devem ser distinguidos do preceito moral obrigatório para todos os homens e mesmo para todos os seres racionais. Nas próprias palavras de Kant: “O problema de organizar um Estado, por mais difícil que possa parecer, pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios, contanto que sejam inteligentes” [Kant, 1963b, p. 112, ed. (“Primeiro Suplemento: da garantia da Paz Perpétua”, B61)]. Em um sentido semelhante, foi dito que o demônio faz um bom teólogo. Na ordem política, tanto quanto na estrutura religiosa, a obediência pode ter seu lugar e assim como esta obediência é obtida em uma religião institucionalizada pela ameaça de punição futura, a ordem legal só subsiste na medida em que existem sanções. O que não pode ser punido é permitido. Se, todavia, eu posso de algum modo ser considerado como tendo de obedecer ao Imperativo Categórico, isto significa que estou obedecendo a minha própria razão e que a lei que dou a mim mesmo é válida para todas as criaturas racionais, todos os seres inteligíveis, onde quer que tenham sua morada. Pois, se não quero me contradizer, ajo de um tal modo que a máxima de minha ação possa se tornar uma lei universal. Eu sou o legislador, o pecado ou crime não pode mais ser definido como desobediência à lei de alguma outra pessoa, mas, pelo contrário, como uma recusa a desempenhar meu papel como legislador do mundo.

Este aspecto rebelde, por assim dizer, das doutrinas de Kant é freqüentemente negligenciado porque ele colocou sua fórmula geral – que um ato moral é um ato que estabelece uma lei universalmente válida – na forma de um imperativo, em vez de defini-la em uma proposição. A principal razão para este próprio mal-entendido em Kant é o sentido altamente equívoco da palavra “lei” na tradição do pensamento ocidental. Quando Kant falou da lei moral, ele empregou a palavra de acordo com o uso político no qual a lei da nação é considerada obrigatória para todos os habitantes, no sentido de que eles têm de obedecê-la. Essa obediência é identificada como minha atitude para com a lei da nação devido, por sua vez, à transformação que o termo sofreu por meio^{vii} do seu emprego religioso, onde a Lei de Deus pode de fato se dirigir ao homem apenas na forma de um mandamento: “Tu deves” – a obrigação sendo, como vimos, não o conteúdo da lei nem a possível concordância do homem com ela, mas o fato de que Deus nos tenha dito assim. Aqui nada conta senão a obediência.

A estes dois significados interconectados da palavra temos de acrescentar agora o emprego mais importante e inteiramente diferente feito ao combinar o conceito de lei com o de natureza. Leis da natureza são também, por assim dizer, obrigatórias: eu sigo a lei da natureza quando morro, mas não se pode dizer, exceto metaforicamente, que eu a obedeco. Kant fez, portanto, uma distinção entre “leis da natureza” e as “leis da liberdade” morais, que não envolvem necessidade alguma, apenas uma obrigação. Mas se entendermos por lei quer os mandamentos que devo obedecer quer a necessidade da natureza à qual estou sujeito de qualquer modo, então o termo “lei da liberdade” é uma contradição em termos. A razão pela qual não nos damos conta da contradição é que mesmo em nosso uso estão ainda presentes conotações muito antigas da Antigüidade grega e principalmente da romana, conotações que, o que quer que possam significar além disso, não têm nada a ver com mandamentos e obediência ou necessidade.

Kant definiu o imperativo *categórico* comparando-o com o imperativo *hipotético*. O último nos diz o que devemos fazer se desejamos atingir uma meta qualquer; indica um meio para um fim. Não se trata, realmente, de um imperativo no sentido moral. O imperativo *categórico* diz-nos o que fazer sem referência a qualquer fim. Esta distinção não é de modo algum derivada dos fenômenos morais, mas tirada da análise de Kant de certas proposições na *Crítica da razão pura*, onde se encontram proposições categóricas e hipotéticas (assim como disjuntivas) na tábua dos juízos. Uma proposição categórica poderia ser, por exemplo, a seguinte: “Este corpo é pesado”; ao que poderia corresponder uma proposição hipotética: “Se eu sustentar este corpo eu cambaleio sob seu peso”. Em sua *Crítica da razão prática*, Kant transformou estas proposições em imperativos para dar a elas um caráter obrigatório. Embora o conteúdo seja derivado da razão – e embora a razão possa obrigar, ela nunca o faz na forma de um imperativo (ninguém diria a qualquer outra pessoa: “Você deve dizer: dois e dois são quatro”) – a forma imperativa é considerada como sendo necessária porque aqui a proposição racional se dirige ela própria à Vontade. Nas palavras de Kant: “A concepção de um princípio objetivo, na medida em que ele obriga uma vontade, é um mandamento (da razão) e a fórmula deste mandamento é denominada um *imperativo*” [Kant, 1959, p. 30 (GMS, Ak 4, p. 413), ed.].

A razão comanda então a Vontade? Neste caso a vontade não seria mais livre, mas encontraria-se sob o ditame da razão. A razão pode dizer à Vontade apenas o seguinte: “Isto é bom, de acordo com a razão; se você deseja alcançá-lo, deve agir de modo adequado”. O que na terminologia de Kant seria um tipo de imperativo hipotético ou nenhuma espécie de imperativo. E esta perplexidade não diminui quando ouvimos que “a vontade é nada mais que a razão prática”, e que “a razão determina infalivelmente a vontade”, de forma que devemos concluir ou que a razão determina a si

mesma ou, como em Kant, que “a vontade é uma faculdade de escolher apenas o que a razão (...) reconhece como (...) bom” [Kant, 1959, p. 29 (GMS, Ak 4, p. 412), ed.]. Resultaria disto então que a vontade é apenas um órgão executivo para a razão, o setor de realização das faculdades humanas, uma conclusão que se encontra em flagrante contradição com a famosa primeira sentença da obra que eu estou citando, *Fundamentação da metafísica dos costumes* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*]: “Nada é possível pensar no mundo – e até também fora dele – que possa ser considerado bom sem restrição a não ser uma *vontade boa*” [Kant, 1959, p. 9 (GMS, Ak 4, p. 392), ed.].

Algumas das perplexidades às quais eu os tenho conduzido aqui surgem das perplexidades inerentes à própria faculdade humana da vontade, uma faculdade sobre a qual a filosofia antiga nada soube e que não foi descoberta em suas complexidades impressionantes antes de Paulo ou Agostinho. Teremos mais a dizer sobre isto nas conferências seguintes. Aqui quero apenas chamar vossa atenção para a necessidade que Kant sentiu de dar a sua proposição racional um caráter obrigatório, pois, distintamente das perplexidades da vontade, o problema de tornar as proposições morais obrigatórias tem atormentado a filosofia moral desde o seu início com Sócrates. Quando Sócrates disse ser melhor sofrer injustiça que cometê-la, ele fez uma afirmação que, de acordo com ele, era um enunciado da razão, e o problema com esta afirmação desde então tem sido o de que ela não pode ser provada. Sua validade não pode ser demonstrada sem sair do discurso da argumentação racional. Em Kant, como em toda filosofia após a Antiguidade, tem-se a dificuldade adicional de como persuadir a vontade a aceitar o ditame da razão. Se deixarmos as contradições de lado e nos ocuparmos apenas com o que Kant quis dizer, então ele obviamente concebeu a Vontade Boa como a vontade que quando lhe é dito “Tu Deves” responderia: “Sim, eu quero” [*I will*]. E para descrever esta relação entre duas faculdades humanas que manifestamente não são idênticas e onde uma nitidamente não determina de maneira automática a outra, ele introduziu a forma do imperativo e trouxe de volta o conceito de obediência, como que pela porta dos fundos.

Há, finalmente, para pessoas com toda a nossa experiência, a mais aterradora perplexidade que eu antes apenas indiquei: a evasão, a fuga ou a explicação justificadora da maldade humana. Se a tradição da filosofia moral (distinta da tradição do pensamento religioso) concorda num ponto, de Sócrates a Kant e, como veremos, até o presente, então este é o de que é impossível ao homem fazer coisas más deliberadamente, querer o mal pelo mal. O catálogo de vícios humanos é decerto antigo e rico, e em uma lista na qual nem a gula nem a preguiça (afinal assuntos menores) estão faltando, o sadismo, o puro prazer em causar e contemplar dor e sofrimento, está curiosamente ausente; isto é, o único vício que temos razão em denominar o vício de todos os vícios e que por incontáveis séculos foi conhecido apenas na literatura pornográfica e na pintura do perverso. Pode ter sido sempre

bastante comum, mas estava habitualmente restrito ao quarto de dormir e apenas raramente levado ao tribunal. Mesmo a Bíblia, onde todas as outras falhas humanas ocorrem em algum lugar, mantém silêncio sobre ele, até onde eu sei; e esta pode ser a razão pela qual Tertuliano e também Tomás de Aquino, em completa inocência, por assim dizer, incluíram a contemplação dos sofrimentos no inferno entre os prazeres a serem esperados no paraíso^{viii}. O primeiro a ficar realmente escandalizado com isto foi Nietzsche [1967, I, 15, ed.]. Tomás de Aquino, a propósito, caracterizou a alegria futura assim: não são os sofrimentos em si mesmos, mas como prova da justiça divina, que são prazerosos aos santos.

Mas estes são apenas vícios e o pensamento religioso, ao contrário do filosófico, fala sobre pecado original e a corrupção da natureza humana. Mas nem mesmo aí temos notícia do delito deliberado: Caim não quis tornar-se Caim quando assassinou Abel e mesmo Judas Iscariotes, o maior exemplo de pecado mortal, se enforcou. Religiosamente (não moralmente) falando, parece que eles todos devem ser perdoados porque não sabiam o que estavam fazendo. Há uma exceção a esta regra e ela ocorre no ensinamento de Jesus de Nazaré, o mesmo que havia pregado o perdão para todos os pecados que de um modo ou de outro podem ser explicados pela fraqueza humana, isto é, dogmaticamente falando, pela corrupção da natureza humana por causa do pecado original. E mesmo este grande amante dos pecadores, daqueles que transgrediram, uma vez mencionou no mesmo contexto que há outros que causam *skandala*, ofensas infames, para os quais “seria melhor que uma pedra de moinho fosse pendurada em seu pescoço e ele lançado ao mar”. Seria melhor que nunca tivesse nascido. Mas Jesus não nos diz qual a natureza dessas ofensas escandalosas: nós sentimos a verdade de suas palavras, mas não podemos captá-la.

Poderíamos estar em uma situação um pouco melhor se nos permitíssemos voltar-nos para a literatura, a Shakespeare, Melville ou Dostoievski, onde encontramos os grandes vilões. Eles também podem não ser capazes de nos dizer algo específico sobre a natureza do mal, mas pelo menos não se esquivam dele. Sabemos, e quase podemos ver, como ele constantemente atormentou suas mentes e quão bem cientes eles estavam das possibilidades da maldade humana. E mesmo assim, eu me pergunto se isso nos ajudaria muito. No íntimo dos maiores vilões – Iago (não Macbeth ou Ricardo III), Claggart no *Billy Budd* de Melville, e por toda parte em Dostoievski – há sempre o desespero e a inveja que acompanha o desespero. Que todo mal radical tem origem no fundo do desespero nos foi dito explicitamente por Kierkegaard – e poderíamos ter aprendido isso do Satanás de Milton e de muitos outros. Isto soa tão convincente e plausível porque também nos foi dito e ensinado que o demônio não é apenas *diabolos*, o caluniador que levanta falso testemunho, ou Satanás, o adversário que tenta os homens, mas que ele é também Lúcifer, o portador da luz, um Anjo Caído. Em outras

palavras, nós não precisávamos de Hegel e o poder da negação para combinar o melhor e o pior. Sempre houve algum tipo de nobreza junto ao verdadeiro malfeitor, ainda que certamente não em torno do pequeno patife que mente e trapaceia em jogos. O que está em jogo em Claggart e Iago é que eles agem por inveja daqueles que eles sabem ser melhores que eles mesmos; é a simples nobreza dada por Deus ao Mouro que é invejada, ou mesmo a mais simples pureza e inocência de um modesto colega de bordo a quem Claggart é, sem dúvida, superior social e profissionalmente. Eu não duvido do *insight* psicológico tanto de Kierkegaard quanto da literatura que está a seu lado. Mas não é óbvio que há ainda alguma nobreza mesmo nesta inveja nascida do desespero que sabemos estar completamente ausente da coisa verdadeira? De acordo com Nietzsche, o homem que despreza a si próprio respeita nele ao menos aquele que despreza! Mas o mal verdadeiro é aquele que produz em nós um horror mudo, quando tudo o que podemos dizer é: “Isto nunca deveria ter acontecido”; o que eu quero dizer aqui é da existência de homens de quem talvez tudo o que se pode dizer é que seria melhor que eles nunca tivessem nascido^{ix}.

Bibliografia

KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: *Immanuel Kant's Sämtliche Werke*, herausgegeben von G. Hartenstein, 6. Band. Leipzig: Leopold Voss, 1868.

_____. *Critique of Practical Reason*. Library of Liberal Arts, Indianapolis, In: Bobbs-Merrill, 1956. Trad. Lewis White Beck.

_____. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Library of Liberal Arts, Indianapolis, In: Bobbs-Merrill, 1959. Trad. Lewis White Beck.

_____. *Lectures on Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1963a. Trad. Louis Infield.

_____. *Perpetual Peace*, in: *On History*. Library of Liberal Arts, Indianapolis, In: Bobbs-Merrill, 1963b. Trad. Lewis White Beck.

_____. *Critique of Pure Reason*. New York: St. Martin's Press, 1965. Trans. Norman K. Smith.

NIETZSCHE, F. *Werke in Drei Bänden*, Dritter Band. München: Carl Hansen Verlag, 1956.

_____. *Genealogy of Morals*. New York: Random House, 1967. Trad. Walter Kaufman.

_____. *Will of power*. New York: Random House, 1968. Trad. Walter Kaufman.

Notas do tradutor

ⁱ - Utilizamos aqui a seguinte edição: ARENDT, Hannah. “Some questions of moral philosophy”. *Social Research*, vol. 61, n° 4, 1994, p. 739-764. Esta edição foi contrastada aqui com o manuscrito original contido em *Lectures 1966*, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, p. 024585-

024563 (o texto original segue ainda por várias páginas). Gostaria de agradecer ainda o empenho da Profa. Dra. Theresa Calvet na revisão da tradução deste texto: o seu rigor certamente livrou a tradução, na medida em que era possível, de suas limitações mais elementares e creio ter lhe conferido um caráter mais claro e preciso.

ⁱⁱ- Dramaturgo alemão nascido em 1931, escreveu em 1963 o livro *Der Stellvertreter; ein christliches Trauerspiel* (traduzido em inglês como *The Deputy*), onde acusa o Papa Pio XII e o clero católico de tolerar os crimes nazistas contra os judeus. Foi encenado pelo mundo inteiro e causou grande controvérsia. Seu segundo livro, *Soldiers*, escrito em 1967, que implicava Churchill no bombardeio de alvos civis e na morte do general polonês Sikorski, na Segunda Guerra, foi inicialmente banido na Inglaterra. Hannah Arendt elaborou uma resenha do primeiro livro: "'The Deputy': guilt by silence", in: *New York Herald Tribune Magazine*, p. 6-9, reeditado em BERNAUER, J. W., (ed.) *Amor mundi: explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 51-58.

ⁱⁱⁱ- Hannah Arendt já havia mencionado esses fatos no Pós-escrito adicionado à segunda edição de *Eichmann em Jerusalém* (1964): "Por exemplo, alguns literatos norte-americanos professaram sua simplória convicção de que tentação e coerção são realmente a mesma coisa, que não se pode exigir de ninguém que resista à tentação. (Se alguém encosta um revólver em seu coração e manda você matar seu melhor amigo, você simplesmente *deve* matá-lo. Ou, como se discutiu alguns anos atrás em relação ao escândalo do programa de perguntas em que um professor universitário enganou o público: quando existe muito dinheiro em jogo, quem pode resistir?). Cito da trad. bras. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. SP: Cia das Letras, 2000, trad. de José Rubens Siqueira, p. 319.

^{iv}- Na verdade, não a Dmitri Karamázov, mas a seu pai Fiódor Pávlovitch Karamázov se dirige o *stárets* Zósima. Com efeito, no livro II, cap. II ("O velho palhaço"), de *Os irmãos Karamázov*, Fiódor Pávlovith Karamázov afirma o seguinte:

"Mestre – pôs-se de repente de joelhos –, o que preciso fazer para ganhar a vida eterna?

Mesmo então, era difícil saber se brincava ou se estava mesmo enternecido.

O *stárets* ergueu os olhos para ele e declarou, com um sorriso:

– Há muito tempo que o senhor mesmo sabe o que é preciso fazer; não lhe falta senso: não se entregue à embriaguez e à intemperança de linguagem; não se entregue à sensualidade, sobretudo ao amor ao dinheiro; e feche seus botecos de bebida, pelo menos dois ou três, se não pode fechá-los todos. Mas, sobretudo, não minta.

– É a propósito de Diderot que o senhor diz isso?

– Não, não é a propósito de Diderot. Sobretudo, não minta ao senhor mesmo. Aquele que mente a si mesmo e escuta sua própria mentira chega a ponto de não mais distinguir a verdade, nem em si, nem em torno de si; perde, portanto, o respeito de si e dos outros. Não respeitando ninguém, deixa de amar; e para se ocupar, para se distrair, na ausência de amor, entrega-se às paixões e aos gozos grosseiros; chega à bestialidade em seus vícios, e tudo isso provém da mentira contínua a si mesmo e aos outros". Cito da p. 55 da tradução brasileira (RJ: Ediouro, 2001. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes). No cap. IV (Uma dama sem muita fé) deste mesmo livro II, na p. 69, aparece a mesma exortação dirigida a uma senhora.

^v- Conferir, o fragmento póstumo *Zur Vorrede der "Morgenröthe"* em Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe* (Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari). Munique/Berlim: DTV/De Gruyter, 1999, vol. XII, 2 [165], p. 148.

^{vi}- Na edição bilíngüe das obras de Platão em inglês este trecho (10A, p. 35) aparece do seguinte modo: "... Is holy loved by the gods because it is holy, or is it holy because it is loved by the gods?". Cf. PLATÃO, *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.*, Loeb Classical Library, London: Harvard Univ. Press, 1990 (1914). Trad. Harold North Fowler.

^{vii}- No texto utilizado para esta tradução aparece *though* em vez de *through*, o que não faria sentido no contexto. No manuscrito de Hannah Arendt aparece, de fato, *through*. Cf. *Lectures 1966*, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, p. 024567.

^{viii}- "Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Dei agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur" [Portanto, para que a bem-aventurança dos santos os satisfaça mais e por ela rendam mais graças a Deus, se lhes concede que vejam perfeitamente o penar dos ímpios]. *Suma Teológica*, suplemento, questão 94, artigo 1.

^{ix}- Esta última sentença aparece no original datilografado de Hannah Arendt, mas não na versão editada que tomamos como base para esta tradução.

Bibliografia

É citada a bibliografia utilizada. Não obstante, referências pontuais são feitas no próprio corpo do texto.

Livros de Hannah Arendt

1. "Approaches to the 'German Problem'". *Partisan Review*, 12/1, Inverno de 1945, p. 93-106. "Perspectivas sobre a questão alemã", in: ARENDT, H. *Compreensão e política e outros ensaios*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'água, 2001.
2. *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. Org. E introd. Carol Brightman. Nova York: Harcourt Brace & Co., 1995. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Org. e Introd. Carol Brightman. Trad. Sieni Campos. RJ: Relume-Dumará, 1995.
3. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1977, reeditado em 1993. *Entre o passado e o futuro*. 3ª ed. SP: Perspectiva, 1992. Trad. M. W. B. de Almeida.
4. *A dignidade da política* (org. Antonio Abranches). Trad. Helena Martins e outros. 2ª ed. RJ: Relume-Dumará, 1993.
5. *Essays in Understanding – 1930-1954*. Jerome Kohn (ed.). Nova York: Harcourt Brace, 1994.
6. "On Hannah Arendt". In: HILL, Melvin A. *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin's Press, 1979.
7. *Hannah Arendt's Papers*. The Manuscript Division, Washington: The Library of Congress. <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html> (Disponível em parte nessa página na internet).
8. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence*. Lotte Kohler e Hans Saner (eds.). Trad. Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1993.
9. *Hannah Arendt-Martin Heidegger Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Ursula Ludz (org.). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998. *Hannah Arendt-Martin Heidegger: correspondência 1925-1975*. Ursula Ludz (org.). Trad. Marco Antonio Casa Nova. RJ: Relume Dumará, 2001.
10. *The human condition*. Chicago, USA: Un. Chicago Press, 1958. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 7ª ed. RJ: Forense Universitária, 1995.
11. *The Jew as pariah: Jewish identity and politics in the Modern Age*. R. H. Feldman (ed.). Nova York: Grove Press, 1978.
12. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago, USA: Un. Chicago Press, 1989 (paperback edition). Org. e ensaio interpretativo ("Hannah Arendt on judging") de Ronald Beiner. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. RJ: Relume-Dumará, 1993. Trad. e ensaio ("A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt") André Duarte.
13. *The life of the mind*. Chicago, USA: Harcourt Brace Janovich, Inc, 1978. *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3ª ed. RJ: Relume-Dumará, 1995.
14. "Martin Heidegger at Eighty". In: MURRAY, M. (ed.) *Heidegger and modern philosophy*. Yale University Press, 1978.
15. *Men in dark times*. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1968. Trad. Ana I. Faria. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
16. *The origins of totalitarianism*. 2ª ed. (enlarged), Cleveland, USA: Meridian, 1967. *O sistema*

- totalitário*. Trad. Roberto Raposo. Lisboa: Dom Quixote, 1976.
17. "Philosophy and politics". *Social Research*. Vol. 57, n° 1, Spring 1990: 73-103. Traduzido em DP.
 18. *On revolution*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1973. *Sobre a revolução*. Lisboa: Moraes, 1971. Trad. de I. Moraes.
 19. "Some questions of moral philosophy". *Social Research*, vol. 61, n° 4, Winter 1994: 739-64.
 20. "Thinking and moral considerations: a lecture". *Social Research*. Spring/summer 1984: 7-37. Traduzido em DP.
 21. *On violence*. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1970. *Sobre a violência*. Trad. de André Duarte. RJ: Relume-Dumará, 1994.
 22. *Was ist Politik?*. Ed. por Ursula Ludz, München: R. Piper GmbH & Co., 1993. *O que é política?*. Tradução de R. Guarany. RJ: Bertrand Brasil, 1998.

Bibliografia secundária

- ABENSOUR, Miguel. "D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets". In: TRAVERSO, Enzo (org.). *Le totalitarisme: le XX^e siècle en débat*. Paris: Ed. du Seuil, 2001.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Educação e emancipação*. RJ: Paz e Terra, 1995. Trad. Wolfgang Leo Maar.
- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press, 1995.
- . "Reflection on the banality of (radical) evil". In: Id. *Idealism and freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996, p. 169-82.
- ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*. Trad., apres., notas e comentários de Francisco Murari Pires. SP: Hucitec, 1995.
- . *Ethica Nicomachea*. Trad. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1925. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim, SP: Nova Cultural, 1987.
- . *Politics*, London: Oxford University Press, 1966[1921], edição revisada, trad. de Benjamin Jowett. *A política*. Trad., Introd. e Notas de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1985.
- ASCHEIM, Steven E. (Ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: Univ. of California Press, 2001.
- . "Nazism, culture and *The origins of totalitarianism*: Hannah Arendt and the discourse of Evil". *New German Critique*, n° 70, Winter 1997: 117-39.
- BECK, Lewis W. *The actor and the spectator: foundations of the theory of human action*. Bristol, Inglaterra: Thoemmes Press, 1998.
- . "Kant and the right of revolution". In: CHADWICK, Ruth F. (ed.) *Immanuel Kant: Critical assessments, vol. III: Kant's moral and political philosophy*, Nova York: Routledge, 1995.
- BEINER, Ronald. *El juicio político*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- . "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, n° 1: 21-32.

- BENHABIB, S. "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought", *Political Theory*, vol. 16 n° 1, fev/1988: 29-51.
- BENJAMIN, Walter. "O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov", *Magia e técnica, arte e política: obras escolhidas*. Trad. Sergio P. Rouanet e Prefácio de Jean Marie Gagnebin. 4ª ed. SP: Brasiliense [1989].
- BERGSON, H. "O pensamento e o movente (introd.)". In: *William James/Henri Bergson*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. 3ª ed. Col. Os Pensadores. SP: Nova Cultural, 1989.
- BERNASCONI, Robert. *Heidegger in question: the art of existing*. New Jersey: Humanities Press International, 1993.
- BERNSTEIN, Richard J. "Did Hannah Arendt change her mind? From Radical evil to the banality of evil". In: MAY, Larry & KOHN, Jerome (eds.). *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. SP: Loyola, 1997.
- CALVET, Theresa. "Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer", in: CORREIA, Adriano (coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. RJ: Forense Universitária, 2002.
- CANOVAN, M., "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics". *Social Research*. Vol. 57, n° 1, Spring 1990: 135-65.
- CASSIN, Barbara. *Ensaaios sofisticos*". Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. RJ: Siciliano [s. d.].
- COHEN, Richard I. "A generation's response to *Eichmann in Jerusalem*". In: ASCHEIM, Steven E. (Ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: Univ. of California Press, 2001, p. 253-77.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. SP: Saraiva, 1999.
- D'ENTRÈVES, Maurizio P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres/Nova York: Routledge, 1994.
- FACKENHEIM, Emil L. "Kant and radical evil". In: CHADWICK, Ruth. *Immanuel Kant. Critical assessments (vol. III: Kant's moral and political philosophy)*. Nova Iorque, Routledge, 1995, p. 259-273.
- FORTI, Simona (org.). *Hannah Arendt*. Milão: Bruno Mondadori, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. "The political incompetence of Philosophy". In: ROCKMORE, Tom & MARGOLIS, Joseph (ed.). *The Heidegger case: on philosophy and politics*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. "Reflexões sobre a noção de mal radical". *Studia Kantiana*. Revista da Sociedade Kant Brasileira. Vol. I, n° 1, set. 1998.
- "O Platão de Nietzsche/ O Nietzsche de Platão". *Cadernos Nietzsche*, vol. 3, GEN/Departamento de filosofia da USP, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. RJ: Tempo Brasileiro, 1984. Trad. F. R. Kothe.
- "Técnica e ciência enquanto ideologia". *Textos escolhidos*. 2ª ed. Col. Os Pensadores. Trad. Zeljko Loparic e Andréa M. A. de Campos Loparic. SP: Abril Cultural, 1983.

- HEIDEGGER, Martin. "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento". In: Id. *O fim da filosofia*. Trad. Ernildo Stein. RJ: Duas Cidades, 1972.
- JÄGER, Werner. *Aristoteles*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- JASPERS, K. *Kant*. Ed. por Hannah Arendt. Nova York: Harcourt, Brace&World, 1962.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. SP: Martins Fontes, 2002.
- *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Col. Os pensadores (2 vol.). 3ª ed. SP: Nova Cultural, 1987.
- *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.
- *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Org. Ricardo Ribeiro Terra, SP: Iluminuras, 1995.
- *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kants Werke*, vol. V, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques. RJ: Forense Universitária, 1993.
- *À paz perpétua*. Trad. Marco Antonio de A. Zingano. Porto Alegre: I&PM Editores, 1989.
- "Que significa orientar-se no pensamento?". In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- *A religião dentro dos limites da simples razão*. Trad. Tânia M. Bernkopf (1ª Parte). Col. Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1974.
- KOHN, Jerome. "Evil and plurality: Hannah Arendt's way to *The life of the mind*, I". In: MAY, Larry & KOHN, Jerome (eds.). *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge: The MIT Press, 1997. Traduzido por Odílio Aguiar como "O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção a *A vida do espírito*, I", in: AGUIAR, Odílio (org.) *50 anos de Origens do totalitarismo*. RJ: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria estadual de cultura, 2001.
- "Thinking/acting". *Social Research*. Vol. 57:1, Spring 1990: 105-34.
- LANG, Berel. "The concept of Genocide". *The philosophical forum*, vol. XVI, nºs 1-2, Fall-Winter, 1984-1985: p. 1-18.
- LAQUEUR, Walter. "The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator". In: ASCHEIM, Steven E. (Ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: Univ. of California Press, 2001, p. 47-64.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos A. R. de Moura. SP: Martins Fontes, 1993.
- LOZOWICK, Yaacov. "Malicious clerks: The Nazi Security Police and the Banality of Evil". In: ASCHEIM, Steven E. (Ed.) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: Univ. of California Press, 2001, p. 214-23.
- MARQUES, António. "A terceira crítica como culminação da filosofia transcendental kantiana (Prefácio)", in: KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, [s. d.].
- MAY, Larry & KOHN, Jerome (eds.). *Hannah Arendt: twenty years later*. Cambridge: The MIT Press, 1997.

- MERLEAU-PONTY, M. "O olho e o espírito". In: *Merleau-Ponty*. Col. Os Pensadores. SP: Nova Cultural, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Studienausgabe* [KSA] (15 volumes). Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.
- *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. SP: Companhia das Letras, 1997.
- *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mario da Silva. 3ª ed. RJ: Civilização Brasileira, 1983.
- *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1999.
- *Fragmentos póstumos*. Col. Textos Didáticos. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, n° 22, abril de 1996.
- *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1999.
- *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2000.
- *Obras incompletas*. 2 vol. Col. Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. SP: Nova Cultural, 1987.
- NYE, Andrea. *Philosophia: the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*. New York/London: Routledge, 1994.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Col. Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1972.
- SOFSKY, Wolfgang. *Die Ordnung des Terrors: das Konzentrationslager*. Frankfurt: S. Fischer, 1993.
- TAMINIAUX, Jacques *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. Trad. Michael Gendre. State University of New York Press, 1997.
- VILLA, Dana R. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action". *Political Theory*, vol. 20, n° 2, May 1992: 274-307.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven: Yale University Press, 1984. *Hannah Arendt: por amor do mundo*. Trad. Antônio Trânsito. RJ: Relume Dumará, 1987.