

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

NÍVEL DOUTORADO

ILTOMAR SIVIERO

**POLÍTICA E FILOSOFIA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT:
APROXIMAÇÕES CRÍTICAS DESDE A MEMÓRIA
DOS ACONTECIMENTOS POLÍTICOS**

SÃO LEOPOLDO

2016

ILTOMAR SIVIERO

**POLÍTICA E FILOSOFIA NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT:
APROXIMAÇÕES CRÍTICAS DESDE A MEMÓRIA
DOS ACONTECIMENTOS POLÍTICOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), sob orientação do prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz como requisito para obtenção do título Doutor em Filosofia.

Aprovado no dia 22 de março de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Dr. CASTOR MARI MARTIN BARTOLOMÉ RUIZ (ORIENTADOR)

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Dr. ODÍLIO ALVES AGUIAR

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr. ADRIANO CORREIA DA SILVA

Universidade Federal de Goiás (UFG)

Dra. CECÍLIA MARIA PINTO PIRES

Faculdade Meridional (IMED)

Dr. INÁCIO HELFER

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

SÃO LEOPOLDO

2016

Agradecemos todas as pessoas que direta ou indiretamente colaboraram para que este trabalho pudesse ser realizado. Em especial:

Márcia, Guilherme e Heloísa que estiveram juntos, incentivando, compreendendo e ajudando a criar as melhores condições para que este estudo pudesse ser desenvolvido;

Direção da mantenedora e Conselho Diretor do IFIBE que garantiram o apoio e o afastamento do trabalho por três meses, propiciando dedicação exclusiva, sem os quais teria sido muito difícil chegar ao término desta investigação;

Nara e Edivânia que colaboraram na atenção e cuidado da Heloísa e do Guilherme, nos momentos em que nem o pai e nem a mãe podiam estar presentes;

Colegas docentes, funcionários e acadêmicos do IFIBE, pelo apoio, companheirismo e amizade;

Professor Castor pela sua atenciosa e provocativa orientação;

Professora Cecília que acompanhou os primeiros passos deste estudo;

Coordenação e Secretaria do PPG em Filosofia da UNISINOS, pela atenção e encaminhamentos acadêmicos.

Aline pelo tempo dispensado em função do trabalho de revisão gramatical.

A todos/as, muito obrigado!

RESUMO

O estudo desta tese centra-se no pensamento de Hannah Arendt. O percurso investigativo analisa os dois grandes movimentos teóricos realizados pela filósofa judia: a *vita activa* e a *vita contemplativa*. A *vita activa* mostra-se presente desde as obras *Origens do totalitarismo* (1951), e *A condição humana* (1958); a *vita contemplativa* desde as obras *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), continuada em *A vida do espírito* (1972-5). Ambos movimentos teóricos põem em evidência a relação entre a política e filosofia. A política separada da filosofia fica mais exposta a cair na barbárie, ao passo que a filosofia sem a política pode tornar-se vazia, centrada unicamente em precisão conceitual e, sobretudo, afastada dos negócios humanos. Nossa tese mostra que a problematização que norteia o encontro entre a política e a filosofia no pensamento de Arendt não ocorre separada dos acontecimentos políticos do século XX. O totalitarismo é seu tema e problema, aparecendo nos dois movimentos teóricos feitos por Arendt, ora como sistema político em geral, ora como maquinaria administrativa voltada ao aperfeiçoamento de técnicas na arte de matar. Nossa hipótese evidencia que a trajetória teórica de Arendt delinea-se pela memória desse problema, possibilitando ao pesquisador adentrar na compreensão dos acontecimentos e, então, realçar a crítica à política advinda da contribuição filosófica, destacando os alcances e os limites da ação humana. Neste arcabouço teórico, política e filosofia são coexistentes e interconectadas à realidade, ao ser humano, ao mundo. A referência a essa leitura sustenta a tese, destacando que o pensamento de Arendt se constrói amparado no método da compreensão, fundamenta-se na crítica ao modelo político negador da pluralidade humana e põe em relevo a necessidade de garantia do espaço público e do amor ao mundo, em vista da recuperação do sentido de realização da política e do ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt. Política. Filosofia. Totalitarismo. Memória. Compreensão. Condição Humana.

ABSTRACT

The study of this thesis focuses on the thoughts of Hannah Arendt. The investigation course analyses two big theoretical movements made by the Jewish philosopher: the *vita activa* and the *vita contemplativa*. The *vita activa* has been present since essays like *Totalitarianism origins* (1951) and *The human condition* (1958); the *vita contemplativa* since essays like *Eichmann in Jerusalem: a report about evil banality* (1963), continued in *The spirit life* (1972-5). Both theoretical movements highlight the relation between politics and philosophy. The politics away from the philosophy remains exposed to the barbarism, meanwhile the philosophy without the politics may become empty, focused only in conceptual precision and, mainly, away from human business. Our thesis shows that the problem that guides the meeting between politics and philosophy in Arendt's thought does not occur despite the political events of the 20th century. The totalitarianism is her issue, being approached in both theoretical movements made by Arendt, either as a political system in general or as an administrative machine oriented to the improvement of techniques in the killing art. Our hypotheses features that the theoretical journey of Arendt is delineated by the memory of this problem, making possible for the researcher a deep comprehension regarding the events and, so, to emphasize the critic to the politics from a philosophical contribution, highlighting the horizons and limits of the human action. In this theoretical frame, politics and philosophy are coexistent and interconnected to the reality, to the human being, to the world. The references in this reading sustains the thesis, featuring that Arendt's thought is built based on the comprehension method and on the critic to the political model that denies the human plurality and puts into the spotlight the need to guarantee public space and love to the world, considering the recovery of the achievement meaning of the politics and of the human being.

KEY-WORDS: Arendt. Politics. Philosophy. Totalitarianism. Memory. Comprehension. Human Condition.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE ARENDT UTILIZADAS

Origens do Totalitarismo = OT

A Condição Humana – CH

Sobre a Violência – SV

Homens em Tempos Sombrios = HTS

Da Revolução = DR

Crises da República = CR

A Dignidade da Política = DP

O que é Política – QP

Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal = EJ

A Vida do Espírito = VE

Entre o Passado e o Futuro = EPF

Responsabilidade e Julgamento = RJ

Lições Sobre a Filosofia Política de Kant = LFPK

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 DAS ORIGENS DO TOTALITARISMO À CONDIÇÃO HUMANA: O CAMINHO DA RECONSIDERAÇÃO DA <i>VITA ACTIVA</i>	13
2.1 ORIGENS DO TOTALITARISMO: MAIS QUE UMA OBRA, UM PROBLEMA POLÍTICO	15
2.1.1 Antissemitismo: memórias de uma história negada	16
2.1.2 Imperialismo: memórias do início do “fim” do humano	21
2.1.3 Totalitarismo: memória dos tempos sombrios da nossa contemporaneidade	26
2.1.3.1 Surgimento das massas: primeira condição do totalitarismo	27
2.1.3.2 A propaganda e o mundo fictício: segunda condição do totalitarismo	32
2.1.3.3 Poder e violência: terceira condição do totalitarismo	35
2.1.3.4 A ideologia e o terror: a quarta condição do totalitarismo	44
2.2 CONDIÇÃO HUMANA: O ACERTO DE CONTAS COM O TOTALITARISMO	48
2.2.1 As atividades da <i>vita activa</i>: a possibilidade de um novo começo	54
2.2.1.1 Trabalho: garantia da sobrevivência	56
2.2.1.2 Obra: fabricação de objetos	58
2.2.1.3 Ação: aparição dos homens	62
2.3 A RECONSIDERAÇÃO DA <i>VITA ACTIVA</i> : A MEMÓRIA DO AUTÊNTICO SENTIDO DA POLÍTICA	75
2.3.1 A <i>vita activa</i> e a política: caminhos que se cruzam	75
2.3.2 Sentido da política: luzes em tempos sombrios	85
3 DA BANALIDADE DO MAL À VIDA DO ESPÍRITO: O CAMINHO DE RECONSIDERAÇÃO DA <i>VITA CONTEMPLATIVA</i>	100
3.1 EICHMANN EM JERUSALÉM: A MEMÓRIA DE UM RELATO	101
3.1.1 As controvérsias suscitadas pela obra EJ: revelações sem fundamento?	103
3.1.2 A banalidade do mal: velho tema, novo sentido	111
3.1.3 A justiça, o direito, a vítima: com base em que se deveria julgar?	116
3.2 A VIDA DO ESPÍRITO: O CAMINHO POR TEMAS ESPANTOSOS	123
3.2.1 O pensar: o afastamento que não afasta	129
3.2.2 O querer: prisão ou liberdade?	136
3.2.3 O julgar: a verdadeira reabilitação da opinião	146

3.3 A RECONSIDERAÇÃO DA <i>VITA CONTEMPLATIVA</i> : O RETORNO À FILOSOFIA	153
4 A TRANSPOSIÇÃO DO ABISMO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA: MÉTODO, CRÍTICA E ALTERNATIVA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE HANNAH ARENDT	168
4.1 COMPREENDER OS ACONTECIMENTOS POLÍTICOS A PARTIR DA MEMÓRIA INCÔMODA: O MODO CRÍTICO DE ENCARAR O TOTALITARISMO	170
4.2 NATUREZA HUMANA E CONDIÇÃO HUMANA: O ATAQUE À PLURALIDADE HUMANA E A EMERGÊNCIA BIOPOLÍTICA	191
4.3 ESPÍRITO PÚBLICO E AMOR AO MUNDO: O GÉRMEN DO ENCONTRO ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA	214
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	229
REFERÊNCIAS	236

1 INTRODUÇÃO

Arendt é uma pensadora do século XX. Nasceu em 1906 e faleceu em 1975. Ao longo destes anos, muitos acontecimentos marcaram a sua existência e foram decisivos para a construção de seu pensamento filosófico. Arendt não viveu em qualquer época, mesmo sendo cada pessoa marcada de modo significativo pelos acontecimentos de sua época, do seu contexto, ligados à sua vida. Mas há uma diferença entre acontecimentos que marcam uma única existência, uma vida, e outros que marcam muitas vidas, estendendo-se para uma nação, para o mundo, enfim, para a humanidade.

Arendt viveu num contexto de acontecimentos que impactaram o mundo e a humanidade inteira. Acompanhou o desfecho de duas guerras mundiais e o extermínio de milhões de pessoas, principalmente judeus, pelos regimes totalitários nazistas e stalinistas. Da Primeira Guerra viveu as consequências, sem mesmo saber do que se tratava, pois era ainda criança. Mas da Segunda Guerra e do extermínio dos judeus teve outra relação e percepção. Viveu estes acontecimentos por dentro, assistindo, testemunhando, escrevendo, fugindo, enfim, experienciando as mais diversas situações diante de tamanha brutalidade.

A Segunda Guerra Mundial e o extermínio dos judeus não foram acontecimentos marcados pela linearidade. Na verdade, são frutos de um mesmo contexto e estão envolvidos na mesma trama. Arendt não teve como escapar desta situação problemática. Sofreu as consequências dos dois acontecimentos, vivendo o clima de desesperança diante do caos produzido pela violência, refugiados sem lar e em número sem precedentes, enfim, a constatação de que toda a civilização atingiu um ponto de ruptura.

O que aconteceu entre os anos 1930 e 1950 foi de grande repercussão, um período marcado de muitas mortes, confrontos, disputas e, sobretudo, um tempo em que o ser humano revelou uma face assustadora pela sua capacidade de destruição e de violência. Num primeiro momento, Arendt parecia não acreditar nos fatos que se sucediam, embora o cenário de monstrosidade crescente. Os diálogos e trocas de ideias entre amigos permitiram-lhe perceber o peso destes acontecimentos, bem como propiciaram profundas reflexões frente a um tempo que se revelava cada vez mais sombrio no interior do século XX. Se é verdadeira a afirmação de que a Idade Média significou a idade das trevas, com segurança, também se pode afirmar que o século XX é a era mais sangrenta da história.

Arendt não era historiadora e nem pretendia ir aos acontecimentos para registrar os marcos e datas fundamentais de uma época. Arendt era uma pensadora, filósofa judia e, na esteira dos filósofos rebeldes do século XIX, fez do seu problema o problema filosófico

fundamental. A condição humana dos judeus frente a um regime que decidiu pôr a máquina do Estado em movimento para causar a sua extinção foi o seu grande problema, conseguindo transformá-lo em referencial de investigação. Por que o faz? Como o faz? Em que medida tal problema consegue convencer e ter justificativa e legitimidade filosófica sem parecer lamentação de uma pessoa, de uma identidade, de uma raça? Que modelo de governo e de Estado é este que se põe a destruir e aniquilar ao invés de proteger e garantir as condições de pleno exercício da liberdade das pessoas? Eis a(s) questão(ões) e o caminho aberto para evidenciar que não se tratava unicamente de um problema pessoal e de lamentação porque era o seu povo que sofria as consequências frente a um tempo de brutalidades inimagináveis.

Trata-se de compreender a problemática na reconstrução dessa memória incômoda, por intermédio da qual vem a lume um universo de novidades desde o interior de um regime, de um sistema que extrapolou todos os limites a ponto de ousar transformar a própria natureza humana. Qual era a grande novidade que tal regime tornava evidente? A novidade demonstra que o regime totalitário, em especial, o nazista, ousou fazer da discriminação racial do povo judeu um ataque à condição humana plural, com objetivo de tornar o ser humano em um ser supérfluo, destruindo a sua espontaneidade. Passa-se de um regime e de um modelo político voltado a um projeto de Estado para um projeto de poder de dominação sem precedentes. A vivência testemunhal e a grande memória que ocupará o seu pensamento chama-se, portanto, totalitarismo. Este é o tema nucleador e que provoca a reflexão do pensamento de Arendt.

Com base neste recorte de abordagem do pensamento de Arendt, nossa problematização consiste em saber, de um lado, como a pensadora judia desenvolve e enfrenta a questão do ataque à pluralidade humana sem cair num reducionismo, revanchismo e lamentação, frutos do contexto e da experiência pessoal; e, de outro, como ela aborda a relação entre política e filosofia, considerando que, na sua avaliação, a tradição política ocidental separou *vita activa* e *vita contemplativa* e estabeleceu uma espécie de dois mundos. Um se ocupa da ação ou da vida prática, outro da teoria ou do afastamento do mundo. Essa separação gerou um conflito entre ambas, perpassando longos séculos de nossa história. A que se deve tal distinção, separação e conflito entre política e filosofia? Em que medida distinção, separação e conflito geram consequências à ação, à vida pública? Teria a política algum prejuízo diante desta separação, ou a filosofia poderia dar alguma contribuição à política? Arendt, em sua trajetória teórica, enfrenta tais problemas.

Num primeiro momento, aceita a posição da tradição e critica a filosofia por ser um saber que tem sua concentração no apego à busca pela verdade, por um tipo de conhecimento destinado a poucos e que não tem preocupação com as coisas deste mundo, portanto, separada

da política. Sua resolução para evitar tal conflito foi a de rechaçar e dizer que não era filósofa e nem se ocupava das coisas da filosofia, e sim da política. O desencontro entre ambas é um fato e Arendt decidiu concentrar sua atenção na política, depositando esforços na recuperação do seu sentido, por nós designado como caminho de reconsideração da *vita activa*, cujo objeto de análise e reflexão é o totalitarismo, um sistema de governo voltado ao domínio total, presente nas obras *Origens de Totalitarismo* e *A Condição Humana*. Define-se, assim, o tema do primeiro capítulo desta tese.

Todavia, num segundo momento, acontece uma reviravolta e Arendt critica a tradição do pensamento ocidental pela separação entre política e filosofia, destacando que o desencontro entre ambas gera um grande problema. Por assim entender, ocupa-se da filosofia mostrando, em primeiro lugar, que seus problemas advêm dos acontecimentos políticos. A base de sua reflexão é a experiência do regime totalitário nazista com a vivência testemunhal de um de seus grandes nomes, Adolf Eichmann, funcionário do alto escalão de Hitler, responsável pelo envio de judeus ao extermínio. Por que Eichmann fez aquilo que fez? Na avaliação de Arendt, não era estupidez, mas irreflexão. Deste modo, ela se inclina e empreende esforços em mostrar que a ausência da filosofia como exercício do pensar pode causar graves problemas à política. Nesse sentido, deposita esforços na reconsideração da *vita contemplativa*. Para tanto, destaca a filosofia na função de problematização dos acontecimentos e da vida pública, confrontando as obras *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* (1963) e *A Vida do Espírito* (1972-5). Eis o tema do segundo capítulo desta tese.

Nestes dois capítulos, pretende-se mostrar que não há uma descontinuidade no escopo da reflexão de Arendt, pois, em seus movimentos teóricos, mantém como objeto de análise o totalitarismo: de um lado como prática de governo; de outro como maquinaria e estrutura administrativa voltada a aperfeiçoar a arte de matar. Muda-se o ponto de inflexão teórica para se chegar ao mesmo problema e ao mesmo desfecho: a defesa pela recuperação do sentido da política, cuja centralidade é a pluralidade humana que necessita da existência e garantia do mundo como espaço público. O que realmente há de novo nesta abordagem e que justifica a sua constituição em objeto de tese?

A novidade consiste em sustentar duas perspectivas de reflexão e fundamentação presentes no pensamento de Arendt. Na primeira, considerando as abordagens dos dois primeiros capítulos, pretendemos demonstrar que uma análise reflexiva mais ampla e global do pensamento de Arendt nos leva a entender que a separação entre política e filosofia cessa quando ela demarca precisamente que a essência e o sentido autêntico da política move-se pela liberdade e pelo compromisso público, pela necessidade e compromisso de aparência, meio

pelo qual os seres humanos ultrapassam a mera animalidade e revelam a sua condição humana plural. Tanto a *vita activa* quanto a *vita contemplativa* são marcadas por essas características, tendo como ponto de referência a realização humana, preocupação primeira da política e da filosofia. Na segunda perspectiva, fundamental para explicitação da grande novidade presente no pensamento de Arendt, são as categorias-chave e essenciais que possibilitam mostrar onde a política e a filosofia estão entrelaçadas, demarcando a importância desse encontro. É o que caracteriza o desenvolvimento do terceiro capítulo da tese.

A primeira categoria que abordamos é a da compreensão, por nós designada como método de investigação e reflexão no pensamento de Arendt, o ponto de partida que fundamenta a necessidade do encontro entre a política e a filosofia. O que é a compreensão e o que ela auxilia no processo de investigação e reflexão do pensamento de Arendt? Nossa hipótese consiste em mostrar que a compreensão é o método de investigação arendtiano e que ele resulta do confronto com os acontecimentos. Daí a importância da memória na obra de Arendt como parte constitutiva do método filosófico, tornando possível a aproximação histórica com a dimensão filosófica, através da qual a pensadora retrabalha criticamente os acontecimentos do passado. A memória é mais que uma simples lembrança. É o meio para se chegar aos acontecimentos, transformando-se num operador filosófico importante, através do qual Arendt consegue compreender e articular a tensa relação da política com a filosofia. Nesse sentido, a pensadora judia não ensaia essa aproximação entre categorias conceituais abstratas ou racionalidades transcendentais, como ela mesma critica na tradição. Ela aproxima política e filosofia de forma tensional, porém, coimplicando-as através da memória dos acontecimentos históricos. Desse modo, a memória opera, em Arendt, como uma dupla hélice conceitual retomando criticamente da história os acontecimentos e fornecendo os recursos anamnéticos para construir um discurso crítico que articule a práxis política à reflexão filosófica.

A segunda categoria tem a ver com o confronto entre natureza humana e a condição humana. Arendt fundamenta a crítica ao regime totalitário nazista que, por conta de seu embasamento na primeira e esfacelamento da segunda, estabeleceu um verdadeiro ataque à pluralidade humana, condição humana cara e essencial na recuperação do sentido da política, além de favorecer para a emergência da biopolítica na contemporaneidade. Nossa hipótese consiste em mostrar que a distinção crítica e a problematização de tais categorias foi possível graças ao encontro entre a política e a filosofia, que lançou Arendt na comprometida reivindicação em defesa da condição essencial à política: a pluralidade humana. Uma proposta de realização política restrita aos ditames da natureza humana gera princípios de ação condicionados à unicidade, ao padrão, ao modelo, à caixa, aos quais apenas alguns seres

humanos cabem e são aptos, ao passo que pela condição humana plural, além da crítica a tal noção, lançam-se as bases para se pensar na possibilidade de reabilitar a política como espaço público, congregador, aberto às diferentes e singulares formas de ser do ser no mundo. Tem-se, portanto, a realização da política e do próprio ser humano lançado ao mundo para iniciar e tornar o exercício da liberdade uma realidade.

A terceira categoria, e último ponto de nossa tese posto em perspectiva de alternativa, consiste na abordagem do espírito público e amor ao mundo como germen do encontro entre a política e a filosofia. Em acordo com a reflexão arendtiana, que via na tradição um empecilho à verdadeira realização da filosofia por torná-la afastada dos negócios humanos, aqui, fundamenta-se uma nova perspectiva. A política não seria mais um problema para o filósofo e passaria a ser, ela mesma, um problema filosófico de primeira grandeza pelo fato de não garantir aquilo que lhe é essencial: tornar o espaço público e o mundo como lugar de realização humana de todas as pessoas, indistintamente. Nesse contexto, política não seria a prática de instauração de um modelo de mundo restrito à possibilidade de apenas alguns nele habitar. E a filosofia não seria um saber separado do mundo, mas parte integrante dele que, por intermédio dos acontecimentos, lhe fornece a possibilidade de conquista da realização da sua característica fundamental: a criticidade. Desse modo, o espaço público e o amor ao mundo são prerrogativas fundamentais à realização da política e o motivo de problematização filosófica frente às práticas que tendem a princípios de exclusão e eliminação, ao invés de aproximação e congregação entre as pessoas. A falta de mundo e a ausência de espaço público é uma lacuna para a política e um problema para a filosofia e isto Arendt soube, com maestria, demonstrar. Este é o itinerário do presente estudo e nele pretendemos demarcar a fundamentação do encontro entre a política e a filosofia, tecendo os fios e (des)agrupando os nós que foram sendo (des)amarrados por Arendt ao longo de seus escritos.

2 DAS ORIGENS DO TOTALITARISMO À CONDIÇÃO HUMANA: O CAMINHO DA RECONSIDERAÇÃO DA *VITA ACTIVA*

A escrita da obra *Origens do Totalitarismo*¹ nasceu baseada em uma experiência política em que Arendt se envolveu diretamente: a perseguição e a violência contra o povo judeu (entre outros) por regimes totalitários.² Esse é o solo de onde brota essa obra, mas nem por isso está relegada a uma questão de ordem pessoal, visto que, posteriormente, ganhou novos contornos e reflexões, a partir de obras referenciais que singularizam seu pensamento. Assim veremos ao longo deste estudo. Aqui, de modo preciso, é oportuno situar que a reflexão presente na obra *OT* estende-se à obra *A Condição Humana*³. Nesta, dedica-se à perspectiva da tradição do pensamento político ocidental, não para vangloriar a filosofia, mas para criticá-la face ao seu distanciamento da política.

Em 1964, depois de ter escrito *OT*, *CH* e também *Eichmann em Jerusalém*⁴, Arendt concede uma entrevista a Günter Gaus, da TV Alemã, ocasião em que fez algumas afirmações importantes para compreender mais a fundo sua trajetória pessoal. Embora tenha se inclinado desde cedo para leituras de obras filosóficas e optado pelo Curso de Filosofia como área de conhecimento da sua formação pessoal, Arendt, no rastro de suas primeiras obras, não se intitula filósofa e nem faz questão que tal denominação lhe seja endereçada. Frisa que sua atuação e reflexões são marcadas por uma pensadora que se ocupa da coisa política. Diz: “Receio ter que protestar logo de saída: não pertencço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculos dos filósofos [...]” (*DP*, p. 123). A que se deve tal afirmação? A explicação vem em seguida, quando o assunto passa a ser a diferença entre filosofia e política, ao que Arendt atesta:

A diferença refere-se – note bem – à própria coisa. A expressão ‘filosofia política’ – que eu evito – já está extraordinariamente carregada pela tradição. Quando abordo esses problemas, seja na universidade, seja em outros lugares, tenho sempre o cuidado de mencionar a tensão que existe entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem que filósofa e o homem que é um ser que age [...] (*DP*, p. 124).

¹ Para referir a obra *Origens do Totalitarismo* utilizamos, doravante, a sigla do livro *OT*.

² O regime estalinista foi tão mortal quanto o nazista, mas não teve a mesma política de extermínio étnico em relação aos judeus, voltando-se, centralmente, na instauração da perseguição ideológica contra todos os adversários do regime.

³ Para referir a obra *A Condição Humana* utilizamos, doravante, a sigla do livro *CH*.

⁴ Para referir a obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* utilizamos, doravante, a sigla do livro *EJ*.

Essa é a base do problema da relação entre filosofia e política que perpassa o primeiro movimento teórico de Arendt. Não estava delineado para ela o vigor e a potencialidade de ação presente na filosofia. A pensadora tinha como base a perspectiva grega, em especial, de Platão e Aristóteles, e a perspectiva medieval que era norteadada pelos ideais do pensamento cristão. Em ambos, segundo Arendt, a filosofia ocupava-se de algo mais elevado, fora dos negócios humanos. Por essa razão, aqui, Arendt está mais concentrada em apresentar os limites dessa concepção de filosofia do que delinear uma reivindicação mais profunda em defesa da presença da filosofia na política. Na sua visão predomina o desencontro entre a filosofia e a política. Mas, nem por isso, seu pensamento deixou de ter importância entre os filósofos e teóricos da política na contemporaneidade. A coisa política a que se refere tem nome, chama-se totalitarismo. É essa forma de organização que orienta a sua reflexão, aqui e ao longo de toda sua trajetória como pensadora da política. Por intermédio deste estudo lançou as bases para se pensar uma nova filosofia política, como pretendemos demonstrar ao longo deste estudo e, precisamente, no terceiro capítulo. Qual é essa nova perspectiva? A nova perspectiva reside em partir da realidade, da experiência, dos acontecimentos. Seu acento na análise crítica do totalitarismo foi providencial neste sentido. O totalitarismo não é um estudo voltado para contar uma história e ser simplesmente incorporado no seio da literatura mundial. Faz a memória crítica e política de um evento que marcou o século XX.

O totalitarismo é um problema político de primeira grandeza, posto que inaugura uma forma de governo sem precedentes. Sua forma de organização e exercício do poder, na avaliação de Arendt, pôs em risco a possibilidade de continuar acreditando que a política ainda teria algum lugar neste mundo. Daí a necessidade de reconsiderar as atividades da *vita activa*, a fim de demonstrar que o sentido na política não reside em formas estratégicas e instrumentais de domínio de uns sobre outros, mas de convivência humana, aberta à pluralidade, característica essencial de todos os seres humanos e do espaço público. A tradição do pensamento filosófico não deu conta de repor a questão política por este viés, recuperando o sentido genuíno e autêntico que a envolve.⁵ Nossa hipótese é de que as obras *OT* e *CH* podem demonstrar tal envergadura, tornando Arendt, desde seus primeiros escritos, uma pensadora engajada na problematização e na recuperação do sentido da política e com as questões e acontecimentos do seu tempo. O problema da relação entre política e filosofia que perpassa suas obras é

⁵ No dizer de Forti, “La constatazione dell’impossibilità dei concetti filosofici tradizionali di coniugarsi con un’autentica comprensione del politico dimostra, una volta per tutte, l’intento originario che muove la filosofia politica di Hannah Arendt: quello di ripensare la politica, e con essa la libertà, fuori ‘dalla tradizione’ [...]” (1994, p. 31).

desvendado desde o início e isso não foi um alcance de menor relevância. Os acontecimentos políticos contemporâneos continuam a demonstrar que a violência e a exclusão de povos e nações ainda são práticas recorrente nas ações de governos preocupados com as máximas de progresso voltadas a estabelecer as fronteiras da convivência humana, ditando a sobreposição da economia a todas as outras dimensões da vida humana.

2.1 ORIGENS DO TOTALITARISMO: MAIS QUE UMA OBRA, UM PROBLEMA POLÍTICO

A obra *OT* foi escrita entre as décadas de 1940 a 1950. Foi publicada em 1951 e está organizada em três partes: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. As duas primeiras, sobretudo, causaram muitas polêmicas, pois, conforme historiadores da época, indicavam uma acentuada inclinação à recuperação de dados históricos da evolução da trajetória de perseguição do povo judeu ao longo da tradição, em especial a moderna, do pensamento ocidental. Porém, para Arendt, não fora este o motivo pelo qual se debruçara no presente estudo. Sobre isso convém retomar passagem do texto *Uma Réplica a Eric Voegelin*, acerca da resenha que o autor fez da obra *Origens do Totalitarismo*. Arendt diz:

[...] dentro das inevitáveis limitações de um estudo histórico e uma análise política, me fiz clara o suficiente sobre certas perplexidades gerais que surgiam com o pleno desenvolvimento do totalitarismo, por um lado sei que deixei de explicar o método particular que empreguei, e de expor uma abordagem bastante incomum – não das diferentes questões históricas e políticas, em que uma explicação ou uma justificativa serviria apenas para distrair – do campo todo das ciências históricas e políticas como tais. Uma das dificuldades do livro é que ele não pertence a nenhuma escola, e não usa quase nenhuma ferramenta oficialmente reconhecida ou oficialmente controvertida (ARENDR, 2008c, p. 418).

Arendt não era historiadora e nem tinha intenção de transformar suas investigações em contribuições desta natureza, voltava-se à reflexão e compreensão dos fenômenos políticos do século XX. Não fazia parte da perspectiva arendtiana apresentar explicações causais e simples da história, ainda que nas duas primeiras partes sejam retomados os acontecimentos dos últimos duzentos e trezentos anos, na intenção de localizar a emergência do totalitarismo. Neste aspecto, uma distinção faz-se necessária. Nas palavras de Reyes Mate: “História e memória são duas formas de relacionar-se. Até agora a divisão de campos era clara: para a história, o conhecimento científico; para a memória, uma relação sentimental e privada com o passado”

(MATE, 2009, p. 32-33, tradução nossa).⁶ Tanto na obra *OT* quanto em *EJ*, de modo direto, isso fica muito explícito e em consonância com o projeto pessoal e investigativo de Arendt. Este aspecto, entre outros, procuraremos demarcar com precisão e como tal abordagem, vinculada ao tema da memória (incômoda), é fundamental para compreender as atrocidades políticas do século XX. Desse modo e em atenção a esta linha de abordagem, qual memória Arendt nos alcança e nos faz pensar na obra *OT*? Para fins didáticos e como forma de subsidiar as condições de reflexão que voltaremos a demarcar no terceiro capítulo desta tese, ater-nos-emos, aqui, nas três partes fundamentais da obra *OT*: o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo.

Iniciaremos esta incursão demonstrando que a obra *OT* é o ponto de partida da sua trajetória intelectual rumo à reconsideração da *vita activa*, condição de possibilidade de recuperação do sentido da política. Portanto, essa obra é o começo de uma longa trajetória intelectual e, mesmo que Arendt não tenha feito uma menção direta à filosofia, introduz um problema filosófico de primeira grandeza: totalitarismo como experiência política sem precedentes. Este passa a ser o tema fundante de suas investigações, de suas análises, de suas reflexões, enfim, de todos os seus escritos. Tratar a obra *OT* noutra perspectiva, a nosso ver, seria uma traição à originalidade do pensamento de Arendt. É uma história que começa a ser (re)contada aqui e que culmina com a importância e a convocação a julgar, a última atividade da obra *A Vida do Espírito*⁷, um acontecimento que marcou a história política do século XX. É a condição primeira para compreender a necessidade do resgate da *vita activa* e, posteriormente, com a abordagem continuada via os escritos sobre *EJ*, da reconsideração da *vita contemplativa*.

2.1.1 Antissemitismo: memórias de uma história negada

São muitos os pontos que integram a abordagem acerca das explicações que permitem compreender as origens do antissemitismo. Este não é resultado apenas de uma causa e de um determinado contexto histórico, embora sua emergência no século XIX. Pode-se considerar que o elemento de maior peso do antissemitismo consiste no fato de muitos judeus terem condições financeiras elevadas, creditando-lhes posições sociais superiores no centro da Europa no século XIX. Nesse período, mesmo que certos governos passassem a considerar novos atores como a

⁶ “Historia y memoria son dos formas de relacionar-se. Hasta ahora la división de campos era clara: para la historia, el conocimiento científico; para la memoria, una relación sentimental y privada con el pasado” (MATE, 2009, p. 32-33).

⁷ Para referir a obra *A Vida do Espírito* utilizamos, doravante, a sigla do livro *VE*.

burguesia capitalista da época para atender às necessidades financeiras do Estado e garantir estabilidade ao governo, os judeus, ainda assim, manteriam seu espaço e seu grau de importância e utilidade, provocando, por seu turno, ressentimento de outros segmentos profissionais.

Tais sentimentos só pioraram e se tornaram mais brutais com o ódio antijudaico de Hitler e se confirmaram de modo muito claro no caso Dreyfus, em que Arendt relata as perseguições infundadas ocorridas na França a este oficial judeu, condenado por espionagem em favor da Alemanha. Além de revelar a imparcialidade da justiça francesa, evidenciou a fragilidade dos direitos humanos, uma vez que a condição da diferença resultava em perda na condição de igualdade em terras estranhas. Tudo isso corroborou para que o antissemitismo ficasse marcado pela perda do espaço social dos judeus, tornando cada vez mais evidente que seu pano de fundo era de veio político, situação que não fora percebida por eles próprios, como atesta Arendt de modo direto em *EJ*. Soma-se a isso outras reflexões e exemplos mais recentes como os disponibilizados na obra *Escritos Judios*, introduzida por Feldmann (2009), a qual assegura passagens como esta: “Suas preocupações e suas percepções políticas nunca se estendiam mais além da busca de um único objetivo político que os judeus sempre tiveram: a sobrevivência” (FELDMANN, 2009, p. 52, tradução nossa).⁸ Essa passagem revela a despreocupação dos judeus em garantir um espaço de atuação direta no governo, mesmo sofrendo críticas decorrentes do financiamento da classe de judeus ricos a governos. Arendt atenta ao fato de que as práticas de financiamento se referiam a uma determinada classe, no entanto, essa atitude construiu uma imagem do povo judeu em geral, que passou a ser sinônimo de “gente importante ou de primeiro plano” porque tinham dinheiro,⁹ motivo suficiente para instaurar muitos incômodos, pois em alguns contextos via-se neles uma possível aliança com governos de certas ideologias políticas.

Frente ao declínio do Estado-Nação, sem notar, os judeus passaram a ser o sinônimo de todo o mal porque eram considerados os responsáveis por tal fracasso. Por assim ser, qualquer mal causado pelo governo a quem quer que fosse passou a ser de responsabilidade e de influência dos judeus. Logo, tornaram-se a chave de leitura histórica, forjada numa

⁸ “Sus preocupaciones e sus percepciones políticas nunca se extendían más allá de la búsqueda del único objetivo político que los judíos han tenido siempre: la supervivencia” (FELDMANN, 2009, p. 52).

⁹ A este respeito, destacamos o que diz George Kateb, em entrevista de 20/05/1992: “Il problema fondamentale di Arendt era capire perché gli ebrei fossero detestati in Europa. Il fatto che lei stessa fosse ebrea rendeva tale interrogativo particolarmente acuto e pressante. Secondo la sua analisi, appunto, molti ebrei, avendo precluso altre opportunità, poterono sono accumulare denaro. Queste ricchezze, una volta messe al servizio di determinate élite politiche, generarono nella massa e nella pubblica opinione sentimenti di ostilità nei confronti degli ebrei, che erano in grado (o erano ritenuti tali) di influenzare la politica della società in quanto detentori di ricchezza e anche di poteri segreti, insidiosi e spesso sinistri” (KATEB, Acesso em 20/10/2004).

contextualização demasiado generalista, apressada e falaciosa, somada à pretensão do povo judeu de ostentar o domínio na religião. Cumpre registrar que desde a Antiguidade paira a suspeita do domínio judeu e, segundo Arendt, os historiadores pouco colaboraram na oferta de elementos que propiciassem uma leitura mais alargada, capaz de superar a visão de superioridade do judaísmo. A questão está longe de ser pacífica, pois a este cenário misturaram-se múltiplas leituras e interpretações sobre coisas distintas, a ponto de se ver nos judeus um povo com pretensão de superioridade religiosa, estendida à economia, à política e desta para a relação com a sociedade.

Arendt desmistifica essa visão. No texto intitulado *Las enseñanzas de la historia* ela destaca: “Nós, os judeus, tendemos a ter uma perspectiva histórica invertida: quanto mais os acontecimentos estão distantes do presente, com maior vivacidade, clareza e precisão eles aparecem” (2009, 405, tradução nossa).¹⁰ Do mesmo modo é fundamental ter a consciência de que: “Dado que as circunstâncias em que vivemos são produtos do homem, os mortos pesam sobre nós e as instituições que nos governam, negando-se a desaparecer na escuridão em que nós tentamos afundá-los. Quanto mais tentamos esquecer, tanto mais sua influência nos domina” (ARENDR, 2009, p. 406, tradução nossa).¹¹ Esse é ponto fundamental a ser considerado na leitura dos escritos arendtianos sobre o antissemitismo em específico e do problema político que ele suscita à contemporaneidade. Na sua avaliação, ao longo da história ocidental, corroborada por historiadores vocacionados ao destaque de “grandes nomes”, deixando de lado uma compreensão dos grandes acontecimentos, os judeus não eram politicamente ativos e não entendiam que os jogos de poder sempre se deram por detrás de uma relação entre governo e sociedade. Sofriam de uma certa miopia política, como se afirma em *OT*:

De todos os povos europeus, os judeus eram os únicos sem Estado próprio e, precisamente por isso, haviam aspirado tanto, e tanto se prestavam, a alianças entre governos e Estados, independentemente do que esses governos e Estados representassem. Por outro lado, os judeus não tinham qualquer tradição ou experiência política e não percebiam a tensão nascente entre a sociedade e o Estado, nem os riscos evidentes e a potencialidade decisória que assumiam, decorrentes do seu novo papel. O parco conhecimento da política resultava da prática, já tradicional, de sua convivência (p. 43).

¹⁰ “Nosotros los judíos propendemos a tener una perspectiva histórica invertida: cuanto más alejados del presente están los acontecimientos, con tanta mayor viveza, claridade y precisión aparecen” (ARENDR, 2009, p. 405).

¹¹ “Dado que las circunstancias en las que vivimos son producto del hombre, los muertos pesan sobre nosotros y las instituciones que nos gobiernan, negándose a desaparecer en las tinieblas en las que tratamos de hundirlos. Cuanto más intentamos olvidar, tanto más nos domina su influencia” (ARENDR, 2009, p. 406).

Isso não era motivo de crítica, mas de constatação frente a uma história marcada pela diáspora, na qual “o povo judeu não tinha uma história política própria, senão que eram sempre vítima inocente de um ambiente hostil e em ocasiões brutais” (ARENDR, 2009, p. 394, tradução nossa),¹² que conduziram à construção histórica sob o amparo de certos conceitos errôneos. A este respeito, Arendt destaca dois casos fatídicos e que permearam as versões populares da história judaica: “Em parte alguma e em tempo algum depois da destruição do Templo de Jerusalém (no ano 70) os judeus possuíram território próprio e Estado próprio; sua existência física sempre dependeu da proteção de autoridades não-judaicas, embora se lhes concedessem, em várias regiões, alguns meios de autodefesa [...]” (OT, p. 19). Esses equívocos causaram certa noção do povo judeu como povo vulnerável e que a separação dos gentios e dos cristãos foi uma iniciativa deles próprios e não o inverso. Além disso, passaram a assimilar voluntariamente que se enquadravam no exemplo de *persona non grata*, não aceitos pela sociedade, sem que isso fosse resultado da hostilidade dos cristãos.

Na esteira da condição de muitos judeus, Arendt também viveu a condição do pária, mas, diferente daqueles que acreditaram que a providência divina e as leis históricas se cumprissem em seu favor, juntou-se à fileira daqueles(as) que decidiram resistir e se transformaram em párias conscientes, a exemplo de Heirich Heine, Rael Varnhagem, Bernard Lazare, Franz Kafka e Walter Benjamin, entre outros. Foram homens e mulheres que decidiram levantar voz e representar a luta em favor dos judeus que perdiam sua dignidade, resultado de um contexto em que a Europa assistia ao fim da segurança de um povo (judeu) e da perda do sentido de ser do ser humano. Já não se tratava de distinguir se era o judaísmo ou a condição humana de ser judia que estava em crise. Tratava-se, portanto, de ver que o ser humano estava em crise. Aliás, esta é uma distinção importante e que mexeu com judeus ortodoxos que não pouparam críticas a este grupo de pensadores que pareciam pôr-se de costas ao judaísmo.

Pelo contrário, foi o resultado da história concreta das relações entre judeus e gentios. Se os judeus estavam tão cegos politicamente que não compreenderam as implicações de suas próprias ações e a de seus adversários, foi o resultado do que Arendt considera ser a chave da história judia no período moderno: a desmundanização dos judeus” (FELDMANN, 2009, p. 49, tradução nossa).¹³

¹² “El pueblo judío no tenía una historia política propia, sino que era siempre víctima inocente de un entorno hostil y en ocasiones brutal” (ARENDR, 2009, p. 394).

¹³ “Por el contrario, fue el resultado de la historia concreta de las relaciones entre judíos e gentiles. Si los judíos estaban tan ciegos politicamente que no comprendieron las implicaciones de sus propias acciones y de las de sus oponentes, ello fu el resultado de lo que Arendt considera que es la clave de la historia judia en el período moderno: *la desmundanización de los judíos*” (FELDMANN, 2009, p. 49).

Frente à experiência marcada pelas condições da diáspora, na leitura de Arendt, o povo judeu assimilou, historicamente, que deveria viver sem um lugar, sem uma nação, sem o amparo do Estado e do aparato jurídico. Fugir do mundo, portanto, pareceria algo natural e parte constitutiva do modo de vida deste povo que veio a colher, posteriormente, as consequências de uma vida desamparada de direitos e de raça indesejável, abrindo as portas a uma gama de ações violentas sem precedentes. Todos estes aspectos estão entrelaçados entre si e é difícil abordar um sem que o outro não faça parte. Em meio a este cenário, os judeus buscavam uma condição de sobrevivência e este foi seu grande problema, pois, parece ser próprio deste povo um modo de vida separado e independente do resto do mundo. Na perspectiva de Arendt, esta concepção foi quebrada quando o movimento sionista, somado ao levante de artistas e pensadores, começa a lutar e resistir em favor da sua identidade e reconhecimento público, a exemplo de Disraeli que ascendeu a um posto político importante na Inglaterra sem abandonar sua condição judaica.

Enfim, com estas breves ponderações, nota-se que o estudo exaustivo no levantamento dos elementos essenciais que caracterizam o antissemitismo não foram fáceis para Arendt. A autora destaca que, quando se debruçou na coleta de material para o desenvolvimento do livro *Origens do Totalitarismo*, encontrou subsídios excelentes, mas que tratavam de um período curto (últimos 10 anos) e que nenhum deles falava sobre o antissemitismo para além de uma mera apreciação histórica, o que permitiu que muitos passassem a assistir o genocídio sem mesmo saber da brutal novidade que ele significava no cenário político contemporâneo. Por isso, ao mesmo tempo em que Arendt adentra no universo desta abordagem, proporciona o acesso a uma memória digna e centra-se nas experiências e acontecimentos políticos que permitem chegar a uma melhor localização das vítimas, oportunizando uma leitura histórica pelo reverso, visto que nela não estão em sobressalto os heróis e vencedores. Considerando o contexto em que Arendt vive, escreve e reflete sobre estas questões, traz à tona o passado ausente e lança luzes para que a humanidade reflita e comece a angariar elementos para um acerto de contas com algo ainda pendente. Revisitar o antissemitismo implica um caminho longo, cheio de confrontos e contradições, posições que Arendt não temeu enfrentar, tanto aqui quanto com o que se verá mais adiante, em abordagem presente na obra *EJ*. Nesse sentido é que se pode afirmar que a obra *OT*, mais que um escrito, é o marco do problema de fundo que perpassa todo o pensamento de Arendt, possibilitando e suscitando reflexões que vão desde a reconsideração da *vita activa* à *vita contemplativa*. É o esforço em trazer à luz o problema político para depois fazer os devidos cruzamentos com a filosofia.

2.1.2 Imperialismo: memórias do início do “fim” do humano

A abordagem do imperialismo compreende a segunda parte das reflexões na obra *OT*. Com o imperialismo Arendt amplia a discussão política para a atmosfera mundial e se depara com o motivo que atraiu os governos totalitários em curso. É decisivo para nosso objeto de investigação o fato de Arendt ter precisado nesta abordagem a emergência e entrelaçamento de dois modos de constituição do poder, um pela via da ascensão econômica e outro pela via da fundamentação da necessidade de selar um projeto de natureza humana determinada, sendo prerrogativa de algumas raças eleitas desfrutarem de um lugar no mundo, cabendo às demais a extinção ou, então, viver sem amparo de nenhum direito. Inicia-se uma era do “fim” do humano, pois se o que o caracteriza são as marcas, os traços e os distintos modos de vida que cada povo tem, cultiva e é, então, politicamente, vê-se o deslize para a barbárie. É o princípio de um tempo em que o mundo deve ser feito e habitado por raças e povos eleitos, a mando do progresso, sustentado sob os auspícios da expansão econômica, tendo por fim a consolidação de um projeto de poder que cria justificativas para legitimar ações violentas em escala, método e fim assustadores.

Do ponto de vista da busca incessante por domínio econômico, o imperialismo ratificou uma aliança ao desejo de domínio político via expansão de novos territórios e da eliminação de raças e povos indesejáveis. Os países em maior desenvolvimento na Europa do século XIX, a exemplo de Grã-Bretanha, França, Alemanha e Bélgica, investem na corrida pela conquista de novas terras pertencentes aos povos na região da África e da Ásia. Contudo, o que levava estas nações a tamanha necessidade de ampliação de territórios? De acordo com Arendt, não havia outro motivo senão que o de expandir por expandir. Em suas palavras: “A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a ideia central do imperialismo” (*OT*, p. 155). Em outra passagem, afirma ainda: “Com o lema ‘expansão por amor à expansão’, a burguesia tentou e parcialmente conseguiu – persuadir os governos nacionais a enveredarem pelo caminho da política mundial” (*OT*, p. 156). Com essas afirmações, Arendt pontua o imperialismo como a renovação do espírito colonialista da era moderna e a consolidação de um novo modo de sustentação do poder pelos países em ascensão na Europa, cujo elemento nucleador é a expansão. A grande novidade consiste no fato do imperialismo ter introduzido a nova forma de domínio global, transformando o legado do Estado-Nação numa busca de ampliação de extensão além-fronteiras através das bases econômicas, próprias da herança moderna, notada de modo mais claro e contundente na obra *CH*.

Várias consequências surgem com este novo cenário de domínio. Pessoas e povos inteiros, assim como no período da era colonial, passaram a ser exportados, do mesmo modo como se exportam dinheiro, mercadorias, produtos. Assim, pessoa virou sinônimo de produto. Aliás, passou a valer a máxima outrora já criticada por Kant¹⁴, destacando que as pessoas passam a ter preço e não dignidade. Além disso, também exportava-se dinheiro em espécie, como exercício de dominação e exploração econômica. A prática de especulação financeira oportunizava grandes empréstimos e aprisionava pelos altos juros, resultando em lucros exorbitantes. Não raro, vê-se a mesma prática nos regimes ditatoriais presentes em vários países da América Latina. Outro ponto que se destaca é o da presença e envolvimento de judeus ricos que conquistavam fortunas de muitos povos e dos próprios governos na escalada, em vista da conquista de novos territórios. Desse ponto de vista, mais um motivo ao crescimento do ódio em relação aos judeus.

Ao tomar de perto o modo de consolidação do projeto de expansão do imperialismo, Arendt demonstrou que a forma de garantir o controle deu-se perante práticas abusivas, voltadas à introdução da violência, da força do Estado mediante a polícia e o exército. Assim, introduziu-se e mostrou-se um dos passos essenciais adotados pelo sistema totalitário vindouro no século seguinte. Surge, deste modo, a política da força com administradores da violência, empregados pelo Estado e que logo passaram a formar uma nova classe dentro das nações. Na análise de Arendt: “Como não passavam realmente de funcionários da violência, só podiam pensar em termos da política da força. Foram os primeiros a proclamar, como classe e à base de sua experiência diária, que a força é a essência de toda a estrutura política” (OT, p. 167). Com essa grande novidade trazida pelo imperialismo, constrói-se o edifício que permite chegar ao totalitarismo e, o que é mais grave e lapidar para nosso estudo, consolidam-se as bases para a emergência do conceito de poder aliado à violência e à ideologia progressista¹⁵ no fim do século XIX.

Entretanto, é no interior desse percurso que Arendt mostra a contradição desse modelo de desenvolvimento político, isso porque o que o move é a autodestruição. É inevitável o momento em que a aniquilação será automática. A esse respeito Arendt considera: “Na época

¹⁴ Frase célebre de Kant na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*: "No reino dos fins, tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se, em vez dela, qualquer outra coisa como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade" (1991, p. 77).

¹⁵ Sobre isso, Arendt destaca o seguinte: “Esse processo de constante acúmulo de poder, necessário à proteção de um constante acúmulo de capital, criou a ideologia ‘progressista’ de fins do século XIX e prenunciou o surgimento do imperialismo. Não a tola ilusão de um poder era o único modo de garantir a estabilidade das chamadas leis econômicas, tornou irresistível o progresso” (OT, p. 173).

imperialista, a filosofia do poder tornou-se a filosofia da elite, que logo descobriu, e estava pronta a admitir, que a sede de poder só podia ser saciada pela destruição” (*OT*, p. 173). Tudo isso pode ser evidenciado de modo muito claro com a implantação do regime totalitário no século XX, em dado momento, os aliados também passam a serem os inimigos do sistema.

O segundo tema, como apontado, respeita ao racismo, elementar para compreender as transformações da política na contemporaneidade, em especial, a biopolítica. De modo contundente, Arendt afirma que o imperialismo transformou a ideologia racista em “carro-chefe” da política. Observe-se:

A verdade histórica de tudo isso é que a ideologia racista, com raízes profundas no século XVIII, emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia da política racista. O racismo absorveu e reviveu todos os antigos pensamentos racistas, que, no entanto, por si mesmos, dificilmente teriam sido capazes de transformar o racismo em ideologia (*OT*, p. 188).

Esta constatação veio acompanhada e em diálogo com pensadores da época,¹⁶ mostrando as disputas em torno das ideias que obtinham maior adesão de firmamento na consolidação do pensamento racista. Entre muitas, Arendt destaca que duas ideologias foram vencedoras: “a ideologia que interpreta a história como luta econômica de classes, e que interpreta a história como luta natural entre raças. Ambas atraíram as massas de tal forma que puderam arrolar o apoio do Estado e se estabelecer como doutrinas nacionais oficiais” (*OT*, p. 189). Em uma e outra, mais uma vez, os judeus estão no meio do “fogo cruzado”.

O racismo se transformou na principal arma ideológica da política imperialista. De forma muito conflitiva, implantava-se o racismo com reserva e garantia da segurança nacionalista, sem mesmo se dar conta de que o que movia o imperialismo era exatamente o rompimento da geografia de um determinado país. Portanto, o racismo passou a ser um fenômeno além-fronteiras e provocador das grandes disputas entre nações, na escalada pelo domínio internacional que, posteriormente, resultou na Primeira Guerra Mundial. Na compreensão de Arendt:

¹⁶ Arendt refere figuras expressivas como Alexis de Tocqueville, Arthur Gobineau, Eric Voegelin, conde de Boulainvilliers, J. G. Herder, Edmund Burke, entre outros.

O racismo deliberadamente irrompeu através de todas as fronteiras nacionais, definidas por padrões geográficos, linguísticos, tradicionais ou quaisquer outros, e negou a existência política nacional como tal. [...] Historicamente falando, os racistas, embora assumissem posições aparentemente ultranacionalistas, foram piores patriotas que os representantes de todas as outras ideologias internacionais; foram os únicos que negaram o princípio sobre o qual se constroem as organizações nacionais de povos – o princípio de igualdade e solidariedade de todos os povos, garantido pela ideia de humanidade (*OT*, p. 191).

O resultado destas posições foi a criação da “raça” de aristocratas que se punham contra uma “nação de cidadãos”. Notadamente, passa-se a confundir, a transpor o conceito e posição de classe ao conceito de raça e das leis. Dessa maneira, fica justificado e legitimado que determinados povos podem se impor, dominar, expropriar e gerar obediência a si pelo seu quinhão de raça superior e pelo legado do direito sustentado na força.¹⁷ Neste horizonte, Arendt destaca que por mais paradoxal que possa parecer, “o fato é que foram os franceses a insistirem, antes dos alemães e dos ingleses, nesta *idée fixe* de superioridade germânica” (*OT*, p. 195). Deste legado, resultou o pensamento racial dos alemães¹⁸, com o objetivo de unir o povo contra o domínio estrangeiro e, assim, começou uma luta incansável pelo nacionalismo sustentado no racismo, ampla e vigorosamente declarado, tendo a figura de Hitler como “combatente” em defesa da raça pura, sem mistura, genuína. Pautada nesta matriz, Arendt convoca a refletir no sentido de desvelar a definição orgânica e naturalista da origem dos povos, uma das principais características das ideologias historicistas alemãs. A partir disso, pode-se compreender o quanto o imperialismo mostrou-se decisivo para se chegar ao desfecho do totalitarismo e marcar o início de uma história política única.

Contudo, avançando na direção desta superioridade racial, ficou visível que o aspecto discriminatório, presente neste novo conceito político, econômico e social, solapou a esfera do direito e da justiça, pois:

¹⁷ A este respeito Arendt reporta, de modo direto, a influência do conde de Boulainvilleirs, nobre francês, que escreveu no começo do século XVIII e cujas obras foram publicadas após sua morte. Boulainvilleirs interpretava a história da França como a história de duas nações diferentes, das quais uma, de origem germânica, havia conquistado os habitantes mais antigos, os gauleses, impondo-lhes suas leis, tomando suas terras e estabelecendo-se como classe governante, a “nobreza”, cujos direitos supremos se baseavam no “direito da conquista” e na “necessidade de obediência que sempre é devida ao mais forte”. Cf. *OT*, p. 192.

¹⁸ Outra figura expressiva referida por Arendt, neste estudo, é o conde Arthur de Gobineau que em seu *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de 1853, oportunistamente defendeu uma teoria em defesa do racismo. Nas palavras de Arendt: “O que Gobineau realmente procurou na política foi a definição da criação de uma ‘elite’ que substituísse a aristocracia. Em lugar dos príncipes, propunha uma ‘raça de príncipes’, os arianos, que, segundo dizia, corriam o risco de serem engolfados, através do sistema democrático, pelas classes não-arianas inferiores. O conceito de raça tornava possível organizar as ‘personalidades inatas’ do romantismo alemão e defini-las como membros de uma aristocracia natural, destinada a dominar todos os outros. Cf. *OT*, p. 203.

Graças à raça, podia ser formada uma ‘elite’ com direito às antigas prerrogativas das famílias feudais, e isso apenas pela afirmação de que se sentiam como nobres; e bastava aceitar a ideologia racial para provar o fato de ser ‘bem nascido’ e de ter ‘sangue azul’ em suas veias: a origem superior recebida pelo nascimento implicava direitos superiores (OT, p. 203-204).

Todo o legado de reivindicação presentes nos ideais da Revolução Francesa, Liberdade-Igualdade-Fraternidade, bem como da consolidação dos direitos do homem, caem por terra. Surge, então, a crise dos direitos humanos, pois os direitos do homem passam a ser os direitos prescritos, exclusivos de um povo, de uma raça.¹⁹ Resulta disso a corrida e disputa de muitas nações pela consolidação de “raça escolhida”. Ingleses, alemães e franceses, destacaram-se nesta empreitada, já que transplantavam teorias naturalistas para explicar e justificar a superioridade de uma raça em relação à outra e, assim, consolidar a superioridade para o exercício político, econômico e social, em vista do domínio do mundo. Para que tudo isso fosse possível, criou-se uma nova forma de instituir a lei. Se antes todo o aparato normativo se organizava em função e no âmbito da extensão nacional, dentro da “ordem de justiça” do imperialismo, passa-se a ter uma novidade, as leis perdem seu espaço de legitimidade e tudo passa a valer mediante decretos. Além disso, sua abrangência ultrapassa as linhas fronteiriças de determinado país. Esse modo de fazer é assimilado extraordinariamente por Hitler, sua palavra tem o caráter de lei, o que é perceptível na postura de Eichmann, o carrasco que conduziu milhares de judeus ao extermínio. Trata-se de uma radical mudança no papel do Estado, consolidando um projeto de poder ao invés de um projeto de governo.

Como bem percebe Arendt, os direitos antes assegurados pelos povos de origem sucumbem e decreta-se a falência dos direitos humanos, embora, jocosa e contraditoriamente, ainda surgissem afirmações do tipo: “irmãos e súditos” (Cf. OT, p. 158). Nesse contexto, criam-se duas condições que visam sustentar este aparato, uma voltada ao conceito de raça e outra à representação da burocracia, estas transformavam-se em mecanismos de organização política e de domínio dos povos, respectivamente. Tudo isso aconteceu na relação com povos africanos, ambiente que fez notar que no conceito de raça estava a compreensão da existência inferior e

¹⁹ Nesta linha de contribuição, Arendt traz a lume a posição de Edmund Burke, em sua obra *Reflections on the revolution in France*, de 1790. Burke influenciou o pensamento político inglês e também o alemão. Entre muitas de suas afirmações elucidadas por Arendt, reportamos a seguinte: “A constante política da nossa constituição consiste em afirmar e assegurar nossas liberdades como *herança vinculada*, que recebemos dos nossos antepassados e que devemos transmitir à nossa posteridade; como um patrimônio pertencente especialmente ao povo deste reino, sem qualquer referência a outros direitos mais genéricos e anteriores. [...] Burke estendeu o princípio destes privilégios a todo o povo inglês, elevando-o, como um todo, ao nível da nobreza entre as nações. Daí o seu desprezo por aqueles que davam à liberdade em nome de ‘direitos do homem’, quando esses direitos, em sua opinião, só tinham sentido como os ‘direitos dos ingleses’” (OT, p. 206).

que maculavam o modo de ser dos europeus a ponto de lhes fazer não querer mais pertencer a ideia da espécie humana comum, plural.

Na ideia de raça pousava a monstruosidade esmagadora a povos que eram concebidos como selvagens. Dizia-se: “Exterminemos todos esses brutos” (*OT*, p. 215). Já a burocracia veio mostrar o quanto de violência pode haver nas mãos de alguém que se põe a assinar um simples papel. Em razão disso, surge a figura do administrador, da máquina de governar por meio de decretos e relatórios, com uma disciplina muito rígida, advinda da tradição militar, de homens sem compaixão e sem lei. Aparentemente, soa um tanto contraditório e estranho falar em burocracia sem lei. Acontece que a lei, neste contexto, é o que dela se faz ser, podendo ser uma hoje, outra amanhã, e assim sucessivamente. Pesará a palavra do senhor da lei que, neste caso, era comandada por povos europeus. Segundo Arendt, “Pareciam tão amalgamados com a natureza que careciam de caráter especificamente humano, de realidade especificamente humana; de sorte que, quando os europeus os massacravam, de certa forma não sentiam que estivessem cometendo um crime contra homens” (*OT*, p. 223). Aliás, o surgimento do termo raça só veio à tona por conta de relações estabelecidas entre europeus com tribos de povos com história desconhecida em registros oficiais e, além disso, não pertenciam a nenhuma nacionalidade, a nenhum país pertencente ao grupo de soberanos no interior do Estado-Nação. Justamente por isso eram desconsiderados e destituídos dos direitos humanos, logo estes que deveriam abranger todo e qualquer ser humano.

Neste cenário e condições, o imperialismo preparou os caminhos para uma série de práticas que culminaram na emergência do totalitarismo, deixando patente que as determinações em torno da natureza humana geram consequências desastrosas à condição humana, além de mostrar o modo processual de instituição da máquina governamental que aprisiona pela sua força e violência, posições típicas do modo biopolítico de domínio conforme veremos mais adiante.

2.1.3 Totalitarismo: memória dos tempos sombrios da nossa contemporaneidade

As discussões sobre o totalitarismo integram a terceira parte da obra *OT*. Nela evidenciam-se as condições de sustentabilidade do sistema totalitário. A nosso ver, em sua estrutura temática, é possível elencar quatro condições²⁰ de sustentação política do sistema

²⁰ Conferir SIVIERO, 2008, p. 55-87.

totalitário: surgimento das massas, propaganda e o mundo fictício, o poder e a violência e, por fim, a ideologia e o terror.

2.1.3.1 Surgimento das massas: primeira condição do totalitarismo

O surgimento das massas é a primeira condição para compreender a possibilidade de afirmação do sistema totalitário.²¹ Também ajuda a compreender a perda da dignidade da política, o ocaso do mundo comum e a conseqüente aniquilação da pluralidade humana. Os governos totalitários sustentam-se pelo apoio que receberam das massas. Nelas, e somente a partir delas, que as estratégias são pensadas, sem interesse pelas classes, partidos, cidadãos, isso porque aos governos totalitários interessa, objetivamente, a força numérica, alcançada pelas ações violentas e ideológicas.

Para compreender o surgimento das massas e a sua posterior implicação no sistema totalitário recuperar-se-á, num primeiro momento, algumas conseqüências do declínio do Estado-Nação e a crise dos direitos do homem, desenvolvidas por Arendt no segundo capítulo de *OT* e, posteriormente, abordar-se-á a importância das massas para o sistema totalitário.

O declínio do Estado-Nação, somado às duas grandes guerras mundiais, resultou no agravamento do problema dos refugiados. Em praticamente toda a Europa, assiste-se a um número exorbitante de pessoas, que privadas do Estado, da nação e de um território, passam a vivenciar uma situação de grande sofrimento, pois uma multidão de pessoas encontra-se perdida no e do mundo. No dizer de Arendt, “[...] uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar, quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos, eram o refugio da terra” (*OT*, p. 300). A esperança depositada na promulgação dos direitos do homem resultou em fracasso. A própria expressão “direitos humanos” passa a ser, para todas as vítimas, para os opressores e os espectadores, “[...] uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (*OT*, p. 302).

Segundo estimativa apresentada por Arendt (cf. *OT*, p. 305), o número de pessoas que estavam sem nacionalidade, tidas como população das minorias, era de cerca de 25 a 30

²¹ A perspectiva de abordagem de Arendt em torno do conceito de massas segue uma determinação negativa. É uma condição fundamental para o totalitarismo exercer as manobras de poder violento. No entanto, há posições de outros pensadores que veem nas massas uma dimensão afirmativa. Alvaro Vieira Pinto, por exemplo, reivindica o protagonismo das massas na luta pela consolidação da soberania nacional. Lincoln de Abreu Penna, em seu texto *Vieira Pinto, o filósofo das massas*, destaca: “No caso de Vieira Pinto, a originalidade estava em deslocar o vetor dessas transformações para as massas, o verdadeiro poder popular, daí sua insistência em consagrar essa temática com base na participação decisiva das massas dotando esta compreensão como epicentro do processo em curso” (2011, p. 89-90). Para maior aprofundamento, ver: PINTO (1959); PINTO (1960); PINTO (1969).

milhões. Com o advento da Segunda Guerra Mundial, a situação dos apátridas agravou-se, visto que passaram a ser considerados como o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea. A multidão era composta por diversos grupos de pessoas: milhões de russos e de alemães, centenas de milhares de armênios, romenos, húngaros e espanhóis, entre algumas categorias mais importantes. A partir disso, Arendt afirma que:

[...] nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar 'inalienáveis' os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum (*OT*, p. 312).

Antes mesmo da Segunda Guerra, os interesses totalitários de nações como a Itália fascista de Mussolini e Alemanha nazista de Hitler cometem um verdadeiro crime contra a humanidade através da rejeição de elevado número de habitantes desnacionalizados. A prática dos nazistas com os judeus de nacionalidade não-alemã, por exemplo, era no sentido de privá-los da sua cidadania, anterior à deportação, o que resultava numa grande dificuldade em serem aceitos por outras nações, onde quer que fossem.

Conforme Arendt, dois graves danos causados pelos Estados-Nações permitem que o problema dos apátridas alcance tamanho volume. Primeiramente, a abolição do direito de asilo, defendido anteriormente como símbolo dos direitos do homem no âmbito das relações internacionais. Depois, a impossibilidade de desfazer-se dos refugiados, sendo também impossível transformá-los em cidadãos do país de refúgio, uma vez que somente a repatriação ou naturalização seriam o único meio de resolver este problema. Em razão da não aceitação dos países de origem e da resistência das comunidades locais, essas medidas não puderam ser implementadas e, desse modo, decretou-se a falência do Estado-Nação como mediação para a efetivação de políticas de proteção e de garantia dos direitos humanos fundamentais dos apátridas. Ante a incapacidade do Estado-Nação criar leis que garantissem certa estabilidade e proteção para os apátridas, o problema é transferido à polícia que, pela primeira vez na Europa Ocidental, recebe autoridade para agir autonomamente e exercer o governo direto sobre as pessoas. A polícia passa a assumir o papel político de governar os apátridas. E, assim, quanto mais cresce o número de apátridas, mais o Estado passa do Estado da lei para o Estado policial, portanto, violento.

O crescimento do volume de pessoas sem o amparo e a proteção da lei fez com que os direitos do homem, tanto aqueles proclamados pela Revolução Francesa quanto pela Americana, não se constituíssem questão prática em política. As pessoas do século XIX

invocavam de maneira muito intensa seus direitos, almejando se defender do Estado que os oprimia, da insegurança social e da exploração no trabalho. Nesse sentido, os direitos do homem, na visão de Arendt, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas instituições se baseavam neles –, sempre que surgissem pessoas cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si suficientemente desconcertante, deve-se acrescentar a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos a alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados.

A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a da proteção legal, mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo. [...] A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países (OT, p. 327).

Arendt chama a atenção não apenas para uma questão de direito, como também para uma questão de fato: a impossibilidade dos seres humanos estarem em casa no mundo e de não poderem pertencer a uma comunidade. A pior das calamidades para os deserdados dos direitos não consiste na privação da vida, da liberdade ou da procura da felicidade e nem da igualdade perante a lei; mas, está simplesmente no fato de não pertencer a uma comunidade, a uma textura social. Na afirmação de Arendt:

[...] a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. [...] São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem (OT, p. 330).

A consequência resultante de uma tal privação incide diretamente na própria condição humana. A perda da constituição da vida privada (perda do lar) e do espaço público (perda da comunidade) equivale a expulsar, segundo Arendt, a própria humanidade. As perdas põem em xeque a condição de *homo zôon lógon ekhon e zôon politikón*, isto é, de fala e de política. O fato lamentável é que os homens deixam de ser concebidos como cidadãos pertencentes a alguma comunidade, e passam a pertencer ao gênero humano, do mesmo modo que os animais pertencem a uma espécie de animais, perdendo todo o significado da sua mais íntima singularidade e da ação em comum. Daí a consequente manifestação das massas e a possibilidade de afirmação dos governos totalitários.

O surgimento das massas é resultado deste ambiente e significa o primeiro fator determinante para o totalitarismo alcançar o seu intento. É graças à existência de grandes

massas, supérfluas, com grande força numérica, que o totalitarismo pode sacrificar e despovoar as comunidades, retirando delas as pessoas, a exemplo do que se fez nos campos de concentração. Não há consciência política capaz de unir e de interligar as ações das massas. O que as caracteriza é a ausência de uma consciência pautada pelo interesse comum, além de não terem ações articuladas por certo grupo ou classe organizada com objetivos e metas traçadas previamente e com fim determinado. De acordo com Arendt:

[...] o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto (*OT*, p. 361).

O poder dos movimentos totalitários só se realiza com a força obtida pelas massas. Quando os movimentos totalitários invadiram e acabaram com o Parlamento alemão em 1933, usaram argumentos democráticos que foram sustentados pela maioria do povo – viam os parlamentares como figuras espúrias, sem legitimidade. A partir desse fato e da importância do papel exercido pelas massas, demonstra-se o fim de duas ilusões. A primeira “[...] de que o povo, em sua maioria participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro” (*OT*, p. 362), mesmo sem participar das decisões sobre o estabelecimento das normas democráticas. A segunda ilusão está na ideia da fraqueza política das massas, dado que são neutras, indiferentes e silenciosas: “Agora, os movimentos demonstraram que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país” (*OT*, p. 362).

O uso de chavões democráticos, entre outras formas e métodos, é necessário ao sistema totalitário, a fim de que possa alcançar a adesão das massas. Isso é resultado da queda dos sistemas de classes²², oriunda da crise do Estado-Nação e dos direitos do homem. A atmosfera de colapso da sociedade de classes é determinante para o homem-de-massa expandir-se pela Europa no século XX. O insucesso das classes em manter os antigos membros aliados e a dificuldade de cativar o interesse dos jovens para aderir aos partidos, somado ao levante

²² Arendt afirma: [...] “o colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte e origem eram as classes. Sua continuidade tinha ainda certa importância para os membros das classes antigas que esperavam inutilmente recuperar o *status* social, e mantinham-se coesos não porque ainda tivessem interesses comuns, mas porque esperavam restaurá-los” (*OT*, p. 634 e 365).

violento das massas desorganizadas, mas incentivadas a expressar-se como força de oposição, propiciaram condições favoráveis ao totalitarismo. No entanto, isso não caracteriza a atuação das massas como pautada por princípios de igualdade ou de extrema brutalidade. Mesmo sendo oriundas de uma sociedade atomizada, que originava embates pela competição das classes antagônicas, a característica central do homem de massa não é a ação violenta, mas “o seu isolamento e a falta de relações sociais normais” (*OT*, p. 367).

Na compreensão de André Duarte, “as massas constituem a categoria central na sua análise dos regimes totalitários. O traço que melhor as caracteriza é a sua desarticulação e desinteresse pelo mundo comum e por si mesmas, isto é, a perda do interesse comum e do mundo comum [...]” (2000, p. 51).²³ Este é o horizonte do sistema totalitário: formar e firmar um mundo onde os seres humanos estejam desinteressados de si, do seu espaço intramundano, dos seus negócios, da sua família, enfim, desligados daquilo que ocorre ao seu redor. Não é o isolamento e solidão praticados pelo filósofo, conforme dizia Catão, referido por Arendt em *OT*: “[...] nunca ele esteve menos só do que quando estava sozinho”, ou “nunca ele esteve menos solitário do que quando estava a sós” (p. 528). Muito menos, expressa o sentido da solidão presente em a *VE*, última obra em que Arendt advoga pela importância de estar a sós consigo mesmo.

A esse respeito Arendt assevera:

[...] os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Essa exigência é feita pelos líderes dos movimentos totalitários mesmo antes de tomarem poder e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana (*OT*, p. 373).

Dessa forma, dissemina-se a anulação individual dos membros ligados aos movimentos totalitários. Mas isso só será possível mediante um processo pensado e construído passo a passo. Em outras palavras, o governo totalitário só alcançará sua efetividade se contar com a ação preparada por um movimento totalitário que estabeleça as condições para tal e “[...] as condições para o seu crescimento tem de ser artificialmente criadas de modo a possibilitar a

²³ Duarte também afirma que “[...] a falta de interesse comum das massas sinaliza a sua ‘ausência de lugar próprio’ (*homelessness*) e o seu ‘desenraizamento’ (*rootlessness*), indicando-se assim que elas são frutos do processo de ‘atomização da sociedade’. Os homens-massa não têm quaisquer relações comunitárias e, por isso mesmo, ‘oferecem o melhor ‘material’ possível aos movimentos nos quais o povo é tão comprimido entre si que parece ter se tornado um’. Para Arendt, “‘a perda dos interesses é idêntica à perda de ‘si’, e as massas modernas distinguem-se [...] por sua indiferença quanto a si mesmas (*selflessness*), quer dizer, por sua ausência de interesses individuais” (2000, p. 51).

lealdade total que é a base psicológica do domínio total” (OT, p. 373). Associada a essa reflexão, Arendt assegura: “[...] não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem a um partido” (OT, p. 371). Daí nasce a importância e a necessidade do totalitarismo precisar de meios além dos externos. Precisa da disseminação da ideologia totalitária para alcançar e realizar efetivamente seu governo. É “[...] graças a sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, [que] o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar”. (OT, p. 375). Passemos à discussão da condição seguinte.

2.1.3.2 A propaganda e o mundo fictício: segunda condição do totalitarismo

A figura do homem-massa como principal “agente” político gera o abandono das formas de organização social, o desinteresse pelas questões públicas e o interesse pelo completo isolamento, levam-no a uma situação de nulidade humana. Porém, só este dado não é suficiente para o sistema totalitário instaurar o regime de governo brutal. Nesse sentido, introduz outro modo de atrair e conquistar cada vez mais as massas ao ímpeto do totalitarismo, o que ocorre por meio da propaganda e da ilusão de um mundo irreal, fictício.

Para Arendt, “[...] nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda” (OT, p. 390). Quando o totalitarismo consegue obter o controle absoluto das massas e de seus membros, a propaganda passa a ser substituída pela doutrinação e uso da violência.²⁴ A propaganda tem como alvo não especificamente espaços e ambientes, onde o totalitarismo já está assegurado ideologicamente. Ela é usada num mundo que ainda não é totalitário e é sempre dirigida a um público de fora, referindo-se, neste caso, às camadas não-totalitárias da população do próprio país, bem como aos países não-totalitários de diferentes espaços geográficos.

No centro da propaganda está a disseminação de mentiras, visando conquistar as massas e doutrinar cada vez mais os membros aliados diretamente ao sistema totalitário. A “guerra psicológica” é a forma de pressão constante e de convencimento completo de que o totalitarismo é o melhor regime e modelo de proteção que uma nação pode ter.

²⁴ Segundo o teórico nazista Eugen Hadamovsky, em *Propaganda und nationale Macht [Propaganda e Poder Nacional]*: “A propaganda e a violência nunca são contraditórias. O uso da violência pode ser parte da propaganda” (1933, p. 22). Nesse sentido, fica claro que, no processo propagandístico totalitário, a violência já está presente, até porque o sucesso da propaganda não está apenas em crescer no impacto, mas no efeito psicológico e na criação da estrutura de domínio total. (Cf. OT, p. 390).

O melhor exemplo das mentiras sustentadas nas propagandas totalitárias pode ser encontrado nos discursos do grande líder nazista Adolf Hitler. Sobre eles, afirma Arendt: “[...] os discursos de Hitler aos seus generais, durante a guerra, são verdadeiros modelos de propagandas, caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras com que o *Führer* entreteinha os seus convidados na tentativa de conquistá-los” (*OT*, p. 391-392). Apesar de haver uma pequena diferença entre a doutrina ideológica para os iniciados e os não iniciados no movimento totalitário antes da tomada de poder, mesmo assim, Hitler assume o caráter perfeito para ambos. Seus discursos atingem a todos em um só tempo.

A propaganda se constitui em “manobra tática” dos movimentos totalitários. Mas,

[...] quanto menor o movimento, mais energia despenderá em sua propaganda. Quanto maior for a pressão exercida pelo mundo exterior sobre os regimes totalitários – pressão que não é possível ignorar totalmente mesmo atrás da “cortina de ferro” – mais ativa será a propaganda totalitária. O fato essencial é que as necessidades da propaganda são sempre ditadas pelo mundo exterior; por si mesmos, os movimentos não propagam e sim doutrinam. Por outro lado, a doutrinação, inevitavelmente aliada ao terror, cresce na relação direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência interna (*OT*, p. 393).

A propaganda é o braço forte do totalitarismo no seu estágio inicial e visa incidir na chamada “guerra psicológica”, levada a efeito profundo com o terror, a essência da forma de governo totalitário. Na tarefa de penetrar e interferir no psicológico das pessoas, o papel da propaganda se isenta de realizar confrontos diretos e cometer crimes contra os indivíduos, o que não significa que não é violenta.²⁵ A propaganda totalitária faz uso de insinuações indiretas que resultam em ameaças e, em seguida, a força violenta que comete o assassinato em massa, independentemente de ser culpado ou inocente.

No centro da propaganda predomina o uso de um cientificismo ideológico baseado na técnica de afirmações proféticas catastróficas, que se valem da despreocupação das massas na verificação da possibilidade real dos dizeres totalitários, especialmente o risco da conspiração judaica, por mais absurdo que seja, o conteúdo alcança consistência e adesão pela instauração do medo, sem a preocupação com a verdade de fato. Cabe observar que tais profecias só avançaram na conquista das massas porque, estas, perderam seu lugar no mundo, restando-lhes

²⁵ No dizer de Arendt, “[...] também é verdade que há um certo elemento de violência nos imaginosos exageros publicitários; por trás da afirmação de que as mulheres não usam essa determinada marca de sabonete podem viver toda a vida espinhentas e solteironas, há um arrojado sonho monopolista, o sonho de que algum dia, o fabricante do ‘único sabonete que evita espinhas’ tenha o poder de privar de maridos todas as mulheres que não o usam. Tanto no caso da publicidade comercial quanto no da propaganda totalitária, a ciência é apenas um substituto do poder. A obsessão dos movimentos totalitários pelas demonstrações ‘científicas’ desaparecem assim que assumem o poder” (Cf. *OT*, p. 394). Diga-se de passagem, esta é uma boa reflexão frente ao domínio e à sedução midiática da atualidade.

acreditar na vitória, como forma de contrastar as classes e ver nisso o sucesso, independentemente dele ser real ou não. Referindo-se à vitória das massas, Arendt atesta:

[...] não as unem quaisquer interesses coletivos especiais que considerem essenciais à sua sobrevivência como um grupo e pelos quais, portanto, poderiam lutar contra a diversidade. Mais importante que a causa que venha a ser vitoriosa ou o empreendimento que tenha possibilidades de vencer, é para elas a vitória em não importa que causa e sucesso em não importa que empreendimento (*OT*, p. 400).

As massas ganham um aporte fundamental: a eficácia da propaganda anula a realidade da própria existência. Ela cria um mundo descabido que alimenta a descrença completa nos fatos, isolando as massas, deste modo, do mundo real. No alvo da propaganda totalitária está a conspiração judaica: “Concentrar-se em propaganda anti-semita era expediente comum dos demagogos desde fins do século XIX, e muito difundido na Alemanha e na Áustria na década de 1920” (*OT*, p. 403). A perseguição ao judeu e a vinculação de sua figura com a encarnação do mal é atribuída às lembranças e aos vestígios da Idade Média. Porém, segundo Arendt, a verdade da perseguição é a emancipação dos judeus no pós-guerra (depois de 1917 e 1918).

Para Arendt, o ponto inquietante na perseguição aos judeus está mais no fato de que concentravam as riquezas e o financiamento ao Estado do que nas lembranças do passado. A condição dos judeus gerava temor pelo tamanho da sua força e pela possibilidade de influenciar o poder do Estado. Estrategicamente, os nazistas espalharam o temor à conspiração judaica e acentuaram o seu desmonte em questões de raça. Isso posto, Arendt assinala:

Os nazistas deram à questão judaica a posição central na sua propaganda, no sentido de que o antissemitismo já não era uma questão de opinião acerca de um povo diferente da maioria, nem uma questão de política nacional, mas sim a preocupação íntima de todo o indivíduo na sua existência pessoal, ninguém podia pertencer ao partido se a sua “árvore genealógica” não estivesse em ordem, e quanto mais alto o posto na hierarquia nazista, mais longe no passado se vasculhava essa “árvore genealógica”. Do mesmo modo, embora sem tanta coerência, o bolchevismo alterou a doutrina marxista da inevitável vitória final do proletariado, organizando os seus membros como “proletários de nascença” e tornando vergonhoso e escandaloso descender de qualquer outra classe (*OT*, p. 405-406).

A preocupação do governo totalitário – de Hitler, pelos nazistas e de Stálin, pelos bolchevistas – está centrada na figura do Estado como meio para chegar ao grande fim. O Estado visa garantir a possibilidade de preservação da raça, no caso de Hitler, e a ditadura do proletariado, no caso de Stálin (Cf. *OT*, p. 407). O *slogan* central de Hitler era “o direito é aquilo

que é bom para o povo alemão”.²⁶ Assim, a ilusão do possível domínio mundial judaico, presente no temor à conspiração que poderiam desencadear, é o elemento que serve de base para a ilusão do futuro domínio alemão. Não está em jogo a luta por igualdade, pautada em direitos, mas no aspecto racial presente na ideia da conspiração judaica que se sustenta na noção de uma natureza humana perfeita. Daí a justificativa para a implantação de outros meios para alcançar o poder e para selar a organização totalitária definitivamente.

2.1.3.3 Poder e violência: terceira condição do totalitarismo

Instaurada a segunda condição do sistema totalitário, centrada no exercício constante da propaganda para conquistar as massas e disseminar a ideia de um mundo fictício caracterizado pelo ódio e pelo medo de uma conspiração judaica, o totalitarismo passa para um momento sumamente importante na trajetória de afirmação do seu poder.²⁷ A novidade é a forma de organização violenta do sistema totalitário com incidência direta no campo político.

A propaganda permitia que o totalitarismo não se caracterizasse pela violência armada e pela agressão física, inclusive pela extinção das pessoas. O método da propaganda centrava-se na interferência psicológica e na conquista das massas pela força do convencimento. No entanto, a partir do momento que o totalitarismo percebe que está garantido esse passo, introduz uma nova estratégia de ação, com a finalidade de selar uma aliança inseparável entre os ideais do líder e a ação violenta da polícia como braço forte da garantia de expansão do sistema totalitário e a realização do domínio total. Daí a introdução da violência agregada ao poder.

O método instaurado por Hitler para garantir a eficácia e a coesão do movimento totalitário nazista começa com uma relação de aproximação entre as organizações de vanguarda e as organizações de simpatizantes. As organizações de vanguarda visavam a proteção dos membros do movimento totalitário frente às pressões do mundo exterior, introjetando em seus membros um espírito de normalidade diante de um mundo de mentira e ficção. Assim deveria funcionar o período anterior à tomada de poder pelo totalitarismo. Os membros, ao mesmo tempo em que são isolados, devem apresentar externamente uma situação de aparente normalidade para garantir a adesão dos simpatizantes, os quais estendem a respeitabilidade aos

²⁶ Segundo Arendt, Hitler extraiu essas palavras dos Protocolos dos Sábios de Sião, porém, alterando os termos: “Tudo o que beneficia o povo judaico é moralmente correto e sagrado” (Cf. *OT*, p. 408).

²⁷ Para evitar confusões no uso do conceito de poder e sua relação com a política, é oportuno dizer que o conceito de poder aplicado ao sistema totalitário na obra *OT* não é o mesmo que Arendt utiliza na obra *CH* e *SV*, nas quais demonstra a sua importância para a realização da política. No regime totalitário o poder significa domínio, ação violenta, autoritária e centralizadora, ao passo que no resgate do sentido da política, Arendt destaca que poder designa uma ação em concerto, sem autoritarismo e domínio.

movimentos totalitários, através da opinião e da certeza de que aquela era a melhor alternativa que estava sendo construída diante de um mundo em constante instabilidade, posto o contexto de guerras e disputas que cercavam o ambiente geopolítico mundial. Criam-se, desse modo, as condições para a diminuição do impacto da violência presente no totalitarismo.

Dessa forma, o totalitarismo consegue neutralizar e disfarçar a monstruosa dicotomia presente no seu interior, livrando-se da possibilidade de seus membros aderirem a um mundo distinto do totalitário. Graças ao papel determinante da ideologia, os membros sentem-se protegidos contra a realidade do mundo não-totalitário, subestimando, inclusive, os riscos da política totalitária. Diante de tal cenário, “[...] pode ser repetido indefinidamente, e mantém a organização num estado de fluidez que permite a constante inserção de novas camadas e a definição de novos graus de militância. Toda a história do partido poder ser narrada em termos de novas formações dentro do movimento (OT, p. 417-418).

Um exemplo claro para mostrar como se dá esse processo de formação no interior do movimento é o caso da organização das tropas de “segurança” do sistema totalitário. A SA²⁸, criada em 1922 com a função de ser tropa de assalto, é a primeira forma de organização nazista que assumiu um papel de militância preponderante no próprio partido. Em 1926, surge a SS, que assumiu o papel de formação de elite da SA e de proteção dos líderes nazistas. Três anos depois, a SS separa-se da SA e, sob o comando de Himmler,²⁹ continua desmembrando-se em novas tropas. Da SS surgem, primeiramente, as Tropas de Choque, à disposição de Hitler; depois, as Unidades de Caveira, criadas para atuar nos campos de concentração; e mais tarde, a SS-Armada. Formaram-se, ainda, o Serviço de Segurança e o Centro para Questões de Raça e Colonização, responsáveis pela espionagem ideológica do Partido, pela execução da “política de população negativa” e pela garantia da “natureza positiva” das ocupações civis no interior da SS-Geral, respectivamente. Havia também os serviços de controle organizados em entidades

²⁸ Conforme referendado por Arendt, Hitler sempre insistiu que o próprio nome SA (*Sturmabteilung*) indicava que ela era apenas “uma seção do movimento”, como qualquer outra formação partidária. Procurou também desfazer a ilusão do possível valor militar da SA, defendendo a formação paramilitar. Queria que o treinamento fosse realizado segundo as necessidades do partido e não segundo os princípios de um exército. Por isso, o motivo oficial de fundação da SA estava ligado à proteção dos comícios nazistas.

²⁹ Heinrich Himmler era considerado um dos primeiros camaradas de Hitler. Em 1929, foi empossado comandante da SS (*Schutzstaffel*), mesmo sem conhecimento de assuntos militares e, em 1936, passou a ser considerado o homem mais poderoso da Alemanha. “Demonstrou sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família” (Cf. OT, p. 388). Também é digna de nota a descrição do inglês Stephen H. Roberts, em *The house that Hitler built*, que diz o seguinte: “um homem de fina cortesia e ainda interessado nas coisas simples da vida. Não tem aquela pose dos nazistas que agem como se fossem semideuses. [...] Nenhum homem aparenta menos o cargo do que este ditador da polícia alemã, e estou convencido de que ninguém eu tenha encontrado na Alemanha é mais normal [...]” (apud OT, p. 388).

secretas, como é o caso da polícia secreta e dos serviços de espionagem, que tinham o objetivo de controlar os próprios controladores. Uma vez membro do movimento totalitário, “eterno membro”. Bom funcionário, sucesso na carreira. Péssimo funcionário, fim sem pistas. Eichmann revela esse modelo de modo extraordinário. Foi excelente funcionário, até o fim. Mesmo diante do seu julgamento em Jerusalém, manteve-se coerente aos princípios do regime totalitário nazista. Ocupar-nos-emos disso no próximo capítulo.

O que interessa sobremaneira é o valor militar das formações de elite totalitária, evidenciado, sobretudo, na SA e na SS. Não estava endereçado para o campo da força bélica, com o intuito de promover guerra. O significado da SA e da SS era interno, voltado à proteção do partido e de seus líderes. Por isso, a característica central dessas organizações deve ser considerada como paramilitar, o que não significa que tivessem ação pacífica. Na afirmação de Arendt, “[...] a SA e a SS eram, sem dúvida, organizações exemplares para fins de violência arbitrária e de assassinato” (*OT*, p. 419). O que faziam tinha por objetivo dar maior credibilidade ao mundo fictício, isto é, promover as condições artificiais de guerra civil para mostrar um ambiente de instabilidade social e, através dele, inculcar um sentimento de segurança pela violência organizada, a fim de preparar os caminhos para a conquista do poder. A quem cabia promover este ambiente? “No centro do movimento, como motor que o aciona, senta-se o líder” (*OT*, p. 423), assegura Arendt. Portanto, ao líder cabia esta tarefa de planejar as lutas do partido pelo poder. Arendt considera ainda:

A suprema tarefa do líder é personificar a dupla função que caracteriza cada camada do movimento – agir como a defesa mágica do movimento contra o mundo exterior e, ao mesmo tempo, ser a ponte direta através da qual o movimento se liga a esse mundo. O líder representa o movimento de um modo totalmente diferente de todos os líderes de partidos comuns, já que proclama a sua responsabilidade pessoal por todos os atos, proezas e crimes cometidos por qualquer membro ou funcionário em sua qualidade oficial (*OT*, p. 424).

A figura do líder totalitário é fundamental para criar as condições de acesso ao poder. Ao mesmo tempo em que ele assume a responsabilidade total de todos os crimes praticados pelas organizações de segurança, consegue “adotar a honesta e inocente respeitabilidade do mais ingênuo simpatizante” (*OT*, p. 424) e organizar as “sociedades secretas” à luz do dia, sem mesmo ofuscar os olhos, fazendo com que as coisas se pareçam com aquilo que é apregoado pelo mundo fictício. Para tal, adota a estratégia de mentiras atraindo as massas, depois, exige obediência e fidelidade incondicional à figura do líder que propaga a ideia dos “irmãos jurados de sangue” para os membros internos do movimento contra os inimigos jurados, objetivados,

especificamente, na figura dos judeus.³⁰ O princípio da organização totalitária é muito claro: “[...] quem não está incluído está excluído, e quem não está comigo está contra mim, o mundo perde todas as nuances, diferenciações e aspectos pluralísticos – coisas que, afinal, se haviam tornado confusas e insuportáveis para as massas que perderam o seu lugar e a sua orientação dentro dele” (*OT*, p. 430). Além da perda da pluralidade, dimensão essencial da vida humana, em geral, e política, em específico, há o poder de verdade dos chavões ideológicos aplicados aos membros comuns do partido, uma vez que, segundo Arendt, “[...] toda a educação dos seus membros objetiva abolir a capacidade de distinguir entre verdade e mentira, entre a realidade e a ficção” (*OT*, p. 435). Graças à eliminação da pluralidade e à vitória da mentira e da ficção, o sistema totalitário prospera na razão proporcional da sua capacidade criadora. Esse é um elemento importante e caro à coisa política dentro do regime totalitário nazista e que preocupa sobremaneira Arendt. Por meio dessa prática, a política começa a dar sinais de falência.

Tanto os nazistas quanto os bolchevistas partiam³¹ da conspiração global para efetivar a legitimidade e a necessidade da polícia secreta – da Gestapo³² – até chegar ao poder. E o faziam dessa maneira prometendo construir bases de estabilidade que, para Arendt, não eram verdadeiras porque usavam manobras para “esconder a intenção de criar um estado de instabilidade permanente” (*OT*, p. 441). Tal situação possibilitou a implantação do domínio total, considerando que a instabilidade gera a fragmentação e a desagregação dos indivíduos na sociedade, além disso, proporciona a eliminação de movimentos rivais não-totalitários e, a partir disso, a consequente abertura para o totalitarismo assumir o poder. Estando no poder, o totalitarismo

[...] usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardião da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige os campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total (*OT*, p. 442).

³⁰ Bastava ser um judeu ou, finalmente, membro de algum outro povo, para ser declarado “racialmente inapto” à vida por alguma Comissão de Saúde (implantada por Hitler). Esta era a posição de Hitler e de Himmler, comandante da SS, para o qual “devemos ser honestos, decentes, leais e amigos com os membros do nosso próprio sangue, e com ninguém mais” (Cf. *OT*, p. 427). Acerca da absoluta hostilidade dos alemães em relação a outros povos, Arendt segue de perto as abordagens e reflexões de Georg Simmel (Cf. *OT*, p. 426).

³¹ O ponto de partida e o resultado final dos nazistas e bolchevistas na implantação do sistema totalitário são o mesmo. No entanto, o processo é diferente. Os nazistas começavam pelas massas e chegavam às elites, ao passo que os bolchevistas procediam no caminho inverso, mas acabavam chegando ao mesmo resultado, isto é, no direito de exercer o poder supremo pela via da polícia secreta (Cf. *OT*, p. 430).

³² Gestapo provém de *Geheime Staatspolizei* = Polícia Secreta do Estado, instituída por Göring em 1933 e chefiada por Himmler a partir de 1934. Mais tarde, a Gestapo passou a substituir as tropas da SS.

Esses são os passos do domínio totalitário. O governo abandona a perspectiva política e centra-se no poder de mando violento que tem na polícia, a ponte para estabelecer as relações públicas, de modo que toda relação nasce e se movimenta em forma de repressão, e, por fim, de confinamento num campo de concentração³³ que demonstra o mais alto grau da brutalidade e da aniquilação humana. Tudo isso acontece mediante as ordens do líder, que assegura o absoluto monopólio do poder e tem plena certeza de que todas as ordens serão obedecidas. Desse modo, além de constituir uma estrutura política amorfa, centrada na figura do líder, o domínio totalitário visa

[...] à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda a espontaneidade humana e não simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade. Essa ausência da autoridade hierárquica no sistema totalitário é demonstrada pelo fato de que, entre o supremo poder (o *Führer*) e os governos totalitários, não existem mais intermediários definidos, cada uma com o seu devido quinhão de autoridade e obediência (*OT*, p. 455).

O líder totalitário independe de preocupações com estruturas de poder hierarquizadas e não tem consideração pelas questões referentes à liberdade e à espontaneidade humana. Aquele a quem é atribuído o maior poder, o chefe, tem total desinteresse pelas questões referentes à governabilidade. A sua forma e organização do poder não é uma conquista proveniente da autoridade, e sim do comando violento, segundo princípios do poder autoritário.³⁴ Arendt assegura que:

[...] nos primeiros estágios do regime totalitário, porém, a polícia secreta e as formações de elite do partido ainda desempenham um papel semelhante àquele que as caracterizam em outras formas de ditadura e nos antigos regimes de terror; e a excessiva crueldade dos seus métodos não tem paralelos na história dos países ocidentais modernos. [...] o fim do primeiro estágio advém com a liquidação da resistência aberta e secreta sob qualquer forma organizada; isso ocorreu por volta de 1935 na Alemanha e em aproximadamente 1930 na União Soviética (*OT*, p. 472).

³³ Voltaremos a abordagem mais prolongada deste tema no último capítulo do presente estudo, onde trataremos das formas de ataque à pluralidade humana e do governo biopolítico presente no totalitarismo nazista.

³⁴ A este respeito é oportuna a reflexão que Arendt fez sobre o que é autoridade em *EPF*, Arendt destaca: “Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão, ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve, sê-lo então, tanto em contraposição à coerção pela força como a persuasão através de argumentos. A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável determinado” (p. 129). Em *SV* merece destaque a seguinte passagem: “[...] conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para inibi-la é a risada” (p. 37).

Neste aspecto, Arendt aborda a mudança do conceito e da função da polícia:

[...] o dever da polícia totalitária não é descobrir crimes, mas estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar certa categoria da população. Sua principal distinção política é que somente ela confidencia com a mais alta autoridade e sabe que linha política será adotada (*OT*, p. 476).

Isso é tudo é o que sistema totalitário precisa para garantir que a polícia alcance a melhor posição e prestígio, pois ela sabe os maiores segredos do Estado e vale-se disso para favorecimento próprio. Assim, suas ações passam a fazer parte da lógica de administração, obtendo grande respeitabilidade, tanto interna, já que o governo sabe que a polícia sabe, quanto externa, resultante do medo dos indivíduos em serem considerados inimigos objetivos do sistema. Com isso, a polícia assume o verdadeiro ramo executivo do governo. Por meio da polícia, todas as ordens são estendidas e cumpridas a bom termo, independente se o indivíduo é bom ou mau, criminoso ou não. Aliás, muda-se também o conceito de crime e de criminoso: “[...] o inocente e o culpado são igualmente indesejáveis” (*OT*, p. 483). Aos criminosos cabe a punição e aos indesejáveis o desaparecimento da face da Terra, a ponto de serem lembrados vagamente por aqueles que um dia os conheceram e os amaram. Chegando neste estágio, está garantido o sucesso do governo e a possibilidade de efetivar o domínio total, dado que

[...] nos países totalitários, todos os locais de detenção administrados pela polícia constituem verdadeiros poços de esquecimento onde as pessoas caem por acidente, sem deixar atrás de si vestígios tão naturais de uma existência anterior como um cadáver ou uma sepultura. Comparado a essa novíssima invenção de se fazer desaparecer até o rosto das pessoas, o antiquado método do homicídio, seja político ou criminoso, é realmente eficaz. O assassino deixa atrás de si um cadáver e, embora tente apagar os traços da sua própria identidade não pode apagar da memória dos que ficaram vivos a identidade da vítima. A operação da polícia secreta, ao contrário, faz com que toda vítima simplesmente jamais tenha existido (*OT*, p. 485).

Note-se a dimensão da orquestração da brutalidade. É uma forma de administração tão bem planejada que consegue apagar todos os vestígios. “Salta aos olhos” a importância da memória frente a um projeto de esquecimento das políticas totalitárias como meio para consolidar o totalitarismo. É perceptível a singularidade histórica do projeto de poder que marcou o esquecimento total das vítimas. Debruçar-se, portanto, na análise de tais fenômenos, a exemplo da iniciativa arendtiana, é possibilitar a abertura de um acerto de contas com a história e com um tempo que deixou marcas políticas que não pode ser repetido e, nem por isso, esquecido. Arendt teve a lucidez e a coragem de adentrar em temas espinhosos. Oferece a memória e a análise de uma experiência política centrada na experiência dos campos de

concentração e de extermínio em massa, onde o domínio total implanta a sua forma brutal e sem precedentes. Os campos de concentração e extermínio em massa “[...] servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (*OT*, p. 488). A frieza e a brutalidade estão muito próximas da normalidade. O que é assustador, atenta Arendt, é que este processo foi planejado de maneira metódica, em três passos.

O primeiro passo: “[...] essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (*OT*, p. 498). Destituída do direito a ter direitos, toda a população fica à margem da lei no seu próprio território, passando, dessa forma, à condição de apátrida e refugiada. A destruição da pessoa jurídica do homem é a condição para dominá-lo posteriormente. É um processo que afeta a estrutura de segurança normativa do ser humano e que não se aplica apenas a algumas categorias especiais, a exemplo de criminosos, oponentes políticos, judeus, homossexuais. Na verdade, não há oposição em questão. Trata-se da destruição do direito, sem consentimento e sem escolhas a todo e qualquer indivíduo.

O segundo, “[...] passo decisivo do processo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem” (*OT*, p. 502). Com isso, o regime totalitário destrói o sentido da vida e da morte. Não há histórias que fiquem para serem contadas, nem dor e recordação, são todas proibidas. Os prisioneiros dos campos, pela condição de anonimato que lhes é imposta, geravam dúvida para os que ficavam à sua espera, pois não sabiam se estavam vivos ou mortos. Na concepção de Arendt: “[...] roubavam a própria morte do indivíduo, provando que, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido” (*OT*, p. 503). O problema da ação totalitária está em não aceitar que a pessoa moral use da sua consciência ou possa optar pela fuga ao individualismo e arriscar tomar outras decisões. As opções e decisões, quando se apresentam, não estão ligadas a uma escolha entre bem e mal, mas unicamente entre morrer e morrer, de um lado, e matar e matar, de outro. O estatuto moral perde toda a sua consistência e as pessoas são forçadas a agir como suicidas ou assassinas.

Por fim, Arendt destaca que:

[...] morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. [...] sem dúvida, essa parte da pessoa humana, precisamente por depender tão essencialmente da natureza e de forças que não podem ser controladas pela vontade alheia, é a mais difícil de destruir (e, quando destruída, é a mais fácil de restaurar) (*OT*, p. 504).

Matar a individualidade é o terceiro passo do domínio total. O corpo humano já não conta mais, uma vez que passa a ser manipulado de forma brutal, seguido do desejo de destruição da pessoa e da dignidade humana. Em que medida pode ser verdadeiramente político um sistema que tem em seu fim a destruição da própria vida, sem querer a sua realização e a mais completa dignidade? Nota-se que no sistema totalitário não há espaço para o ser humano. Ele é concebido como ser descartável, supérfluo. Destruir sua individualidade e singularidade é um passo necessário para o domínio total. Na afirmação de Arendt:

[...] morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para morte. Esse é o verdadeiro triunfo do sistema: 'O triunfo da SS exige que a vítima torturada se deixe levar à força sem protestos, que renuncie e se entregue a ponto de deixar de afirmar a sua identidade' (*OT*, p. 506).

Por mais paradoxal que pareça, a forma de domínio totalitário que torna os homens supérfluos, olhando mais a fundo, é compreendida mediante um tipo de poder que visa construir uma sociedade do reflexo condicionado, sem traços de espontaneidade. O que realmente move todo o aparato agressivo do totalitarismo, segundo Arendt, “[...] não advém do desejo de poder e, se tenta expandir-se febrilmente, não é por amor à expansão e ao lucro, mas apenas por motivos ideológicos: para tornar o mundo coerente, para provar que o seu supersentido estava certo” (*OT*, p. 509). O que as ideologias totalitárias querem “[...] não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (*OT*, p. 510).

Tenta-se, a todo custo, na busca pela unificação de comportamentos e reações, a ponto de pretender reduzir a identidade humana a um estilo padrão. Acaba-se por eliminar a infinita pluralidade, as diferenças e a espontaneidade dos seres humanos, “[...] como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo” (*OT*, p. 488), ou então, “[...] da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como se sabe era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era animal degenerado” (*OT*, p. 489).

A gravidade da experiência efetiva do domínio total está em seu caráter desumano e no estabelecimento do fim da comunidade política. A preocupação metódica do totalitarismo nos campos de concentração não pretende alterar o caráter do homem com o fito de deixá-lo melhor ou pior. Além disso, pela prática da obediência incondicional e pelo esforço para construir uma sociedade de massas, anula as divergências políticas, seja de direita ou de esquerda e, sobretudo,

a possibilidade de qualquer indivíduo emitir opinião. A grande vitória do líder totalitário consiste em não deixar vestígios e apagar todo e qualquer resquício de existência. Conforme Reyes Mate, “O singular de Auschwitz é que ele foi um projeto de esquecimento. Não devia deixar rastro físico de genocídio para que desaparecesse da consciência da humanidade qualquer pegada metafísica” (2009, p. 37, tradução nossa).³⁵ Portanto, não deixar falar, opinar, é o primeiro passo para o fim mais trágico da vida: uma morte sem memória, sem existência. Dessa maneira, sela-se o verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio que

[...] reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo (*OT*, p. 493).

Por fim, cabe destacar que a prática dos campos de concentração é a expressão mais completa e perfeita da existência do mal radical, sucumbindo com todas as plataformas de valores existentes. É uma experiência sem precedentes, expressão de loucura e “irrealidade” aliadas ao absurdo. Na avaliação de Arendt, os campos de concentração podem ser classificados ao modo das três concepções de uma vida após a morte, a saber: o Limbo, o Purgatório e o Inferno:

Ao Limbo correspondem aquelas formas relativamente benignas, que já foram populares mesmo em países não-totalitários, destinadas a afastar da sociedade todos os tipos de elementos indesejáveis – os refugiados, os apátridas, os marginais, e os desempregados –; os campos de pessoas deslocadas, por exemplo, que continuaram a existir mesmo depois da guerra, nada mais são do que campos para os que se tornaram supérfluos e inoportunos. O Purgatório é representado pelos campos de trabalho da União Soviética, onde o abandono alia-se ao trabalho forçado e desordenado. O Inferno, no sentido mais literal, é representado por aquele tipo de campo que os nazistas aperfeiçoaram e onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível (*OT*, p. 496).

Os elementos apresentados caracterizam o motivo da inquietação arendtiana pelo fato de as pessoas que são tomadas como vítimas nos campos de concentração serem colocadas numa situação de castigo sem culpa, isto é, vão diretamente para o inferno sem passar pelo julgamento final. A prática revela que o reino da justiça ou injustiça é aplicado indiferentemente. Causa mais espanto ainda constatar que todo o feito é pensado de acordo com uma lógica e com uma forma de governo explicitada no terror. Nada é mera casualidade.

³⁵ “Lo singular fue que Auschwitz fue un proyecto de olvido. No debía quedar rastro físico del genocidio para que desapareciera de la conciencia de la humanidad cualquier huella metafísica” (MATE, 2009, p. 37).

2.1.3.4 A ideologia e o terror: a quarta condição do totalitarismo

O método do regime totalitário é peculiar. O que nele se passa no processo de busca incansável até alcançar o poder justifica a afirmação de que não foi *apenas* um evento histórico relevante, apesar dos milhões de mortos que ficaram esquecidos nos campos de extermínio. Seu método difere de todos os outros meios de organização política e dos instrumentos de violência utilizados pela tirania, despotismo e ditaduras. Não surge acidentalmente diante do fracasso das tradicionais forças políticas liberais ou conservadoras, nacionais ou socialistas, republicanas ou anarquistas, autoritárias ou democráticas. Esse é o elemento sintético e o ponto fundamental que precisa ser compreendido no estudo do fenômeno totalitário. A sua forma de organização para o alcance do poder revela questões cruciais da política. Com maestria, a esse respeito, Arendt diz:

Sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independentemente da tradição especificamente nacional ou de fonte espiritual da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial. Os governos totalitários do nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários, sempre que estes se tornaram realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias – legais, morais, lógicas ou de bom senso – podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação (*OT*, p. 512).

As grandes novidades instauradas no campo da política permite dizer que nunca antes foram praticados atos como o totalitarismo o fez, já que demonstra uma forma inteiramente nova de tratamento das coisas públicas e privadas. O governo totalitário não pode existir se a esfera pública tem seu espaço de ação garantido. Disso decorre a necessidade do isolamento dos homens e, com ele, o fim das capacidades políticas. A necessidade de destruir também a vida privada deixa o homem sem mundo, perdido na solidão e no abandono, sem voz e sem vez, sem relações, sem sentido, sem pátria, na mais radical e desesperada experiência que se pode ter: estar *no* mundo sem ser *do* mundo.³⁶ Nisso consiste a solidão, a perda do mundo e, através delas, a realização da essência do governo totalitário – o terror, preparado pela lógica de uma ideia – a ideologia.

³⁶ Sobre a experiência do sistema totalitário como absoluta não pertença no mundo, estranheza ao mundo, mundo do não-sentido, perda da medida, indicamos a brilhante reflexão de Roviello, 1987.

A ideologia e o terror são o princípio e o fim (a essência) do governo totalitário. São os pilares que permitem sustentar essa estrutura. Na análise de Arendt, foram pensados e têm o mérito da originalidade, porque

[...] nunca antes se havia usado tal mistura nas várias formas de domínio político. Não obstante, a experiência básica em que ela se fundamenta deve ser humana e escondida dos homens, uma vez que esse corpo político absolutamente 'original' foi planejado por homens e, de alguma forma, está respondendo às necessidades humanas (*OT*, p. 526).

Tudo começa com o grande projeto de criar o homem-massa, prossegue com a conquista das massas pela propaganda e a construção de um mundo fictício, até alcançar o poder que se assegura pela violência de seu método brutal, que instaura o medo e a força ao mesmo tempo, até chegar ao domínio total. É a força da ideologia que possibilita “[...] guiar a conduta dos seus súditos [...] para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima” (*OT*, p. 520). No fim de todo este processo está o terror total que, segundo Arendt, é:

[...] a essência do regime totalitário, não existe a favor e nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar à formação da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento. [...] O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte da liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo (*OT*, p. 518).

O terror age estrategicamente. Diz não estar contra e nem a favor dos homens, no entanto, destrói a condição de pluralidade dos homens e os coloca numa constante situação de pressão pela qual uns acabam ficando contra os outros, eliminando os laços de relação e aproximação. Interessa ao terror a instauração de um projeto verticalizado, centrado na figura de um só homem que leva adiante o legado do movimento totalitário. Terror e movimento estão juntos neste projeto, a ponto de a própria lei ser concebida sobre a base do movimento, sem questionar o certo ou o errado.³⁷ O que legitima a postura totalitária é o processo de realização de justiça na Terra, com base na lei da natureza, destruindo o espaço das leis positivas e dispensando o consenso legal, pois a humanidade é a expressão completa da encarnação da lei (do movimento). Daí a conseqüente despreocupação com a discrepância entre a lei e a justiça.

Arendt discorre sobre essa questão:

³⁷ Em uma de suas cartas a Jaspers, de 17 de agosto de 1946, Arendt confidenciava que os crimes nazistas explodiram os limites da lei e nisso se concentrava a sua monstruosidade (Cf. DUARTE, 2000, p. 62).

[...] na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis do movimento. Embora os nazistas falassem da lei da natureza e os bolchevistas falassem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos (*OT*, p. 515).

O terror assume o lugar das leis positivas no corpo político do governo totalitário. Ele próprio é a realização da lei do movimento. O próprio terror, corrobora Arendt,

[...] é a legalidade quando a lei é o movimento de alguma força sobre-humana, seja a natureza ou a história. [...] O terror, como exemplo da lei do movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as 'partes' em benefício do 'todo' (*OT*, p. 517).

No entanto, por si só, o terror não consegue realizar o seu intento. Conta com o apoio de um guia para convencer cientificamente que o seu projeto realmente é consistente e digno de adesão. Daí o papel fundamental da ideologia.

A ideologia foi pouco usada ao longo da história política, tendo um papel quase insignificante em questões de estratégia nos projetos. No entanto, graças a Hitler e a Stálin, descobriu-se o grande potencial político da ideologia. Convencionalmente se atribui à ideologia um caráter científico, combinado, ao mesmo tempo, com resultados de importância filosófica. Na afirmação de Arendt,

[...] a palavra 'ideologia' parece sugerir que uma ideia pode tornar-se o objeto do estudo de uma ciência, como os animais são o objeto de estudo na *zoologia*, e que o sufixo – *logia* da palavra ideologia, como em *zoologia*, indica nada menos que os *logoi* – os discursos científicos que se fazem a respeito da ideia. Se isso fosse verdadeiro, a ideologia seria realmente numa pseudociência e uma pseudofilosofia, violando ao mesmo tempo os limites da ciência e os da filosofia. O deísmo, por exemplo, passaria a ser a ideologia que trata da ideia de Deus. [...] as 'ideias' dos ismos – a raça no racismo, Deus no deísmo, etc. – nunca constituem o objeto das ideologias, e o sufixo – *logia* nunca indica simplesmente um conjunto de postulados 'científicos' (*OT*, p. 520-521).

A fundamentação do sentido literal da palavra ideologia é um passo importante para compreender seu papel no governo totalitário. Arendt assegura que a ideologia é exatamente aquilo que o seu nome indica: a lógica de uma ideia. Seu objeto de estudo é a história na qual a ideia é aplicada. Diferentemente do que pensaram Platão (ideia como essência eterna) e de Kant (ideia como princípio regulador da razão), a ideologia trata daquilo que acontece, de um processo em constante mudança, em movimento. Observe-se que não se trata apenas de ideias advindas do exterior, e sim de uma lógica própria, inerente à ideia, de modo que a questão do

racismo, por exemplo, é a crença da existência de um movimento próprio da ideia de raça; ou do deísmo como sendo um movimento próprio da ideia de Deus.

Há uma correlação entre o movimento da história e o processo lógico da noção de história, a ponto de ter uma correspondência entre um e outro, de tal sorte que aquilo que acontece, dá-se pela lógica de uma ideia. A tese passa a ser a primeira premissa, a partir da qual segue o processo das deduções e sínteses, desconsiderando contradições factuais, já que tudo é estágio de um só movimento, concebido de maneira coerente. Dessa forma, a ideologia concede unicamente à ideia o poder de ser a suficiente explicação de todo o existente, pois tudo está compreendido logicamente. Cria-se, portanto, um esquema dedutivo de explicações que leva os ouvintes a crerem que não se pode dizer A sem B e C³⁸, e assim, sucessivamente, até o “fim do alfabeto”, de modo que o processo parece não ter um ponto de chegada. Tudo fica submetido à lógica e à capacidade humana de pensar e começar de novo: limitada à tirania das premissas dadas. Para Arendt, tal lógica se torna um grande problema para a realização do ser humano e da política:

A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob forma de premissa. Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar – e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução (*OT*, p. 525-526).

A consequência da eficácia da ideologia é o isolamento dos homens, a incapacidade deles pensarem e, sobretudo, de começarem algo novo. Eis aí o princípio do governo totalitário: a impotência para agir e o fim do domínio público e privado. A sua essência é o terror e o princípio de ação está restrito à lógica do pensamento ideológico. Segundo Arendt, até se pode optar pela relativização de muitas considerações acerca do totalitarismo, mas, em momento algum, é possível dizer que esta cruel experiência não deixa de originar uma nova forma de governo e que,

³⁸ Arendt apresenta o exemplo do expurgo bolchevista que leva às vítimas a confessar seus crimes, a fim de mostrar como este processo acontece de fato (*Cf. OT*, p. 525).

[...] como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras, e despotismos (*OT*, p. 531).

É fato que as manifestações concretas surgidas da dominação totalitária estão muito além do que significou o levante dos rebeldes do século XIX contra a tradição. Com a experiência do totalitarismo, a ruptura da tradição é um fato acabado. Recolocar as bases sobre as quais a política deve se assentar é o desafio fundamental que Arendt se propõe a enfrentar, o que pode ser evidenciado na sequência de suas obras e de seu pensamento.

2.2 A CONDIÇÃO HUMANA: O ACERTO DE CONTAS COM O TOTALITARISMO

A inclinação para o estudo em torno das atividades da *vita activa* e, por seu intermédio, a reflexão sobre o sentido e a essência da política foram sendo amadurecidas numa trajetória de estudos e inquietações da própria Arendt. Dito de outro modo, a obra *CH* não é resultado de um projeto pronto de anos anteriores. Esta obra veio a lume em 1958, cerca de 7 anos após a publicação de *OT*, tempo em que lhe foi propício pensar nos temas fundamentais da política, resultando em outros textos, disponibilizados em separado ou coletânea, como: *A grande tradição*³⁹ (1953), *O que é Política* (1959)⁴⁰, *Entre o Passado e o Futuro* (1961)⁴¹, *DR* (1963)⁴². Esse período oportunizou o aprofundamento de temas que colocaram em confronto os resultados políticos do totalitarismo, bem como, de toda a tradição moderna que resolvera transformar seres humanos em coisas, objetos manipuláveis, a mando de ideologias do progresso.

Em relação à obra *CH*, num primeiro momento, Arendt não intenciona realizar uma análise exaustiva e reflexiva das atividades da *vita activa* com objetivo de confrontar um sistema que solapou toda e qualquer possibilidade de pensar na continuidade da política, uma vez que transformou o governo num projeto de poder e não de Estado. Tudo isso foi amadurecendo gradativamente. O ponto de partida nasceu de uma insatisfação de Arendt em relação às abordagens endereçadas ao regime totalitário de matriz socialista, fruto de uma série de dificuldades e limites na entrada mais profunda deste tema. É notória a diferença, seja em

³⁹ Texto traduzido por CORREIA, Adriano e BODZIAK JÚNIOR, Paulo Eduardo. Disponível nos *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, maio de 2011*, p. 273-298. Número especial organizado por Eduardo Jardim.

⁴⁰ Para referir a obra *O que é Política* utilizamos, doravante, a sigla do livro *QP*.

⁴¹ Para referir a obra *Entre o Passado e o Futuro* utilizamos, doravante, a sigla do livro *EPF*.

⁴² Para referir a obra *Da Revolução* utilizamos, doravante, a sigla do livro *DR*.

termos de extensão, seja em termos de reflexões e caracterizações, entre a abordagem teórica sobre os regimes totalitários nazista e stalinista, presentes na obra *OT*. Há uma certa lacuna⁴³ em torno do regime totalitário soviético e isso se deve, em grande medida, porque os arquivos russos nunca foram abertos e naquela época já se tinha dúvidas, inclusive, se o regime bolchevique propiciaria às gerações posteriores as evidências documentais indispensáveis para estudos da historiografia factual. Daí uma razão a mais para entender o porquê Arendt, em termos gerais, acentua sua reflexão na obra *OT* para aspectos de uma memória que coloque no centro das atenções acontecimentos políticos, ideológicos e menos históricos.

Frente a este cenário, Arendt traçou um projeto de estudos para si na direção de maior aprofundamento sobre Karl Marx,⁴⁴ tendo como objetivo primordial refletir sobre os elementos totalitários presentes no marxismo, a fim de mostrar sua influência no desenvolvimento do totalitarismo soviético. Todavia, a entrada neste estudo sobre Marx resultou em grandes avanços na sua trajetória intelectual e pode-se, com segurança, afirmar que pelo menos duas descobertas foram fundamentais para o avanço qualitativo no estudo e confronto com o totalitarismo introduzido na obra *OT*.

A primeira descoberta de Arendt em relação à teoria marxiana, reside na categoria trabalho, resultado de um projeto de estudos que previa três partes. Uma voltada à análise do conceito de homem como um “animal trabalhador” e, as outras, à análise do marxismo europeu e do socialismo, de 1870 a 1917, abordando a transição de Lênin a Stálin, na Rússia. Ocorre que a primeira parte, que previa o estudo do homem como animal trabalhador, depois de reflexões feitas por Arendt, tomou um novo rumo, passando da perspectiva da elucidação da

⁴³ Para ilustrar esta questão, entre outros, referimos os escritos de sua biografia por Derwent May e estudo de Eugênia Sales Wagner sobre a relação entre Arendt e Marx na categoria do trabalho. Arendt estava tendente a “escrever um livro sobre Karl Marx – em especial um estudo do papel desempenhado pelo marxismo no desenvolvimento do totalitarismo soviético. Trata-se de assunto que achava não ter estudado o suficiente no *Totalitarianism*. Caracteristicamente – e ao contrário de seus críticos, como Isaiah Berlin – achava que a fraqueza do livro não residia em sua carência de fatos históricos comuns, mas na atenção insuficiente que dera a um determinado conjunto de ideias! Esses novos estudos marxistas constituíram a base de suas conferências de Princeton em 1953 – mas desviaram-se de seu plano inicial e começou a perceber aspectos do marxismo e a atingiam com uma nova força” (Cf. MAI, 1988, p. 64). Wagner, em estudo sério sobre a relação entre Arendt e Marx, destaca que Arendt estava voltada a preencher a lacuna deixada na obra *Origens do Totalitarismo* sobre o tema do regime totalitário soviético (Cf. WAGNER, 2000, p. 15).

⁴⁴ Sobre isso é importante reportar um estudo feito por Arendt com o título *Compreendendo o Comunismo*, disponível na coletânea de textos organizados por Jerome Kohn, pertencente à obra *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. O texto é resultado de uma resenha feita por Arendt da obra *Bolchevism: An introduction to Soviet Communism*, de Waldemar Gurian, texto publicado em 1952. Afirma: “Pelo que sei, essa é a melhor análise histórica do bolchevismo. Em cerca de cem páginas, ela resume com grande precisão as descobertas da maioria dos estudiosos desse tema; a segunda parte consiste em fontes cuidadosamente selecionadas, algumas traduzidas direto do russo. A ênfase de todo o livro recai sobre os postulados básicos e as implicações ideológicas do sistema soviético. [...] Um dos méritos do presente estudo é enunciar com clareza e seguir com coerência os princípios que fundamentam a maior parte da análise histórica e sociológica da natureza do bolchevismo” (ARENDR, 2008i, p. 383-384).

utilização ideológica de Marx pelo bolchevismo às questões do homem que se aparta de sua humanidade. Esse aprofundamento possibilitou à Arendt problematizar o conceito de animal trabalhador em confronto com a condição humana da pluralidade, em lugar do embate com o bolchevismo, como estava previsto. Daí nasceu um novo pedido à Fundação Guggenheim, órgão financiador do projeto, visando um estudo para distinguir entre a concepção do *homo faber* e do animal *laborans*. Com a teoria que coloca o trabalho como centro da produção de coisas e, sobretudo, da vida humana, Marx fez uma grande reviravolta no interior da tradição filosófica e política ocidental, invertendo-a, colocando-a de cabeça para baixo. Neste sentido, longe de qualquer pretensão de concebê-lo como precursor dos líderes totalitários, segundo Arendt, em Marx está a defesa enfática da liberdade como um dos maiores valores humanos, tendo na concepção de trabalho o ponto de convergência e lugar da expressão da humanidade do homem. Portanto, no trabalho reside o ponto fundamental para pensar a política e tudo o mais passa a ser de menor importância. Frente à tradição filosófica ocidental que colocara a *vita contemplativa* acima de tudo, como ápice da realização humana, Marx a recusa radicalmente e passa a ser considerado por Arendt com um dos grandes rebeliões da tradição. Em seus estudos sobre esse tema, presentes na obra *EPF*, Arendt atesta três grandes descobertas de Marx: “[...] o trabalho criou o homem; [...] a violência é a parteira da História; os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, agora é preciso transformá-lo” (*EPF*, p. 48). Arendt tece considerações⁴⁵ sobre cada uma delas e reconhece que Marx foi decisivo para mudar o lugar de realização da política. Deslocou a centralidade da contemplação no exercício da filosofia e colocou a transformação, o agir, como cerne de toda a ocupação humana. Desse modo, Marx causa uma grande reviravolta, recolocando a *vita activa* no centro da filosofia e da política, depositando na categoria de trabalho o meio para alcançar a verdadeira emancipação humana. É uma nova história que começa a ser traçada, pois Marx não pensa a filosofia sem ação, sem política. Em seu projeto, ele visa dar um grande salto da filosofia à política, isto é, da teoria à ação, ou da contemplação ao trabalho. Foi uma grande reviravolta, ocasionando a inversão entre *vita activa* e *vita contemplativa*, colocando a primeira em grau mais elevado. Entretanto, no entendimento de Arendt, Marx acaba sendo dominado pela lógica instrumental moderna, caindo na sobreposição da economia à política e na prisão ao legado do avanço da ciência moderna que introduziu a prática do meio-fim no processo da fabricação. Quando Marx

⁴⁵ Conferir *EPF*, de maneira especial o capítulo 1 e 2, nos quais trata sobre a *tradição e a época moderna* e o *conceito de história antigo e moderno* (p. 43-126). Além dessa obra, indicamos o estudo de grande relevância sobre esse tema realizado por WAGNER (2000), livro intitulado *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*; SIVIERO (2008, p. 34-45), a partir do qual abordamos a influência dos três rebeliões da tradição segundo Arendt: Kierkegaard, Marx e Nietzsche.

eleva o conceito de trabalho ao topo da hierarquia das atividades humanas, capaz de possibilitar a criação do homem, infelizmente, seu projeto se perde e abre para uma mudança cara à política: transplante da fabricação na condução das relações e das práticas humanas. A política vira uma arte de manobra, do uso de meio e fins em vista de interesses de projetos ideológicos e de interesses econômicos que colocam a vida pública em plano secundário.

Apesar de seus grandes e belos méritos, Marx, para Arendt, utiliza o conceito de trabalho sem fazer a sua distinção inerente às atividades da *vita activa*, a saber: o trabalho, a obra e a ação. Além de não ter feito esta importante diferenciação, o filósofo alemão reduz todas elas ao trabalho. Marx confunde ocupações típicas da atividade da fabricação, próprias da obra, com a dimensão do consumo fornecidas pelo trabalho, assim como da atividade da ação⁴⁶, uma vez que torna o universo da fabricação o centro da organização e mediação política em vista da transformação e da emancipação humana. Quando aplica o seu conceito como atividade que o homem realiza para suprir as necessidades próprias de sobrevivência e para a reprodução da espécie humana, eleva a condição do animal *laborans*, do consumo. Mas, quando trata da atividade operativa, na produção e fabricação de coisas, tanto aqueles objetos para uso, quanto a arte, além da sua durabilidade no mundo, também estendem a própria vida do homem, que deposita não só o esforço das mãos, como também a sua subjetividade, eleva a condição da obra para a esfera dos negócios humanos. Quando destaca que o lugar para expressar a subjetividade humana enquanto elemento único e singular, condição fundamental para se considerar a pluralidade humana, Marx está referindo a noção arendtiana da ação. Estas distinções fundamentais Marx não as fez, mas foi a base que possibilitou que Arendt adentra-se mais a fundo neste estudo, com objetivo de distinguir os conceitos, de um lado, e, de outro, recuperar o legado da *vita activa* como base para se pensar a realização da política, em contraposição à *vita contemplativa*.

⁴⁶ Esta consideração é sumamente importante, porque, infelizmente, Arendt não a mencionou, limitando-se à análise da relação entre obra e trabalho, excluindo a ação. Prova disso é que Arendt deixou claro no introito do capítulo sobre o trabalho que criticaria Marx, ao passo que, na ação, não faz o mesmo. Nosso propósito é ir mais a fundo nesta questão e mostrar que, por ser a ação a atividade que possibilita a revelação da imagem própria do agente, e pelo fato de Marx ter fundamentado no trabalho a objetivação da subjetividade humana, ao tratar da ação, também se está discutindo a aplicação de conceitos que foram apresentados por Marx no âmbito do trabalho. Em Marx, pelo trabalho, o homem deposita a sua subjetividade e todo o seu empenho pessoal e, quando se reconhece naquilo que fez, sente-se realizado e, quando ocorre a desrealização é porque o trabalho é alienado. Em Arendt, o agente, na medida em que age e consegue revelar a sua subjetividade e singularidade, sente-se feliz e tem prazer em agir e, sobretudo, resgata a condição essencial da política. Dessa forma, entendemos oportuno aproximar o conceito de trabalho também ao conceito de ação e, além disso, destacar que há, entre Arendt e Marx, uma diferença fundamental no lugar de realização da política. Em Marx, a política se realiza em conjunto com a esfera do trabalho. Há os que acusam Marx de não ter pensado na política e sim no trabalho. Em Arendt, a política é pensada no espaço público onde se desenvolve a atividade da ação e é somente nela que a política tem sua realização.

Em todo esse movimento, distintamente do que se verá a partir do próximo capítulo de nosso estudo, aqui, a *vita contemplativa*, ou, melhor dito, a filosofia, na esteira marxiana, é ainda objeto de crítica da parte de Arendt. A filosofia, como atividade contemplativa, é vista como uma forma de ocupação afastada e desocupada com as questões do mundo, portanto, de menor relevância à vida pública. Arendt critica o modo de consolidação da política e do próprio pensamento ocidental em geral que, de Platão ao início da Era Moderna, esteve centrado na atividade contemplativa, com elevação da filosofia e desprezo à política. Sua crise data do avanço científico e da contribuição marxiana, que ocasionou a ascensão da fabricação e sua consequente prática de instrumentalização, iniciativa que, por um lado, não impressiona, pois é comum que no meio científico-tecnológico ela aconteça e a forma de organização da produção esteja condicionada ao processo meio-fim. Todavia, causou espanto o fato de Arendt refletir e reivindicar a inaceitabilidade do ponto de vista da vida política, considerando que, nesta, não se lida com produtos, e sim com seres humanos, cuja natureza e condição humana são muito distintas de coisas lançadas e disponíveis às mãos que em tudo e todos querem transformar.

Nesse sentido, a compreensão das mudanças que ocorrem entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* são fundamentais porque possibilitaram à Arendt demarcar, com precisão, as distintas formas de ocupação presentes nas condições da existência humana, chamando atenção, em especial, para o modo fundamental da realização e do sentido da política. Em todo esse movimento, paradigmático em seu estudo, bem como em relação à tradição do pensamento ocidental, Arendt deu um passo significativo e resolve, em grande medida, o problema da política, mas fica ainda pendente o da sua relação com a filosofia. Qual é o lugar da filosofia, da contemplação em seu pensamento? Sua inquietação a este respeito a leva a escrever um texto específico em torno da relação entre a filosofia e a política, datado em 1954. Remonta aos gregos, em especial, Sócrates, Platão e Aristóteles, elevando o primeiro e criticando os demais por terem mostrado um certo descaso dos problemas políticos como problemas de primeira grandeza à filosofia. Platão e Aristóteles, mesmo que o último tenha possibilitado distinções importantes à compreensão da *vita activa*, elevaram a filosofia à esfera da contemplação, o grau mais alto e perfeito ao qual o ser humano deve se dedicar, uma vez que contém a essência da verdade de todas as coisas. Essa discussão persegue a trajetória de obras seguintes até o fim da sua vida, haja visto o título dado a esta que nos detemos aqui e à última, na qual retoma a importância das atividades do espírito (contemplação), sem, porém, estabelecer uma concessão à metafísica, a fim de distanciá-la da ação, como o fizera a tradição ocidental. Em que medida isso é possível e sustentável em seu pensamento, é o esforço que nos propomos percorrer e mostrar no presente estudo.

De todo modo, neste momento da nossa investigação, é fundamental destacar que com base nessas reflexões e reviravoltas, o projeto arendtiano que previa o estudo sobre *Elementos totalitários no marxismo*, posteriormente alterado e denominado *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental*⁴⁷, jamais foi concluído, mas suas reflexões acompanharam seu pensamento⁴⁸. Nas palavras de Young-Bruehl, “[...] seu projeto de um estudo dos elementos do totalitarismo contidos no marxismo transformou-se num plano para lançar os fundamentos de uma nova ciência da política, [...] como alternativa à tradição da contemplação” (1997, p. 254 e 291). Deste modo, Arendt começou a demarcar um novo horizonte de reflexão, tomando proporções mais amplas do que o estudo e a análise do tema voltado ao regime totalitário soviético. Nesse contexto, a obra *CH* é um marco significativo em seu pensamento, pois assume um diálogo e confronto que põe a tradição filosófica na linha de frente, seja para criticar modelos nefastos à vida humana, seja para nela visualizar experiências perdidas que mereciam ser revisitadas em vista de possibilitar a recuperação do sentido da política. Não só o totalitarismo, mas a experiência política moderna, ambas, salvaguardadas distinções, são responsáveis por práticas que inviabilizaram a continuidade da política. O totalitarismo é responsável pela iniciativa de pôr fim aos traços essenciais e constitutivos do ser humano como ser plural. Em seu projeto, quis instituir um modelo político para um modelo de ser humano no qual só cabiam alguns humanos, os eleitos, os escolhidos, aqueles cuja natureza humana permitia-lhes o mérito de continuar vivos e usufruindo de tudo o que de melhor o mundo puder alcançar. Em relação ao mundo moderno, Arendt demarca uma crítica contundente à extensão e transplante do projeto de instrumentalização científica ao mundo da política, transformando seres humanos em coisas, objetos manipuláveis. Reconhece o mérito de pensadores modernos, sobretudo Marx, pela sua coragem no enfrentamento da ideologia do progresso presente no sistema capitalista, que transforma os seres humanos em animais de trabalho. Porém, ao mesmo tempo, critica-o por não ter acertado o lugar de realização da política, visto que tudo depositou na esfera do trabalho, sendo que a política, por essência, não é mediada por coisas, contudo pela fala, pelo discurso, cuja centralidade reside nas pessoas e no espaço público, a exemplo da *pólis* grega. Tais atribuições não estavam firmadas na *vita contemplativa*, mas sim na *vita activa*.

⁴⁷ Conferir, respectivamente, nota 17 e 22 do texto de abertura da nova edição da obra *CH*, mérito do pesquisador Adriano Correia. (CORREIA, 2014, p. XXI e XXIII).

⁴⁸ Em 1956, já estava amadurecida a ideia de ampliação do projeto e no seu entendimento, conforme carta enviada a Karl Jaspers, em 6 agosto de 1955, Arendt afirmou que teria começado verdadeiramente a amar o mundo, e conclui: “por gratidão, quero denominar *Amor mundi* meu livro sobre teorias políticas”. Mais tarde, porém, em nova carta de 7 de abril de 1956, Arendt destaca que pretende nomear *Vita activa* o seu novo livro e nele focar sua atenção ao trabalho, à obra e à ação (Cf. CORREIA, 2014, p. XXIII).

Reconsiderar a *vita activa*, portanto, passa a ser condição para garantir o verdadeiro modo de realização humana, lançando as bases para pensar e tornar a política ainda possível.

2.2.1 As atividades da *vita activa*: a possibilidade de um novo começo

Nas páginas iniciais da obra *CH*, além dos elementos considerados anteriormente, Arendt procurou destacar outras motivações que a conduziram neste estudo. Enfatizou que as reflexões que se debruçara a fazer naquele momento estavam em consonância com as questões e acontecimentos do seu tempo, com aquilo que se estava fazendo. A seu modo, diz: “O que estamos fazendo é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano” (*CH*, p. 06).

Além disso, na introdução geral às três atividades, Arendt acentua que “[...] trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (*CH*, p. 09). Refere-se às condições gerais que possibilitam o desenvolvimento da existência humana desde o nascimento até a morte. Daí a sua importância e pertinência, considerando que o trabalho, a obra e a ação englobam a totalidade da condição humana que possibilita sua construção e desenvolvimento.

Outro aspecto relevante a considerar nas páginas introdutórias deste estudo feito por Arendt, diga-se de passagem, fundamentais para seu acerto de contas com o totalitarismo e para o encontro entre a política e a filosofia, reside na pretensão de evitar erros de interpretação e perceber o impacto de certos conceitos na vida de cada ser humano. A este respeito assegura: “[...] a condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana” (*CH*, p. 12). Segundo Arendt, jamais se alcança a resposta à pergunta: o que sou eu? Essa é uma questão que implica pensar sobre a natureza do ser humano; a resposta só poderá ser dada por Deus. Diferente é a resposta à pergunta: quem sou eu?, que é simples: um homem. A resposta à primeira pergunta é impossível porque é sobre-humana e também porque nela está a exigência de uma resposta absoluta, algo que estaria fora do alcance dos pobres mortais. No entanto, a simplicidade da resposta à segunda pergunta não significa extrema facilidade, pois, como o próprio Santo Agostinho⁴⁹ já havia acenado “[...] no ‘grande

⁴⁹ A discussão de Arendt que se estabelece em torno da condição humana e da natureza humana tem base em Santo Agostinho, que é o primeiro a levantar a questão antropológica na filosofia, através do estabelecimento da diferença entre as perguntas “Quem sou?” e “O que sou?”. Assim disse: “A minha pergunta consistia em

mistério’, no grande *profundum* que é o homem (iv. 14), há algo do homem (*aliquid hominis*) que o próprio espírito do homem que nele está não sabe⁵⁰” (apud *CH*, p. 13). Todavia, Santo Agostinho não tem dúvida acerca de atribuir ao homem a característica de um iniciador. A esse respeito diz: “(*Initium*) ergo ut esset ereatus est homo, ante quem nullus fuit (‘para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse’)” (apud *CH*, p. 219). Logo, o homem é a expressão da inauguração e da introdução da liberdade no mundo e, por mais que se tente prendê-lo em conceitos, sempre pairará um “ar de mistério” e nisso reside a sua riqueza para a esfera de realização da política, considerando o grau de novidade que daí poderá resultar.

Reitera-se, por fim, a explicitação arendtiana em vista de precisar que a abordagem das atividades da *vita activa* pretende ir além de uma simples diferenciação entre elas ao estilo de colocar uma ao lado da outra e dizer: essa trata disso e aquela trata daquilo. Não é isso que está em questão. A diferenciação entre as atividades é um passo para ir além e seguir a longa caminhada em direção à recuperação do sentido da política. Sistemáticamente, o livro centra-se na discussão do trabalho, da obra e da ação, mas Arendt é enfática em afirmar o seguinte: “[...] não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas manifestações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a via basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político” (*CH*, p. 96).

O propósito de Arendt é claro: no centro da *vita activa* está a preocupação com o resgate da sua implicação política. Desse modo, nota-se que o mesmo objetivo que norteou o estudo da obra *Origens do Totalitarismo* se repete aqui: a sua abordagem se dá em torno da busca pelo significado político. Entretanto, considerando que em cada uma das atividades estão referidas formas diferentes de realização da condição humana, é importante destacar a diferença presente em cada uma para melhor compreensão do seu alcance político, como bem assevera Wagner: “[...] pelo espaço que ocupam na natureza ou no mundo, na esfera privada ou pública, pelo resultado final obtido através da realização das mesmas e pela maneira como os homens se expressam a partir de cada uma delas” (2000, p. 64). Daí a justificativa em tratá-las separadamente, a fim de, posteriormente, em confronto com a tradição do pensamento político ocidental, refletir sobre os seus limites e alcances políticos.

contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza. Dirige-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu, quem és?’ ‘Um homem’ respondi (AGOSTINHO, 1980, p. 175). A esse respeito também consultar *CH* (p. 13).

⁵⁰ Nas *Confissões*, Agostinho diz: “E que sou eu, ó meu Deus? Qual a minha natureza? Uma vida variada de inúmeras formas com amplidão imensa” (1980, p. 183).

2.2.1.1 Trabalho: garantia da sobrevivência

O ponto de partida na abordagem desta atividade consiste no esforço em distinguir entre trabalho e obra, tradicionalmente usados como sinônimos, inclusive pelas modernas teorias do trabalho. Mesmo correndo o risco de ser ignorada, a distinção arendtiana baseia-se em uma testemunha muito eloquente e obstinada, isto é, “[...] o simples fato de que todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuem duas palavras etimologicamente independentes para designar o que viemos a considerar como a mesma atividade, e conservam ambas, a despeito do fato de serem repetidamente usadas como sinônimas” (CH, p. 98).

A característica fundamental que diferencia trabalho e obra está no emprego do substantivo correspondente. Como substantivo, trabalho não designa o produto final ou o resultado da ação de laborar, permanece como substantivo verbal, mais apto para o gerúndio; ao passo que a obra aplica nome ao produto feito. Contudo, a diferença fundamental está na atribuição conceitual utilizada pelas diferentes línguas clássicas. A língua grega diferencia entre *ponêin* e *ergázesthai*; o latim, entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica; o francês, entre *travailler* e *ouvrer*; e o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Para Arendt,

[...] em todos esses casos, apenas os equivalentes de ‘trabalho’ têm conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não ao trabalho do artesão, que era chamado *Werk*. O Francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura (CH, p. 98).

Na avaliação de Arendt, esse é o motivo principal da distinção ter permanecido ignorada, pois o desprezo pelo trabalho deve-se ao fato dele não ter deixado vestígios ou marcas em monumentos e artefatos que possam ser lembrados e pela atribuição de dor a toda a ação que dele decorre. O trabalho sempre esteve ligado às atividades do suprimento das necessidades da vida, função historicamente atribuída aos escravos. De qualquer modo, Arendt dá um passo significativo e mostra que entre trabalho e obra há uma diferença que precisa ser considerada, sobretudo pelas implicações e resultados presentes na esfera pública e privada.

A característica fundamental do trabalho já aparece na introdução da CH quando afirma que “[...] o trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida” (p. 09).

A primeira característica do trabalho é que a sua atividade visa manter a sobrevivência da espécie e corresponde ao ciclo vital da natureza. Não tem começo e nem fim previsível, porque tudo gira num movimento repetitivo, que atende o desenvolvimento do ciclo natural da vida. Podem ocorrer alterações na forma de obter os meios de subsistência, mas tudo se encerra no consumo, acabando quando a própria vida é extinta. Portanto, tudo gira em torno da vida e é para sua subsistência que o trabalho se desenvolve.

A segunda característica é que o trabalho, diferentemente da obra, não visa construir o mundo como morada permanente dos homens. Considerando que tudo o que é produzido deve ser consumido e que, em caso contrário, a produção em excesso pereceria e seria incorporada ao ciclo de transformação da natureza. Nesse sentido, tudo o que é produzido deve ser aproveitado com a maior intensidade e quantidade. Wagner, a este respeito, percebe que:

[...] do ponto de vista da natureza, o labor [trabalho] realiza-se em harmonia com esta, pois os meios de subsistência, arrancados da natureza, a ela retornam quer se destinem ao consumo quer sejam abandonados à degradação. Os produtos do labor [trabalho] são, assim, os mais necessários e os menos duráveis entre as coisas tangíveis e, por isso mesmo, os mais naturais e os menos mundanos dos produtos (2000, p. 65. Acréscimo nosso).

A produção, neste caso, não deve ser cumulativa. Em harmonia com a natureza, interessa unicamente que a produção seja suficiente para manter a sobrevivência de todos, inclusive daqueles que não têm condições de prover a sua própria. A produtividade, nesse caso, é a própria vida e a sua realização está associada ao consumo e à garantia de reprodução da espécie. É a mediação para garantir que a vida continue viva. Não há diferença entre esforço e a dor: tudo é diluído na alegria de poder passar um dia após o outro, isto é, na felicidade de estar vivo. Pobreza e miséria trazem desgraça e riquezas, que isentam o esforço humano, geram tédio, atrapalhando o consumo e a digestão necessários ao corpo humano. Ambas destroem a felicidade de estar vivo. Deste modo, o lugar do desenvolvimento do trabalho é a esfera privada. Na máxima: “tudo o que é produzido deve ser consumido”, nota-se o desempenho de atividades e não de funções que objetivam atender fins que estão além de si mesmos. Toda atividade do homem torna-se uma prisão à privacidade do próprio corpo, apegada às necessidades vitais e desprovida de interesse em estabelecer compartilhamento e comunicação com as demais pessoas.

O resultado da forma de realização da vida mediada pelo consumo é o surgimento de uma cultura de massas e o seu profundo problema é a infelicidade universal, consequência do desequilíbrio entre trabalho e consumo. Tudo o que existe no mundo passa a ser regado pela

ordem do consumo, resultando na alienação, visto que o mundo não consiste somente de coisas unicamente regradas pelo consumo, como também de coisas que devem estar a serviço dos homens por sua utilidade e durabilidade (próprios da obra) e por proporcionar espaços de integração entre os homens (próprios da ação).

Uma última característica da atividade do trabalho refere-se ao caráter apolítico do *animal laborans*. Tudo o que é desenvolvido na atividade do trabalho não necessita da presença de outros homens e nem está unida ao mundo: o resultado do trabalho deve ser diluído no consumo. Não está em questão a preocupação com a construção de espaços públicos e nem mesmo da própria identidade, uma vez que tudo deve girar em torno do atendimento da necessidade de permanecer vivo, na estreiteza individualista. O trabalho ausenta-se da preocupação com a palavra e com a revelação dos homens por suas ações, apesar de muitos operários, ao longo da história, terem lutado contra a condição de meros trabalhadores servís, dispondo-se, também eles, a alcançar a condição de cidadãos pertencentes ao espaço público e com direito ao voto. Atualmente, os operários são membros pertencentes à sociedade com direito a voto. Contudo, isso não significa que são capazes de exercer influência marcante no espaço público, porque, como bem refletiu Arendt, com a ascensão do social, a sociabilidade implicou, na maioria das situações, não a participação política, mas o desenvolvimento de uma atividade profissional como garantia da sobrevivência de tais pessoas.

2.2.1.2 Obra: fabricação de objetos

No arcabouço teórico da análise de Arendt, em *CH*, de início, pode-se precisar a definição de obra:

[...] a obra é a atividade correspondente a não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferentes de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*wordliness*] (p. 09. Acréscimos no original).

O primeiro elemento demarca a grande diferença entre obra e trabalho. Na obra estão relacionados todos os produtos que são moldados pelas mãos humanas, por isso traduzem o artificialismo da existência humana. O que melhor caracteriza a obra é que nele tudo é feito, nada aparece ou vem pronto naturalmente como uma árvore que surge da semente e brota até alcançar seu desenvolvimento natural. Necessita-se da criatividade, das mãos humanas e de

utensílios que auxiliem no desenvolvimento das formas. Advém daí a expressão comumente usada para se referir a obra, *homo faber*, ou fabricação. Mesmo sem ter certeza do momento exato em que a expressão *homo faber* surgiu, Arendt destaca:

[...] a palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* ('fazer alguma coisa', no sentido de produção), designava originariamente o fabricante e artista que operava sobre materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tektion*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri*, muitas vezes seguida de *tignarii*, designava especialmente operários de construção e carpinteiros (*CH*, p. 169. Acréscimo no original).

A ação de fabricar algo demonstra que a dimensão inerente à obra consiste em reificação⁵¹, isto é, em transformação da obra a partir de matérias apanhadas pelo homem. Aqui, diferentemente de Deus, que cria *ex nihilo*, o homem necessita de matéria para desenvolver formas e objetos que se destinam à utilidade, durabilidade e facilitação da vida humana. Necessariamente implica em violência do homem em relação à natureza: do fim da árvore surge a mesa, a cadeira, entre outros objetos. Nesse aspecto, também se nota a diferença entre o *animal laborans* e o *homo faber*: o primeiro assume uma postura de amo da natureza; o segundo de destruidor da natureza. Segundo Wagner, “Através do olhar do *homo faber* a natureza também se torna objetiva – um meio a ser utilizado no processo de fabricação” (2000, p. 67).

O segundo elemento implica na possibilidade da criação e do desenvolvimento de objetos. A condição maior diz respeito à imagem, ao modelo que orienta o processo de produção. De nada adianta ter matéria se o homem não sabe o que fazer com ela. O modelo guia e permite a programação, a organização dos meios necessários e dos fins que se deseja alcançar com a matéria que está em processo de transformação, inclusive permitindo a continuidade da produção após o término de certos objetos. Tudo deve ser planejado para atingir a melhor qualificação do objeto produzido. Porém, além do modelo, a obra necessita também de ferramentas e utensílios que facilitem a fabricação e que possibilitem dar forma adequada à matéria: “[...] sua conveniência e precisão são ditadas pelos propósitos ‘objetivos’ que ele deseja inventar, mais que por necessidades ou carências subjetivas. Ferramentas e instrumentos são objetos tão intensamente mundanos que podemos classificar civilizações inteiras empregando-os como critério” (*CH*, p. 179).

⁵¹ Segundo Mora, apesar de ser entendido em vários sentidos, “encontra-se, às vezes, na literatura filosófica o vocábulo ‘reificação’ (de *res* = ‘coisa’). Pode ser definido em geral como a ação ou efeito de converter algum em coisa, ou de conceber algo por analogia com a natureza das ‘coisas’. Às vezes é empregado também o termo ‘coisificação’” (Cf. MORA, 2001, p. 2493).

Embora seja difícil separar as dimensões objetiva e subjetiva, Arendt destaca que aquele que faz determinado objeto, mesmo não sendo um projeto seu, está seguindo o projeto que alguém fez para orientar a produção. Além disso, com o avanço do consumo e o papel decisivo da mercadoria na época pós-moderna, todos os objetos precisam estar fortemente marcados pela subjetividade, especialmente daquele que está disposto a comprar. Nesse sentido, a dimensão objetiva do trabalho precisa ser repensada, pois está se pagando um preço bastante alto em consequência das transformações planetárias⁵² geradas pelo exagero da “criatividade humana” nas formas de produção e pela submissão do ser humano às máquinas.⁵³

O terceiro elemento da atividade da obra é sua presença no mundo. Os objetos fabricados devem ser expostos, seja para o mercado de trocas, seja para a utilidade dos homens, ou, ainda, para serem contemplados como obras de arte. A obra produz objetos que ganham durabilidade e que, em decorrência do uso e com o passar do tempo, desgastam-se, com exceção da obra de arte⁵⁴ que, sem fins utilitários, perdura mais anos que outros objetos de uso. A durabilidade dos objetos foi projetada para dar independência aos homens e estabilizar a sua vida, já que foram produzidos para que tivessem alguma utilidade.

A natureza mundana dos objetos produzidos pela obra possibilita que os homens criem certa familiaridade e apego por alguns deles em função do constante contato que estabelece com eles, inclusive porque a mesmidade e durabilidade dos objetos leva os humanos a questionarem-se acerca da sua própria identidade. Arendt assente: “[...] os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua mesmidade [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa” (*CH*, p. 170. Acréscimo no original). Com o passar dos anos, os homens observam que os objetos permanecem os mesmos em estrutura, sofrendo apenas algumas alterações de cor e desgaste do material

⁵² Sobre este assunto, pelo menos duas correntes vêm se destacando: de um lado, aqueles que defendem que as transformações no planeta são resultados das ações dos homens que, ao longo de muitos anos, ocuparam-se em destruir a natureza e lançar uma quantidade exagerada de gases de efeito estufa na atmosfera; de outro, aqueles que defendem que as transformações são resultado da própria evolução do planeta e que a ação do homem não é a mais determinante neste processo. Para ilustrar, ver, entre outros, STIVAL (2005) e WILLIAM (2005). Observe-se, porém, que Arendt não entra nesta discussão, adequando-se a uma ou outra posição. Ela discute as diversas ações humanas violentas, a exemplo da bomba atômica, como ações que visam causar a extinção dos humanos pelos próprios humanos, em nome de mais domínio e eliminação da liberdade.

⁵³ Segundo Arendt, “[...] ao contrário das ferramentas da manufatura, que em cada momento dado no processo da obra permanecem servas da mão, as máquinas exigem que o trabalhador as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas. [...] enquanto dura a obra nas máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano” (*CH*, p. 183).

⁵⁴ Arendt afirma: “Dada sua excepcional permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase inalcançada pelo efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas, um uso que, na verdade, longe de realizar sua finalidade inerente – como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela –, só pode destruí-la. Assim, a durabilidade das obras de arte é de uma ordem superior àquela de que todas as coisas precisam para existir; elas podem alcançar a permanência através das eras” (*CH*, p. 208).

resultante do uso que deles é feito. Sua objetividade permanece, fazendo com que a reflexão dos homens seja levada a perceber se a sua vida segue o ritmo dos objetos ou se ganha novas dimensões. No entanto, com o avanço da sociedade comercial, sob o mando do capitalismo, a durabilidade sofre interferência não somente pelo valor de uso, mas, sobretudo, pelo valor de troca. Nesse ponto, muitas coisas são produzidas e armazenadas para que possam servir de negócio nas trocas futuras.

O quarto elemento da obra refere-se à dimensão pública que os objetos produzidos ganham. Algumas produções acontecem no pleno isolamento, outras já colocam os operários em diálogo e na necessidade de estar em grupo para concluir a obra em fabricação. Depois de feitos, os objetos proporcionam a reunião de pessoas, a exemplo das refeições e dos jogos em torno da mesa, possibilitando que os homens relacionem-se entre si. Além disso, na mudança de valor de uso para valor de troca, os objetos são produzidos para serem dispostos ao público como mercadorias destinadas às trocas. Para Arendt: “Esse valor consiste unicamente na estima do domínio público, no qual as coisas aparecem como mercadorias; e o que confere esse valor a um objeto não é o trabalho, a obra, o capital, o lucro, ou o material, mas única e exclusivamente o domínio público” (*CH*, p. 203-204).

A dimensão pública da obra aparece aliada ao seu desenvolvimento. Mesmo assim, a forma de relacionamento na esfera pública dada pela obra não corresponde à dimensão exigida pela realização da política, pois [...] “as formas especificamente políticas de estar junto aos outros – o agir em concerto e falar entre si – estão completamente fora do alcance de sua produtividade” (*CH*, p. 201). Os diálogos estabelecidos e as palavras pronunciadas no mercado de trocas, por exemplo, não intencionam criar espaços de aparecimento e de revelação dos agentes; visam unicamente convencer o negociante sobre o valor da troca. A clareza disso pode ser verificada na seguinte passagem:

Contudo, aqueles que encontram no mercado de trocas são fundamentalmente não pessoas, mas fabricantes de produtos que nunca exibem nele a si próprios, nem mesmo suas aptidões e qualidades, como na ‘produção conspícua’ da Idade Média, mas seus produtos. O impulso que conduz o fabricante à praça pública do mercado não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos, e o poder que mantém a coesão e a existência quando estas se unem na ação e no discurso, mas um ‘poder de troca’ (Adam Smith) combinado que cada participante adquiriu em seu isolamento (*CH*, p. 259-260).

Diante disso, a obra, mesmo tendo como condição humana a mundanidade, não realiza a política, apesar dela ter sido assumida e realizada na modernidade de acordo com o processo dos meios e fins, próprios da fabricação. A realização da política exige espaços públicos que

tenham como preocupação única a relação dialógica entre os homens, construindo-os a si mesmos e tornando o mundo cada vez mais humano e menos dominado pela estratégia da instrumentalização.

2.2.1.3 Ação: aparição dos homens

A atividade da ação também tem uma caracterização geral apresentada no início de *CH*:

A ação única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. [...] A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém é igual a qualquer pessoa que viveu, vive ou viverá (p. 09-10).

Essa passagem é fundamental para compreender a importância política presente na atividade da ação. Inicia-se pela questão da pluralidade, considerando ser esta a condição humana da ação. É em torno dessas ideias que Arendt estabelece a base dessa noção:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (*CH*, p. 217).

Toda a reflexão de Arendt pretende destacar que o modo de realização da política ao longo da tradição ocidental incorre em inúmeros problemas pelo fato de não conceber a pluralidade humana como elemento essencial na criação desta possibilidade. A pluralidade é o fundamento no qual o espaço público ganha consistência e a vida privada visibilidade. A pluralidade demarca que os seres humanos são iguais porque, além de criar códigos próprios e comuns que os diferenciam dos demais animais presentes na Terra, possibilitando o entendimento de uns com os outros quando falam e expressam em palavras questões da sua subjetividade e necessidades, têm, além disso, a capacidade de pensar e de demonstrar preocupação com o futuro. No entanto, ao mesmo tempo em que têm muitos pontos em comum, existem também muitas diferenças que se apresentam claramente no discurso e na ação. No dizer de Arendt: “A ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns

para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua homens*” (CH, p. 218). Nesse sentido, a distinção não se apresenta somente na existência corpórea.

A distinção humana não é idêntica à alteridade – à curiosa qualidade de *alteritas*, comum a tudo que existe [...]. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda a vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo (CH, p. 218).

O elemento fundamental é que a pluralidade manifesta-se no homem como distinção e como aparecimento da sua subjetividade, tornando-se singularidade, isto é, próprio, específico, o que é somente de um, mesmo que tenha semelhanças com os demais. Essa é condição que sela o fato de ser homem. Porém, ela “[...] depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum homem nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*” (CH, p. 218). Ela só é possível mediante o discurso e a ação. Sem essas duas dimensões pode-se até sentir e dizer que o mundo está nos seres humanos, mas ele reclama que não nos vê, pois se está fora dele e abandonado à condição da vida humana. Para caracterizar fundamentalmente a vida humana, precisa-se agir, falar e estar entre os homens, mesmo que, muitas vezes, se opte pela mediocridade e/ou pelo medo do conflito, negando-se, ocultando-se.

Participar ativa e intensamente do espaço público, de acordo com a condição de pluralidade, significa que não se deve temer e nem absolutizar as posições individuais em relação às demais. De antemão, precisa-se estar ciente e humilde, das incertezas e, de outra parte, pronto para enfrentar o conflito, considerando que a ação desencadeia reações e novas respostas com outras posições e intenções, próprias do convívio humano. Aliás, a questão das incertezas e do conflito é o ponto no qual Arendt localiza o elemento da fragilidade das questões humanas, visto que nelas não há um porto seguro.

Segundo Courtine-Denamy, “[...] tal é a razão pela qual Platão desprezava essa fragilidade das questões humanas, comparando as ações dos homens de Estado a gesticulações de fantoches manobrados nos bastidores” (1994, p. 328). No entanto, esse é o ponto a que se quer chegar. Sem a pretensão de desconsiderar as críticas de Arendt a Platão e refletindo à luz das práticas políticas atuais, especialmente do caso brasileiro, percebe-se claramente que a ação conflituosa no espaço público não é bem-vinda. Nesse caso, Platão se faz contemporâneo. O jogo das ações dos homens de Estado é definido nos bastidores, onde todas as estratégias são elaboradas e aperfeiçoadas. Afirmar que a ação como a atividade que expressa a condição

humana da pluralidade e nesta a condição pela qual a vida política se realiza é deveras um ato de coragem, sobretudo pela dificuldade que essa posição pode enfrentar no contexto atual ou na percepção dos estrategistas.

Avançando na caracterização geral da atividade da ação, Arendt enfatiza que é com palavras e atos que os humanos se inserem no mundo humano. Esta inserção é como um segundo nascimento, no qual se confirma e se assume o fato original do aparecimento físico. A ação, por isso, não é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem se rege pela utilidade, como na obra.

Diferentemente do trabalho e da obra, a atividade da ação não é pautada pela garantia da sobrevivência da espécie, no sentido de empreender esforços para produzir alimentos que dão sustentação à vida; nem se nutre pela relação meio-fim, que orienta a fabricação e usa instrumentos que visam à construção de objetos de uso. A ação pode ser estimulada por fatores dessa ordem e também por outros que estão presentes no mundo, mas ela não deve estar condicionada a eles, porque a sua essência é ser sempre começo, assim como o nascimento.

O nascimento, como condição dos homens, inaugura uma nova forma de compreensão do ser humano. As ideias magnas que merecem destaque são a novidade e a abertura. Na acepção de Ortega, a noção de nascimento,

[...] só é realizável se sairmos da esfera da segurança e confrontarmos o novo, o aberto, o contingente, se aceitarmos o encontro e o convívio com novos indivíduos, o desafio do outro, do estranho, do desconhecido, sem medo nem desconfiança, como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e redescrever nossa subjetividade, de recriar o *amor mundi* (2001, p. 234).

A expectativa diante do nascimento é extraordinária, uma experiência ímpar. Por mais que o avanço da medicina permita que se tenha a definição do sexo e a amostra da estrutura corpórea da criança quando ainda está no ventre materno, mesmo assim não se sabe como ela será pós-nascimento. Por experiência própria, pensam-se inúmeras possibilidades, mas é difícil definir, com segurança o que serão, pois o ser que nasce não é extensão, no sentido que se pode ver nele a imagem refletida de muitas das ações e comportamentos das pessoas que o geraram. As transformações que ocorrem nos primeiros dias do recém-nascido deixam as pessoas admiradas e, ao mesmo tempo, inseguras diante das manifestações de dores dos bebês. Do ponto de vista da natureza humana⁵⁵, nenhuma novidade. Sabe-se que, em geral, todas as crianças

⁵⁵ Xarão diz o seguinte: “No ciclo repetitivo da vida (zoe) não há nenhuma novidade, pois é já desde sempre esperado. Do ponto de vista da natureza e da metafísica o novo é absurdo: ‘todas as criaturas vivas, inclusive o homem, acham-se compreendidas neste âmbito de ser-para-sempre’ da natureza e ela ‘assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade das coisas que são e não mudam’. O nascimento, crescimento,

assim que nascem passam por transformações e, nos primeiros meses, sentem cólicas e outras coisas do gênero. No entanto, as transformações e dores que ocorrem em uma delas não necessariamente se repetirão em outra, por serem próprias, singulares, assim como será o modo de expressão e de comportamento no futuro. De qualquer modo, o nascimento marca a existência como abalo e como enriquecimento do mundo, pois, com ele, sempre estará começando algo novo. A explicação arendtiana da origem da ação significa

[...] agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra *archein*, ‘começar’, ‘conduzir’ e, finalmente, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse’), diz Agostinho em sua filosofia política (*CH*, p. 220. Acréscimos no original).⁵⁶

Eis o que significa ação: começo, início, novidade. Para sustentar a sua importância, Arendt remonta à reflexão agostiniana sobre a Criação, visando resgatar a essência do ser humano e mostrar que não se trata da criação ou início de uma coisa, ao modo do mundo, “[...] mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (*CH*, p. 220). A criação do homem significa exatamente este apelo ao preceito de início, também entendido como preceito de liberdade. No homem se apresenta uma situação que, mais uma vez, configura a diferença da ação em relação às demais atividades da *vita activa*: nele, com o perdão da redundância, o que se pode esperar é o inesperado, prever o imprevisível, provar o improvável. Na reflexão de Arendt:

procriação e morte são o tipo de eternidade das criaturas vivas. Daí que nascer, do ponto de vista da natureza não tem nenhuma novidade, pois não é o início de nada, mas apenas a continuação no tempo através da procriação, da vida do ser vivo” (2000, p. 145). A este respeito cabe, centralmente, a referência à noção de história explorada por Arendt. Sugerimos a leitura de artigo de nossa autoria onde mostramos tal posição (Cf. SIVIERO, 2012, p. 87-103).

⁵⁶ Noutra passagem, Arendt retoma a origem do termo agir, visando mostrar como foi usado ao longo da tradição. “Aos dois verbos gregos *archein* (‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, finalmente, ‘governar’) e *prattein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘pôr em movimento’, ‘liderar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’). Aqui, é como se toda a ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento. Não só as palavras se correlacionam de modo análogo, como a história do seu emprego é também muito semelhante. Em ambos os casos, as palavras que originalmente designavam apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização – *prattein* e *gerere* – passou a ser o termo aceito para designar a ação em geral, enquanto a palavra que designava o começo da ação adquiriu um significado especial, pelo menos na linguagem política. *Archein* passou a significar, principalmente, ‘governar’ e ‘liderar’, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar ‘liderar’, mais do que ‘pôr em movimento’” (*CH*, p. 235. Acréscimo no original).

E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. [...] Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e único entre iguais (CH, p. 220-221).

Esse é o segundo ponto da discussão sobre a ação. A ação permite que o homem dê início e marque a história como constante abertura à novidade, sendo que a objetividade da distinção humana se apresenta mediante a palavra. Pela palavra, diz quem é, revela a dimensão interior, a subjetividade, constrói a identidade⁵⁷. Politicamente falando, o discurso é mais importante que todas as demais dimensões da vida humana porque, através dele, os homens mostram-se, revelam-se. Assume um grau de importância muito maior do que de simples meio de comunicação entre as pessoas. Todavia, para cumprir seu desiderato, o discurso exige dos homens responsabilidade e compromisso consigo mesmo e com os demais, pois palavras vãs, “soltas ao vento”, sem implicação pessoal, podem não passar de futilidades. Inclusive, quando os homens falam a *respeito de* ou *sobre uns* para outros e, sobretudo, no exercício de atividades público-governamentais, diante da dimensão da revelação, hão de aprender sobre o cuidado e zelo com as palavras porque,

Ao agir e falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformidade singular do corpo e no som singular da voz. [...] Essa qualidade reveladora do discurso e da ação passa a um primeiro plano quando as pessoas estão *com* outras – isto é, no puro estar junto dos homens (CH, p. 222-223).

A responsabilidade implicada nesta forma de conceber a ação e o discurso muda totalmente as formas de relacionamento entre as pessoas e, até mesmo, o exercício de algumas funções públicas, às vezes marcadas por promessas e chavões eleitoreiros. As pessoas revelarem quem são quando falam faz pensar seriamente naquilo que se diz e naquilo que se quer dizer. Porém, isso não deve ser motivo de pavor, e sim de responsabilidade e abertura às posições distintas nos atos de fala.

A atividade da ação só acontece no espaço onde há convivência e relações humanas de fato existentes e presentes. Indiferente do grupo, religião, sexo, raça de pertença, jamais se deve temer a revelação dos agentes. Outrora a revelação foi considerada como atitude de glória e

⁵⁷ Para Ortega, o grande mérito de Arendt é que [...] “a identidade humana aparece então como uma realização no espaço público e não como nada. [...]. A subjetividade é para Arendt um fenômeno do mundo, uma questão de estilo e caráter. [...] Hannah Arendt distancia-se de toda visão essencialista do sujeito, de toda tentativa de psicologização da subjetividade. Somente voltados para o mundo é que atingimos nossa identidade, no espaço público revelamos ‘quem’ somos e não ‘o que’ somos” (ORTEGA, 2001, p. 230-231).

merecedora de lembrança para todos os tempos, porque permitiu que a vida de determinada pessoa pudesse entrar para a história, ser imortal. Nesse aspecto, Arendt frisa com muita propriedade a importância da manifestação do ser humano na ação, destacando: “[...] sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto” (CH, p. 223). Talvez seja esse o grande empecilho que faz da ação uma atividade periférica, “[...] desprovida de nome, de um ‘quem’ a ela associado, a ação perde todo sentido [...]” (CH, p. 224). Este é ponto central: “O que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana” (CH, p. 226). E este é também o grande desafio da reconsideração da *vita activa* para a reflexão do sentido da política, porque o espaço público pressupõe um espaço de aparição dos homens e não de obras. Segundo Arendt, geralmente somos tentados a desviar e dizer não “quem” alguém é, mas “o que” esse alguém é. Sobre isso, discorre Arendt:

Embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘caráter’ [*character*], na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa (CH, p. 224-225).

Arendt procura mostrar que, diante da complexidade da esfera dos negócios humanos em razão da teia de relações humanas que dela emerge, a iniciativa dos novos processos e as condições de possibilidade dos agentes não podem ser atribuição de uma só pessoa. São muitas histórias de vida que estão em contato e que, no futuro, poderão ser registradas em documentos e monumentos. Todavia, documentos e monumentos não recuperam todas as vidas envolvidas. Nesse sentido, no centro da história, apesar dela ter sido construída por muitas pessoas, destacam-se alguns heróis: “Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor.” (CH, p. 228). Essa é a questão que permite aos homens refletir sobre qual é de fato a sua tarefa principal enquanto seres humanos: considerando que não são autores da história, cabe aos homens a tarefa de construir-se a si mesmos através da ação e do discurso e, quem sabe, no futuro, os historiadores os registrem entre os memoráveis heróis da humanidade.

A imprevisibilidade e a fragilidade são marcas essenciais do ser e das relações humanas e sua expressão máxima resume-se na característica geral da condição humana da pluralidade, em que cada homem revela sua identidade através de palavras. Diante disso, pergunta-se: como fugir e não dizer que a vida humana e a própria realização da política não estão assentadas no relativismo, considerando a ação como autoafirmação da existência singular e isolada dos atores políticos, centrada na revelação dos agentes e destituindo a garantia da estabilidade? Afinal, qual a importância de dizer quem são as pessoas para a realização da política? Considerando que a ação é a atividade, por excelência, da realização da política, onde se localiza a centralidade da política? Mais que isso, diante de atos imprevisíveis que têm resultados irreversíveis, qual alternativa é possível?

A primeira observação diz respeito à relação de tais questões com a diferenciação entre a atividade da fabricação e da ação e uma nova forma de compreender o poder. Parte-se de uma passagem célebre de *CH*, na qual Arendt diz:

[...] a fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. A crença popular de um ‘homem forte’ que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é ou mera superstição baseada na ilusão de que podemos ‘produzir’ algo no domínio dos assuntos humanos – ‘produzir’ instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou produzir homens ‘melhores’ ou ‘piores’ –, ou é, então, a desesperança consciente de toda a ação, política e não política, aliada à esperança utópica de que seja possível tratar os homens como se tratam outros ‘materiais’. A força de que o indivíduo necessita para qualquer processo de produção perde inteiramente seu valor quando se trata da ação, não importando se essa força é intelectual ou uma questão de força puramente material (*CH*, p. 233-234).

O conteúdo dessa passagem é de grande importância para a compreensão da ação como atividade central da realização da política. Elaborar projetos e fabricar produtos que almejam ser apresentados ao mundo e proporcionar estabilidade e facilidade à vida humana são tarefas do *homo faber*. Na atividade da ação não se fazem coisas, objetos duráveis, projetos com definição de meios e fins ao modo da cadeira, da mesa, entre outros, porque nela a centralidade são as pessoas. Nela não subsiste a capacidade de fazer dos homens isto ou aquilo, a não ser de acordo com os passos do domínio total que torna os homens mortos-vivos, destituídos do aparato jurídico, moral e aniquilados individualmente. Seres humanos não são meros objetos manipuláveis. A condição humana da ação, pautada na pluralidade, é muito séria e de uma profundidade muito grande. Nela reside o elemento fundamental da crítica ao totalitarismo e a centralidade da reconsideração da *vita activa*, que significa exatamente isto: pôr o ser humano no centro da política e dizer que nela não há um ponto de chegada; há um ponto de partida e a

esperança utópica, que poderá jamais ser alcançada, mas que sempre alimentará o sentido do porquê se vive. Lidar com política mediada por estas condições é tarefa difícil e desafiante, mas não impossível. Todavia, daí se entende o uso da expressão popular: “lidar com pessoas é a coisa mais difícil que existe”, o que não deixa de ser verdadeiro, tanto quanto é próprio da democracia e, por isso, não é algo catastrófico, desesperador, inalcançável. Entretanto, talvez seja por isso que muitos governantes concebam a política nos moldes da fabricação: diante da incapacidade das pessoas estabelecerem condições para o convívio humano, optam pelo mais fácil e conveniente, sem refletir sobre os alcances e limites. Pluralidade humana, abertura para o inesperado, projetos abertos para novas iniciativas, congregação de todas as posições manifestadas, é o que se espera da política. Dito de outro modo, política é o exercício de atividade sem fim, mas com constante começo, cuja marca exige o aperfeiçoamento e esforço humano contínuo.

O mito popular de um “homem forte” que tudo pode e que está apto a indicar os caminhos que os demais devem seguir não serve para a política. A força física é extremamente desnecessária à política, assim como o poder não é conquistado por intermédio dela. Quando as discussões políticas são mediadas e decididas pela força, decreta-se o fim do poder e da política e se enaltece a vitória da violência. A política que não se organiza pela violência, como expressa Carmelita Felício, “[...] é uma política de abertura e debate sem fim: uma política que acontece em um domínio público livre de força e coerção é o *locus* próprio para a expressão da pluralidade humana e igualdade cívica” (2003, p. 180). Eis o fundamento da crítica ao totalitarismo. Um regime que se sustenta pela violência, por isso depõe contra a política.

A questão é aprofundada por Arendt na obra *Sobre a Violência (1969)*⁵⁸. Nela destaca, em primeiro lugar, a importância de fazer distinções entre alguns conceitos-chave da política: poder, vigor, força, autoridade e violência. Adverte que

[...] o que está em jogo aqui não é uma simples questão de linguagem imprecisa. Por detrás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema política mais crucial é, e sempre foi a questão sobre ‘quem domina quem’. Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados como sinônimos porque têm a mesma função. Somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão de domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade (SV, p. 36).

⁵⁸ Para referir a obra *Sobre a Violência* utilizamos, doravante, a sigla do livro SV.

Embora esse tema seja objeto de nossa posterior reflexão em torno da relação entre natureza e condição humana, é oportuno destacar que as distinções feitas por Arendt remetem, conforme Ruiz, para uma “[...] crítica da violência natural [...]”. A autora [Arendt] aponta que a filosofia política precisa diferenciar estes conceitos porque se utilizam com frequência como sinônimos, quando, na verdade, refletem realidades diferentes” (2014, p. 16). Arendt acentua, de maneira incisiva, que a forma de concepção dos termos poder, vigor, força, autoridade e violência seguem a perspectiva do tratamento da política como espaço de domínio entre os humanos. Daí a sua veemente crítica ao uso dos termos e suas implicações, especialmente no esforço de esclarecimento pela questão do poder, posto que esse é o que mais se assemelha à ação. Em *CH*, estabelece-se a seguinte reflexão:

O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos de violência, mas só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se, e a história está cheia de exemplos de quem nem a maior das riquezas materiais pode compensar essa perda. O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções mas para desvelar realidades, e os atos não usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades (*CH*, p. 247-248).

Noutra passagem, presente na obra *SV*, Arendt destaca que o poder “[...] corresponde à capacidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo” (*SV*, p. 36). Hitler ignorou completamente esse tipo de concepção. É no poder que está a condição de existência da esfera pública, a possibilidade de manifestação dos homens através da ação e do discurso: “[...] o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (*CH*, p. 248).⁵⁹ Por outro lado, em *SV* Arendt enfatiza: “Todavia, deve ser admitido que é particularmente tentador pensá-lo em termos de comando e obediência, e assim equacionar poder e violência, em uma discussão que, de fato, é apenas um dos casos especiais do poder – isto é, o poder de governo” (*SV*, p. 38).

O elemento fundamental em questão está na demonstração do poder como condição básica da realização da política, considerando que a sua constituição é fruto da convivência

⁵⁹ Arendt resgatou a origem do termo poder e destaca o seguinte: “A própria palavra, como seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com suas várias derivações modernas, ou o alemão *Macht* (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indica seu caráter de ‘potencialidade’. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*]” (*CH*, p. 248. Acréscimos no original). A análise pormenorizada da diferença entre poder e vigor, força, autoridade e violência foi elaborada por Arendt em sua obra *SV*.

humana e não de aniquilação e extinção humana como que quisera o totalitarismo. Mais que isso, o poder pode ser dividido, sem causar danos ou reduzi-lo, ao contrário, aumentá-lo. No entanto, pode ser corrompido quando se apresenta numa luta na qual os mais fracos se unem para destruir os mais fortes e/ou vice-versa. Dito de outro modo, quando se apela à força e violência é porque o poder perdeu toda a sua consistência. Jamais pode estar aliado à força. Colocar a polícia para convencer é, no mínimo, constrangedor e prova cabal que se o argumento não funciona, a força arrasta, resolve. O poder, segundo Arendt, resulta do respeito e do reconhecimento. Desse modo, o poder é o elemento que não pode faltar à esfera pública porque nele o espaço de aparência – centro da vida política – tem a sua preservação e a possibilidade de manifestação. O poder “[...] como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d’être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanas e das histórias por ele engendradas” (CH, p. 252). Tudo porque “[...] a ação e o discurso conferiram à política uma dignidade que ainda hoje não desapareceu completamente” (CH, p. 54).

A segunda observação a ser feita em relação às perguntas levantadas anteriormente está no poder de perdoar e de prometer. O maior de todos os atos humanos diante das incertezas humanas está na capacidade de suportar os resultados da irreversibilidade e da imprevisibilidade originados no interior da atividade da ação.⁶⁰ Todavia, na avaliação de Arendt, esperar isso é impossível. Apesar dos homens saberem que aquele que age não tem certeza de tudo o que está fazendo e que resultado terá, mesmo assim, sempre lhe foi atribuída culpa pelas consequências que jamais desejou ou previu. O pior está na impossibilidade de desfazer o que está feito, mesmo que o ato tenha sido desastroso e imprevisto. Diante de tal situação, as únicas soluções possíveis para garantir que a convivência humana não se destrua são as faculdades humanas de perdoar e prometer. Na percepção da autora:

As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’, pendem como a espada de Dâmoques sobre cada nova geração; a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança, sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade (CH, p. 293).

⁶⁰ Para Arendt, “Tudo isso é motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e realizador do que fez” (CH, p. 289).

O perdão é a condição que possibilita aos homens recuperar a capacidade de agir. Sem o perdão eles podem carregar um fardo de responsabilidades e de consequências que geram vítimas por uma vida inteira, prendendo-se a um fato e esquecendo o tempo e a vida passar. Além disso, o perdão também possibilita a dissipação da vingança, tornando-os menos violentos e mais dialógicos. Todavia, tanto o perdão como a promessa, necessitam da convivência para ter sentido, pois eles não acontecem no isolamento, como um ato individual. O perdão reata relações e a promessa nos põe para fora, para além de si, sem que se perca a identidade que fica entre aquilo que se prometeu e aquilo que realmente cumpriu, o que, popularmente, significa dizer: “quero ver se o fulano é homem de palavra”.

É sabido que o significado atribuído ao perdão historicamente é de natureza estritamente religiosa.⁶¹ Arendt, contudo, o apresenta como elemento da condição humana da pluralidade, própria da ação: “O motivo da insistência sobre o dever de perdoar é, obviamente, que ‘eles não sabem o que fazem’, e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal intencional [...]” (CH, p. 251). Note-se que há uma diferença que precisa ser enfatizada para evitar confusões e contradições. O perdão não é para todos os homens; só é possível nos casos de pessoas que agem e não sabem o que estão fazendo e quais consequências podem resultar do que estão fazendo.

No entanto, como saber que as pessoas não sabem? Ou, como dizer que alguém sabe que aquilo que foi feito por alguém foi ou não intencional? A situação é difícil. A resposta a essas duas questões só é possível na medida em que se tem conhecimento das pessoas a quem se deve perdoar porque, embora o perdão seja eminentemente pessoal, é preciso considerar *o quê e por quem* foi feito. Há atos que não merecem perdão porque foram planejados e não demonstram arrependimento. Nesse sentido, à luz das práticas e da maneira de conceber a política na atualidade, sabendo que tudo gira em torno de estratégias planejadas, é possível dizer que, em política, ainda deve haver perdão? A questão é complexa, mas ela somente poderá ser entendida se voltada ao fenômeno totalitário. Compreende-se, então, o porquê de Arendt advogar em favor de que nem todos merecem perdão, a exemplo do regime totalitário nazista porque a metáfora mais justa que se pode atribuir a ele é aquela do inferno.⁶²

⁶¹ Arendt diz: “O descobridor do papel do perdão na esfera dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito essa descoberta num contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério num sentido estritamente secular” (CH, p. 295).

⁶² Mesmo sendo ponto de discussão posterior, adiantamos aqui o seu texto escrito com o seguinte título: *A imagem do inferno*, identificando-o com as práticas de trabalho forçado e de extermínio como verdadeiras fábricas de morte, presentes no regime totalitário (Cf. ARENDT, 2008g, p. 226-233), extrato da obra: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, organizada por Jerome Kohn.

Acerca da faculdade de prometer, Arendt considera a sua importância em consonância com o legado histórico, uma vez que os pactos e alianças são práticas que se estendem desde o tempo de Abraão.⁶³ Neste sentido, ao mesmo tempo que a memória pode ser um meio para não esquecer práticas violentas e brutais que precisam passar pelo crivo do juízo, tornando mais compreensível e, em certos casos, cobrando pelos males causados à humanidade, também pode servir de amparo e de iluminação proporcionados por modelos que foram dignos pela sua beleza e grandeza, provando que seu amor ao mundo é maior que a “doença” interesseira que marcou a política no contexto moderno e contemporâneo.

Na reflexão arendtiana, o poder de prometer soluciona, senão totalmente, ao menos parcialmente, o problema da imprevisibilidade humana. A origem do ato de prometer é dupla, ou seja,

[...] decorre ao mesmo tempo da ‘obscuridade do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. [...] A função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade dos assuntos humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania (*CH*, p. 302).

A faculdade de prometer surge exatamente para garantir que as palavras pronunciadas em discursos e discussões humanas tenham um peso de compromisso e de responsabilidade daquele que as pronunciou. Considerando que todos estão sujeitos às diversas fragilidades que permeiam o tecido das relações humanas, necessita-se de um horizonte “[...] no qual são instauradas certas ilhas de previsibilidade e erigidos certos marcos de confiabilidade” (*CH*, p. 302). Esse é o grande mérito de fazer promessas. No entanto, as promessas perdem essa dimensão e abusam da faculdade humana de prometer, se se propuserem a “[...] abarcar todo o terreno do futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem poder vinculante e todo o empreendimento acaba por se auto suprimir” (*CH*, p. 302).

O ato de prometer jamais deve centrar todo o controle das ações que devem ser desencadeadas em uma só pessoa, ao modo dos meios e fins da fabricação e do poder do soberano, totalitário, como a voz por excelência. Segundo a reflexão de Lisa Disch, é importante destacar que, em Arendt,

⁶³ Segundo Arendt: “[...] Abraão, o homem de Ur, cuja estória como a Bíblia conta, revela tão apaixonada inclinação para fazer alianças que é como se houvesse deixado seu país exclusivamente para pôr à prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança.” (*CH*, p. 301).

[...] não é o *eu* que faz a promessa, mas sim a *promessa* que faz o eu. [...] Contrariamente à compreensão da promessa como centrada no sujeito, Arendt sugere que [...] a força moral de uma promessa deriva não de uma continuidade interna ao que o eu a pronuncia, mas sim da presença dos outros diante dos quais a promessa é feita; não é a subjetividade, mas a intersubjetividade, que torna as promessas moralmente vinculatórias (apud DUARTE, 2000, p. 236).

Assim, é possível entender que a convivência, a intersubjetividade, transformam-se numa espécie de eco vinculante das ações. As promessas podem ser feitas *por* mim, mas nunca devem ser feitas *para* mim, já que elas não significam a imposição da vontade de alguém ou de um só grupo. A imagem que vem à tona nesta questão é a do espelho, uma vez que nele está o nosso reflexo, por isso a nossa verdadeira face. A promessa é o reflexo da nossa verdadeira face e é ela que refere quem sou. Aliás, diga-se de passagem que esta imagem é muito propícia para o caso de Arendt, dada a sua relação de respeito à sua mãe, quando afirmava que aquilo que fazia de ruim não era coerente com a filha da Marta. Em outras palavras, na promessa reside a construção e a vivência de uma identidade responsável. Por outro lado, se a promessa acontece na intersubjetividade, a sua força encontra-se no estabelecimento de ações futuras que são consensuadas por todos os envolvidos, com o propósito de que todos, unanimemente, concordem e assumam a responsabilidade e o compromisso com o seu cumprimento, visto que a política não é delegação, mas participação.

Por fim, um outro aspecto relevante a considerar consiste em não confundir promessas como resultado de um projeto demasiado interesseiro, cujo processo é semelhante a atividade da fabricação que visa sempre alcançar um produto final. Se conduzida por esta direção demasiado estrategista, a promessa pode sucumbir a ação e colocar em risco todo o seu caráter autêntico que advém da construção via participação. A faculdade de prometer quer enriquecer a ação e dispor o futuro como se fosse o presente, sem abrir mão da garantia da participação dos envolvidos e da possibilidade de cumprimento daquilo que está sendo planejado. A promessa não deve eliminar a ação e o discurso porque, sem eles, não há liberdade e possibilidade de surgimento de novos nascimentos que podem estar excluídos do convívio humano. Garantir que todos possam ser livres e iniciar novos processos é a vocação por excelência da política. Promover e defender a liberdade é a sua tarefa e seu sentido, cuja morada reside na atividade da ação. Note-se a diferença que reside neste modelo e naquele do regime totalitário nazista. Aqui, centraliza-se na promessa como espera de liberdade. No totalitarismo, dissemina-se o medo, a conspiração judaica, em vista de justificar a legitimidade da sua necessária extinção para garantir o progresso da nação.

2.3 A RECONSIDERAÇÃO DA VITA ACTIVA: A MEMÓRIA DO AUTÊNTICO SENTIDO DA POLÍTICA

Face ao contexto de violência assistida junto ao totalitarismo e à instrumentalização do contexto moderno, teria a política ainda algum lugar neste mundo? Essa é a questão de fundo levantada por Arendt em tom de suspeita. Na obra *QP*, a autora constata que: “As experiências que tivemos com a política em nossa era, foram e são tão calamitosas que nos fazem duvidar, sim, desesperar, de um sentido da política” (p. 08). Noutra passagem, continua: “[...] nas condições de hoje, só se pode deduzir que o agir político tornou-se sem sentido. [...] Faz parte das características destacadas do agir violento o fato de ele precisar de meios materiais e de, no trato entre os homens, introduzir ferramentas que servem para forçar ou para matar” (*QP*, p. 126). A política baseia-se na pluralidade dos homens e o que se assistiu, tanto pelo totalitarismo, quanto pela instrumentalização moderna, foi uma tentativa de pôr fim à pluralidade humana e de implantar um modelo de dominação que suprime a liberdade humana. Portanto, a tarefa arendtiana na reflexão sobre a recuperação do sentido da política é fundamental num contexto de tamanha desesperança pelas experiências políticas brutais que marcaram e continuaram a marcar o tempo contemporâneo. Frente ao exposto, em que medida a reconsideração da *vita activa* pode ser um caminho seguro para recuperar o sentido da política? E por que, distintamente da *vita contemplativa*, neste contexto de seus escritos, a *vita activa* passa a ter uma importância singular em seu pensamento?

A centralidade de reconsideração da *vita activa* implica em estabelecer um confronto com os acontecimentos e com a tradição que a introduziu no cenário político e demarcar, com precisão, que, entre as atividades que a compõe, a ação é a que obtém maior relevância, pelo fato de nela se localizar a centralidade do resgate do autêntico sentido e da dignidade da política. Com esta noção, Arendt abre caminhos para um confronto, tanto com o passado, quanto com o presente, pois as experiências políticas do século XX, em grande medida, não foram tocadas pela necessidade de perguntar se a política tem ainda algum sentido para a vida das pessoas. Esse é o pano de fundo das abordagens que procuraremos desenvolver na sequência.

2.3.1 A *vita activa* e a política: caminhos que se cruzam

Em primeiro lugar, convém situar que a origem e o significado do termo *vita activa* não é uma atribuição exclusiva ao pensamento de Arendt, considerando que ela é parte da tradição do pensamento político ocidental. Como ela mesma assevera em *CH*:

O termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto a nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikós* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa ou actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos-políticos (CH, p. 15).

Aprofundar, portanto, reflexões sobre a política, considerando sua base desde a *vita activa*, pelo exposto nessa passagem, exige adentrar num diálogo profundo com a tradição do pensamento ocidental. Foram exatamente as polêmicas em torno do uso da *vita activa* frente às formas de ocupação humana que levaram Arendt a remontar para uma reflexão hermenêutica cuidadosa. Apesar de ter sido usada pela tradição do pensamento político do ocidente, mesmo considerando a fragilidade da ação política diante do julgamento de Sócrates e da defesa de superioridade do filósofo na *pólis*, conforme defendeu Platão, a *vita activa* não conseguiu garantir a sua efetividade original como centralidade das questões públicas, próprias da política, como destacara Agostinho. O pensamento medieval também reduziu a *vita activa* a uma simples ação de engajamento ativo nas coisas do mundo, perdendo o seu significado político, que passa à contemplação, expressão de maior significado para a vida dos homens, incluindo a dimensão política, porque era entendido como o único modo de vida realmente livre. Em se tratando da relação entre política e filosofia, a segunda domina a primeira. Arendt referencia que no período medieval assiste-se

[...] a cessação de toda a atividade (*skhole*), de sorte que a posterior pretensão dos cristãos de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, de todos os negócios deste mundo, foi precedida pela *apolítia* filosófica Antiguidade tardia, e dela se originou. [...] Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebeu seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo [*der Bedürftigkeit eines lebendigen Körpers, na den die Kontemplation gebunden bleibt* – a necessidade de um corpo vivo, ao qual a contemplação permanece vinculada]. O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação [*theoria*] como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição (CH, p. 20).

Ao se propor a tarefa de reconsiderar a *vita activa* e nela recolocar o autêntico sentido da política na ordem do dia, Arendt manifesta o seu conflito com a tradição do pensamento político do ocidente e, ao mesmo tempo, reflete sobre o lugar no qual a *vita activa* foi posta

pelo obscurecimento das diferentes atividades que a compõem. A reconsideração da *vita activa* implica, de algum modo, o estabelecimento de novas bases às atividades humanas e, por meio delas, o âmbito próprio no qual a política deve se assentar. Para Xarão, “[...] essa reconsideração deriva da admissão da ruptura com a tradição, o que obriga a uma compreensão dos fenômenos sem a sombra e o amparo dos conceitos tradicionais” (2000, p. 16).

Arendt procura evidenciar que não visa um confronto direto entre *vita activa* e *vita contemplativa*, entre política e filosofia, mas, tão-somente assegurar, de maneira precisa e fundamental, que “[...] o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição [...]” (CH, p. 21). E, além disso, a “[...] expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior” (CH, p. 21). A pauta central da discussão está em mostrar que a *vita activa* tem um significado mais elevado daquele que lhe foi concedido ao longo da tradição e, em consequência, demarcar a sua importância política. Em síntese, o obscurecimento da filosofia à política necessita ser melhor considerado.

O primeiro elemento fundamental consiste em destacar a diferenciação entre eternidade e imortalidade, mesmo havendo um elemento em comum: ambas referem-se à continuidade no tempo.

A continuidade no tempo, pela eternidade, se dá no âmbito da teoria, das ideias, ao modo da Alegoria da Caverna apresentada por Platão.⁶⁴ Nesse sentido, a eternidade só pode se desenvolver fora dos assuntos humanos, fora da pluralidade dos homens e não pode ser convertida em qualquer tipo de atividade que não seja a da contemplação. A eternidade visa permanecer no mundo desde e para sempre. Os homens não constroem as ideias, apenas as alcançam e, quando conseguem, contemplam-nas. Desse modo, a eternidade é o centro da *vita contemplativa*, isto é, da filosofia, pois nela está a *scholè*, a *theoría*, o *octium*, a quietude – próprias da contemplação. O conceito de natureza para os gregos, retomado por Arendt nas suas reflexões sobre *O conceito de história antigo e moderno* na obra *EPF*, é lapidar, pois ilustra com clareza que se trata de certa adaptação dos humanos àquilo que já tem forma, essência em si mesma, permanecendo “desde sempre e para sempre”⁶⁵. Na eternidade, os modelos de

⁶⁴ Forti, sobre isso, destaca: “Segnatamente, per Hannah Arendt, dai testi del pensatore greco nasce la filosofia política: una ‘disciplina’ que invece di nobilitare la politica, ne costituisce piuttosto la ‘degradazione’” (1994, p. 116).

⁶⁵ Além de referir o texto original de Arendt, indicamos, entre outros, dois textos que abordam e refletem essa questão: AGUIAR (2011); GARCIA(2002); PIRES (2006); SCHIO (2006); e SIVIERO (2012).

governo são perfeitos, não carecem de maiores considerações, contudo de adesão e aceitação à sua proposta. Sendo assim, a contemplação é um conceito que se basta a si mesmo, sem necessidade de preocupação com os dilemas da existência humana, distintamente do que se verá no estudo em torno das atividades da *VE* que remontam a uma nova e desafiante leitura. Se aqui, *vita activa* e *vita contemplativa*, a política e filosofia, são mundos separados por completo, mais adiante, seguem rumos e caminhos de aproximação, como pretendemos demonstrar. Por outro lado, neste contexto dos escritos arendtianos, colocou-se na esteira dessa discussão a tentativa de garantir alguma possibilidade de reabilitar o sentido da política. O que por ora se antecede é o fenômeno totalitário em si, somado ao evento da Segunda Guerra Mundial, ao passo que o que ora a antecede é o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Mesmo que o problema derive da mesma natureza, entre um contexto e outro há diferenças de motivações que conduzem Arendt a refletir sobre a *vita activa* e *vita contemplativa*. Essa é uma observação posta em relevo no empenho de dar conta do aparato teórico que define este estudo.

Voltando ao tema da diferenciação entre imortalidade e eternidade, Arendt desdobra atenção para o significado de continuidade no tempo. A continuidade no tempo, pela imortalidade, implica lembrança, recordação da “[...] vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo” (*CH*, p. 22). É no âmbito da imortalidade que está o emblema da própria existência humana, que não significa um “desde sempre e para sempre”, pois, da mesma forma que os animais, os homens são mortais e, diferente deles, potencialmente imortais. A imortalidade dos homens é resultado da ação no mundo, dos seus grandes feitos.⁶⁶ Nesse sentido, a imortalidade caracteriza o modo da vida do cidadão, o *bios politikós*, voltado para o exercício de ações no palco dos assuntos humanos. A imortalidade coloca em pauta a condição de sujeito, reivindicador do seu espaço de atuação, da possibilidade de emitir a sua opinião, do aparecimento público. Portanto, é nesse âmbito que a *vita activa* acentua todo o seu esforço, dado que a imortalidade é, originalmente, a sua fonte e o seu centro. No regime totalitário, entretanto, há uma opinião apenas, a do líder, e nada mais.

O segundo elemento fundamental localiza-se na reflexão sobre o rompimento entre o domínio público e o domínio privado e, sobretudo, na importância que eles têm na diferenciação, articulação e localização das atividades da *vita activa*: o trabalho, a obra e ação.

⁶⁶ Sobre isso é importante destacar que na língua grega não há uma distinção entre “obras” e “feitos”, designa-se apenas *erga* para dizer que são duráveis o bastante para subsistirem e grandiosos o bastante para serem lembrados. Foi somente quando os filósofos, ou melhor, os sofistas, começaram a fazer suas ‘distinções intermináveis e a distinguir o fazer de agir (*poieîn e práttein*) que os substantivos *poimata* e *prágmata* passaram a ser usados mais largamente (Cf. *CH*, p. 24).

É com base na experiência da *pólis* grega que Arendt mostra o lugar e o modo de expressão dos domínios público e privado.

O domínio privado diz respeito às relações do lar, da vida familiar, dos sentimentos e necessidades, sendo que seu processo de organização é marcado pela determinação hierárquica, de mando e obediência, estipulados naturalmente. No núcleo do domínio privado, as coisas e ações devem permanecer ocultas, considerando que implica na privação da presença de outros. A atividade da *vita activa* que melhor se adequa a essa forma de vida é o trabalho, pelo fato dele estar ligado à dimensão de atendimento às necessidades básicas da vida. Geralmente, atribui-se certo desprezo a tal forma de vida, o que se deve a dois fatores: o primeiro concerne ao fato de comumente confundir a esfera privada com a busca desenfreada de riquezas; o segundo refere à inexistência de propriedade e à pobreza.⁶⁷ O domínio privado não pode visar à realização só de uns e a miséria e sofrimento de muitos. Concebida dessa forma, a esfera privada deixa de ter a sua importância política e passa ao atendimento dos meios de subsistência e consumo, sem mais. Diante disso, a afirmação e distinção elementar de Arendt, na perspectiva do enaltecimento e importância da propriedade privada, diz que:

Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que constituía em o domínio público. Essa parte do mundo possuída privadamente era tão completamente idêntica à família à qual pertencia que a expulsão do cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade, mas a efetiva destruição de sua morada. A riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituíam, em nenhuma circunstância, essa propriedade, ao passo que a pobreza não destituía o chefe de família desse lugar no mundo e da cidadania dele decorrente. Nos tempos antigos, quem viesse a perder o seu lugar perdia quase automaticamente a cidadania, além da proteção da lei. A sacralidade dessa privacidade assemelhava-se à sacralidade do oculto, ou seja, do nascimento e da morte, o começo e o fim dos mortais que, como todas as criaturas vivas, surgem das trevas de um submundo e retornam a elas (CH, p. 76-77).

Há, nesse modo de ver, o alcance da propriedade. O ponto crucial é que a propriedade não tem um fim em si; é meio e condição para chegar ao espaço público, que não carece mais

⁶⁷ Arendt esclarece esta questão afirmando: “A profunda conexão entre o privado e o público, manifesta em seu nível mais elementar na questão da propriedade privada, corre hoje o risco de ser mal interpretada em razão do moderno equacionamento entre a propriedade e a riqueza, de um lado, e a inexistência da propriedade e a pobreza, de outro. Esta falha de interpretação é ainda mais importuna visto que ambas, a propriedade e a riqueza, são historicamente de maior relevância para o domínio público que qualquer outra questão ou preocupação privada, e desempenharam, pelo menos formalmente, mais ou menos o mesmo papel como principal condição para a admissão do indivíduo à esfera pública e à plena cidadania. É, portanto, fácil esquecer que a riqueza e a propriedade, longe de constituírem a mesma coisa, têm caráter inteiramente diverso. O atual surgimento, em toda parte, de sociedade real ou potencialmente muito ricas, nas quais ao mesmo tempo basicamente não existe propriedade, porque a riqueza de qualquer dos seus cidadãos consiste em sua participação na renda anual da sociedade como um todo, mostra claramente quão pouco essas duas coisas estão conectadas” (CH, p. 75).

do apego, único e intransferível, às questões da necessidade. Por isso, significa a mais completa liberdade, “[...] porque garantia com razoável certeza que ele [o homem] não teria de se dedicar a prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para a atividade pública” (CH, p. 79. Acréscimo nosso). Quando a propriedade se torna um fim em si, é subsumida pelo atendimento às necessidades vitais (riqueza, gozo, *hobbies*, entre outros, caracterizam o fechamento do homem em si mesmo).

Avançando nesta abordagem, Arendt procura refletir sobre a confusão que se dá entre as esferas pública e social. Na sua avaliação, a confusão tem origem na tradução do *zôon politikón* de Aristóteles como animal *socialis*.⁶⁸ Essa tradução acaba gerando a substituição do âmbito da política pelo social, causando o esquecimento da primeira. Os primeiros a aplicarem o significado político à palavra social foram os romanos que, através do uso da palavra *societas*, visavam indicar “[...] uma aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens para dominar outros ou para cometer um crime” (CH, p. 28-29). A forma de ação política atribuída ao social era ainda muito limitada, sendo que somente numa sociedade da espécie humana o termo social passa a ter o sentido de condição humana fundamental. Esse conceito era insuficiente para os gregos porque expressava uma forma de organização em que as relações estavam baseadas nas necessidades biológicas, segundo o modo de associação natural, próprio da vida privada e da vida animal em geral. A vida política na *pólis*, além de ultrapassar as unidades baseadas no grau de parentesco, destacava somente duas atividades consideradas políticas e, conforme Aristóteles, dignas de expressarem a constituição do que se chamava *bios politikós*: “a ação (*práxis*) e o discurso (*léxis*), dos quais surge o domínio dos assuntos humanos [...]” (apud CH, p. 30).

A esfera social localiza-se entre o privado e o político. No texto *Little Rock*, Arendt define a sociedade como:

[...] esse reino peculiar, híbrido entre o político e o privado em que, desde o início da era moderna, a maioria dos homens tem passado a maior parte da vida. Pois, cada vez que abandonamos as quatro paredes protetoras de nosso lar e cruzamos o limiar do mundo público, entramos primeiro não na esfera política da igualdade, mas na esfera social. Somos impelidos a entrar nessa esfera pela necessidade de ganhar a vida, atraídos pelo desejo de seguir a nossa vocação, ou incitados pelo prazer da companhia; uma vez lá dentro nos tornamos sujeitos ao velho adágio ‘o semelhante atrai o semelhante’ que controla toda a esfera da sociedade na variedade inumerável de seus grupos e associações. O que importa nesse caso não é a distinção pessoal [...] (ARENDR, 2004b, p. 273).

⁶⁸ Tomás de Aquino traduz da seguinte forma: “[...] *homo este naturaliter politicus, Id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’)” (AQUINO, i. 96. 4; ii. 2 109.3, apud CH, p. 32. Acréscimo no original).

Desse modo, o acento de Arendt em *CH* será mostrar que a ascensão da sociedade ao plano político provoca, de um lado, a substituição da ação pelo comportamento e a substituição do governo pessoal pela burocracia e, de outro, a indicação da sociedade como constituição da organização pública. Tal indicação instaura a organização da política nas bases do processo vital, pois “[...] o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentravam-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida” (*CH*, p. 56-57). Concebida dessa forma, a política torna-se meio para resolver o problema da resistência de muitos que atribuem importância pública às atividades que dizem respeito à sobrevivência, gera o fechamento da política às questões ligadas à esfera privada, próprias do labor, o que resulta no banimento da ação e do discurso.

Isto configura o rompimento dos domínios público e privado, dito de outro modo, o engolfamento do público pelo privado. A *vita activa*, antes marginalizada pelo domínio da *vita contemplativa*, estendida na ideia de eternidade, agora passa a ser dominada pelo atendimento às necessidades e utilidades da vida privada, do trabalho. Para Arendt, essa situação é fundamental porque configura a perda e a confusão nas atividades da *vita activa*. Daí a necessidade de recuperar a centralidade de cada uma das suas atividades e de esclarecer a condição humana presente em cada uma delas, e, como objetivo maior, demonstrar o autêntico lugar da realização da política.

A diferenciação⁶⁹ entre propriedade privada como um fim em si e como meio e condição para o exercício da vida pública e resolução das necessidades vitais, é sumamente importante,

⁶⁹ Neste aspecto, poderíamos prolongar a discussão introduzindo questões relativas às condições para o exercício da vida pública e da própria liberdade. No entanto, há posições divergentes neste debate. Para a corrente marxista, a condição para a realização da política e da liberdade está na eliminação da propriedade privada que, no seio do sistema capitalista, é sinônimo de opressão e exploração. Para os liberais, a propriedade é a condição básica para a realização do indivíduo e condição de superação de todos os conflitos que impossibilitam o alcance do exercício da liberdade. No entanto, interessa destacar aqui a vertente grega, que não se coaduna nem com um e nem com outro. Na *pólis* grega a propriedade significava a possibilidade de ser cidadão. Ela era, neste sentido, condição à vida política. Este é ponto que precisa ser referido no esforço arendtiano em resgatar as condições para o exercício da política. Segundo Aguiar, neste ponto, “(...) é preciso cuidado para não confundirmos essa conceituação com a abordagem liberal nem como possuindo características predicativas. A retomada da concepção antiga indica que esses conceitos possuem apenas valor heurístico, tentam somente apresentar outra possibilidade de se pensar os atuais modos de vida. Na abordagem liberal o público não é importante, vem pensado apenas como a serviço dos interesses privados. Na perspectiva antiga, a esfera pública é o espaço em que entram somente ações (*praxis*) e palavras (*lexis*) que dignificam o homem, que tornem distinto do animal humano. Nessa esfera, o homem adentra como ser livre, capaz de tomar atitudes e agir espontaneamente, sem o constrangimento das necessidades ou forma outra de coação (Cf. AGUIAR, 2009, p. 246). Também convém referir a importante distinção feita por Maria de Fátima Simões Francisco, em estudo comparativo entre Arendt e Aristóteles, acerca deste tema. A autora pontua que “[...] às esferas pública e privada, trata basicamente das oposições entre labor (trabalho) e ação, silenciando e deixando de lado o trabalho (obra). [...] Dessa diferença elementar – necessidade/liberdade – parecem decorrer as outras existentes entre as duas esferas, vale dizer: animalidade e humanidade, desigualdade e igualdade, violência e persuasão. [...] A segregação das duas

pois, enquanto meio, a propriedade é condição para a política e, enquanto fim em si, gera o fechamento em relação ao mundo e estabelece o isolamento entre os homens. Cabe destacar ainda que, enquanto meio, a propriedade jamais deve ser e ter em si a justificativa da posse de bens, considerando que a posse, por si só, desencadeia a emergência do individualismo. Em poucas palavras, Arendt afirma:

[...] a posse da propriedade significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua própria existência e ingressar no mundo que todos têm em comum. [...] Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele sacrificasse prontamente a sua própria liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra a vontade, ou seja, um servo da necessidade (CH, p. 80).

A reivindicação da propriedade tem relevância dada sua potência de liberação para a política. Nesse sentido, não deve ser apenas direito de alguns. É preciso que os homens a tenham, primeiro, para garantir a sobrevivência mínima e, segundo, para garantir a possibilidade de ser cidadão⁷⁰, visando superar o simples apego às coisas como expressão da satisfação resultante do gozo e do consumo, própria do trabalho e da vida das massas.

atividades mais opostas – o labor (trabalho) e a ação – é de fato o primeiro sentido a ser desprendido das duas esferas. A interferência dos atributos próprios de uma atividade na esfera da outra é temível, sobretudo, numa direção: quanto o labor (trabalho) invade a esfera da ação. Isso ocorreu precisamente a partir do surgimento da Idade Moderna, quando a sobrevivência se transformou de preocupação privada em pública, alterando a relação privado/público e criando uma outra, intimidade/sociedade, inconsistente justamente por não supor uma separação das diferentes atividades humanas em espaços distintos. [...] De um modo geral, Arendt parece ter extraído de Aristóteles os principais elementos para seus conceitos da esfera privada e da esfera pública. No entanto, construiu um modelo de relacionamento entre estas que as opõem muito mais do que ocorre em Aristóteles. A nosso ver, a razão para isso está no fato de que nossa autora (Arendt) toma como modelo da esfera doméstica uma relação em particular: aquela entre senhor e escravo, e, em comparação com uma esfera doméstica assim constituída, os distanciamentos com a esfera política são imensos e intransponíveis. É por conduzir a análise das atividades humanas de forma a segregar o labor e ação em domínios suficientemente excludentes e depurados, que a sua concepção das esferas privada e pública é tão atravessada por tantas oposições – animalidade e humanidade; desigualdade e igualdade; dominação e persuasão; A análise de Aristóteles, por seu turno, parece tomar outro ponto de partida: o da evolução da comunidade composta pelos homens, de forma que ele acaba por visualizar não apenas a descontinuidade entre as duas esferas, mas também a sua comunicação, o seu terreno comum” (Cf. FRANCISCO, 2013, p. 147-172. Acréscimos nossos).

⁷⁰ A este respeito é muito oportuna a passagem de Arendt no texto “*Public rights and private interests*” (p. 106-107): “O que dizer dos direitos privados de indivíduos que são cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto cidadão?] [...] realmente, a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta “felicidade pública” de que falei – é um luxo; uma felicidade *adicional* para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas. Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quando temos de transformar as vidas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é o dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. *Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos*: e disto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do ‘público’” (apud CORREIA, 2014, p. XL. Nota 59). Além de qualificar a abordagem em questão, ajuda a esclarecer e desmitificar algumas afirmações que tendem a colocar Arendt no lado da matriz liberal e descomprometida com a situação dos pobres.

De outra parte, o domínio público requer, para Arendt, a introdução da discussão sobre a abrangência do termo “público”. Embora denote dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos, o termo público significa: “[...] pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (*CH*, p. 61). Além disso, público também “[...] significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (*CH*, p. 64). Público, mundo e realidade não se distanciam, ao contrário, se entrelaçam e são o resultado das mãos humanas e daqueles que habitam em comum, como veremos no último capítulo deste estudo. A rigor, o termo comum designa espaço de todos, daí que não pode haver colisão e sobreposição de um sobre o outro, o que, para Arendt, significa dizer: “[...] os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro” (*CH*, p. 70). Em outros termos, pode-se dizer que é presença sem anulação, construção sem sobreposição.

O domínio público, diferentemente do privado, possibilita que todos sejam vistos e ouvidos. No entanto, é preciso criar as condições para que todos vejam e todos possam ouvir, caracterizando o espaço da existência entre iguais, enquanto humanos e, mais que isso, de dizer, falar, assegurando o espaço entre diferentes, próprio da condição humana da ação. Este último aspecto é fundamental porque, “[...] as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (*CH*, p. 71). Portanto, a forma de organização comum é possível porque considera a condição de pluralidade dos homens; ao contrário, quando tudo é visto sob um único

Neste sentido, reportamos a brilhante afirmação de Aguiar sobre o tema, para quem: “[...] cabe salientar que achamos equivocada a posição dos que defendem o argumento de que a concepção de Arendt sobre a questão social é perpassada por profunda insensibilidade para com os explorados economicamente e que há uma desconsideração da pobreza na autora. Trata-se, na verdade, [...] da perspectiva que deveria, segundo Arendt, ser considerada importante e, por isso, iluminada pela luz do pensamento. [...] A novidade da categoria do social e seu *status* biopolítico, são inseridos numa fenomenologia da *vita activa* na sua obra *CH*, mas o tema aparece em várias outras. Poderíamos nomear a terceira parte de *OT*, em que é possível perscrutar uma certa relação entre a questão social e as experiências totalitárias; em *EPF*, principalmente no capítulo ‘A crise na cultura: sua importância social e política’, no qual contrapõe o belo ao útil e funcional e apresenta a funcionalização como o critério próprio ao domínio do social. De forma direta, a relação entre categoria do social pode ser observada no capítulo ‘A questão social’, do livro *DR*. Neste texto Arendt argumenta que a assunção da questão social como justificativa e critério revolucionário provocou a corrupção e levou à decadência quase todos os movimentos revolucionários modernos. [...] O problema de Arendt não é com a questão social, mas com o fato de sua absolutização e de sua resolução como objetivo político acarretar a própria eliminação da política. A biopolítica questão social transformou-se em necessidade histórica que a dotou de legitimidade para questionar qualquer lei ou instituição que não a reconhecesse e se guiasse pela urgência” (AGUIAR, 2009, p. 244-245 e 253). Voltaremos a isso ainda no terceiro capítulo onde trataremos de modo direto a fundamentação absoluta de homens de ação que encontraram na natureza humana a base para tomar suas decisões, comprometendo a condição humana plural que recupera o sentido da ação e da liberdade pública, próprias e essenciais à realização da política.

prisma e com uma única perspectiva, o mundo comum acaba, definha, torna-se tirania. Ortega entende que o espaço público, compreendido e defendido por Arendt,

[...] se apresenta sempre sobre uma multiplicidade de aspectos [...], ou seja, o fim do mundo compartilhado, o espaço dos assuntos humanos, aparece no momento em que ele é visto sob *um* aspecto particular e não na sua multiplicidade. Sua ênfase na pluralidade, no agonismo, na teatralidade e na performatividade, lhe impede de apresentar a esfera pública como uma unidade (2001, p. 227).

Para que tal estrutura subsista é necessário, em primeiro lugar, que o domínio comum seja formado de seres humanos em igualdade de condições; em segundo lugar, que ofereça condições para que os seres humanos possam estabelecer relações, já que não acontecem naturalmente; em terceiro lugar, que sejam criadas leis que garantam a sustentação da igualdade entre os homens; e em quarto lugar, que todos possam agir e falar, pois o domínio público é o lugar do aparecer dos seres humanos. É no espaço público que os humanos se manifestam, se revelam, identificando-se e realizando promessas públicas. Os homens não temem a situação de des-nudamento e des-velamento,⁷¹ pois pretendem dizer *quem* são, revelando suas identidades próprias, singulares, demarcando uma forma inteiramente nova no âmbito público. É próprio da ação a imprevisibilidade, a pluralidade, que é resultante da capacidade humana de criar novos começos e, deste modo, garantir a verdadeira realização da política. No entanto, Arendt chama a atenção para o fato de que o espaço público não é simplesmente o lugar em que os seres humanos dizem quem são, o que pensam, no presente, apenas para uma geração e para os que nele habitam. O mundo comum, nas suas palavras “[...] tem de transcender a duração da vida de homens mortais. *Sem essa transcendência* em uma potencial *imortalidade* terrena, *nenhuma política*, no sentido estrito do termo, *nenhum mundo comum e nenhum domínio público* são possíveis” (CH, p. 67. Grifo nosso). Esse é o ponto crucial da discussão política e está longe de todo e qualquer romantismo, de todo e qualquer relativismo. Neste sentido, a ação humana visa alcançar a imortalidade⁷² e, com ela, todo o compromisso político como expressão de grandes feitos, dignos de merecer a permanência na história e a lembrança das futuras gerações.

⁷¹ Cumpre registrar que o uso de termos hifenizados são comum nos escritos de Arendt, os quais manteremos, tanto pelo apeço, quanto pelo sentido etimológico posto em relevo nas obras desta filósofa.

⁷² A este respeito Arendt destaca o famoso trecho de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “[...] ao considerar os negócios humanos não se deve considerar o homem como ele é nem considerar o que é mortal nas coisas mortais, mas pensar neles (somente) na medida em que têm a possibilidade de se imortalizar” (ARISTÓTELES, 1177b 31, apud CH, p. 69). Arendt também recupera a centralidade da *pólis* grega e da *res publica* dos romanos, destacando: “[...] antes de tudo sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra a futilidade da vida individual e reservado à relativa permanência dos mortais, se não a sua imortalidade” (CH, p. 69).

2.3.2 Sentido da política: luzes em tempos sombrios

O movimento inicial e a razão da recuperação do sentido da política vêm a lume diante de um contexto marcado pelos tempos sombrios do século XX, em especial, das lutas e confrontos frente às duas guerras mundiais e a experiência horrível do holocausto promovidos por regimes totalitários. Disseminou-se vertiginosamente a ideia de progresso aliada à transformação e à destruição da própria condição humana plural. O perfeito governo totalitário é aquele “onde os homens tornaram-se Um-só-homem, onde toda a ação visa à aceleração do movimento da natureza ou da história” (OT, P. 519). E qual seria o movimento da natureza ou da história? É simples. Nas palavras de Arendt: “Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem [...]. [...] Sua suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar seu movimento” (OT, p. 518). Portanto, resta aos seres humanos a aceitação em tornar-se um homem-padrão, dentro de um projeto de homogeneização, ou aceitar que deva antecipar sua morte. De todo modo, em ambas as situações, o que se tem é, na verdade, uma escolha entre morrer e morrer, pois, afinal, o projeto de tornar todos Um-só-homem nada mais é do que matar a individualidade e os traços de singularidade próprio de cada ser humano. Assim, a política vira uma arte de administrar e aperfeiçoar técnicas de matar, a exemplo do que se verá ocorrer com Eichmann no capítulo seguinte, no qual fica evidente a maquinaria totalitária na busca da extinção humana. Como contraponto a esse modelo, Arendt lança-se na busca da compreensão do autêntico sentido da política e no resgate da esperança face a uma experiência política brutal, violenta e que, pelos traços de inacreditável crueldade, selou um tempo em que o mal pode ser tão radical que se basta a si mesmo. A recuperação do sentido reveste-se de grande significado e lança suas luzes na esperança de mostrar que ainda há possibilidade de começar. Afinal, “[...] ‘o homem foi criado para que houvesse um começo’, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (OT, p. 531).

Arendt não é uma pensadora de receitas e nem tem preocupações em oferecer modelos perfeitos para reconquistar o espaço perdido da política. No entanto, algumas distinções e a localização do modo de realização da política é um passo necessário e divisor d’águas num tempo de grandes confusões e transplantes forçados de modelos de instrumentalização científica às relações humanas. Na apresentação das atividades da *vita activa*, Arendt esclareceu que a ação é a atividade política por excelência, já que só ela acontece entre os homens, sem a mediação de instrumentos e sem a preocupação com a garantia da sobrevivência. A ação é a atividade política fundamental porque nela a condição humana se constrói na pluralidade: “A

política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto mundano, e produto da natureza humana” (*QP*, p. 21).

Para Arendt, a filosofia, a teologia e todo o pensamento científico sempre tratam do homem, mas sem a preocupação de aprofundar a condição de pluralidade. Por outro lado, uma análise das filosofias políticas, de Platão aos contemporâneos, revelará surpresas com a diversidade de categorias presentes em todos os grandes pensadores. Na avaliação de Arendt, “a política jamais atinge a mesma profundidade. A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada” (*QP*, p. 21). Aqui já temos o germen da compreensão em torno à polêmica que conduz Arendt ao estudo e demarcação da importância das atividades da *vita contemplativa*: falta de pensamento gera ausência de profundidade. Ocupar-nos-emos dessa questão mais adiante, sobretudo para reivindicar o lugar e a importância da filosofia na política.

Arendt destaca ainda que “[...] a política trata da convivência entre os diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças” (*QP*, p. 21), mas que, em grande medida, algumas delas não revelam o verdadeiro sentido da pluralidade. Entre alguns exemplos, Arendt refere-se à organização da política a partir da família, na qual o que se revela é o medo do homem diante das diferenças. Na família, as diferenças se estendem no máximo ao parentesco e de refúgio para garantir um abrigo estável. Daí que, “[...] ao invés de se gerar um homem, tenta-se criar o homem na imagem de si mesmo” (*QP*, p. 22)⁷³. Quando a situação tende à pluralidade e à aparição das diferenças, busca-se Deus para garantir o princípio da imagem e semelhança, contra a diversidade, causando a perversão da política e a anulação da condição humana básica. Por isso o contraste com a reflexão política proposta por Arendt.

Segundo Silvana Winckler, a instituição de um espaço público, à luz do pensamento de Arendt, em nada se assemelha à vida doméstica: “[...] as relações humanas no âmbito privado têm um caráter de necessidade e geralmente baseiam-se em vínculos familiares. As relações entre os cidadãos no espaço público têm como pressuposto a liberdade e a igualdade e estabelecem vínculos políticos entre os sujeitos” (2003, p. 445).

Neste aspecto, pode ainda ser mencionado o modo de afirmação da política na luta pela igualdade. Arendt afirma: “[...] o homem, tal como a filosofia e a teologia o conhece, existe – ou se realiza – na política apenas no tocante aos direitos iguais que os mais diferentes garantem a si próprios” (*QP*, p. 23). Diante de situações em que precisam reconhecer a pluralidade, os

⁷³ Atualmente este problema se apresenta de maneira clara nas nomeações de confiança em cargos públicos. O assunto vem sendo combatido pela criação de leis que tratam da proibição ao nepotismo e à corrupção.

homens se debruçam para reivindicar condições de igualdade, inclusive atribuindo esta condição de existência à criação *do* homem que foi gerado à imagem e semelhança de Deus. A igualdade seria como que o traço que nos constitui a todos como humanos. Todavia, as formas de aproximar igualdade à diversidade segue vários caminhos e Arendt chama atenção para o perigo de condicionar tal possibilidade somente pela via econômica e material. Não é uma reivindicação de menor importância, mas ser mediado somente por tal condição pode sucumbir aquilo que há de mais essencial na política: a garantia da diversidade, da pluralidade, do direito da fala e aparecimento, que, a rigor, não estão condicionadas às condições econômicas e materiais, mas de exercício de cidadania e participação. Em síntese, significa dizer que tão importante quanto atender necessidades do corpo, a vida tem outras dimensões também inegociáveis, a exemplo da fala, do discurso, modos típicos da atividade da ação, fundamentais para reivindicar um alargamento da compreensão e realização da política em atenção ao cuidado e amor pela continuidade do mundo. E isso não significa criticar o socialismo em defesa do liberalismo, ou, dito de outro modo, postular uma teoria que se enquadra neste ou naquele modelo.⁷⁴ Arendt está além de modelos, pois sua preocupação consiste em criar condições de sustentabilidade do mundo, que se formam desde a presença de todos os “tipos” de seres humanos, como pretendemos demonstrar no terceiro capítulo deste estudo.

Para aprofundamento desta relação entre igualdade e diferença nas mediações de construção e reflexão do sentido da política, Arendt nos ilumina com a discussão acerca do interesse na política. Quando é movida por busca de afirmação das diferenças, será a política algo sem interesse? Sem interesse e desinteressada podem ter o mesmo sentido? Para enfrentarmos estas questões é oportuno destacar a importância e a compreensão da crítica arendtiana à maneira de realização da política. Quando Arendt tece críticas aos interesses o faz na perspectiva de superar os critérios das relações humanas que são pautados pela lógica meio-fim, que é própria da fabricação e cuja consequência gera a instrumentalização da política. Ao discutir sobre os interesses, Arendt pretende criar condições para que a política não se constitua num espaço de realização de alguns homens e somente de alguns projetos, com exclusão daqueles que não compartilham com os seus. É uma convocação a olhar para além de si mesmo,

⁷⁴ A este respeito é muito importante mencionar a reflexão feita por Felício que, em diálogo com Villa e Drucker, nos diz o seguinte: “[...] Arendt contribui para a articulação de uma ‘cidadania crítica’, em oposição a uma ‘cidadania alienada’, incitando-nos a nos tornarmos ‘cidadãos ativos’. É nessa perspectiva que é possível encontrar em Arendt uma recusa em aceitar as teorias políticas de que dispomos, uma vez que, no seu modo de ver, nem o liberalismo, nem o socialismo problematizam e nem têm o potencial de enfrentar o perigo que a ascensão das necessidades da sociedade representa com suas ‘tendências nivelantes’. ‘Ao contrário, tanto o liberalismo quanto o socialismo, cada um a seu modo, só reforçam o desaparecimento do mundo e a ascensão do pensamento único’” (1991, p. 180).

abarcando e alargando o espaço da diversidade humana e dos novos projetos. Sendo assim, a política não é des-inter-essada, porque nela há um horizonte⁷⁵ de realização que se configura na manifestação do ser humano e na sua constante capacidade de propor novas alternativas e ações que podem ser construídas em conjunto com os demais. Conceber a política como expressão de des-inter-esse é torná-la vazia, sem motivação e sem horizonte. Todavia, o interesse, nesse aspecto, assume um papel de motivação para o agir: não é o fim, mediação para agir em conjunto.

Esta reflexão conduz a abordagem de outra distinção fundamental entre: homem e política. A este respeito Arendt reporta duas concepções que minaram a tradição política ocidental. Refere-se ao *Zôon Politikón* e depois à Criação do homem por Deus.

a) *Zôon Politikón*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso.

b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver *o* homem, e *os* homens tornam-se repetição mais ou menos bem-sucedida. O homem, criado à imagem da solidão de Deus, serve de base ao *state of nature as a war of all against all*, de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido – sem sentido exclusivamente para o homem criado à imagem da solidão de Deus (*QP*, p. 24).

A passagem deixa clara a posição de Arendt e o destaque dado ao erro cometido na tradução do *zôon politikón* de Aristóteles como *animal socialis*, encontrada em Sêneca e depois retomada por Santo Tomás de Aquino. Segundo Arendt, “[...] foi aceita como tradução consagrada: *homo este naturaliter politicus, id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’)” (*CH*, p. 28). Portanto, diz Arendt: “[...] a filosofia tem duas boas razões para não se limitar a apenas encontrar o lugar onde surge a política” (*QP*, p. 23). De qualquer modo, Arendt está a indicar que uma das dificuldades de encontrar a resposta à pergunta pelo sentido da política está no fato da tradição não haver feito a distinção entre as perguntas “O que é o

⁷⁵ Arendt esclarece que na política é preciso estar atento e diferenciar alguns elementos referentes aos aspectos de projeção e horizonte. Nas suas palavras: “[...] na política temos de diferenciar entre objetivo, meta e sentido. O sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade [...]. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou ao seu fim [...]. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo o que é feito; [...] A esses três elementos de todo agir político [...], agrega-se como quarto aquele que na verdade jamais é motivo do agir, mas que põe em andamento. Vou mencionar esse quarto elemento de princípio do agir. [...] Pode-se incluir, sem dificuldade, a glória nesses princípios, tal como a conhecemos no mundo homérico, ou a liberdade, tal como a encontramos em Atenas do tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos que entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano” (*QP*, p. 127-128).

homem?” e “O que é política?”. O que parece é que sempre se procurou responder a segunda a partir da primeira. Cabe frisar que o papel da política é garantir a estabilidade do mundo e possibilitar que os homens se revelem e construam espaços para sua realização por intermédio do discurso e da ação (Cf. *QP*, p. 46-47).

A política implica na explicitação das diferenças que, por sua vez, justificam a necessidade de encontros para chegar a denominadores comuns. Se as diferenças forem absolutas, há uma dificuldade de buscar a construção de consensos. No caso da igualdade absoluta acontece a deslegitimação da necessidade de fomentar discussões: todos são iguais, pensam da mesma forma sobre todos os aspectos, não há porque consensuar. Porém, além de absurdo, isso é inaceitável. Só pode ser aplicado ao caso de homens-máquina ao modo de robôs que, em sua essência, são todos iguais: acionados e dominados pelo comando de uma pessoa.

A pluralidade é um conceito central para compreender a realização e a recuperação do sentido da política: é nela que os homens devem criar condições para o desenvolvimento da ação. De acordo com Jennifer Ring, “[...] a pluralidade é a condição *per quam* da ação em Arendt, e a pluralidade ou a preservação da individualidade em uma vida comum, assegura que a liberdade não estará perdida. Quando indivíduos agem, revelam a si mesmos *na condição de indivíduos*” (apud ABREU, 2004, p. 155. Grifos no original).

Ação, pluralidade e liberdade são os temas centrais da política. Manifestam-se graças ao exercício da liberdade que, por sua vez, significa a possibilidade de recuperação do sentido da política. Em resposta à pergunta: *Tem a Política ainda algum sentido?*⁷⁶, Arendt assevera:

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade. Sua simplicidade e conclusividade residem no fato de ser ela tão antiga quanto a existência da coisa política – é na verdade, não como a pergunta, que já nasce de uma dúvida e é inspirada por uma desconfiança. [...] A pergunta surge a partir de experiências bem reais que se teve com a política, ela se inflama com a desgraça que a política causou em nosso século, e na maior desgraça que ameaça resultar delas (*QP*, p. 38).

A simplicidade da resposta convida a refletir. As experiências vividas ao longo do século XX mesclam, na avaliação de Arendt, dois elementos: um é a experiência com as formas de governo totalitário que suprimiram a liberdade de todos, menos do grande líder; outro da monstruosa capacidade de destruição no desenvolvimento trazido pela modernidade, processo que esteve sob o controle do Estado. A novidade do segundo elemento é que não apenas a

⁷⁶ Esta pergunta foi formulada e desenvolvida por Arendt em três textos que versam sobre o sentido da política. Carmelita Felício constata que se esta pergunta é atual é porque ela surge de experiências bem reais que estamos tendo com a política (Cf. FELÍCIO, 2003, p. 173).

liberdade foi prejudicada, mas a ela foi agregado o medo de que toda a vida orgânica na Terra possa vir a ser extinta.⁷⁷ Essas duas experiências instigam a reflexão sobre o sentido da política. São fundamentais porque revelam, ainda hoje, as experiências a que se assiste na forma de condução das questões da política. Em ambas, a liberdade é posta em xeque, declinando a preocupação para a manutenção da vida. Aqui se localiza o embate arendtiano na forma moderna de conceber a política:

Pois a coisa política ameaça exatamente aquilo onde, no conceito dos tempos modernos, reside o próprio direito de existência, a saber a mera possibilidade de vida – na verdade, de toda a Humanidade. Se for verdade que a política nada mais é do que algo infelizmente necessário para a conservação da vida da Humanidade, então de fato ela mesma começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido (*QP*, p. 40).

A posição é desconcertante. Enfrenta as modernas formas de concepção de realização da política, gerando polêmicas de alta envergadura e, por outro lado, nota-se a crítica de Arendt acerca da concepção de política aliada à conservação da vida, motivo para lhe render uma série de embates pelo fato de parecer não dar importância às necessidades vitais dos seres humanos. Há quem diga que a política, na forma proposta por Arendt, pode não passar de uma “conversa muito bonita”, mas sem efeito e consistência prática, o que, de nossa parte, entendemos que se deveria ter maior cuidado em emitir tais afirmações. Arendt não passa despercebida desses temas. Em sua visão: “Na verdade, a vida da sociedade é dominada não pela liberdade, mas sim pela necessidade” (*QP*, p. 81). Diante disso, continua “[...] a política não é necessária, em absoluto – seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa – onde cessa o reino das necessidades materiais e força física” (*QP*, p. 50). A questão é saber onde cessa o reino das necessidades e onde começam as questões pertinentes à política. Para André Duarte, “[...] se Arendt está certa ao distinguir entre ‘participação’ e ‘administração’, faltou-lhe interrogar de que maneira ambas poderiam complementar-se. Seu pensamento não oferece respostas satisfatórias a essas questões [...]” (2000, p. 286). A este respeito, temos concordância com Duarte, no entanto, cumpre levantar algumas ressalvas. Sabe-se que na atualidade boa parte dos acordos políticos são movidos por decisões de ordem administrativa e econômica, sem que eles apareçam como demandas de grupos vulneráveis que,

⁷⁷ Adauto Novaes em seu texto *Políticas do medo* enfatiza que a era da ordem é movida pelo império das ficções. O medo tem um papel central na implantação de modelos políticos autoritários, tirânicos, condicionando à obediência dos sujeitos. Diz: “Medo e obediência – que sempre andam juntos – em nome do interesse constroem a tirania. Medo e obediência dão tudo ao tirano, não só a vida com a própria morte” (NOVAES, 2007, p. 15).

por militância e participação ativa na luta pela garantia de melhores condições de vida, consigam pautar e reivindicar pela urgência de tal situação.

Para compreender a importância desta questão, Arendt, embora tenha levantado inúmeras críticas às iniciativas políticas da modernidade, resgata elementos positivos nas Revoluções Americana, Francesa e, mais tarde, Russa e Húngara porque, na sua avaliação, não são simplesmente transformações e mudanças sociais propagadas por determinadas eventos históricos. As revoluções significaram a interrupção do curso linear e contínuo da história e a introdução e começo de algo novo. Arendt diz que: “O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o decurso da História começa subitamente de um novo rumo, de que a História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar[...]” (DR, p. 23).⁷⁸ Portanto, nelas é possível perceber uma preocupação de construção e de realização da política muito diferente daquelas formas presentes na modernidade. Àqueles que participam da luta, demonstram a efetivação de uma experiência nova e a capacidade humana de começar algo novo. Segundo a filósofa,

[...] essas duas coisas juntas – uma nova experiência que revelava a capacidade do homem para a novidade – estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana e Francesa, essa sempre reiterada insistência de que nada comparável em grandeza e relevância jamais acontecera antes em toda a História documentada da humanidade, e que, se tivéssemos de avaliá-la em termos de reivindicação bem-sucedida de direitos civis, pareceria inteiramente descabido. Somente onde esse *pathos* da novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de liberdade é que temos o direito de falar de uma revolução (DR, p. 27-28).

A pergunta que pode ser formulada neste aspecto é: como as revoluções efetivavam a liberdade e em que medida se tornava um elemento distintivo na política? O objetivo central das revoluções era garantir o espaço da liberdade e, por meio dela, dar visibilidade aos cidadãos e assegurar a sua participação nas decisões políticas. Para tornar isso possível, Arendt destaca que nelas foram introduzidos conselhos que, além de garantir o espaço da liberdade, mostraram à tradição do pensamento político ocidental que é viável desenvolver a política a partir de um novo modo de participação:

⁷⁸ O significado das Revoluções não é de fazer uma análise ao modo de meros eventos históricos, mas político, visando reconstituir conceitualmente as manifestações políticas originárias, dignas de destaque porque colocam a liberdade no centro da política. Sobre esta questão conferir DUARTE (2000, p. 269).

[...] os conselhos eram, obviamente esses espaços de liberdade. Como tais, eles se recusaram sistematicamente a se considerarem órgãos temporários da revolução e, ao contrário, envidaram todos os esforços para se firmarem como órgãos permanentes do governo. Longe de pretenderem tornar a revolução permanente, seu objetivo, expresso explicitamente, era ‘lançar as bases de uma república que se firmasse em toda a sua plenitude, o único governo capaz de encerrar para sempre o ciclo das invasões e guerras civis’; não um paraíso na terra, não uma sociedade sem classes, não o sonho de uma fraternidade socialista ou comunista, mas o estabelecimento da ‘verdadeira república’ é que seria a ‘recompensa’ esperada, ao final da luta (*DR*, p. 211).

Noutra passagem da obra *Crises da República*⁷⁹, sobre os Conselhos, Arendt considera:

[...] Parece-me, no entanto, a única alternativa que já ocorreu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes. [...] Mas estes sistemas de Conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política (*CR*, p. 199).

Os conselhos têm um diferencial, visto que neles a participação política está no seu germen. Neles se efetiva a *res publica* de maneira extraordinária, porque não precisam de convite e menos ainda proporcionar condições para a participação no espaço público. Os próprios cidadãos dizem: “Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país” (*CR*, p. 200). No entanto, nem todos participam das definições e deliberações finais, pois nem todos têm interesse por assuntos públicos, mas a todos é dada a oportunidade de participação. Dessa forma, Arendt propõe que a formação do Estado pode ser feita exatamente nos moldes de representação por Conselhos, denominado Estado-conselho, para o qual

[...] o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria construído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: Muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo – no encaixo da próxima revolução (*CR*, p. 201).

Ao mesmo tempo em que percebe a importância dos conselhos e da proposição do Estado-conselho, Arendt adianta a probabilidade incerta da sua efetivação. De qualquer modo, apresenta uma alternativa possível que pode congrega a capacidade de ação e discurso, da divisão de poderes e de homens escolhidos na base para exercer o papel de representação. A escolha de representantes não significa elitismo; justifica-se porque o espaço público será

⁷⁹ Para referir a obra *Crises da República* utilizamos, doravante, a sigla do livro *CR*.

insuficiente para abrigar a todos e nem todos desejam fazer parte das discussões deliberativas. Conforme Duarte,

[...] em um sistema de conselhos plenamente desenvolvido, Arendt conjecturou a possibilidade do surgimento de uma estrutura política piramidal em que a autoridade não viria do topo, e sim da base da pirâmide, conciliando-se assim ‘igualdade’ e ‘autoridade’ de um modo como nenhuma outra forma de governo moderno conseguiu até hoje (2000, p. 313).

Apesar de todos os méritos e esforços em tentar ver nos conselhos o resgate e a afirmação de algumas dimensões elementares da política como a liberdade, a igualdade, a autoridade, a ação e o discurso, para alguns pesquisadores do seu pensamento, nota-se, em Arendt alguns limites. Entre eles, o fato de Arendt não tratar dos mecanismos que devem ser implantados para resolver as exclusões involuntárias na representatividade política e sobre as instâncias que dão apoio e proteção aos cidadãos no enfrentamento e confronto com o Estado constituído. Além disso, como Arendt resolve o problema das condições para que os cidadãos tenham suas necessidades vitais garantidas no exercício da participação política? Não há respostas suficientes sobre isso em suas reflexões. Consoante a Duarte e Correia:

Arendt jamais se dedicou a pensar quais seriam as condições para garantir a todos a possibilidade de acesso e usufruto da felicidade pública, nem chegou a realmente perceber o caráter eminentemente ‘político’ da luta para a garantia dessas condições, o que a teria levado a repensar a questão dos limites e das inter-relações entre social-econômico e o político (DUARTE, 2000, p. 314).

O que ela não deixa claro é o mecanismo ou o procedimento por meio do qual as questões sociais que possuem relevância para a coletividade, e cuja solução não é pressuposta no pleno exercício da cidadania, sejam admitidas no domínio político, sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados – enfim, como conciliar liberdade e igualdade ou espaço político e justiça (CORREIA, 2014, p. XLI).

A esse respeito, em passagem anterior, momento em que refletimos sobre a questão social, adentramos essas questões e também recuperamos a posição de Arendt, na qual ficou patente a sua atenção a essas preocupações, mesmo reconhecendo os limites em sua abordagem, o que não é, a esta altura, de todo modo estranho e desavisado, visto que, no prólogo de *CH* anunciou-se que seu escopo não era dar respostas àquilo que “(...) concerne à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível” (*CH*, p. 6). Todavia, se transplantarmos essa preocupação para o momento em que estamos vivendo hodiernamente, nota-se que a solução para isso é complexa e parece-nos que Arendt não nos deixa totalmente desamparados. Acompanhando a experiência

de atenção aos pobres no Brasil, através de programas implantados pelo governo federal desde 2002 em atenção à fome, notou-se como preocupação prioritária o acesso à alimentação, posteriormente, a garantia de ingresso e permanência na escola. A iniciativa assegurou, claramente, que “encher a barriga” não necessariamente vai garantir a participação política, visto que as pessoas precisam compreender que além do direito à sobrevivência, a formação que educa para a fala, para o direito da opinião, é a condição para o sujeito tornar-se cidadão. Daí a importância das coisas andarem juntas. Não é possível advogar em favor disso como momentos distintos, ou seja, primeiro resolver as condições materiais e depois automaticamente, a participação política. Participação política se gera exatamente quando os pobres conhecem e tomam consciência da sua realidade de exclusão ou, dito de outro modo, quando há envolvimento da parte deles, como sujeitos. Sobre isso Arendt é enfática em uma passagem na obra *DR*: “Onde quer que haja divórcio entre o conhecimento e a ação, deixa de existir o espaço para a liberdade” (p. 211).⁸⁰ Temos a clareza de que condições materiais melhoradas sem consciência, alargamento da compreensão e transformação da realidade, resultam apenas em ampliação de sujeitos consumidores, cujo modo de experiência vital é tipicamente o reflexo da sociedade burguesa que obedece piamente o jogo do capitalismo contemporâneo. Nesse aspecto, entendemos que é clara a posição arendtiana e isso pode ser evidenciado de dois modos de explicitação.

O primeiro consiste no fato de que “encher a barriga” é um direito básico de todo ser humano e tem a ver com as condições de sobrevivência, cujo modo de realização esteve presente na análise das atividades da *vita activa* e Arendt mostrou que está no trabalho e não na ação. Portanto, não está restrita ao campo da política que é própria da ação, mas do direito de realização do ser humano e cabe aos governos, como gestores públicos, garantir isso sem assistencialismo “barato” com manobras eleitoreiras. Arendt, em momento algum, teria afirmado que não se deve dar atenção ao trabalho porque simplesmente atende ao ciclo da sobrevivência humana. Ela pontua os limites que pode haver à política quando se move

⁸⁰ Esta afirmação resulta do reconhecimento de Arendt à crítica de Rosa Luxemburgo aos partidos por serem aqueles que impedem a possibilidade de efetivação extraordinária dos conselhos. Afirma: “(...) em pleno curso da revolução, eram os programas partidários, mais que qualquer outra coisa, que separavam os conselhos dos partidos; pois esses programas, por mais revolucionários que fossem, eram sempre ‘receitas adrede preparadas’ que requeriam execução e não ação – ‘para serem colocadas rigorosamente em prática’ (...). Sabemos hoje com que rapidez a formulação teórica desapareceu, quando colocada em prática, mas mesmo se essa formulação tivesse sobrevivido à sua execução, e mesmo que viesse a ser uma panaceia para todos os males sociais e políticos, os conselhos acabariam por se rebelar contra tal política, uma que vez que a própria cisão entre os especialistas do partido, que ‘sabiam’, e a massa popular de que se esperava que aplicasse esse conhecimento, deixava de levar em conta a capacidade do cidadão comum de atuar e de formar sua própria opinião. Em outras palavras, os conselhos estavam fadados a se tornarem supérfluos, caso prevalecesse espírito do partido revolucionário” (*DR*, p. 210-211).

unicamente em vista disso e que, a rigor, essa atividade não é essencialmente política. Ademais, não significa que esses temas estejam excluídos de tratamento político, uma vez que só poderão ser parte da discussão quando pautados. Não é problema que isso venha para a agenda política como bem afirmou Richard Bernstein ao dizer que “[...] os problemas contemporâneos não aparecem na cena política portando rótulos pré-definidos, de sorte que a questão a respeito de sua natureza política, privada ou social é, ela mesma, o próprio centro da questão *política*, o que equivale dizer que qualquer questão pode se tornar, ou ser transformada, em um tema político” (apud DUARTE, 2000, p. 309). Ou, como disse Winckler:

O pertencimento a um corpo político dá aos homens a possibilidade de participar na definição dos próprios direitos – o que é uma necessidade elementar da democracia. Esta participação é a única coisa que pode assegurar a autonomia do cidadão. Os temas da justiça, da ética e da democracia, quando relacionados à igualdade, somente se tornam assuntos políticos quando são levados ao âmbito público (2003, p. 454).

Ademais, Arendt instiga a rever, segundo Duarte, certas formas de “[...] voluntarismo inconsequente e incompetente dos atores políticos em sua tentativa de solucionar problemas econômicos por meio de decisões estritamente políticas”. (2000, p. 309). Conforme Felício, é mister compreender que, ao se propor a recuperar o sentido da política, Arendt o faz procurando articular

[...] essa proposta com a urgência de pensá-la a partir do sentido que lhe é próprio, isto é, com a perspectiva objetiva de pensar as condições de possibilidade de recuperar a dignidade mesma da atividade política. *Ela* nos dá uma pista para que se pense mais seriamente na convivência de se substituir a política pelos meios públicos dessa força terrivelmente poderosa que, em nossos dias, ameaça não apenas a liberdade, mas sim a vida, ou melhor, a sobrevivência da própria humanidade (2003, p. 178).

Além disso, as diversas posições de Arendt não autorizam a estipular uma máxima que se resume da seguinte maneira: “Contra a vida, em defesa da liberdade e da política”, mas sim, “o direito à vida, em favor da liberdade e da política”. Essa parece que é a posição mais sensata e, inclusive, lógica, porque se a política se move por palavras e estas dependem das pessoas, obviamente que o direito à vida e à sobrevivência são fundamentais para garantir o movimento que conduz à política. Palavras não caem prontas do céu, e sim de seres humanos encarnados, vivos, históricos.

O segundo modo de explicitação a ser considerado remonta à reflexão arendtiana sobre a *vita activa* e a era moderna. Arendt constata as reviravoltas ocorridas no interior das atividades da *vita activa* e mostra que a vitória última e, portanto ainda em voga, foi do animal *laborans*. A vitória, conseqüentemente, não foi da ação e nem da obra, mesmo com todos os esforços

cunhados na modernidade em vista da recuperação do sujeito como ator das grandes mudanças e avanços à humanidade. A autora assegura: “é perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes da atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu”. (CH, p. 400). Essa vitória significou o acento no consumo e o que isso tem gerado é apenas um maior giro da economia e não da política, resultando maior afastamento do mundo e um apego irrestrito à lógica dos interesses individuais, como pretendemos aprofundar e demonstrar de modo mais preciso no terceiro capítulo deste estudo.

Por outro lado, ainda em tempo e em vista de ajudar a esclarecer acerca de uma possível contribuição arendtiana, Duarte considera o seguinte:

[...] é preciso ter em mente que tais reflexões buscaram, acima de tudo, chamar a atenção para uma nova possibilidade de organização da coisa pública tal como ela vem se repetindo nos eventos revolucionários modernos, sem que a autora tivesse pretendido estabelecer, de uma vez por todas, o plano institucional detalhado que permitiria instituir essa nova forma de governo, pretensão teórica que teria julgado como perigosamente utópica. [...] Se a sua reflexão sobre o sistema de conselhos permaneceu incipiente, deve-se enxergar aí não a lacuna ou vazio onde deveria haver um programa político fechado, mas sim o aspecto mais original, inventivo e sugestivo de suas reflexões políticas (2000, p. 314 e 316).

Avançando neste universo de proposição, as revoluções modernas⁸¹ não são os maiores eventos de todos os tempos e dignos de memória por toda a história como é a experiência política da *pólis* grega. Disso a própria Arendt tinha consciência. O cerne da questão trazida por Arendt consiste em mostrar que nas Revoluções está o gérmen da verdadeira política, visto que nela a experiência da liberdade teria sido uma realidade. Assim como, o resgate arendtiano da liberdade na experiência política da *pólis* grega não visa remontar ao passado procurando transplantar um modelo para o tempo de hoje ou mesmo compreender a iniciativa, no dizer de Duarte “como expressão de um tradicionalismo nostálgico ou romântico em relação ao passado

⁸¹ André Duarte destaca que: a “Revolução Americana voltou-se contra a tirania e a opressão, mas não contra a exploração econômica e a pobreza, afirmando os direitos do povo – excluindo, entretanto, negros e índios – a partir do seu consentimento ao novo poder constituído. No caso francês, distintamente, uma vez advinda a liberação da tirania, veio a público a exigência de libertar a massa miserável dos grilhões da necessidade, o que demandaria um esforço tremendamente maior: foi no curso desse esforço suplementar que a liberdade viu-se substituída pela felicidade do povo, segundo a expressão de Saint-Juste, considerada como a principal preocupação dos revolucionários; foi também nesse processo que as virtudes políticas da revolução desviaram-se da república, sendo absorvidas pela ‘compaixão’ diante do sofrimento dos miseráveis, a qual assumiu o perigoso estatuto de a ‘mais alta virtude política’” (2000, p. 287). Sylvie Courtine-Denamy, a este respeito, diz: “Arendt critica-as a ambas [Revoluções Francesa e Americana] quanto ao seu ‘resultado’: essas constituições não souberam cumprir a sua promessa de trazer algo de novo, de revolucionário; e, por outro, porque ambas se confrontaram com o mesmo problema: a insuficiência da *potestas in populo*, quando a noção de ‘povo’ não é idêntica nuns e noutros, provocando a necessidade de uma *auctoritas um senatu* [...]” (1994, p. 23ss. Grifos no original).

e à origem perdida do político” (2000, p. 151). Para Ortega, Arendt “[...] não pretende restabelecer conceitos e categorias antigos, ou restaurar a tradição, mas desconstruir e vencer as reificações de uma tradição obsoleta” (2001, p. 229). Na percepção de Duarte,

[...] tratava-se justamente de recuperar aqueles ‘tesouros’ políticos não tematizados filosoficamente, aqueles ‘fragmentos preciosos’ que, hoje, restariam ocultos por entre os destroços da tradição, tarefa hermenêutica que ela determinou como uma *Perlenfischerei*, a pesca das pérolas perdidas no fundo do oceano (2000, p. 143).

Em muitas passagens de suas obras, Arendt faz menção à *pólis* grega como a essência da política. Em *Homens em tempos sombrios*, atesta que “[...] a *pólis* grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra política”. (1987, p. 174). Em *EPF*, Arendt destaca que:

[...] empregar o termo ‘político’ no sentido da *pólis* grega não é arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político (*EPF*, p. 201).

Já em *CH*, Arendt frisa aquilo que se constitui a centralidade da importância da *pólis* grega:

[...] a rigor, a *pólis*, não é uma cidade-estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. ‘Onde quer que vás, serás uma *pólis*’: essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam entre as participantes capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar (*CH*, p. 246).

O significado da *pólis* quer responsabilizar todos os homens a fazer dela a sua experiência de vida, no sentido do constante diálogo e abertura para o convívio entre os homens. Mais do que a reconstituição do espaço da *pólis*, ao modo de um modelo a ser transplantado, Arendt almeja que a experiência política se transforme em atitude de abertura e exercício constante da liberdade em todos os momentos no espaço público. Em termos da constituição de uma memória política, poderíamos dizer que, distintamente do que se viu em *OT*, cuja perspectiva foi evidenciar uma face oculta da história, aqui, pelo contrário, o esforço consiste em resgatar o que foi presente e que hoje se faz ausente. É a construção da memória pela sua potência positiva e não pela sua fraqueza negativa. Se diante do totalitarismo se precisou fazer esta volta ao passado foi porque ficou algo de não dito e que precisaria ser dito. Na recuperação

do sentido da política a memória cobra, positivamente, por aquilo que foi dito e que perdeu nos percalços do tempo e que urge remontar ao extraordinário perdido, a fim de iluminar as mentes e corações do homem contemporâneo. Por isso, eis, aqui, uma distinção importante e que mais uma vez põe a memória em relevo, seja para mostrar o quanto de estupidez e o quanto de beleza a humanidade pode desenvolver no mundo.

A tarefa de reconsideração da *pólis* grega não é programática, mas iluminadora, esclarecedora e fundamentadora da liberdade como constituição do sentido da política. A *pólis* é o espaço da liberdade, a vitória da liberdade sobre o reino das necessidades, que ficou sob o jugo da esfera privada e da vida em família: a condição para ser livre é não estar sujeito às necessidades e nem preocupado com o comando e o domínio sobre outros. Para Arendt, “[...] quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência [...]” (CH, p. 43-44).

A *pólis* garante aos que dela participam o espaço e a oportunidade para que possam alcançar a imortalidade por meio de atos e palavras que revelam identidade singular e distinta de todos e de cada um dos seus membros. Atualmente, antes mesmo de fazer grandes atos, anuncia-se a todos os lados que os projetos serão feitos, não importando se de fato serão realizados, com a finalidade de causar impacto e chamar a atenção da população. A política governamental atual alcança popularidade e, ao menos durante o período de eleições, tem bons motivos para ser lembrada. Note-se que, de alguma forma, a *pólis* também tinha a função de “[...] remediar a futilidade da ação e do discurso; pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse ‘imortal’, não eram muito boas” (CH, p. 244). Nas palavras de Correia:

Em um sentido bastante fundamental, a razão de ser da política, para Arendt, é a redenção da mortalidade e da futilidade da existência humana mediante a edificação de um espaço durável para a liberdade, no qual a grandeza frágil e fugaz das palavras e feitos dos mortais se manifesta e encontra abrigo e louvor – ‘a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação’ (2014, p. XXXIV).

O elemento que distingue a forma de organização da *pólis* é a liberdade: “Ser-livre e viver-numa-*pólis* era, num certo sentido, a mesma e única coisa” (QP, p. 47). Nisso se configura o sentido do espaço público, o sentido da política. Aliás, Arendt deposita um grande esforço para mostrar que “Política e liberdade são idênticas e sempre onde não existe esta espécie de liberdade, tampouco existe o espaço político no verdadeiro sentido” (QP, p. 60). Na política,

portanto, tem-se o pleno exercício da liberdade, investindo contra a ditadura da violência, da instrumentalização e do determinismo histórico a favor da ação, da pluralidade, da novidade, da manifestação da singularidade, da construção dos homens e do mundo. A capacidade de começar é a prova da existência da liberdade e a aptidão para agir a mais plena possibilidade da manifestação do homem. Nesse sentido, está contido o milagre da liberdade, isto é, a capacidade humana de poder começar “[...] que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte de todas as coisas grandes e belas” (*EPF*, p. 218). Por fim, “[...] se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres” (*QP*, p. 44). Se isto de fato é verdadeiro, então, ousemos alimentar nossa capacidade de espera, em nome da liberdade, experiência distante das práticas presentes no modo de atuação do regime totalitário nazista do século XX.

3 DA BANALIDADE DO MAL À VIDA DO ESPÍRITO: O CAMINHO DE RECONSIDERAÇÃO DA *VITA CONTEMPLATIVA*

A escrita das obras *EJ* e *VE* mudaram a forma da compreensão da relação entre política e filosofia por parte de Arendt. Se antes a crítica surgia pelo fato da filosofia não ser afeita aos negócios humanos e se ocupar das questões voltadas unicamente à contemplação, o que não lhe conferia nenhuma relevância e importância à política, aqui, a crítica passa a ser levantada pela falta, pela ausência da filosofia na vida pública. A filosofia passa a obter importância e torna-se presença indispensável na política. O que fez Arendt perceber e demarcar essa reviravolta na relação entre filosofia e política? O acontecimento que tornou essa relação inseparável foi a posição de Eichmann diante da Corte de Jerusalém. Arendt acompanhou o julgamento de Eichmann e leu os documentos do julgamento que resultou na pena de morte ao funcionário do regime totalitário nazista, responsável pelo envio de judeus à morte. Fez a memória crítica e política diante deste acontecimento. Se antes o desencontro entre a filosofia e a política era algo que incomodava e afastava Arendt de um estudo que pudesse torná-las mais próximas, pois a contribuição da primeira era irrelevante à segunda, agora, é o desencontro entre ambas que passa a ser um problema. Eichmann é o protótipo deste novo cenário, o homem que não pensa, que não reflete, que não estabelece o confronto consigo mesmo frente àquilo que faz. Sua prática revela um tipo de homem que tornou o mal banal. A banalidade do mal fez com que ele suportasse o fardo dos acontecimentos horríveis de que fizera parte. Esta foi a razão maior que conduziu Arendt ao estudo das atividades da *vita contemplativa*, não mais como rechaço e crítica pelo quanto elas não contribuem à vida pública, não obstante, defendendo a potencialidade nelas em estabelecer os limites da ação humana. Pensamento e ação não são universos distantes e que não se inter-relacionam.

As atividades da vida do espírito, pensar, querer e julgar não são sinônimos de passividade. Tais atividades não são um modo de estar fora do mundo, mas uma decisão de afastar-se para estar mais dentro, mostrando, refletindo e convocando a ver coisas que comumente não se veem, a dizer *não* àquilo que seguidamente vem posicionado de *sim*, enfim, alargar o leque de compreensão em vista da qualificação da ação humana. Decisões políticas não podem ser levadas a cabo pela cabeça de apenas um homem que se põe de costas ao vigor do pensamento, da vontade e do julgar. Decisões políticas implicam em tomar o mundo comum como critério para agir e, portanto, necessitam abrir-se para a possibilidade de realização de todas as pessoas, indistintamente, salvaguardando a perspectiva ético-moral. Nesse sentido, o significado do pensar, do querer e do julgar passa a ser determinante nos rumos de realização

da política. A filosofia, que se ocupa destas dimensões do humano, passa a ter um papel fundamental na relação com a política.

O ponto de partida em relação ao movimento teórico anterior é o mesmo: os acontecimentos e sua aproximação metodológica através da memória crítica. No entanto, com uma diferença, considerando que a tradição não é mais um motivo para não adentrar na filosofia. A tradição passa a ser uma ponte para o diálogo entre diferentes posições dos filósofos e entre as posições destes com os acontecimentos políticos. O pensamento de outras épocas pode servir de iluminação frente aos tempos sombrios que assolam a vida humana.

As conclusões e afirmações tecidas por Arendt não foram isentas de críticas e desagrvos pessoais. Se antes ela recebia críticas externas, de pessoas que tinha pouca ou nenhuma relação, com seus escritos sobre *EJ*, que conduziram ao estudo da *VE*, as críticas passaram a ser internas, de pessoas próximas, de intelectuais respeitados. Tais posicionamentos desafiaram Arendt a persistir nos rumos de uma nova e importante contribuição nos modos de realização da política na contemporaneidade e, sobretudo, mostrar que a separação entre filosofia e política pode gerar consequências brutais à vida humana, colocando em risco a possibilidade de pensar e continuar acreditando que o mundo comum ainda é possível.

3.1 EICHMANN EM JERUSALÉM: A MEMÓRIA DE UM RELATO

A obra *EJ* foi escrita por Arendt a partir de um acontecimento: o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, no ano de 1961. Deste, Arendt participou na condição de jornalista do Jornal *The New Yorker*, mesmo não havendo nenhum vínculo de atuação mais direta, este foi o meio pelo qual obteve acesso e participação. A publicação dos seus escritos aconteceu em dois momentos. Primeiramente, reuniu textos que foram publicados pelo jornal e, por conseguinte, em 1963 e com alguns acréscimos ainda em 1964, transformou seus escritos em livro.

Distintamente do que, talvez, tenha motivado os escritos iniciais de Arendt, dada a consideração de que além dos acontecimentos também demonstrava preocupação com as motivações teóricas, neste, segundo Tércio Sampaio Ferraz Júnior, nas palavras de apresentação à edição brasileira, diz: “Seu objetivo, em princípio, é um relato cuja matéria prima é constituída sobretudo pelos protocolos processuais registrados e aparecidos na imprensa por ocasião do Julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém” (JÚNIOR, 1983, p. 8). O centro do livro é, portanto, o relato do julgamento de Eichmann. Trata-se de uma memória frente ao que aconteceu naquele momento, longo por sinal, considerando ter levado mais de

nove meses de duração, com 131 sessões. A pergunta que salta aos olhos, de imediato, é: estaria Arendt voltada a fazer apenas uma memória descritiva e menos compreensiva e reflexiva nesta obra? Estaria, com isto, retrocedendo ao que ela mesma criticara em *OT*, quando foi acusada e defendeu que seu objetivo em lançar-se aos fatos e acontecimentos passados deveria ultrapassar relatos historiográficos?

A(s) resposta(s) a estas perguntas podem ser confrontadas a partir de outra pergunta fundamental e que demonstra o que centralmente estava movendo Arendt a Jerusalém. O que levou e instigou Arendt a estar presente no julgamento de Eichmann? São muitos os motivos que a conduziram. De modo resumido, listamos os seguintes: primeiro, estar acompanhando o julgamento de Eichmann era um compromisso pessoal de Arendt. Em carta à Jaspers, n° 267, de 14 de outubro de 1960, aqui, parafraseada por Courtine-Denami, está dito o seguinte:

Ao anunciar à Jaspers sua intenção de deslocar para Jerusalém, para acompanhar o processo de Eichmann, por conta do semanário do jornal *New Yorker*, ao qual ela mesma se tinha oferecido, o filósofo alemão manifestou seus receios, temendo, por um lado, que o processo não fosse prazeroso para ela, que corresse mal e receando as suas infalíveis críticas. Arendt retrucou-lhe que não se outorgaria o “prazer” de seguir o processo, que continuava a não saber quando devia começar, em nenhum caso mais de um mês, e que não se perdoaria por não ir lá, considerando que, tendo abandonado a Alemanha muito cedo, tinha vivido muito pouco os acontecimentos da Alemanha nazi (Cf. COURTINE-DENAMY, 1994, p. 100).

Em outra passagem, onde negocia seus compromissos e agendas já firmadas naquele ano, Arendt, em razão da bolsa obtida, escreveu à Fundação Rockefeller, destacando: “Compreenderão, julgo eu, por que razão devo cobrir esse processo; não pude assistir ao Processo de Nuremberg, nunca vi essa gente de carne e osso e é, provavelmente, a minha única oportunidade de o fazer” (ARENDRT, apud COURTINE-DENAMI, 1994, p. 100).

Por fim, em outra carta, datada de 02 de janeiro de 1961, ainda onde justifica a necessidade de adiar uma palestra em Vassar College, escreve: “Comparecer a esse julgamento é de certa forma, sinto em mim, uma obrigação que devo ao meu passado” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 296). Logo na sequência a este registro, Young-Bruhel destaca que a oportunidade de Arendt em ir a Jerusalém e ver de perto Eichmann, mais que uma obrigação, seria uma espécie de “cura posterior”. Enfim, estas, entre outras, são algumas das motivações que vieram à tona diante da decisão tomada por Arendt de participar do julgamento de Eichmann. As cartas e contatos com pessoas para falar sobre as impressões continuaram, sobretudo com Jaspers, com o qual Arendt partilhou uma série de observações. Todos estes elementos, de antemão e conhecendo sua trajetória, dão prova de que a participação de Arendt resultaria em algo para além de um relatório. O que centralmente permite sustentar isso está presente na mudança de

inflexão em torno do tratamento do mal que, antes, em *OT* era concebido como radical e aqui, com nova terminologia, passa a ser tratado como banal. Recorte importante e decisivo, mais uma vez, para mostrar o estilo de uma pensadora que faz uma memória crítica, posicionada, oferecendo subsídios para continuidade e novos desdobramentos em torno ao seu pensamento, como faremos questão de mencionar na abordagem da obra *VE*. A memória crítica lhe permitiu arrancar sentidos e reflexões políticas importantes para o século XX, bem como sobre a vida na contemporaneidade.

Dessa maneira, a obra *EJ* tanto pode ser vista como de chegada, bem como de partida. Chegada porque a temática do mal não é nova em seu pensamento. Este tema foi abordado de maneira muito precisa e contundente na obra *OT*, na qual ela remonta a Kant e toma emprestada a terminologia “mal radical” para expressar a conduta violenta do regime totalitário nazista. Por outro lado, é importante notar, desde já, que esta obra foi decisiva para a guinada de Arendt rumo à reconsideração da *vita contemplativa*, na qual aprofunda as três atividades fundamentais do espírito: pensar, querer e julgar. As posições de Eichmann demarcam um novo modo de interpretação e reflexão sobre as formas brutais de conduta do regime totalitário nazista, oportunizando reflexões acerca do porquê alguém é inclinado a cometer o mal e que significado ele exerce na vida do agente que o comete e dos demais. Desse modo, é possível o binômio que caracteriza esta obra: chegada e partida. Este é o motivo e o objetivo que versa em nossa análise.

Para facilitar a compreensão da obra, desenvolveremos nosso olhar a partir dos seguintes itens: primeiro, as controvérsias suscitadas pela obra *EJ*, com atenção ao embate com os Conselhos Judaicos e a reação frente ao retrato do homem Eichmann; segundo, a banalidade do mal: velho tema, novo sentido, no qual Arendt demarca a grande novidade presente no julgamento; terceiro, a justiça, o direito, a vítima, temas que ocupam espaço para reflexões importantes acerca da relação entre a norma e a moral.

3.1.1 As controvérsias suscitadas pela obra *EJ*: revelações sem fundamento?

Nenhuma obra de Arendt teve tamanha repercussão quanto *EJ*. A título de esclarecimento, não foi esta que a inseriu no meio intelectual. Foi *OT* a obra que a lançou no círculo de pensadores políticos do século XX e, mais tarde, *CH*, na qual abriu pontes de diálogo com a tradição do pensamento filosófico ocidental. Frente ao exposto, por que uma obra na qual Arendt se dedicou a fazer os relatos da cobertura de um julgamento resultou em tamanha repercussão, lançando-a, doravante, como pensadora amada e detestada a um só tempo? Teria ela advogado teses que a colocariam em contradição com seus escritos, com seu povo, com sua

história, com sua teoria política? Nada disso estava em questão para Arendt. Lamentavelmente, como bem asseverou Souky⁸², Arendt estava no meio de uma ferida aberta e qualquer “cutuque”, como sabemos, causa dor. Tornou público comentários acerca de uma certa passividade dos Conselhos Judaicos frente ao carrasco nazista, os quais, de imediato se ergueram prontamente contra ela. Além disso, descreveu Eichmann como um homem normal, comum, não como um sádico e monstro nazista e a encarnação viva do “ódio aos judeus”. A reação, do mesmo modo que o anterior, foi imediata, sobretudo dos judeus que tinham na figura de Eichmann “o pior dos piores”.

Em torno do primeiro ponto, no qual teve a reação contundente dos Conselhos Judaicos, Arendt esclareceu em entrevista concedida em 24 de janeiro de 1964 a Thilo Koch⁸³, em Nova Iorque, que eles (Conselhos Judaicos) fizeram uma grande confusão. Confundiram o relato, a narração dos fatos com teses e opiniões. Arendt estava ali para fazer a memória do que aconteceu no passado e do que se passava naquele momento. Era um oportunidade única para tirar a limpo muitas coisas, sem ser subsumido previamente por juízos de valores em caráter de vingança. Isso é importante e relevante para o intuito da obra e, sobretudo, ao nosso estudo que tem uma preocupação em demonstrar que a reconsideração da *vita contemplativa* deriva deste esforço de memória e compreensão presente em *EJ*. Souky e Brepohl recuperam bem e mostram de modo claro o papel da memória em Arendt quando afirmam, respectivamente, o seguinte:

Os fatos para ela, por mais horríveis que sejam devem ser preservados, não só para garantirmos a memória, mas também para que possamos julgá-los. O preservar e o julgar não justificam o passado, mas revelam a sua significação. Hannah Arendt se persuadiu de que sua *cura posteriori* [...] lhe havia ensinado o valor do julgamento e a reconciliação que o ato de julgar opera. (SOUKY, 1998, p. 74).
O ato de lembrar é, ele mesmo, um ato fundador. Não importa qual seja, ao lembrar, recria-se, redescobre-se um fato. E, independente das suas motivações, bem como de seus autores, nesses momentos, vozes de uma identidade sempre multifacetada são redimensionadas, conflitos são expostos, disputas por significações esvaziam ou fortalecem as representações políticas (BREPOHL, 2013, p. 51).

⁸² Nadia Souky fez um brilhante trabalho de análise da obra *EJ*. Os escritos de sua obra Hannah Arendt e a Banalidade do Mal, além de nos ajudar a entender melhor os escritos de Arendt, também serão utilizadas passagens no presente estudo. Em torno da passagem mencionada, conferir SOUKY (1998, p. 73).

⁸³ Na resposta à primeira pergunta, Arendt diz: Ce livre ne contient à vrai dire aucune thèse. C'est un compte rendu qui se borne à exposer tous les faits dont il a été question au cours du procès de Jérusalem. [...] Malheureusement, la controverse suscitée par ce livre tourne en grande partie autour de faits et non pas autour de thèses et d'opinions – autour de faits que l'on a travestis en théories afin de leur ôter leur caractère de faits. La personne de l'accusé occupe le centre du livre, et celui du procès. Cf. KOCH, Thilo. *Le “Cas Eichmann” et les allemands*. (Este livro, de fato, não contém nenhuma tese. É um relatório que se limita a expor todos os fatos discutidos durante o julgamento em Jerusalém. [...] Infelizmente, a controvérsia em torno deste livro se dá, principalmente, pelos fatos e não sobre teorias e opiniões – em torno de fatos que foram disfarçados de teorias, a fim de privá-los de seus fatos de personagens. A pessoa do acusado é o centro do livro, bem como, do julgamento. Veja KOCH, Thilo. O "Caso Eichmann" e alemão. Tradução livre) In: <http://www.croisade-albigeois-2009-2013.org/Debats-documents-a-l-appui/hannah-arendt-le-qcas-eichmann-et-les-allemands.html>. Acesso em 06/05/2015.

Em outras palavras, a memória dos fatos não era só para constar, mas sem aquilo que constava era impossível julgar, levantar teses, opiniões. No entanto, Arendt chama atenção para cada coisa a seu tempo e momento, muito embora as reações apontavam para outra leitura. Não era essa a posição de muitos judeus e membros dos Conselhos Judaicos que já estavam tomados pelas insatisfações e impaciência presentes nos extratos arendtianos que vinham a público sobre o Julgamento. Para Arendt, o que estava em questão ali era a perspectiva de construção por uma política da memória que, neste contexto, estava ainda a “engatinhar”. Com isso, nota-se que Arendt não estava a fazer uma memória em favor dos atingidos,⁸⁴ mesmo que seu trabalho fosse um passo importante à condição da vítima, pois, segundo reflexões oportunas de Ruiz e Mates, o esquecimento por si só já é desastroso e pode conduzir ao duplo crime: “No esquecimento da violência ocorre uma dupla negação da alteridade humana. O esquecimento nega a violência cometida, sepultando-a sob a indiferença do olvido; e também nega às vítimas da violência porque, pelo esquecimento, elas se tornam inexistentes” (RUIZ, 2012, p. 50).⁸⁵ A posição de Arendt não significa advogar em favor de uma posição neutra, ou, das vítimas ou vencedores, ou como quer que se queira. Neste momento, Arendt queria dar visibilidade e voltar aos fatos, aos acontecimentos, às palavras de Eichmann e, a partir delas, buscar o significado mais profundo para compreender o que estava se passando naquele contexto, como um homem pôde fazer o que fez e atuar dentro de um sistema brutal sem maiores considerações e que impacto isso tem sobre a política na contemporaneidade.

O ponto nevrálgico da grande insatisfação que pairou nos Conselhos Judaicos deve-se ao fato de Arendt ter notado que diante da questão levantada pela Promotoria sobre a conduta do povo judeu frente à solução final – os judeus poderiam ou deveriam ter se defendido? – há passagens que mostram que não houve reação alguma da parte dos líderes desse povo. Para compreender a natureza dessa discussão, Arendt observa o relato de Eichmann e o relato de um confronto entre aqueles que tinham voz ativa, um companheiro de Theresienstadt:

⁸⁴ Sobre isso indicamos importante distinção feita por Marion em obra alusiva aos 50 anos depois da publicação da obra EJ. A distinção consiste em diferenciar a *memória dos aliados*, cuja imagem é a de terem lutado ao lado dos homens bons, dos libertadores, da democracia e dos valores universais, com elogios que conduzem à figura dos “heróis”; a *memória dos atingidos*, que refere a condição das vítimas, que não é espontânea e nem desejada e que leva a reviver traumas que, no íntimo, todos lutam por esquecer; por fim, a *memória dos alemães ocidentais* que se refere aos herdeiros da memória, da geração pós-guerra, que tiveram de assumir a responsabilidade pelos crimes cometidos, que mantêm vivos museus e arquivos, incentivo à produção de livros, a fim de preservar o nazismo como memória a ser conhecida e debatida por todos os cidadãos (Cf. BREPOHL, 2013, p. 52-55).

⁸⁵ As reflexões sobre esta temática são levadas a cabo de maneira profunda e instigante em vários textos de Ruiz e Mates. Voltaremos a isso no terceiro capítulo, de todo modo, indicamos aqui, além daquele já referido neste e capítulo anterior, os seguintes: MATE (2005); MATE (2003).

Conforme Eichmann contou, o fator mais poderoso para aliviar a sua própria consciência, era o fato de não encontrar pessoa alguma, ninguém mesmo, que fosse, realmente, contra a Solução Final. [...] Naturalmente, não queria que os judeus compartilhassem do entusiasmo geral de sua destruição, mas ele esperava mais do que condescendência, esperava – e recebeu, em grau extraordinário – sua cooperação. [...] ‘Não há dúvida alguma de que, sem a cooperação das vítimas, mal teria sido possível apenas alguns milhares de pessoas [...]’ (EJ, p. 131).

‘O povo judeu, como um todo, portou-se magnificamente. Só a liderança falhou’ – ou justificaram os funcionários judeus, citando todos os elogiáveis préstimos que tinham efetuado antes da guerra e, acima de tudo, antes da era da Solução Final, como se não houvesse diferença entre ajudar os judeus a emigrarem e ajudar os nazistas a deportá-los (EJ, p. 292).

As afirmações são fortes, pesadas e muito sérias. Resulta disso a interpretação de omissão dos Conselhos Judaicos, sendo que não expressaram resistência ou recusa à cooperação aos nazistas. Deriva dessa constatação a reação de insatisfação com o relato do julgamento, para muitos, Arendt invertera as condições entre vítima e acusado. A vítima parecia estar se tornando o centro do julgamento, quando, na verdade, deveria ser o seu contrário e ocorre que “Para um judeu, este papel de líder judaico, na destruição de seu próprio povo é, indubitavelmente, o capítulo mais sombrio de toda uma história escura” (EJ, p. 131-132). Estas, entre outras passagens,⁸⁶ testemunhadas por sobreviventes, posição dos juízes, denotam o grau da complexidade a que se chegou essa abordagem registrada por Arendt no interior da sua obra. O retrato destes relatos geraram muitas reações, críticas e perdas de amizades⁸⁷ caras e importantes na vida de Arendt, a exemplo de Hans Jonas, filósofo, Kurt Blumenfeld e Gerson Scholem, filiados ao movimento sionista, com os quais teve o zelo de responder, mas sem muito êxito⁸⁸, senão que com a ajuda de terceiros, a exemplo Hans Jonas que reatou amizade por insistência de sua mulher.

Entretanto, para Arendt, tudo não passou de uma grande confusão e erro de interpretação, gerado, inclusive, por falha do promotor que não soube dar tinta àquilo que

⁸⁶ Cf. EJ, p. 132-147.

⁸⁷ A este respeito conferir passagens registradas por YOUNG-BRUEHL que retratam as situações difíceis vividas por Arendt naquele contexto (1997, p. 297-316). Os desagravos vividos com seus amigos também podem ser vistos de forma bastante dramática no filme sobre Hannah Arendt, lançado em 2012 e que remonta, em grande parte a este episódio da participação de Arendt no julgamento de Eichmann. Cf. Hannah Arendt. [Filme. Drama/Biografia. Margarethe Von Trotta. 2012].

⁸⁸ Scholem disse que Arendt parecia ter perdido seu amor pelo povo judeu (Cf. YOUNG-BRUEHL, 1998, p. 298). Kurt, como ela chamava, foi a perda mais triste que Arendt recebeu e com a qual fez inúmeros movimentos para reatar amizade, mas sem sucesso devido à sua morte. Mesmo sem ler seus artigos, Kurt recebia informações de todos os lados e estava indignado. Pedia que Arendt não tornasse público seus escritos do relatório em um livro (Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 314). Sobre estas controvérsias, vem também BERNSTEIN que, em seu texto *Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal*, reporta o confronto com Scholem que desmerece todo o esforço arendtiano frente ao novo conceito, denominado banalidade do mal. Reconhece que o conceito de mal radical carrega um sentido mais profundo, de sabedoria eloquente e erudita. Em síntese, a frase banalidade do mal resulta ofensiva. Arendt se defende, destacando ter sido mal interpretada. Ver BERNSTEIN (2000, p. 236-237), cujas páginas contêm extratos das cartas trocadas entre Arendt e Scholem.

realmente estava em questão. Induziu a interpretar que os judeus de fato cooperavam com o holocausto. Voltando ao ponto nevrálgico, Arendt chamou atenção para a verdade escondida por detrás da “cortina de fumaça” e, precisamente, retoma:

O assunto da cooperação foi duplamente mencionado pelos juízes; o Juiz Yitzak Raveh obteve de uma das testemunhas da Resistência um assentimento de que a ‘polícia do gueto’ era um ‘instrumento nas mãos dos assassinos’ e uma confirmação de que a ‘política do *Judenrat* cooperava com os nazistas’; e o Juiz Halevi descobriu com Eichmann, durante o interrogatório, que os nazistas encaravam essa cooperação como a pedra angular da sua política judaica. Porém, a pergunta que a Promotoria regularmente dirigia a cada testemunha, exceto os defensores da Resistência, e que soava tão natural para que nada conheciam da verdadeira retaguarda do julgamento: - ‘por que você não se rebelou?’, servia de verdadeira cortina de fumaça para a pergunta que não era feita. E, por isso, todas as respostas para esta pergunta irrespondível, apresentada pelo Sr. Hausner às suas testemunhas, eram consideravelmente mais fracas do que ‘a verdade, toda a verdade, nada além da verdade’. É certo que o povo judeu, como um todo não fora organizado, não possuía território algum, nem governo e nem exército na hora de sua maior necessidade e, nem tão pouco, um governo-exílio para representá-lo entre Aliados [...], sem esconderijo para armas e sem juventude para o treino militar. [...] Eu frisei neste capítulo da história, que o julgamento de Jerusalém falhou ao expor aos olhos do mundo, nas suas verdadeiras dimensões, o que pretendia, porque oferece a mais polêmica visão da totalidade europeia – não somente da Alemanha, mas em quase todos os países, não somente aos perseguidores mas também das vítimas (*EJ*, p. 138-139).

Para Arendt, este deveria ser o foco da abordagem pelo Promotor. Ele desviou a atenção de parte importante na resposta à pergunta – por que não se rebelou? No fundo, Arendt estava chamando atenção para que pensasse em outra pergunta: havia condições para se rebelar naquele momento? Ao que diz na passagem acima, parece que não e isso não foi explorado no interrogatório, oportunidade única dos juízes fazerem história e entrarem para a história, pois não estavam diante de qualquer acontecimento.⁸⁹ Não estava em questão o culpado ou o inocente. Estava em questão a verdade⁹⁰ e a análise à possibilidade de entender os

⁸⁹ A este respeito Arendt destacou o seguinte: “Insisti nas semelhanças entre o julgamento de Schwartzbard, em 1927, em Paris, e o de Eichmann, em 1961, em Jerusalém, porque ambos demonstraram quão pouco Israel e o povo judeu, em geral, estavam preparados para reconhecer, nos crimes dos quais Eichmann era acusado, crimes sem precedentes e, precisamente, quão difícil esse reconhecimento deve ter sido para o povo judeu. [...] Nenhum dos participantes jamais chegou a compreender, exatamente, o verdadeiro horror de Auschwitz, de natureza diferente das atrocidades do passado, porque à Promotoria e aos juízes, ela não pareceu muito pior do que as anteriores aniquilações verificadas na história do povo judeu. Por isso, acreditavam na existência de uma linha direta, partindo dos primórdios do anti-semitismo do Partido nazista a Leis de Nuremberg, daí, para a expulsão dos judeus do Reich e, terminando, nas câmaras de gás. No entanto, sob o ponto de vista político e legal esses ‘crimes’ eram diferentes, não só em profundidade como na essência” (*EJ*, p. 276-277).

⁹⁰ A preocupação de Arendt com a verdade era algo que demarcava o posicionamento do seu pensamento. Este tema e estas controvérsias mexeram tanto com ela que, posteriormente, dedicou-se a escrever e refletir sobre a Verdade e Política, ensaio em 1967. Em nota de abertura, diz o seguinte: “O motivo deste ensaio foi a pretensa polêmica surgida depois da publicação de *EJ*. O seu objetivo é clarificar dois problemas diferentes, ainda que intimamente ligados, de que não tivera consciência antes, e cuja importância parece ultrapassar as circunstâncias daquela polêmica. O primeiro diz respeito à questão de saber se é sempre legítimo dizer a verdade – acreditaria, sem reservas, no *‘Fiat veritas, et pereat mundus’*? O segundo nasceu da espantosa quantidade de mentiras na

desdobramentos internos de um regime político sem precedentes, conforme já o demonstrara na obra *OT*. Tudo isso, ao que parece, não ficou bem entendido por parte daqueles que conduziam o julgamento, por isso certas perguntas acabam desviando e tomando caminhos que em nada colaboravam com a gravidade do problema em questão, como ela mesma insistia com seus próprios amigos.

Acerca da segunda controvérsia que tem o homem Eichmann como centro e objeto de análise, as coisas não foram diferentes. No entanto, aqui, para Arendt, nasceu um ponto fundamental da sua guinada teórica da *vita activa* para a *vita contemplativa*, conforme demonstraremos mais adiante. Começemos pelo que disse Arendt a respeito de Eichmann e quais foram as reações que vieram à tona.

Quem era Eichmann? Em acordo com o que já dissera na obra *CH*, essa é uma pergunta de difícil resposta porque não se está perguntando pela sua natureza, mas pela sua condição humana. Talvez, então, a pergunta que melhor cabe aqui é: o que fazia Eichmann enquanto membro atuante no Regime Nazista? A resposta é simples e objetiva: Eichmann era Tenente-Coronel responsável pelo controle da identificação e envio de judeus às deportações e aos campos de extermínio. Eichmann era o chefe do departamento IV-B-4, a figura responsável por mandar matar os tantos e tantos milhões de judeus. Portanto, a imagem que vinha à tona era de um monstro, um demônio, o homem mais sádico e mais brutal que a humanidade poderia ter gerado. Esta era a imagem do homem Eichmann.

Esta visão, após o relato de Arendt, cai por terra. Três situações lhe permitiram ver Eichmann com outros olhos. Primeiro, em torno do homem Eichmann; segundo o que ele dizia, seus inúmeros depoimentos; terceiro, a releitura das 3.600 páginas do Julgamento que a levaram à conclusão da banalidade do mal. Nestes três olhares, Arendt apresenta a expressão de um homem que não é nada daquilo que se dizia ser. Eichmann era, simplesmente, normal. Segundo escreve May e Young-Bruehl, respectivamente, Arendt ficou “pasma quando o viu e o ouviu falar” (1988, p. 92); “Sua primeira reação ao ‘homem na cabina de vidro’ em Jerusalém foi vê-lo *nicht einmal unheimlich*, ‘nem mesmo sinistro’, nem inumano ou além da compreensão. Ficou perplexa. A cura, a mudança em sua atitude em relação ao seu passado, teve início” (1997, p. 296). Em seu relato Arendt apresentou a avaliação de psiquiatras que “consideraram-no ‘normal’ – ‘de qualquer forma, mais normal do que eu, depois de o ter examinado’, exclamou um deles, enquanto outro concluiu que toda sua aparência psicológica, sua atitude para com a esposa, filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, ‘não era apenas normal mas muito agradável’”

polêmica – mentiras sobre aquilo que eu escrevera, por um lado, e sobre fatos que relatara, por outro” (ARENDR, 1995a, p. 7).

(*EJ*, p. 41-42). Além disso, Arendt percorre a trajetória de vida de Eichmann e o apresenta como um homem em busca de ascendência e reconhecimento profissional, condições que o regime nazista ofertou-lhe na oportunidade de fazer carreira. Pertencente a uma família de crença religiosa cristã; quando jovem, era acompanhado e sustentado pelo seu pai, viu-se órfão de mãe aos 10 anos, mostrou-se com fraco interesse e pouca inclinação aos estudos. Um sujeito com uma vida marcada por muitos fracassos profissionais; sua família não alimentava ódio pelos judeus. No período de fuga, procurou manter viva a sua identidade e revelou amor aos seus filhos; quando preso, entregou-se sem resistir. Estas, entre outras, foram algumas características que Arendt colheu e descreveu do homem Eichmann, pessoa comum, sujeito normal, de carne e osso como qualquer outro ser humano. Este retrato de Eichmann não agradou aos judeus em geral, sobretudo aos seus líderes que atacavam duramente a Arendt. Isso era o que se via, isso foi o que se soube da história de vida de Eichmann e não foi o ponto de maior atenção de Arendt, mas, sim, o que ele disse e o que ficou registrado e corroborado por ele.

Em muitos de seus longos depoimentos Eichmann usava de uma linguagem repetitiva, centrada no atendimento de ordens administrativas. Ora dizia coisas com sentido, ora totalmente sem sentido; ora zombava, ora falava sério; ora dizia coisa de gozo pessoal, ora de puro cumprimento do dever. Afirmações nestas direções era o que mais se ouvia da sua boca e sua mente parecia não levar nada a sério contradições e distinções fundamentais. A este respeito é oportuna a passagem que se tem mais visto circular nos meios de pesquisa sobre o tema e foi repetida por Eichmann em vários momentos de sua vida, a saber: “[...] ‘eu pularei rindo, para dentro da minha cova’, própria do fim da guerra, e ‘eu me enforcarei alegremente, em público, como advertência para todos os anti-semitas desta terra’, as quais, portanto, em circunstâncias tão diferentes, o auxiliavam da mesma maneira” (*EJ*, p. 69).⁹¹

Já em outra passagem, Arendt registra comentários sobre a posição de Eichmann como funcionário cumpridor de ordens, que levava a cabo a obediência como uma grande virtude. Confirma ele: “Eu sou o monstro que querem que eu pareça. Sou vítima de uma fraude”. (*EJ*, p. 257). No entanto, em conclusões finais no Julgamento, a Corte de Apelação descobre que “o apelante não recebera, absolutamente, ‘ordens superiores’. Ele era seu próprio superior e dava todas as ordens nos assuntos relacionados aos ‘negócios judaicos’; além do mais, ele

⁹¹ Esta passagem foi antecedida em outro momento do seguinte modo: “Eu quero pular para dentro de minha cova dando risada, porque o fato de ter a morte de cinco milhões de judeus [ou ‘inimigos do Reich’, como ele costumava dizer], na minha consciência dá-me extraordinária satisfação. [...] ele continuou repetindo essa frase detestável, *ad nauseam*, a cada um que a quisesse ouvir, mesmo doze anos depois na Argentina, porque lhe dava ‘uma sensação extraordinária de orgulho ao pensar que assim estava se despedindo o palco” (*EJ*, p. 62).

‘eclipsara, em importância, todos seus superiores [...]’ (EJ, 258). Em outras palavras, pode-se afirmar que Eichmann não era o *fim* da “engrenagem”, termo que ele costumava usar, mas o *meio*. Recebia ordens e do seu departamento emitia ordens. Abaixo de si uma extensão de subalternos que cumpriam seus mandos e desmandos e faziam as coisas acontecerem do jeito que tinham de acontecer.

Por fim, a passagem mais sem sentido. Diante dos momentos finais, antes de ser enforcado, pediu uma garrafa de vinho, tomou a metade, recusou-se à escuta da Bíblia porque não tinha tempo a perder e, nas suas últimas palavras, o contraditório descrédito da vida após a morte. À moda nazista, disse: “Dentro de pouco tempo, cavalheiros, *todos vamos nos encontrar outra vez*. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Eu não os esquecerei*” (EJ, p. 262. Grifos no original).

Tudo o que se passara no julgamento e a releitura das 3.600 páginas permitiram a Arendt reafirmar suas impressões. Notou que Eichmann não tinha nada de extraordinário. Era um homem comum, normal, preocupado com sua família e com sua carreira, cheio de frases de efeito e sem sentido. Na entrevista com Gaus, em 1964, destacou:

Veja, há pessoas que me levam a mal o fato de que eu ainda possa rir, e eu os compreendo, em certa medida. De minha parte, estava efetivamente convencida de que Eichmann era um palhaço: li com atenção seu interrogatório da polícia, de 3.600 páginas, e não poderia dizer quantas vezes ri, ri às gargalhadas! São essas reações que muitas pessoas interpretam mal. E quanto a isso, não posso fazer nada (DP, p. 137).

Esses relatos pareciam mudar o que estava em questão, mas que, para Arendt, nada disso lhe fazia perder o brio e a seriedade do seu trabalho. Tanto que chegou a cunhar a categoria mais nova e mais preocupante em termos da atuação dos seres humanos no âmbito político contemporâneo, isto é, mais que um relato, levantou uma conclusão importantíssima em relação à atuação de Eichmann: “Era como se naqueles últimos minutos, ele estivesse resumindo a lição que este longo percurso através do qual a maldade humana nos ensinou – a lição da temerosa banalidade do mal, que desafia a palavra pensamento” (EJ, p. 262). Este foi o desfecho inusitado, inesperado: o mal é banal. A que se deve isso? Por que e como se compreende que as atitudes de Eichmann estariam vinculadas a um tipo de homem que, diante do maior acontecimento político brutal e sem precedentes, agia, simplesmente de modo banal? Quais são as características da banalidade do mal para compreender seu alcance político? Tomaremos de perto cada pergunta dessas no item que segue.

3.1.2 A banalidade do mal: velho tema, novo sentido

A abordagem do tema do mal não é novo em Arendt, assim como, na própria tradição do pensamento filosófico ocidental⁹². Novo será o sentido que ela faz na reflexão a partir da obra *EJ*. Em *OT* havia dedicado tempo e espaço em seus escritos para aprofundar esta questão, entre outras, presente no modo de sustentação do Regime Totalitário Nazista. No entanto, ao tratar deste tema em *OT*, a orientação teórica seguida versou em torno da concepção de mal radical, em confronto com a compreensão geral e com Kant que aborda este conceito em *A religião dentro dos limites da simples razão*. Correia resume a apropriação e o distanciamento de Arendt em relação a Kant, quando afirma:

Hannah Arendt desloca o conceito kantiano de *mal radical* e o identifica com o que ela julga ser o mal absoluto, fabricação de seres humanos supérfluos. Assim, em vez de ser uma propensão ou uma tentação a abrir exceções na lei moral em nome do amor próprio, a preferir a felicidade ao dever, como defendia Kant, 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 (2010, p. 12).

Ao abordar essa temática no capítulo anterior, destacamos que o processo de destruição seguiu passos a mando de Hitler e que o mal radical introduzia a interpretação e o surgimento de um marco sem precedentes, pelo fato de ter colocado a própria humanidade em extinção e que, por isso, o totalitarismo era um regime que não podia ser flexível ao perdão e ao esquecimento. Em sua Carta à Jaspers, datada de 4 de março de 1951, Arendt destacou:

⁹² A título de informação e de referências, citamos três figuras expressivas que trataram este tema de modo consistente. São eles: Agostinho, Kant e Ricoeur. Agostinho, permeado da tradição cristã, aborda o mal desde o *problema de origem*, tratando-o desde o evento da criação. Kant, célebre do iluminismo, aborda o conceito de *mal radical*, desde a perspectiva do confronto entre ações por inclinações e ações guiadas pela razão, acentuando o tema da vontade presente de modo substancial na lei moral. Ricoeur se propôs a fazer um entrecruzamento entre filosofia e teologia, alargando o conceito para a dimensão simbólica e cultural. Em praticamente todos estes matizes perpassa uma relação com a Religião, mesmo com suas interfaces em torno às questões decorrentes da liberdade, da moral e da cultura. Em Arendt, a abordagem caminhará para uma perspectiva ético-política. Obras referenciais dos pensadores citados, indicamos, respectivamente: AGOSTINHO, (1995) KANT, (1974), RICOEUR (1998). A este respeito, Pires também afirma o seguinte: “O problema do mal sempre esteve presente na consideração dos metafísicos antigos e medievais e comparece na cena da modernidade como um elemento complicador nas relações de poder” (2011, p. 80).

[...] o mal provou ser mais radical do 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 são capazes de fazer provém 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: tornar os seres humanos, enquanto seres humanos, supérfluos (não os usando como meios para um fim, o que deixaria intocada sua essência enquanto humanos, atingindo apenas a sua dignidade humana, mas, mais propriamente, tornando-os supérfluos enquanto seres humanos (ARENDDT, *apud* CORREIA, 2010, p. 11-12).

A malignidade ali presente revela os traços de um regime que pretendia de fato pôr o mundo e a política ao seu fim, pois os traços de um ambiente em que só *um* vive eliminaria as condições de convivência pública e da continuidade do mundo como espaço de habitação entre os diferentes. O ser humano era nada, frente a um sistema, um regime, um modelo que ousou ser tudo e com centralidade em uma única pessoa: *Führer*. Distintamente do que foram outros momentos da história em que se cometeram genocídios, o ser humano não era extinto simplesmente pela necessidade de extinção. Embora não se concordasse com traços étnicos, o ser humano era necessário e isso era tão verdadeiro que por intermédio da escravidão negra e indígena, por exemplo, se construíram muitas e grandes obras que servem de abrigo ainda hoje às heranças de reinados e impérios. O ser humano era extinto em caso de resistência. No totalitarismo não, o ser humano é extinto por ser simplesmente um humano. Haveria razões para tal? Daí brota a sua guinada teórica. Segundo Arendt, o mal se origina dentro deste sistema de modo que seus agentes se dobram a aceitar a extinção humana como simples atendimento burocrático e, por isso, ele passa a ser banal. Algo novo no cenário político contemporâneo, resultando em substrato importante para reflexões sobre o domínio biopolítico, tema que voltaremos a explorar no próximo capítulo.

O ponto de partida das reflexões arendtianas sobre o mal no contexto dos escritos em torno à reconsideração da *vita contemplativa* tem um lugar, um momento, é fruto de um acontecimento: O Julgamento de Eichmann em Jerusalém. Estar lá, presente, acompanhando e relendo os depoimentos, possibilitou que Arendt retornasse ao tema, todavia com uma ressalva em torno dos seus escritos, frisando que “[...] não é um tratado sobre a natureza do mal” (*EJ*, p. 293), mesmo que cruze por ele. No tema da banalidade do mal Arendt demarcou que a novidade consiste no seu modo de realização. Se antes ele era movido pelo desejo de extinção dos seres humanos, aqui, de modo muito simples, Arendt, referindo-se a Eichmann, diz:

Quanto mais se o ouvia, mais claro se tornava que sua inabilidade de falar estava intimamente relacionada com sua inabilidade de *pensar*, especialmente de pensar em relação ao ponto de vista de outras pessoas. Não havia qualquer possibilidade de comunicação com Eichmann, não porque mentisse, mas porque estava ‘fechado’ às palavras e à presença de terceiros e, portanto, à realidade como tal (*EJ*, p. 65. Grifos no original).

Com esta definição, Arendt traz presente uma série de características resultantes da participação de Eichmann na solução final e, com base nelas, demarca como de fato se compreende a terminologia banalidade do mal, abrindo, por seu turno, o horizonte futuro em torno à sua preocupação com a filosofia, ponto importante de nossa investigação, pois, mais uma vez, fortalecemos o argumento de que suas reflexões nascem exatamente de situações e acontecimentos vividos e testemunhados por ela.

Com este segundo movimento teórico, passando do conceito de mal radical para banalidade do mal, teria Arendt mudado sua opinião e/ou advogado com descompasso em suas leituras e reflexões sobre a prática política brutal do totalitarismo? De modo algum, não há um descompasso, uma mudança de compreensão sobre o totalitarismo. O que há, conforme Richard Bernstein, com o qual concordamos em absoluto, é apenas uma mudança de enfoque: “A noção central de suas primeiras análises do mal radical é o supérfluo. Depois de testemunhar o juízo do mal radical de Eichmann voltou sua atenção para a ideia de irreflexividade” (2000, p. 253, tradução nossa).⁹³ O problema, o objeto de sua abordagem não muda, apenas seu enfoque. Pires considera: “num outro movimento de análise, a autora [Arendt] traz a ideia da banalidade do mal como uma gratuidade, pela incapacidade de pensar a partir de uma moralidade (Eichmann) (2011, p. 80. Acréscimo nosso). Alguns aspectos demarcam bem essa nova inflexão teórica feita por Arendt.

O primeiro aspecto a considerar consiste no fato de Eichmann não compreender o que estava fazendo. Por um lado, foi incapaz de pensar e, por outro, ter se apartado da realidade em seu entorno. Contudo, Arendt assevera que Eichmann, “[...] não era tolo. Foi puro descuido – não tinha nada a ver com estupidez – que o predispôs a se tornar um dos maiores criminosos daquele período” (*EJ*, p. 295). Para Chaves, Arendt enxergou em Eichmann a atrofia do *senso communis*, isto é, “daquele sentido que assegura a nossa comunicação com os outros e a nossa experiência do real” (2010, p. 213. Grifo no original). Souky lembra de que “[...] o personagem Eichmann, encarnando a ‘banalidade do mal’, associa claramente ‘inconsciência’, ‘afastamento da realidade’ e ‘obediência’” (1998, p. 96). Ele era tão vazio de pensamento e de falta de

⁹³ “La noción central de sus primeros análisis del mal radical es lo supérfluo. Después de presenciar el juicio del mal radical de Eichmann desplaza su atención hacia la idea de irreflexividad” (BERNSTEIN, 2000, p. 253).

sensibilidade que sequer, pelos seus relatos, se perguntou pelas consequências e significado em estar mandando milhões de homens, mulheres e crianças para embarcações sem caminho de volta. Inclusive, era tão obediente que teria mandado inclusive seu próprio pai caso lhe tivesse sido ordenado. Em razão disso, é saliente que além de firmar uma crítica contundente nos modos da ação sem o amparo do pensamento, típicos do homem contemporâneo, Arendt recoloca um dos temas caros à reconsideração da *vita activa* na agenda de sua reflexão, a saber, da sua preocupação com o mundo comum. Arendt introduz um dos temas fundamentais da interligação entre as obras *EJ* e *VE*, também vai construindo os fios rompidos da tradição e assentando as bases para a necessidade do encontro entre a filosofia e a política, como demonstraremos posteriormente.

Um segundo aspecto, ainda em uso do sentido da citação acima, reside na introdução de outro elemento de grande relevância no pensamento de Arendt: aproximações entre a moral e a política na contemporaneidade. Correia e Souky nos apresentam considerações importantes neste horizonte. “O relato sobre a ‘banalidade do mal’ põe para Hannah Arendt o desafio de escrever sua moral política, embora saibamos que não estava dentro de seu estilo escrever sobre ‘um tratado de moral’. O que ela aspirou foi uma crítica ao julgamento político” (SOUKY, 1998, p. 105). Já Correia diz que “para além da banalidade de Eichmann, e mesmo de sua eficiência burocrática e carreirismo, Hannah Arendt ainda chama atenção para um traço que julga fundamental na definição do seu caráter e cujas implicações morais e jurídicas são várias: a sua obediência cadavérica (*kadavergehorsam*), como ele próprio definiu em seu julgamento em Jerusalém” (2013, p. 14). Nesse sentido, a banalidade do mal desafia a pensar e a levantar juízo acerca do comportamento humano. Afinal, até onde vai a capacidade de discernimento dos seres humanos face às seduções da ascensão na carreira profissional? Qual o limite da obediência e qual a diferença entre uma obediência com resultados políticos altamente prejudiciais ao convívio humano de uma obediência em função de simples cumprimento de tarefas pessoais face às tarefas públicas? Como uma tarefa profissional voltada ao extermínio de pessoas pode ser confrontada com uma decisão de resistência pessoal face aos princípios de conservação e amor à humanidade e ao mundo? Estas, entre outras questões, levam-nos a pensar sobre os impactos de uma ação voltada ao cumprimento de uma obediência cega, sem o mínimo de juízo e esforço de reflexão em sua consciência, resultando na abertura de uma fenda entre a moral e a política. Segundo Sérgio Adorno, “É justamente a anestesia moral que tornou possível a solução final” (2013, p. 99). E a anestesia moral consiste no seguinte: “o princípio da alteridade foi completamente neutralizado; seu sintoma mais evidente é a absoluta falta de compaixão para com o sofrimento do outro. Se não há um gênero humano, porém seres

superiores e inferiores, tudo passa a funcionar a base de uma ‘lei natural’ da evolução, qual seja a eliminação dos fracos e inferiores pelos superiores e mais fortes” (ADORNO, 2013, p. 90).

Um terceiro aspecto importante a considerar em torno da banalidade do mal consiste em compreender que Eichmann era de fato o homem ideal para completar os passos na efetivação da solução final. A incapacidade de pensar, o afastamento da realidade e a obediência cega eram, nada mais, nada menos, que os reflexos e a encarnação do homem-massa presente no totalitarismo. Na perspectiva de Kohn:

De acordo com as regras originadas da ideologia com que o movimento nazista respondia ao mundo no qual cresceu, um homem fora condicionado a ser um assassino, embora assassino frio, sem emoção, sem motivação e agindo muito mais como o cachorro de Pavlov que fora condicionado a salivar sem sentir fome. Eichmann não era um cachorro e sim um homem, mas realizou o exercício da livre escolha como se fosse um animal condicionado. Arendt procura demonstrar através de seu ‘relato’ que Eichmann não agiu espontaneamente ou tomou a iniciativa, que ele evitou a responsabilidade e não julgou. Ele agiu como se fosse condicionado (2001, p. 14).

Nesse contexto, compreende-se a percepção de Arendt em visualizar Eichmann como sujeito ideal para a realização da solução final. A linguagem utilizada por ele não tinha consistência alguma e tudo fazia sentido se ligado ao funcionamento administrativo do sistema, válvula de escape, como veremos a seguir, para se isentar da responsabilidade. Do mesmo modo que a vitória do animal *laborans* exerceu seu domínio da vida, tornando o ser humano prisioneiro, condicionado ao atendimento das necessidades, pondo fim à vida pública, conforme já demonstramos no capítulo anterior, aqui também, a vida passa a estar regrada na satisfação pessoal, mas sem mundo comum, público e sem atentar para a importância e significado das palavras, bem como, das relações que por meio dela estabelecemos e tomamos deliberações, resultando, por seu turno, na perda do sentido e a possibilidade de realização da política. Sem mundo comum e sem palavras, não há qualquer possibilidade da política ser levada adiante. Eichmann é, portanto, o protótipo do regime totalitário, conforme apresentado na obra *OT*, o que revela a consistência da memória crítica feita por Arendt naquela ocasião, curiosamente, também criticada por *experts* da historiografia, por ser considerada uma obra cheia de erros, mesmo havendo Arendt antecipado seu objetivo para além da descrição dos fatos e acontecimentos, sua intenção maior está em compreendê-los, assim como o fez.

3.1.3 A justiça, o direito, a vítima: com base em que se deveria julgar?

O livro *EJ*, escrito por Arendt, conforme referência supracitada e agora retomada, não é um tratado sobre o mal, assim como, não é um tratado sobre justiça, mas, tanto um, quanto outro, não estão ausentes.⁹⁴ Ela mesma destaca isso de modo claro:

[...] o livro em si relaciona-se com um assunto penosamente limitado. O relatório de um julgamento, só pode discutir a matéria que foi tratada no interesse da justiça. Se a situação geral do país, onde se realiza o julgamento, foi importante para o desenvolvimento do julgamento, isso também deve ser levado em conta. Este livro, então, não se relaciona com a história do maior infortúnio que jamais caiu sobre o povo judeu, nem tão pouco é a narrativa do totalitarismo ou a história do povo alemão, na época do terceiro *Reich*, finalmente, também, não é um tratado sobre a natureza do mal (*EJ*, p. 293).

Tal passagem nos permite compreender de modo objetivo que Arendt estava no julgamento por um grande motivo. Ficava evidente que não estava ali para “se aproveitar” de uma grande ocasião e dela tirar proveito sem maiores considerações. Não era repórter de plantão, não buscava vingança e nem almejava fama. O que visava ela então? Como dito anteriormente, relatar, fazer a memória de um momento ímpar na história dos acontecimentos políticos do século XX, que tem a ver com sua condição pessoal, com seus escritos, com seu povo, com o mundo e com a humanidade inteira. Qual era a grande memória? Em sua afirmação ao longo da obra, nota-se que o julgamento era *o evento, o acontecimento*, mas *o tema de interesse*, como bem disse, era a *justiça*. Diz: “Eu mantenho e mantive a minha opinião de que esse julgamento deveria se realizar nos interesses da justiça e nada mais” (*EJ*, p. 294). Outrossim, como bem asseverou Ferraz Junior na apresentação da edição brasileira: “É óbvio que por conta desta ‘circunstância’ tudo o mais acaba por ser relevante: o aparelho de dominação burocrática, a ideologia anti-semita, a guerra, a responsabilidade dos Estados e dos povos” (*EJ*, p. 8). Portanto, do tema da justiça, vem à tona os temas do direito e da vítima que a colocaram no rol dos críticos do direito e da abertura de um novo olhar em torno da vítima.⁹⁵

⁹⁴ Essa ideia é reforçada por Tercio Sampaio Ferraz Junior, nas páginas iniciais da edição brasileira prefaciada por ele. Diz: “Não trata, pois, nem da história de uma grande catástrofe que atingiu o povo judeu, nem de um discurso sobre o sistema totalitário de dominação, nem mesmo de um relato sobre o que sucedeu ao povo judeu no chamado Terceiro *Reich*” (*EJ*, p. 8).

⁹⁵ Nas palavras de Ferraz Junior: “Arendt, ao contrário, vê no processo de Eichmann um procedimento que ocorre no interesse da justiça e do direito, uma *jurisdictio* na sua simplicidade e profundidade, o que lhe permite, de um lado, evitar o engano de julgar Eichmann uma vítima, um bode expiatório de um regime; de outro, enfrentar as questões jurídicas do genocídio, da soberania estatal, da responsabilidade funcional, diante dos atos concretos de um homem” (*EJ*, p. 9).

Todos estes temas, assim como outros já referidos, suscitaram embates e confrontos de diversas ordens e com diversos atores. Arendt não estava disposta a recuar, pois se deu conta de que estava diante de uma oportunidade única para reaver questões de inquietação teórica e pessoal, mas, sobretudo, refletir acerca do papel fundamental da justiça face a crimes que excedem a condição de serem comuns.

O primeiro embate que travou em torno destas questões foi exatamente o que deveria ser o objeto central do julgamento: justiça. Com isso, Arendt abriu um confronto direto com o Primeiro Ministro de Israel, Ben Gúrion, que via aquele momento como uma oportunidade para ampliar popularidade, selar acordos políticos com a Alemanha e reavivar o espírito de vingança entre os judeus. Aos olhos de quem a justiça já estava feita, uma vez que Eichmann já estava preso e sabia-se que o resultado do julgamento estava dado previamente, nenhuma novidade, tudo estava cumprido. Eichmann foi sequestrado pelo comando israelense na Argentina em 11 de maio de 1960, próximo aos dias em que venceria a possibilidade de extradição de refugiados e criminosos da guerra que findara em 1945, além de estar chegando ao fim o pagamento de reparações da parte da Alemanha. Tudo isso era do conhecimento de Eichmann, assim como da sua perseguição pelos israelenses. Isso foi tão verdadeiro que ao ser capturado, exclamou: “Eu sei que estou nas mãos de israelenses” (*EJ*, p. 250). Chocante? Não, para Arendt. Revelador? Sim! Isso é o que se começava a vir às claras. As revelações tomavam cada vez mais espaço e, logo, começaram a se transformar em polêmicas em torno das razões de Eichmann ser julgado em Israel e pela Corte daquele país e não por uma Corte Internacional. Esse debate ocupou muitas páginas do livro de Arendt, o que a tornou ainda mais detestada, uma vez que trouxe à baila os argumentos do Primeiro Ministro, bem como da própria Corte de Jerusalém que se viu pressionada pelas posições do Estado e pela segurança jurídica. Segundo Souky, “Arendt se recusou a assumir a postura do próprio Estado de Israel que, de certo modo, quis fazer de Eichmann o acusado-símbolo e, do seu processo, o cenário de um espetáculo por onde desfilariam, de uma só vez, os piores e os mais representativos espécimes do totalitarismo nazista” (1998, p. 83). Em seus argumentos, Ben Gurion almejava que a memória do holocausto permanecesse viva e cobrasse de todo o mundo vergonha, que milhões de judeus foram assassinados pelos nazistas e tornar público todas as frentes alemãs envolvidas diretamente na solução final. Tudo isso gerou situações desagradáveis a ponto de já antepor à Corte de Jerusalém o papel de simplesmente pronunciar alguma sentença, sem maiores considerações. E aí começam as discussões, antes mesmo da escuta ao acusado, durante e após o julgamento, considerando as reações aos escritos de Arendt que, na afirmação certa de Sérgio Adorno, “quis despolitizar a encenação pública do sofrimento coletivo e, em contrapartida, politizar as

condições – o contexto social e institucional – de distribuição da justiça penal” (2013, p. 84). A lamentação de Arendt é que poucos entendiam o que estava se passando, inclusive a Corte.

Os embates travados ao longo do julgamento são resumidos por Arendt do seguinte modo:

As objeções contra o julgamento eram de três categorias. Primeiro havia as objeções já levantadas contra o julgamento de Nuremberg e que, eram agora, repetidas: Eichmann estava sendo julgado sob uma lei retroativa e apareceu na corte dos vencedores. Segundo, havia aquelas objeções aplicadas apenas à Corte de Jerusalém, nas quais se questionavam sua competência como tal, ou o erro de levar em conta o ato do sequestro. E, finalmente, o mais importante, havia objeções à acusação em si, de que Eichmann cometera crimes ‘contra o povo judeu’, em vez de ‘contra a humanidade’ e, portanto, à lei sob a qual estava sendo julgado; e esta objeção levava à conclusão lógica de que a única Corte para julgar esses crimes seria um Tribunal Internacional (*EJ*, p. 264).

Considerando a importância de cada item e pelos desdobramentos posteriores, tomaremos cada um deles em separado, recuperando os pontos fundamentais registrados por Arendt, com atenção especial ao terceiro, como já frisado por ela de ser o mais importante. Em primeiro lugar, a base jurídica que amparava o julgamento. Tinha-se no julgamento de Nuremberg uma referência, que aos olhos de Arendt e de outros críticos, a diferença entre lá e cá, era visível. Em Nuremberg, pretendia-se enquadrar os criminosos em crimes contra a paz, crimes de guerra e crimes contra a humanidade. O veredito final, embora tenha sido permeado pela dúvida e confusão entre os juízes, condenou à morte apenas com acusação de crimes contra a humanidade. Em Jerusalém, a catástrofe judaica ocupava o centro dos processos da Corte e, por isso, distinguia-se dos anteriores. A isso também se reforçava o argumento da legitimidade de Israel em instituir o julgamento de crimes contra seu povo, pois, em termos formais, Israel tinha território próprio e obtivera criação de Estado independente ainda em 1948. Daí as razões para justificar o sequestro de Eichmann que só pôde ser levado à justiça israelense porque se encontrava na condição de apátrida, garantindo a preservação da lei de território.

Tomando em conta esses elementos, os embates foram longos e nos ateremos a mencionar que Arendt, diferente de Jaspers,⁹⁶ não advogava contra a realização do julgamento pela Corte de Israel, entretanto, como dito anteriormente, defendia o interesse da justiça, para além do espírito de vingança que se via estampado pelo argumento da personalidade passiva (*forum patriae victimae*). Para Arendt, o culpado é trazido à justiça pelos seguintes motivos:

⁹⁶ Jaspers confirmou clara e inequivocamente – numa entrevista feita antes do início do julgamento e posteriormente publicada em *Der Monat* – que ‘o crime contra os judeus era também um crime contra o gênero humano’ e ‘consequentemente, o veredicto só poderia ser dado por uma Corte de justiça representando todo o gênero humano’” (*EJ*, p. 278).

[...] seu ato perturbou e feriu gravemente a comunidade como um todo, e não porque como em vestes civis, o dano foi cometido contra indivíduos que têm o direito à reparação. A reparação efetuada em casos criminosos é de natureza totalmente diferente; é o próprio corpo político que precisa ser ‘reparado’ e é a ordem pública, geral, que foi tirada da engrenagem e precisa ser restaurada. É, em outras palavras, a lei e não o queixoso que deve prevalecer (*EJ*, p. 270-271).

Desse modo, Arendt introduz o problema de fundo do julgamento: seria a execução sumária, em nome da vingança, a melhor forma de reparação? No seu entendimento, a Corte de Jerusalém deveria ter se concentrado em ver quais seriam os parâmetros jurídicos orientadores para o julgamento. Qual lei deveria prevalecer? Em que tipo de crime Eichmann se enquadrava? Olhar por este viés faz toda a diferença⁹⁷ e Arendt chamou atenção para estes aspectos, dos quais resultam questões em torno do direito e da vítima. A dificuldade estava em saber “[...] quão pouco Israel e o povo judeu, em geral, estavam preparados para reconhecer, nos crimes dos quais Eichmann era acusado, crimes sem precedentes e, precisamente, quão difícil esse reconhecimento deve ter sido para o povo judeu” (*EJ*, p. 276). Referindo-se a experiências históricas anteriores, Arendt chama atenção que: “Sob o ponto de vista político e legal esses ‘crimes’ eram diferentes, não só em profundidade como na essência” (*EJ*, p. 277). Portanto, como bem destacou Ribas em estudo sobre a justiça no pensamento de Arendt, “As categorias jurídicas tradicionais eram dificilmente aplicáveis ao caso Eichmann; várias questões e importância maior ou menor, foram discutidas dentro da Corte e fora dela” (2005, p. 36). Nesse sentido e com esta observação, nota-se a riqueza das observações arendtianas. Do ponto de vista crítico, Arendt “[...] exigia o rompimento explícito com os próprios pressupostos do pensamento jurídico dominante no mundo contemporâneo. [...] utilizar o arcabouço conceitual já estabelecido, resultava paradoxal” (RIBAS, 2005, p. 45). Daí mais uma razão para entender porque os escritos de Arendt em torno do caso Eichmann causaram tantas polêmicas e perplexidades. Salta aos olhos, desde já, o uso de uma das atividades fundamentais da vida do espírito, antes mesmo de ter se debruçado sobre tal tarefa, a saber: julgar. Arendt, como bem disse Brepohl, “[...] parece estar julgando o julgamento [...]” (2013, p. 63), no entanto, com

⁹⁷ Segundo Brepohl, a título de compreensão e não de justificação, destaca: “No desenvolvimento da reportagem, ela (Arendt) parece estar julgando o julgamento, e daí nos confundimos todos, pois o sentimento de desforra (e não de fazer justiça) é o que de mais sincero nossa indignação pode pedir, tanto mais porque exatamente aquele julgamento se dava na ‘pátria’ dos judeus, um lugar que até há bem pouco não existia” (2013, p. 63. Acréscimo nosso). Por outro lado, isso pode ainda ser melhor evidenciado e esclarecido na carta de Arendt à Scholem onde ela diz: “Podríamos examinar el mismo assunto em términos políticos; en tal caso nos guiaremos por consideraciones patrióticas. Que no puede haber patriotismo sin una oposición y una crítica permanente es algo en lo que sin duda estamos de acuerdo. Pero puedo concederte algo más que eso, a saber, que el daño causado por mi propio pueblo me aflige naturalmente, más que el daño causado por otros pueblos. Esa aflicción, con todo, no es algo que haya que exhibir, aun cuando debe ser la motivación más profunda de ciertas acciones y actitudes” (ARENDDT, 2009, p. 171).

uma pequena ressalva de nossa parte em relação ao “parece”. Arendt, de fato, julga o julgamento e cobrou o fato dos juízes não terem feito o mesmo, ficando enquadrados aos padrões tradicionais do direito e deixando de lado e sem resposta as questões mais importantes⁹⁸. A justiça preferiu concentrar-se em Eichmann diante do sofrimento do povo judeu e pecou na atenção à gama complexa em que ele estava entrelaçado. Dois assuntos que geraram uma grande discussão são a prova disso: em que tipo de crime Eichmann deveria ser enquadrado? Qual era o seu papel na execução dos crimes?

Em torno dos crimes cometidos, Arendt procura chamar atenção para o tema central sob o qual Eichmann deveria ser enforcado. Os crimes cometidos por Eichmann eram contra a condição humana e contra a verdadeira natureza da humanidade. Era mais que um crime por expulsão de um povo, era mais que um crime por homicídio. O crime no qual Eichman deveria ser enquadrado era, portanto, de genocídio e de ordem política de primeira grandeza. Nas palavras de Arendt, seu crime é: “[...] um ataque à diversidade humana como tal, isto é, sobre uma característica de “*status humano*” sem a qual as exatas expressões ‘gênero humano’ ou ‘humanidade’ ficariam sem sentido” (*EJ*, p. 278). Esse era o ponto de insistência da parte de Arendt, no entanto, a Corte estava em busca de provas que mostrassem objetivamente que Eichmann era o sujeito com autoridade para matar, isto é, que as mortes eram deliberações dele, sem a reserva de ordens superiores. A discussão em torno de qual era o papel exercido por Eichmann frente aos milhões de mortos demonstrou a grande novidade. Tratava-se da socialização de um novo tipo de crime e a revelação da anestesia moral contemporânea.

Ao ser perguntado sobre seu papel frente ao comando de milhões de judeus para a morte, Eichmann afirmava categoricamente não poder ser acusado de nenhum crime desse tipo. Seu reconhecimento era de um funcionário que obedecia ordens e não de um homem que agia por vontade própria. Obediência era, para ele, sinônimo de virtude e de cumprimento da lei, e a lei era a palavra do *Führer*, o imperativo categórico do III *Reich*, a máxima do dever, mesmo que, em dado momento, Eichmann tivesse referido a figura de Kant⁹⁹ como orientação pessoal. Portanto, agia por determinação, dentro de uma máquina administrativa de matar, de um sistema

⁹⁸ Arendt refere questões, como por exemplo: “‘Como pôde acontecer?’ e ‘Por que aconteceu?’ ou ‘Por que os judeus?’ e ‘Por que os alemães?’ ou ‘Qual o papel das outras nações?’ ou ‘Qual o grau de co-responsabilidade do lado dos aliados?’ ou ‘Como os judeus puderam, através de seus líderes cooperar para a própria destruição?’ e ‘Por que eles iam para a morte como carneiros para a matança?’” (*EJ*, p. 21).

⁹⁹ Eichmann disse: “Na minha observação sobre Kant, eu quis ressaltar que o princípio da minha vontade, deve ser sempre de tal modo que possa transformar-se em princípios de leis gerais. [...] começou explicando que, quando foi encarregado de executar a Solução Final, cessara de viver de acordo com os princípios kantianos; que tomara ciência do fato e tivera de se consolar por não ser mais ‘dono dos próprios atos’ e nem mais poder ‘mudar alguma coisa’. [...] Na formulação de Hans Frank sobre o ‘imperativo categórico’ no Terceiro *Reich* e que talvez Eichmann conhecesse: ‘Age de tal modo que se o *Führer*, soubesse da tua ação a aprovaria. [...] Kant, certamente, jamais pretendeu dizer isso” (*EJ*, p. 149).

bem orquestrado de aniquilação humana. Com isso, a defesa de que “Eichmann era, além de tudo, apenas uma ‘pecinha sem importância’ no maquinismo da solução final e da Promotoria que, no entanto, acreditava ter descoberto nele seu verdadeiro motor” (*EJ*, p. 296). Segundo Eichmann, o centro do julgamento não deveria ser ele, pois se não fosse ele, os crimes seriam realizados do mesmo modo por outra pessoa. Assim, para Arendt, as ciências políticas e sociais estavam diante de um novo desafio que advém da essência do governo totalitário e da própria burocracia que é de: “transformar funcionários em meras peças no maquinismo administrativo fora dos homens e, assim, desumanizá-los. E pode-se debater longa e proveitosamente a respeito da regra do Ninguém, o que é a forma real e política, conhecida como burocracia” (*EJ*, p. 297). Com essas palavras, demarca o tema da isenção da culpa, da responsabilidade e da vítima. Embora sabendo que deveria sofrer pelo que fez, em suas palavras, Eichmann dizia: “Eu sou vítima de uma fraude” (*EJ*, p. 257), em outras palavras, a válvula de escape de um sistema, uma engrenagem a mais e, por isso, segundo a defesa, ele não podia ser culpado, já que suas execuções eram tarefas deliberadas pelo Estado e por ordens superiores. Se isto é verdadeiro, questiona Arendt:

[...] qual é a natureza da soberania de tal entidade? Ela não violou a paridade (*par in parem non habet jurisdictionem*) que a lei internacional impõe? Será que *par in parem* apenas significa a parafernália da soberania? Ou será que também implica numa substancial igualdade ou semelhança? Podemos usar o mesmo princípio aplicado ao aparato governamental, no qual o crime e a violência são exceções e casos extremos para uma ordem política, na qual o crime é legal e é a regra? (*EJ*, p. 299).

Com essas grandes questões Arendt coloca em evidência os grandes paradoxos do sistema totalitário: a regra era a exceção; a lei era a ilegalidade; a culpa era a inocência; a consciência era a inconsciência; a responsabilidade era ninguém; a vítima era o vitimizador; trabalho-ocupação-meta era matar. Eichman não teve problemas com isso e revelava o novo tipo de crime e tentativa de inversão de papéis, a ponto de se colocar na condição de vítima frente a um sistema e não como algoz pertencente a um regime sem precedentes. Fugir à culpa, responsabilizando a maquinaria administrativa de morte, colocando-se como dente de uma engrenagem, da qual todos são culpados, nada mais era que uma ofensa ao bom senso e ao verdadeiro sujeito da vítima.

No fim do livro quando Arendt demarca o seu próprio veredicto para Eichmann, justificando as razões do enforcamento, a explicitação do significado do Julgamento e qual deveria ter sido o tom e o verdadeiro papel da Corte. Para ela, o único motivo pelo qual ele deveria ir para a forca é o seguinte:

[...] exatamente por você instigar e praticar uma política de não querer dividir a terra com o povo judeu e com os povos de várias outras nações – como se você e seus superiores tivessem qualquer direito de determinar quem deveria e quem não deveria habitar o mundo – nós achamos que ninguém, isto é, nenhum membro da raça humana quer dividir a terra com você. Esta é a razão e, a única razão, pela qual você deve ser enforcado (*EJ*, p. 287).¹⁰⁰

Noutros termos, Arendt remonta à grande crítica da obra *CH* frente ao problema do regime totalitário nazista presente na obra *OT*, abordagem feita no capítulo anterior. Essa falta da abertura à pluralidade humana causa danos irreparáveis a todos os seres humanos e põe fim à política. Por isso, em seus escritos há revelações de que a humanidade ainda tem muito a caminhar. Por decorrência do caso Eichmann, no seu dizer: “Permanece, ainda, um problema fundamental, implicitamente ligado a todos esses julgamentos de pós-guerra, e que deve ser mencionado aqui porque atinge uma das questões centrais da moral de todos os tempos, nomeadamente, a função da justiça humana” (*EJ*, p. 302). De todo modo, se seus escritos não reverteram a decisão da Corte, dois apelos não podem deixar de vir à tona: primeiro, voltado a reconstituir os fatos, os acontecimentos para deles extrair o significado profundo, a compreensão necessária, a reflexão urgente sobre temas que colocam a vida e a humanidade em face de extinção pela capacidade brutal inerente ao próprio ser humano; segundo, em consonância com vários movimentos e iniciativas de países atingidos por crimes semelhantes a estes, como é o caso do Brasil, é esforço em vista de garantir, pelo menos, que a memória seja mantida viva, a fim de assegurar que as vítimas não caiam no esquecimento e onde lhe for possível, exigir justiça. Arendt nos mostrou o grande legado em vista disso e o que significa fazer um julgamento consistente e uma reparação frente à verdadeira justiça às vítimas. Mais que reparar por reparar, trata-se de refletir sobre o significado dos crimes cometidos e o que deles a humanidade pode aprender e, quiçá, jamais repetir.

Assim sendo, podemos dizer, Arendt tece os fios rompidos em vista de manter a memória de um evento que, além de muitas controvérsias, confrontos, queixas, inimizades, introduziram temas e reflexões fundamentais ao homem contemporâneo. De modo direto e de acordo com nosso objeto de investigação, a obra *EJ* “abriu as portas” para refletir sobre o pensar, o querer e o julgar, demarcando a importância e o significado da sua falta à política e ao ser humano na contemporaneidade. É o caminho da reconsideração da *vita contemplativa*, presente na obra *VE*.

¹⁰⁰ Esta citação é apenas o extrato final da longa argumentação feita por Arendt, introduzida do seguinte modo: “Se for verdade que ‘a justiça não deve ser apenas feita, mas que se deve procurar fazê-la’, então a justiça do que foi feito em Jerusalém teria emergido para ser vista por todos, se os juízes tivessem ousado se dirigir ao réu mais ou menos nos seguintes termos [...]” (*EJ*, p. 286), e segue o texto longo que julgamos inoportuno colocá-lo na íntegra aqui.

3.2 A VIDA DO ESPÍRITO: O CAMINHO POR TEMAS ESPANTOSOS

A obra intitulada *VE* foi escrita por Arendt entre os anos de 1970 e 1975. A primeira observação a ser destacada é que não se trata de uma obra completa. Em seu projeto original constava a abordagem das três atividades do Espírito: o pensar, o querer e o julgar. A morte veio antes do projeto ser concluído, quando ainda faltava a última parte, da qual restou apenas a folha de abertura deixada em sua máquina de escrever, contendo dois epigramas.¹⁰¹ Uma segunda observação, diga-se de passagem, lapidar para este estudo, é o acerto de contas que Arendt faz consigo mesma. Havia demarcado em 1964 na entrevista a Gunter Gaus que seu ofício não era a filosofia, mas a teoria política. Em suas palavras: “Receio ter de protestar logo de saída: não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seja aceita no círculo dos filósofos, ao contrário do que você afirma com tanta amabilidade” (*DP*, p. 123). No entanto, em 1972, em correspondência a Richard Bernstein¹⁰² volta ao tema e estabelece uma precisão fundamental para demarcar o fio condutor do seu pensamento e que a filosofia não era mais tão “detestada” e nem que teria ficado aquele adeus final de outrora. Disse: “Às vezes penso que todos temos apenas um pensamento verdadeiro em nossas vidas e tudo o que fazemos são elaborações ou variações de único tema” (BRUEHL, 1997, p. 293). No relato biográfico de Bruehl e Courtine-Denamy, escritoras referenciais no círculo dos intérpretes do pensamento de Arendt, quando a pensadora judia começou a trabalhar na obra *VE* disse que estava retomando o seu “primeiro amor”, a filosofia ou o “regresso à filosofia” (BRUEHL, 1997, p. 293 e 408; COURTINE-DENAMY, 1994, p. 144 e 374). Além disso, o acento da filosofia na *VE* demarcaria, como observara Hans Jonas, que sua ocupação estaria marcada pela *vita contemplativa*. Diz: “[...] a *Vita Activa* apela imediatamente para o complemento, que associamos a esse termo desde há um longa tradição, um para além da condição humana, a saber, a *Vita Contemplativa*, a vida do pensamento” (JONAS, apud COURTINE-DENAMY, 1994, p. 373). Afirmação que também é corroborada por Bruehl no seguinte dizer:

¹⁰¹ O primeiro: “A causa vitoriosa agrada aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”, de Cícero. O segundo era uma passagem de Fausto, 2 (ato 5), de Goethe, traduzido por Georg Madison, em 1941, que diz: “Pudesse eu banir toda a magia do meu caminho, Desaprender completamente os teus encantos, Me postaria, Natureza, diante de ti, um só homem, E valeria então a pena viver” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 492. Nota 50).

¹⁰² Arendt a Richard Bernstein, 31 de outubro de 1972, Library of Congress (Cf. BRUEHL, 1997, p. 474).

“Uma das questões-chave do pensamento auto-referente era como ele se relacionava com o seu modo próprio de manifestação do mundo, a linguagem. Com efeito, em *A vida do espírito* ela precisou lidar com a estranheza de descrever com a linguagem aquilo que não pode ser visto: as atividades mentais do pensar, do querer e do julgar. Em sua obra, Arendt sempre teve problemas para estabelecer seu ponto de vista: em *A condição humana*, havia tentado escrever sobre a *vita activa* sem assumir a postura tradicional, sem escrever a partir do ponto de vista da *vita contemplativa*; em *A vida do espírito* precisava escrever a partir do ponto de vista da *vita contemplativa* a partir de alguma parte (1997, p. 392).

Por que tais referências são importantes? Elas são importantes porque destacam, primeiro, que a *VE* é uma obra voltada à filosofia e, segundo, que ela trata daquilo que concerne à *vita contemplativa* ou ao pensamento. São demarcações conceituais importantes para compreender o sentido do uso dos termos. A partir disso não parecerá estranho valer-se de tais termos ao se referir a tal obra e ao movimento de reconsideração da *vita contemplativa* que abordaremos na sequência.

A obra *VE*, ao modo desenvolvido em *CH*, também foi desenvolvida a partir de três atividades: o pensar, o querer e o julgar. Os escritos sobre o pensar e o querer são o resultado das Conferências realizadas na Universidade de Aberdeen, por decorrência do convite em vista da promoção de mais uma edição das *Gifford Lectures*, evento que contou com a presença de filósofos renomados do passado, a exemplo de Bergson, Whitehead, Dewey, entre outros. As conferências sobre o pensar foram realizadas em 1973 e sobre o querer em 1974, porém, sem o desenvolvimento pleno das últimas, por decorrência de um ataque cardíaco. Adiou sua continuidade para 1976, momento em que também trataria do julgar. O que não foi possível, pois em 04 de dezembro de 1975, ainda antes de concluir os escritos, faleceu. Por esta razão, o tema do julgar acabou sendo “preenchido” com registros de suas aulas desenvolvidas na Universidade de Chicago em 1964 e conferências na *New School for Social Research* realizadas em 1970 sobre a filosofia política de Kant, presentes, segundo ela, na *Crítica do Juízo*, na qual o filósofo abordou a questão do julgar.

Por que Arendt, depois de longa trajetória e investimento em torno das reflexões sobre a *vita activa*, passa a se debruçar sobre o tratamento das atividades do Espírito, concebidas como próprias da *vita contemplativa*, a qual, inclusive, foi objeto de crítica na trajetória anterior? Que interesse teria Arendt em demarcar tamanha reviravolta em seus estudos? A propósito, é possível dizer que acontece uma reviravolta em seus estudos? Ou, a *vita contemplativa* teria, segundo Arendt, um significado distinto daquele manifestado pela tradição do pensamento ocidental, que a colocara em um plano metafísico, superior, porém, fora da contingência e dos modos de realização do exercício da política? São essas as questões centrais para o estudo desta segunda inflexão do pensamento de Arendt e que em nossa tese é objeto de

“perseguição” teórica, na qual defendemos que não há uma ruptura, um desencontro entre *vita activa* e *vita contemplativa* no pensamento de Arendt. A *vita contemplativa* não é desligada das questões políticas.

É importante considerar que nas páginas iniciais da obra *VE* Arendt precisou esses temas como sendo espantosos, por isso, de antemão, nada fáceis. Ela mesma se pergunta: Por que não deixar na mão de especialistas então? Responde que poderia tê-lo feito, porém, longe da pretensão e ambição em ser concebida como filósofo ao estilo daqueles criticados por Kant, nela há motivos de ordem pessoal presentes em duas fontes que a conduzem de modo direto para o aprofundamento das atividades essenciais da *vita contemplativa*. E, por outro lado, afirma, categoricamente que “[...] o assunto não pode mais ser deixado aos ‘especialistas’, como se o pensamento, à maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada” (*VE*, p. 28). Portanto, nota-se seu engajamento teórico e seu compromisso com a filosofia no sentido de torná-la menos afeita ao modo dos profissionais.

A primeira fonte, ao estilo que lhe é próprio e em concordância com nossa pretensão de investigação, veio a lume, de modo direto, por decorrência de seu escrito e de suas conclusões sobre a banalidade do mal presentes na obra *EJ*. Nas primeiras páginas do livro *VE*, ela mesma se encarrega de precisar isso, destacando que, diferente do que vira nas teorias sobre o mal na tradição do pensamento ocidental, com Eichmann ela se deparou com o seguinte: “Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. [...] não era estupidez, mas *irreflexão*. [...] Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de *parar* e pensar – que despertou meu interesse” (*VE*, p. 18-19. Grifos no original). Por decorrência disso veio à tona a grande questão que instigou Arendt a ir mais a fundo nesta reflexão, perguntando sobre o “benefício” do pensar frente ao desfecho do mal. Nas palavras de Arendt: “[...] seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele?” (*VE*, p. 20).

A segunda fonte tem como centralidade os desdobramentos ainda presentes na obra *EJ*, mas, também, deriva de estudos posteriores em torno das questões morais que movem os seres humanos diante das experiências reais, existenciais, que urgem tomadas de decisões pessoais, porém com resultados e consequências públicas. A este respeito, Arendt discute:

Mas, além disso, também essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas – não só com as várias respostas tradicionais que a ‘ética’, um ramo da filosofia tem, ofereceu para o problema do mal, mas também, com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para a questão menos urgente ‘o que é pensar?’ – renovaram em mim certas dúvidas. De fato, tais dúvidas vinham me afligindo desde que terminei um estudo sabiamente intitulado por meu editor de *A condição humana*, mas que eu havia proposto mais modestamente como uma investigação sobre ‘*A vita activa*’ (VE, p. 20).

Pelo exposto, o escopo da reflexão arendtiana nas atividades do espírito é movida por duas fontes distintas, no entanto, entrelaçadas. Ambas tratam, de modo direto, de reflexões a partir da atividade do pensar. O pensar é a primeira atividade abordada na obra, seguida do querer e de extratos do julgar. Foi a preocupação com o pensamento, na sua relação com o mal e com a moral que a conduziram à VE, embora, com a ressalva, que seu interesse decorre de dúvidas que a acompanham desde o término dos escritos sobre a CH. Portanto, a VE seria o complemento ausente nas abordagens da *vita activa*. Segundo Young-Bruehl: “Quando conseguia encontrar interlúdios de certa paz, Arendt fazia planos de um livro que complementasse *A condição humana*; iria chamá-lo de *A vida do espírito*. Nesse livro queria considerar questões filosóficas sobre a natureza do mal e os pressupostos tanto do pensar quanto do julgar” (1997, p. 338). Nota-se, por essa afirmação, o quanto de interligação e entrelaçamento se fazem presentes nos escritos de Arendt. Advogamos, em nossa investigação, que isso é possível, verificável e coerente com o enfrentamento das temáticas e questões decorrentes dos acontecimentos do seu tempo, bem como, da própria tradição do pensamento filosófico ocidental.

Por fim, em termos introdutórios, ainda gostaríamos de mencionar um terceiro elemento importante que conduziu Arendt ao estudo das atividades devotadas à contemplação, a saber, sua condição de velhice. Poucos de seus estudiosos mencionam isso, com exceção de sua biógrafa de maior respeito Elizabeth Young-Bruehl¹⁰³ e de seu ex-aluno Celso Lafer.¹⁰⁴ Neste

¹⁰³ Young-Bruehl registra a importância deste tema, frisando que: “Em a VE, Arendt notou que a velhice, do ponto de vista do querer, significa a perda de um futuro. A privação do futuro não precisa, entretanto, ser a causa de angústia; ela pode refundir o passado – aquilo que nós vivemos – em inspeção e reflexão. O olhar para trás do ‘ego pensante’ traz à tona o significado do passado e o molda numa história de vida. Do ponto de vista do pensar, é o tempo para meditar, para se afastar do auto-interesse e das distorções do partidarismo. Mas Arendt sentia que quem cessa de desejar o futuro e abandona a adesão cega a doutrinas do progresso pode obter caráter significativo do pensar, uma história coerente. A velhice pode trazer o sentimento de ser ‘livre como uma folha ao vento’, mas também pode-se decidir – como o papa João XXIII, por exemplo, ‘viver um dia após o outro’. O juízo, que pressupõe que uma pessoa se retirou do mundo para pensar, não precisa estar em guerra com o querer, mas sofre se o querer predomina na trindade do espírito (1997, p. 398).

¹⁰⁴ Lafer destaca isso em uma passagem de seu texto *Hannah Arendt: vida e obra*, posfácio da obra *Homens em tempos sombrios*, doravante, referida pela sigla HTS. Diz: “Para Hannah Arendt a velhice é o tempo da meditação. Não é acidental, por isso mesmo, que seu último livro tivesse sido uma volta contemplativa e um ajuste com a tradição filosófica da qual se originou” (HTS, p. 311).

período, “perdeu” a companhia de Heinrich Blücher, seu segundo marido e com quem viveu desde os anos 30, passando a travessia de fuga do nazismo, chegada e permanência nos Estados Unidos. Blücher era, para ela, mais que um marido, um grande companheiro. Também “perdeu” grandes amigos, a exemplo de Wystan Hugh Auden, Philip Rahv e Hans Morgenthau. Em carta à McCarthy, datada em 15 de maio de 1972, disse:

Devo admitir que me incomoda esse processo de desfolhamento (ou desmatamento). Como se envelhecer não significasse, como disse Goethe, ‘uma retirada gradual do aparecimento’ – o que não me incomoda – mas a transformação gradual (antes, súbita) de um mundo com rostos familiares (amigos ou inimigos, não importa) numa espécie de deserto, povoado de rostos estranhos. Em outras palavras, não sou eu que me recolho, mas o mundo que se dissolve – uma proporção completamente diferente (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 385).

Do mesmo modo que Jaspers, Arendt também compartilhava a ideia de que filosofar era uma atividade solitária, mas que não significava a necessidade de se afastar dos amigos e do mundo. Arendt queria, sim, pensar mais em si mesma e dedicar mais tempo àquilo que ela designava: ser livre como uma folha ao vento. Graças a amizade de Mary McCarthy e I. Glenn Gray, entre outros¹⁰⁵, Arendt venceu a solidão solitária e a transformou em solidão ativa, própria do pensamento. Retirou-se do mundo para dar mais espaço ao pensar, sem abandoná-lo e tecer suas opiniões sobre os acontecimentos. Inclusive, a escrita sobre as atividades do espírito foram sendo feitas entremeio ao atendimento de muitos convites para palestras, bem como do seu comprometimento¹⁰⁶ com o Comitê de Justiça Pública que analisava o Caso Watergate, nos Estados Unidos.

No entremeio às elaborações das atividades do espírito, Arendt voltou-se à obra *De Senectude* de Cícero, indagando se esse tratado poderia dar-lhe um retrato da harmonia das faculdades espirituais na velhice. Young-Bruehl reporta uma passagem interessante a este respeito:

¹⁰⁵ Young-Bruehl recupera que a vida de Arendt depois dos anos 70 foi marcada por encontros de amizades. Dedicava-se, de dia, à escrita e, à noite, ao encontro com amigos. Quando não podia realizar o encontro pessoalmente, o fazia por telefone. Decidira compartilhar e vivenciar seus últimos anos rodeada de amigos (Cf. 1997, p. 400).

¹⁰⁶ Segundo relatos de Young-Bruehl, Arendt chegou a colaborar financeiramente com a atuação do Comitê de Justiça Pública, a fim de garantir que os casos de corrupção política nos Estados Unidos viessem a público. O Comitê foi decisivo nessa atuação, que culminou, posteriormente, com o pedido de demissão do Presidente Nixon, antevendo a articulação política em favor do impeachment (Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394-398).

No tratado de Cícero, Catão, o velho, relata a seus amigos que ‘grandes feitos não são obtidos pela força, ou velocidade, ou físico; eles são produtos do pensamento, do caráter e do julgamento. E longe de diminuírem, tais qualidades aumentam com a velhice’. Arendt concordava e, enquanto lia, pensava que poderia escrever a continuação a seu livro *A vida do espírito*, de um *De senectute* moderno, não apenas para se opor à tendência contemporânea de [menosprezar]¹⁰⁷ a velhice ou de lamentá-la, como em *A chegada da idade*, de Simone de Beauvoir, mas para argumentar que a equanimidade, como a de Catão, o velho, deveria inspirar o bom julgamento em pessoas de qualquer idade (1997, p. 398. Grifos no original. Acréscimo nosso).

Dito de outro modo, a abordagem das três atividades do espírito consistem em demarcar o caráter de não (des)ocupação com os negócios humanos, mas, o seu contrário, dado que elas podem ser a expressão da resistência, da opinião madura e do confronto crítico com a realidade, como pretendemos demonstrar. Embora Arendt refira Catão e nele a reflexão em torno do velho, o que está em relevo não é uma discussão em torno de uma certa idade, mas a inspiração para o julgamento. O retorno às atividades do espírito é, neste sentido, fundamental porque desafia a tornar possível sua opinião sobre os acontecimentos. Arendt já acenava para isso ainda no primeiro movimento teórico, na passagem de *OT* à *CH*. O próprio Catão já foi mencionado, tanto na primeira (cf. *OT*, p. 528), quanto na segunda obra (cf. *CH*, p. 403), demarcando que quando o ser humano está só, no fundo, ele está ativo e não está só. Assim como em *QP* Arendt distingue entre preconceito e juízo, afirmando: “Mas nós afirmamos, não julgar, em absoluto, dentro da sociedade e essa renúncia, essa substituição do juízo pelo preconceito só se torna perigosa quando se alastra para o âmbito político, onde não conseguimos mover-nos sem juízos porque, como veremos mais tarde, o pensamento político baseia-se, em essência, na capacidade de formação de opinião”. (p. 30). Além disso, o preconceito “[...] não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo. Quando se quer difundir preconceitos, é preciso sempre descobrir primeiro, o juízo anterior neles contido, ou seja, identificar seu conteúdo original de verdade” (*QP*, p. 30-31). Nota-se, sem maiores esforços de interpretação, que o gérmen da importância das atividades do espírito já estavam sendo plantados ali, nos escritos do primeiro movimento teórico de Arendt. Assim, nota-se, de modo claro, a importância da memória para “arrancar” do passado o conteúdo original que move os seres humanos diante de preconceitos. Com isso, mais uma vez, reforçamos o argumento do entrelaçamento presente nos escritos arendtianos frente aos acontecimentos que a desafiaram a pensar e a julgar, demarcando uma posição filosófica

¹⁰⁷ O termo que consta no original foi traduzido por *denegrir*. Em razão do peso e interpretação racista por detrás do termo *denegrir*, o substituímos por *menosprezar*. Certamente, os tradutores não tiveram a atenção necessária ao fazer uso de tal termo. Para nós, é importante e para o estudo do pensamento de Arendt, ainda mais, considerando sua crítica às brutalidades praticadas por conta de atuações racistas.

empenhada em desvendar e se confrontar “[...] com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo” (*QP*, p. 31). Essa não é uma contribuição de menor relevância face aos acontecimentos políticos contemporâneos, o que torna ainda mais instigante a nossa tarefa em demonstrar a profundidade da novidade presente nos escritos de Arendt, como pretendemos demonstrar a seguir.

3.2.1 O pensar: o afastamento que não afasta

O ponto de partida arendtiano para pensar o pensamento¹⁰⁸ está explicitado de modo muito claro, em *VE*, na introdução do capítulo sobre o pensar, em que destaca a sua preocupação com o estudo das atividades espirituais a partir de um acontecimento: “O impulso imediato derivou de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato mencionei a banalidade do mal” (*VE*, p. 17). Em outra passagem, pontua: “Foi portanto o julgamento de Eichmann que despertou meu interesse por esse tema” (*VE*, p. 20). Historicamente o mal foi concebido como algo demoníaco e monstruoso, embora a análise desse excerto, surpreendentemente, revele que, neste caso, se trata de algo muito diferente, factual e que Eichmann, segundo Arendt, não era nem um demônio e nem um monstro – era simplesmente um homem comum, sem posições ideológicas convictas. O que se fez notar nos seus atos, como frisado acima, não era decorrência de estupidez, mas irreflexão. Tudo isso, para ela, é fato, constatação. Todavia, aqui não interessa apenas remontar ao “pontapé” inicial que conduziu Arendt às achegas com o pensamento. A questão contundente que resulta de todo o seu relato e afirmação em torno da banalidade do mal é a seguinte: “[...] seria possível que a atividade de pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os ‘condicione’ contra ele?” (*VE*, p. 20). Seguramente, é essa a reflexão e posição de fundo que norteia o escrito arendtiano centrado no pensamento, em específico, e nas demais atividades do espírito, em geral. Todavia, isso não significa defender uma posição de causa e efeito. Não é isso que está em questão. O pensamento não é o acúmulo de conhecimentos para fins instrumentais. Não é uma busca por resultados imediatos e também não é guiado por necessidades e objetivos práticos. O pensamento não é uma fórmula que uma vez adquirida e aplicada tem resultado “x” ou “y”. Se isto é verdade, como entender então essa relação entre pensamento e mal? Se tais afirmações

¹⁰⁸ Indicamos o texto *O que nos faz pensar*, de Eduardo Jardim, como belo e sistemático instrumento para guia de leitura e compreensão da atividade do pensar escrito por Arendt (Cf. JARDIM, 2011).

não se sustentam, não estaria presente nesta abordagem uma visão contraditória a ponto de podermos perguntar: qual será o papel do pensamento se a sua ausência resulta na presença do mal e se a sua presença pode não resultar seguramente na ausência do mal? Como entender essa relação do pensamento com o mal e com o mundo? Qual seria, então, a grande relevância do pensamento? Qual a sua essência? Qual é o seu lugar? Qual é o seu movimento? O que esperar do pensamento? No âmago dessas questões está o segundo motivo estabelecido por Arendt na árdua tarefa de pensar o pensamento: enfrentar a natureza conceitual do pensamento e a sua relação com os acontecimentos humanos. O que é o pensar e o que significa pensar? Essas são as grandes questões e que pretendemos desenvolver na sequência.

Em boa parte da seção sobre o pensar, primeira parte da obra *VE*, Arendt recupera o modo de interpretação e concepção do pensamento na história da filosofia. De forma geral, destaca que em praticamente todas as posições o pensamento foi concebido como estado de quietude e inação, o que passou a ser sustentado pelas teorias dualistas que caracterizaram a realidade a partir de duas esferas: o mundo sensível, aquilo que está aparente e é apreendido pela via dos sentidos, e o mundo ideal, que está invisível e somente o pensamento pode alcançar. Ora uma esfera está em relevo, ora outra. No período clássico, com predominância da filosofia grega, Platão foi o instaurador da concepção dual, destacando que o mundo sensível é inferior, pois é apenas uma derivação, uma cópia do mundo ideal, que, portanto, é-lhe superior. Nesta matriz, a tarefa do pensamento é abstrair-se das coisas sensíveis e deixar-se guiar pela silenciosa contemplação do mundo das ideias – o filósofo deve habitar esta morada.

Essa noção se estendeu por um longo período e perdurou até o fim da idade média, ganhando outros contornos, tendo Deus e a vida cristã (modelo das primeiras comunidades) em lugar da ideia. A forma hierárquica foi mantida predominantemente de maneira vertical. No contexto da idade moderna, a predominância deixa de ser vertical e passa a ser horizontal e o lugar da verdade das coisas sensíveis deixa de ser um atributo derivado de um plano superior. A mentalidade moderna inverte a ordem e passa a desconfiar da contemplação, cambiando sua segurança na base produtiva. A ideia das coisas e dos produtos fabricados está no próprio produtor, no sujeito cognoscente, pensante. Descartes e Kant foram as expressões de maior destaque quando conceberam as figuras do *ego cogito* e do *sujeito transcendental*, respectivamente. Apesar de seus grandes méritos, sobretudo Kant, decisivo na distinção entre *Vernunft* e *Verstand*, isto é, entre razão e intelecto,¹⁰⁹ estes filósofos incorreram em erros, pois

¹⁰⁹ Segundo Arendt, “a distinção que Kant fez entre *Vernunft* e *Verstand*, ‘razão’ e ‘intelecto’ [...] é crucial para nossa empreitada. [...] Kant traçou essa distinção entre as duas faculdades espirituais após haver descoberto o ‘escândalo da razão’, ou seja, o fato de que o nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável

derivaram o mundo sensível, a realidade exterior, o mundo das aparências dos fenômenos como realidades incompletas, preenchidas somente pela Razão. Com base nessas considerações, Arendt assevera que as doutrinas dualistas deslizaram em falácias metafísicas que se mantiveram vivas graças à correspondência razoável de algumas experiências fundamentais. O mundo não é essa dualidade em que o pensamento abandona as aparências e coloca sua morada, a verdade, apenas no horizonte invisível das ideias ou na subjetividade (moderna). O pensamento não pode ser forçado a abandonar as aparências. A primazia da aparência é fundamental para este estudo. Nas palavras de Arendt:

A primazia da aparência, para todas as criaturas vivas perante as quais o mundo aparece, sob a forma de um parece-me, é de grande relevância para o tópico com o qual vamos lidar – as atividades espirituais que nos distinguem das outras espécies animais. Pois, embora haja grande diferença entre essas atividades, todas elas têm em comum uma retirada do mundo tal como ele nos aparece, e um movimento para trás em direção ao eu. [...] somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências, pelas circunstâncias, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte do jogo do mundo. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito (VE, p. 38-39).

Desse modo, evidencia-se a importância das aparências porque elas denotam o modo como o mundo aparece; e fazemos parte do mundo, logo, convém que não as coloquemos (as aparências) em plano inferior, se quisermos, é claro, qualificar a nossa atuação no mundo. É impossível aos filósofos e também aos cientistas ignorar essa relação entre ser e aparecer. O problema levantado por Arendt e que ainda é de grande validade para a atualidade diz respeito

em relação aos assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pode impedir de pensar. Para ele, esses assuntos – aqueles dos quais o pensamento se ocupa – restringia-se ao que agora chamamos habitualmente de “as questões últimas” de Deus, da liberdade e da imortalidade. Mas independentemente do interesse existencial que os homens tomaram por essas questões, e embora Kant ainda acreditasse que ‘nunca houve uma alma honesta que tenha suportado pensar que tudo termina com a morte’ da razão não só é diferente, mas é ‘mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento’. Assim a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dos interesses inteiramente distintos, o significado, no primeiro caso, e a cognição no segundo”. [...] O grande obstáculo que a razão (*Vernunft*) põe em seu caminho origina-se no intelecto (*Verstand*) e nos critérios, de resto inteiramente justificados, que ele estabeleceu para seus propósitos, ou seja, para saciar nossa sede e fazer face à nossa necessidade de conhecimento e de cognição. O motivo por que nem Kant nem seus sucessores prestaram muita atenção ao pensamento como uma atividade e ainda menos às experiências do ego pensante é que, apesar de todas as distinções, eles estavam exigindo o tipo de resultado e aplicando o tipo de critério para a certeza e a evidência, que são os resultados e os critérios da cognição. Mas, se é verdade que o pensamento e a razão têm justificativa para transcender os limites da cognição e do intelecto – e Kant fundou essa justificativa na afirmação de que os assuntos com que lidam, embora incognoscíveis, são de maior interesse existencial para o homem – então, o pressuposto deve ser: o pensamento e a razão não se ocupam daquilo que se ocupa o intelecto. Para anteciper e resumir: *a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca de significado. E verdade e significado não são a mesma coisa*” (VE, p. 28-30. Grifos no original).

à aptidão do pensamento. A pensadora destaca: “e a questão é se o pensamento e outras atividades espirituais invisíveis e sem som estão destinadas a aparecer, ou se, de fato, elas não podem jamais encontrar um lar adequado neste mundo” (VE, p. 39). Essa é uma questão de difícil resposta, mas exige atenção e muita reflexão, pois implica em que o mundo receba um modo de vida distinto do costumeiro, visto que o que caracteriza a sua presença é a sua ausência e que ela não deriva do natural. Pensar é uma escolha, uma decisão, um encontro com o eu, um diálogo comigo mesmo, mas sem o abandono do mundo. Isso passa a caracterizar a reflexão em torno da essência, do lugar e do movimento do pensamento.

O enfrentamento teórico acerca da definição conceitual do pensamento implica a abordagem de uma lista de características essenciais para tomá-lo como objeto de investigação, e, sobretudo, para a compreensão do problema inspirador que conduziu Arendt a este estudo: a banalidade do mal. A primeira característica diz respeito ao movimento inicial do pensamento. Ele não nasce por necessidade e as pessoas não deixarão de ser humanas porque não pensam. É possível viver sem pensar, embora, segundo Arendt, se tenha assim uma vida fracassada e sem fazer desabrochar a sua própria essência: “[...] ela não é apenas sem sentido, ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (VE, p. 214). Parafraseando Kant, Arendt diz: “uma vida sem sentido é uma espécie de morte em vida” (VE, p. 106). Vida e sentido, portanto, interligam-se e isso deve acontecer sem a força e pressão de condicionamentos. O pensamento nasce da relação com os acontecimentos, são eles que despertam e inspiram o pensar, entretanto, sem ser este por aqueles condicionado. O pensamento é autônomo e se caracteriza por não ser condicionado. Condicionamentos geram expectativas de respostas, que quando não alcançadas podem manter repetidos e aperfeiçoados os mesmos condicionamentos até que se chegue ao resultado. Não é caso do pensamento. Sua condição é a quietude e pode chegar ao resultado e à verdade alguma. Também pode chegar à verdade sem poder ser dita, sem poder ser alcançada por meras descrições, sem poder ser visível.

E aqui adentramos na segunda característica do pensamento: sua invisibilidade. Seu estatuto ontológico é diferente de tudo o mais que compõe a ordem dos seres vivos e dos próprios sentimentos que se fazem notar no mundo exterior, a exemplo da raiva, da dor, do medo, e de outros. O pensamento se caracteriza por um viver escondido, sem som. É como se os homens morressem para o mundo das aparências,¹¹⁰ mas nascessem para o mundo da

¹¹⁰ A relação entre filosofia e morte é comum para a história da filosofia, sobretudo para os romanos, que, distintamente dos gregos, sustentavam que o estudo de filosofia deveria ser ocupado por velhos, pois a filosofia ensinava os homens a morrer. Além deles, pensadores contemporâneos voltam suas atenções para esta relação,

reflexividade, da pura atividade, da busca de significado, que é diferente e oposto ao conhecimento pelo conhecimento (informação, descrição). Diante de tudo isso, “[...] o pensar enquanto tal, e não apenas o levantamento de questões últimas, irrespondíveis, mas toda a reflexão que não serve ao conhecimento e que não é guiada por necessidades e objetivos práticos, como observou Heidegger, *está fora de ordem*” (VE, p. 97. Grifo no original). O filósofo é alguém fora de ordem quando se empenha em pensar. Ele opta por um outro modo de relação com o mundo, ou melhor, retira-se do mundo para estar em companhia de si mesmo.

É por esse viés que adentramos na terceira característica do pensamento: estar a sós. O pensamento é um estar a sós consigo mesmo, mas que nunca é silencioso, ou um salto no vazio. Embora transpareça uma certa noção paradoxal, o pensamento não é completa solidão. Acontece em forma de diálogo e tem natureza linguística, “é inconcebível o pensamento sem o discurso” (VE, p. 48), por isso, ele tem sentido duplo. É isto que define a essência do pensamento: um modo de vida que se realiza no diálogo consigo mesmo. E esse diálogo não é passivo, ele se dá de forma conflitiva, pois o pensamento é um outro que, mesmo estando em mim, assume a condição de um sujeito que cobra atitudes, que se esforça para unificar duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir, enfim, que coloca em movimento a figura socrática do “dois-em-um”. Foi por meio desta noção que Arendt pôde enfrentar o problema do mal e entender o que aconteceu com Eichmann para que pudesse ter atendido aos pedidos de extermínio em massa dos judeus. Pensar é um encontro consigo mesmo e não uma fuga do eu. Eichmann é o modelo típico da fuga do pensar e do homem aprisionado aos ditames administrativos de uma lógica de terror. Pensar é trazer presente o que está ausente, por isso, quando nos afastamos do mundo não significa que estamos abandonando o mundo e as pessoas. Pelo contrário, o pensar é o modo peculiar de adentrar nas profundezas e ver o mundo por dentro, sem máscaras e sem desvios.¹¹¹ Mas isso tem pouco de novo, pois a ausência de pensamento é algo que está muito presente em nossa vida. E sabe-se dos motivos. Seguidamente ouve-se expressões que tornam o pensamento um adjetivo do vazio, do niilismo, do afastamento do mundo, da pessoa que “vive nas nuvens”. Embora seja algo escorregadio, invisível, impalpável e impossível de ser apreendido,¹¹² o pensamento não é caracterizado por nada disso. Nas palavras de Arendt: “o pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência

destacando que a mortalidade é a fonte eterna da filosofia, o gênio inspirador da filosofia, a exemplo de Schopenhauer e Heidegger, respectivamente (Cf. VE, p. 98).

¹¹¹ O exemplo de Arendt para mostrar o quanto mal faz a opção por não pensar situa-se na figura do rei Ricardo III, de Shakespeare, que torna o pensamento um aliado da consciência, no entanto, sendo, a consciência, um modo de expressão dos fracos, dos covardes (Cf. VE, p. 212).

¹¹² No texto da obra VE, essa abordagem é feita de maneira pormenorizada por Arendt (Cf. p. 188).

desmaterializada do estar vivo” (VE, p. 214). O pensamento está tão presente no mundo que é ele mesmo o movimento da vida, sem a prisão a certas circunstâncias e a adaptação ordinária do real. De modo algum o pensamento nos afasta da realidade, pois ele provoca uma alteração no modo de se relacionar com ela. Esse foi o problema de Eichmann, que apenas se enquadrava ao modo ordinário da vida (que lhe foi imposta). Segundo Eduardo Jardim, “a experiência extraordinária do pensar não promove um distanciamento da realidade mas constitui uma alteração da maneira de se relacionar com ela. Eichmann não teve acesso a essa experiência de ruptura com a visão ordinária do real. Ele manteve-se preso ao modo de pensar imposto pelos códigos e regulamentos. Nas circunstâncias de sua vida isso se mostrou desastroso” (2011, p. 211).

O pensamento surge para tirar tudo do lugar, por isso não pode ser mero conhecimento. É o invisível que se torna presente e que, embora seja de difícil monta, já que é o momento marcado pelo instante, misterioso e fugidio, dá segurança para não cair no vazio. O presente é o presente inteiramente humano, e a quietude do pensamento é a quietude do agora na existência humana e não dela descolada. Contudo, para Arendt, o presente do pensamento é a busca por significado e coragem para o julgamento. “Estamos aí em posição de descobrir o seu significado, de assumir o lugar de ‘árbitro’ das múltiplas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, do juiz que nunca encontra uma solução definitiva, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão” (VE, p. 232). É a lacuna entre o passado e o futuro que se abre à reflexão e que pode não deixar que sejamos levados pela continuidade da vida cotidiana sem maiores considerações, mesmo que isso resulte em conflito de posições, expressa no modo kafkiano de tomar consciência de um não mais que o empurra para frente e um ainda não que o empurra para trás (Cf. VE, p. 228). Se tudo isso é verdade, então, o que podemos esperar do pensamento?

O enunciado do título que encabeça a discussão sobre o pensar é, ele mesmo, a pista, o caminho possível à resposta a esta e à outra questão: seria possível que o pensamento conduzisse os homens a absterem-se de cometer o mal ou que se colocassem contra ele? Em várias passagens da obra VE, Arendt retoma essa questão e assevera de modo categórico que o fim do pensamento não é ser um modelo para a ação, mas que ele pode auxiliar para evitar a presença do mal. A figura central dessa discussão é Sócrates, modelo do pensador para Arendt. A esse respeito, ela deixou claro que: “Ao que parece, a única coisa que Sócrates tinha a dizer sobre a conexão entre o mal e a ausência de pensamento é que as pessoas que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar, enquanto que, reciprocamente, aqueles que amam a investigação e, assim, ‘fazem filosofia’ são incapazes de fazer o mal” (VE, p. 201).

Isso fica mais claro quando o próprio Sócrates refere a necessidade de harmonia entre o “dois-em-um” e a importância da consciência moral. Todo o esforço humano deve ser para que o pensamento jamais torne impossível que os “dois-em-um” se afastem, mas se tornem amigos e vivam em harmonia, pois a desarmonia seria uma ação que foge ao pensamento e é levada pelas circunstâncias, que não toma em conta a consciência moral como antecipação do outro que está em mim e me espera para que eu possa voltar para casa em paz (Cf. *VE*, p. 214). Mesmo porque o pensamento não cria valores; que não encontrará o que é o bem de uma vez por todas; que não confirma regras de conduta, ao contrário, dissolve-as; que não tem relevância política, pois a consideração de que eu tenho de poder conviver comigo mesmo não tem nenhum aspecto político escapa-lhe quando se trata de situações limite e situações de emergência (Cf. *VE*, p. 214). Embora não tenha explorado com precisão o que são as situações de emergência e as situações limite, é por demais notável que o pensamento se refere às situações em que a vida está em jogo, em que a humanidade corre perigo, e, se isto é verdade, aqui, então, se radica a passagem que desfaz qualquer tentativa de enquadramento do pensamento em Arendt como uma discussão de pensamento estéril e sem um tipo de comprometimento com a ação e com o mundo. Inclusive por natureza, por essência, o pensamento é também ação, é político, uma vez que aqueles que pensam são movidos por palavras, convidados a ir a público e mostrar-se, a revelar suas opiniões. A partir do exemplo de Sócrates, que tem na maiêutica um modo de conduzir o pensamento para destruição dos valores, das doutrinas, das teorias e das convicções, Arendt defende que:

[...] essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade de a mais política das capacidades espirituais humanas. É a faculdade que julga *particulares* sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras (*VE*, p. 215).

Em outras passagens, ainda, assevera o seguinte: “A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu” (*VE*, p. 216). Em consonância com o objeto de nossa investigação, novamente sob o amparo de Sócrates, tem-se em Arendt a seguinte afirmação: “Na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar que o mal seja cometido, porque está em jogo o mundo – o malfeitor, a vítima e o espectador – vivemos” (*VE*, p. 204). Recuperando essa assertiva, em situações de crimes, não apenas o malfeitor e a vítima estão em jogo, mas a humanidade inteira, e essa é a verdadeira lei da terra. Não somos apenas um, por isso o acerto

de contas, o diálogo comigo mesmo, pode ser a expressão mais alta de nosso compromisso, cuidado e amor com o mundo, atribuições caras e que possibilitam as interligações no pensamento de Arendt como pretendemos demonstrar no terceiro capítulo deste estudo.

3.2.2 O querer: prisão ou liberdade?

O texto em que Arendt registra suas reflexões sobre a segunda atividade do espírito, o querer, também denominada faculdade da vontade, é complexo, exatamente por conta das muitas “dobras” que ela vai abrindo e enfrentando. São muitas posições e pensadores¹¹³ da tradição do pensamento filosófico ocidental que ela traz para o diálogo, ora para realçar seus méritos, ora para mostrar seus limites. Nem em todos os períodos da história da filosofia ocidental o tema da vontade foi abordado, nem teve o peso e a relevância filosófica devida. Arendt faz esse giro com atenção, gerando, por seu turno, subsídios para conhecer mais de perto uma história da vontade, mesmo que, entre as demais atividades do espírito, não fosse aquela de sua maior preferência, além de ter sido escrito em meio a um contexto pessoal conturbado por decorrência do seu quadro de saúde e por acontecimentos externos que a envolviam, como já referimos na contextualização inicial do surgimento da obra *VE*. Segundo o relato de uma conversa telefônica de J. Glenn Gray com Arendt, registrou-se como sua afirmação que fora a atividade mais trabalhosa e que vontade não fazia seu gênero.¹¹⁴ De todo modo, interessa-nos, aqui, perceber a profundidade do que ela escreveu e como que, diferentemente dos filósofos profissionais, criticados por ela na esteira de Kant, consegue abordar questões e problemas fundamentais da filosofia e da faculdade da vontade sem pretensão de estabelecer determinações do tipo “superior ou inferior”, mas, sobretudo, como a vontade pode ser uma faculdade importante na decisão das ações humanas, considerando que o que a levou a este estudo foi a banalidade do mal e as questões morais.

Em termos gerais, sua preocupação fundamental consiste em valer-se da relação entre vontade e liberdade. Não há outro modo de conceber genuinamente a vontade senão que por esta condição, visto que, como ela mesma afirma: “Ou bem a vontade é um órgão da livre espontaneidade que interrompe cada cadeia causal da motivação que a prende, ou bem nada

¹¹³ Em termos cronológicos começa com Aristóteles, da Antiguidade Clássica grega, dá um salto para matriz cristã abordando o apóstolo Paulo, prossegue mesclando a tradição cristã e filosófica com Agostinho, depois com Tomás de Aquino, avança com Duns Scotus, Kant, Hegel, conclui com Nietzsche, Heidegger e com o legado das lendas fundadoras, romana e hebraica, destacando que seu começo não era derivado de criação divina, mas dos homens, por meio da memória. Seguramente não é possível passar por todas elas de maneira detalhada.

¹¹⁴ Cf. COURTINE-DENAMI (1994, p. 375).

mais é que uma ilusão”; ou, como expresso em outra passagem: “O que estará em jogo aqui é a vontade como fonte de ação, isto é, como um poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos” (VE, p. 236 e 267). A vontade, portanto, que não se realiza como liberdade é uma contradição. Não está em questão, a não ser em caráter de refutação, uma possível compreensão da vontade como uma espécie de “serva” do pensamento, tipicamente de posições que a colocavam como sendo tomada por inclinações e desejos incontrolados e cegos, derivadas do conflito entre ego pensante e ego volitivo. O que Arendt almeja é uma aproximação entre tais atividades do espírito, a fim de mostrar sua pertinência e relevância para o âmbito da ação política. Dito de modo mais enfático, na esteira da sua crítica a Ryle,¹¹⁵ a vontade não é conceito artificial para resolver problemas artificiais.

Na parte introdutória, ela preocupou-se em demarcar que seu estudo visava oportunizar o registro e percurso de uma história da vontade. Faz o giro da Antiguidade grega à Contemporaneidade. A viagem é longa, mas importante porque Arendt, ao estilo que lhe é próprio, buscou refletir sobre o significado da vontade na história da filosofia. Em termos gerais e em concordância com Assy, a análise empreendida por Arendt pode ser dividida em duas partes: a herança medieval que lhe serviu de inspiração e a relação entre vontade e ação com objetivo de demarcar sua perspectiva moral e política.

Na primeira parte, de forma sintética, visto que nos interessa sobretudo o acento dado à segunda parte, Arendt demarca o surgimento da vontade e qual é a característica que a norteia como atividade do espírito. Remonta a origem do tema da vontade, destacando que ela veio à tona nos primeiros séculos da Era Cristã, logo, da teologia, e não da filosofia, tendo como grande destaque a descoberta da interioridade¹¹⁶. “Ao lidarmos com experiências relevantes para a vontade, estamos lidando com experiências que os homens têm não só consigo mesmos, mas também *dentro* de si mesmos (VE, p. 326. Grifo no original). Esse é um recorte importante porque difere de Sócrates na sua descoberta do dois-em-um, de Descartes na expressão *cogito me cogitare*, de Kant em seu *Ich denke*, de Hegel na defesa da filosofia como atividade solitária.

¹¹⁵ Nas p. 264 e 317, Arendt aborda essa problemática e crítica ao filósofo Gilbert Ryle.

¹¹⁶ Em Agostinho, a *mens* é o próprio homem interior (*the inner man*). Em seus exercícios de *Soliloquiorum*, o autor afirmava a busca de si mesmo: “Quando eu escrevo esta confissão, eu não busco meu passado, busco a mim mesmo”. AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1998, Livro X. Veja-se BROWN, *Agostine of Hippo*, Berkeley: University of California Press, 1967. Também Duns Scotus, defendendo a primazia da vontade sobre o intelecto, a faz coincidir com o que vem ser o primeiro uso do termo *hecceitas* (individualidade) na tradição filosófica, introduzida por Scotus em sua teoria da individualidade. Duns Scotus, *Reportation parisiensis* II 12. Vejam-se: BALIC, Charles. The life and words of John Duns Scotus. In: *John Duns Scotus, 1265-196*, editado por John Ryan e Bernardine M. Bonansea. Washington: The Catholic University of America Press, 1965, p. 1-27; COPLESTON, Frederic S. J. The history of philosophy – Volume II, *Augustine to Scotus*. Londres: Search Press, 1950. Passagem extraída de: ASSY, 2002, p. 35.

Está em questão, para Arendt, a descoberta do eu, curiosamente, o tema caro da modernidade, bem como às abordagens sobre Eichmann.

As figuras de maior expressão no contexto da Era Cristã e do contexto medieval foram o apóstolo Paulo, Agostinho e Duns Scotus. Para o apóstolo Paulo, a vontade remete à condição de *Eu-quero-e-não-posso*; Agostinho, para o *Eu-quero-e-não-quero*; Duns Scotus para *eu-quero-e-eu-posso*. Temos aí a conexão de uma perfeita tríade dialética. A figura de maior expressão foi Scotus pelo fato de ter relacionado vontade à contingência e à liberdade. O grande mérito de Scotus está na sua antecipação às teorias modernas face à relação entre liberdade e necessidade. Scotus passa a tomar de perto estes conceitos, porém com a mediação de um terceiro elemento, inédito, designado contingência. Foi o primeiro e único filósofo a não atribuir um sentido depreciativo a este termo. Parafraseando este pensador, Arendt diz: “[...] a contingência não é simples privação ou defeito do Ser, como a deformidade (...) que é pecado. Em vez disso, a contingência é um modo positivo do Ser, assim como a necessidade é outro modo” (VE, p. 399). A contingência é o grande preço a ser pago pela liberdade e, portanto, a primazia do intelecto deve ser desfeita, porque nela a liberdade não existe. Para o *Doctor Subtilis*, como era chamado, os opostos decisivos não são necessidade e liberdade, e sim liberdade e natureza. Liberdade e necessidade não se contradizem. O que advém da natureza já está necessariamente determinado, ao passo que o que a liberdade decide tem sua determinação em meio às contingências. Por meio da liberdade, posso decidir agir ou não agir, ou agir de um ou mais modos. Assim, segundo Assy, a contingência exposta em Scotus, de acordo com as apropriações arendtianas, passaria a ter uma denominação positiva, ativa, tal qual a necessidade, distintas de mera privação, deficiência e acidentalidade, metáforas da passividade (Cf. ASSY, 2002, p. 42). Tudo isso é possível porque “[...] há um ‘eu-posso’ inerente em cada ‘eu-quero’, e este ‘eu-posso’ impõe limitações ao ‘eu-quero’ que não estão fora da própria atividade da vontade. [...] ‘a Vontade é um poder porque pode alcançar algo’, e essa potência inerente à vontade, é, com efeito, o ‘oposto da *potentia passiva*’ dos aristotélicos. É um ‘eu-posso’ poderoso [...] e ativo [...] que o ego experimenta” (VE, p. 407). Isto significa que vontade não tem por tarefa garantir a proteção do espírito frente à realidade. Pelo contrário, deve-se provocá-lo a lançar-se mais a fundo e dentro do mundo. Assim, Scotus, conforme Arendt, lançou as bases para uma filosofia da liberdade que, no dizer de Assy, “[...] a vontade corresponderia à atividade da *vita contemplativa* que mais se aproximaria da ação e da liberdade política, entre as atividades da *vita activa*” (2002, p. 43).

Na segunda parte, Arendt mostra a importância desta faculdade para o ser humano em particular e para o mundo público em geral. Na concepção de Assy, essa não é uma atividade

de menor relevância no escopo de sua abordagem sobre as atividades do espírito. Do mesmo modo que Arendt privilegiou a atividade da ação em sua obra *CH*, por decorrência de seu esforço na reconsideração da *vita activa*, a vontade é a atividade de maior relevância na *VE*, fundamental para a reconsideração da *vita contemplativa*. Retoma as posições de Nietzsche e Heidegger, o princípio que rege as lendas fundadoras da civilização ocidental, a romana e a hebraica e conclui com a diferenciação entre *initium* e *principium* de Agostinho. Segundo demarcação do seu objeto de reflexão no introito do capítulo, Arendt destacou que as questões de enfrentamento deveriam ser as seguintes: quem está em melhor posição para lidar com os problemas da vontade, os homens de ação ou os homens de pensamento? Como a vontade pode funcionar no mundo das aparências, considerando que o ambiente da factualidade será sempre velho diante da espontaneidade dos recém-chegados no ‘foi’ dos fatos?

O ponto de partida à abordagem de Nietzsche de Heidegger está no confronto destes com a máxima disseminada por filósofos no contexto moderno, sobretudo por filósofos alemães. Arendt compreende que o embate derivou da determinação do conceito de verdade próprio de um contexto. Primeiro, esteve amparada na filosofia de Descartes e, depois, no avanço da ciência, sendo este determinante, pois em comparação com séculos anteriores, notar-se-á que a história foi marcada por estagnação. O ápice reside na descoberta do conceito de progresso, introduzido por Bacon. A novidade consiste no fato que esta novidade foi marcado por otimismo científico e pela felicidade do homem no despertar da sua capacidade em termos de aprender e conhecer. Todavia, para Arendt, o problema começou a se originar de maneira muito simples: “Só que esse otimismo não se aplicava aos homens no singular, nem mesmo à relativa comunidade dos cientistas; aplicava-se somente à sucessão de gerações, isto é, à Humanidade como um todo” (*VE*, p. 419). Pascal foi o primeiro a defender que a ideia de progresso era um complemento necessário à noção de Humanidade e que ela ajudaria a dar mais ênfase ao humano em si, sem precisar passar pela distinção clássica entre homem e animal para dizer que além de viver sempre, o homem aprende continuamente. Mais que isso, o conceito de Humanidade passaria a ser o substituto secular perfeito para Deus no governo do mundo. Essa novidade foi importante porque a noção de progresso passou a ser o projeto de Humanidade, o progresso da História, defendido por muitos filósofos.¹¹⁷ Em Kant, o projeto é levado a tal radicalidade que o sujeito da ação deixaria de ser o homem e passaria a ser a Humanidade. Nesse entremeio, renasce a vontade, como a fonte de ação e como órgão do futuro. O idealismo

¹¹⁷ Arendt refere o que atuou por trás de homens reais. Cita: “[...] uma força personificada que iremos encontrar mais tarde na ‘mão invisível’ de Adam Smith, no ‘ardil da natureza’ de Kant, na ‘astúcia da razão’ de Hegel, no ‘materialismo dialético’ de Marx”. (*VE*, p. 420).

alemão foi exímio em torná-la presente neste horizonte. Nietzsche não poupou críticas e repudiou os filósofos deste contexto pela falta de sentido histórico, pelo erro de explicar esse otimismo de tal maneira. Segundo registros de Arendt, Nietzsche contesta do seguinte modo: “‘Não nos deixemos enganar! O tempo marcha para frente; gostaríamos de acreditar que tudo o que está nele marcha para frente – que o desenvolvimento é o que move para frente’. E quanto ao correlato do Progresso, a ideia de Humanidade, ele diz: ‘a Humanidade não avança: nem sequer existe’” (VE, p. 425). Noutra passagem: “‘Quando conheceres isto,/ Saberás que monstro horrendo [...]/ Que Fantasma lívido [...]/ Que Cinza seca é este mundo’” (VE, p. 426). Daí emergem Nietzsche e Heidegger¹¹⁸ e é sobre este cenário que reconhecem a vontade como uma das faculdades importantes do espírito.

Em relação a Nietzsche, a primeira ideia interessante consiste na superação do dualismo espiritual presente no dois-em-um, a batalha entre um que comanda e outro que obedece. Pela identidade do eu, isso desaparece, pois, nos casos particulares, somos os mesmos, uma vez que ao mesmo tempo em que damos ordens, obedecemos. Parafraseando Nietzsche, Arendt reporta o seguinte: “Somente ao vencer uma resistência interna é que a vontade toma consciência de sua gênese: ela não brotou para adquirir poder; o poder é a sua própria fonte. [...] ‘Liberdade da vontade é a expressão para a condição prazerosa múltipla daquele que quer e que está no comando e simultaneamente se vê como o mesmo que executa tal comando’” (VE, p. 429. Grifo no original). Diante disso, para Arendt, o que acontece em Nietzsche é uma elevação irrestrita da vida, o valor supremo, sendo mediada pela máxima *eu-posso* inerente a cada *eu-querer*. Mudança em relação a todas as determinações anteriores. O conflito surge, em Nietzsche quando a vontade quer ser eterna e daí almejar o movimento constante do eterno retorno que é tensionado pela impaciência do super-homem. Como suportar isso? Para Nietzsche, primeiro é preciso considerar que a vontade não é afeita a abundância de querer e, segundo, não devemos nos cansar de nós mesmos e da nossa vida, com a simples e eterna existência, contra toda aquela volúpia em ficar desejando tudo o que é novo. A (im)potência que reside na vontade não é fechar as portas ao passado, mesmo que ela nos lance para o futuro. O anseio pelo passado permite retirar todo o mal humano, o rancor, a raiva, a vingança, a sede de domínio sobre outros.

¹¹⁸ Sobre a incidência destes dois pensadores no tema da Vontade, é curioso notar que praticamente não há referências que fazem uma análise e reflexão a eles por pesquisadores de Arendt. Assy, que tomamos base em termos estruturais na análise deste tema, sequer toca neles na parte final do capítulo. Em rápido levantamento, salvo engano, encontramos duas referências. Uma de Theresa Calvet de Magalhães, em seu texto *Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade do querer*. Seu texto tem por base a retomada da interpretação de Jacques Taminiaux sobre a influência de Heidegger no tema da Vontade tratado por Arendt (Cf. MAGALHÃES, 2002, p. 10-31). Outra, em caráter informativa dado que é um livro biográfico, realizada por COURTINE-DENAMI (1994, p. 397-403).

Assim, toda a vontade que nos lança ao passado libera o homem para a responsabilidade, oportuniza o acerto de contas com aquilo que precisa ser desfeito. Para Arendt, “em todo caso, foi provavelmente o choque da vontade com o passado que fez com que Nietzsche fizesse o experimento do Eterno Retorno” (VE, p. 436) e “o tão falado super-homem é homem à medida que é capaz de transcender, de ‘superar’ a si mesmo. Mas essa superação, não devemos esquecer, é um exercício meramente espiritual” (VE, p. 437). Por fim, “o necessário, claramente, não é mudar o mundo ou os homens, mas sim o modo que estes têm de ‘avaliá-lo’, seu modo, em outras palavras, de pensar e refletir sobre ele. Nas palavras de Nietzsche, o que deve ser superado são os filósofos, aqueles cuja ‘vida é um experimento de cognição’, deve-se ensiná-los a lidar com as coisas” (VE, p. 437). Fica evidente o acento nitzscheano à vontade como busca pela conservação de um mundo com sentido e a resistência de um mundo sem sentido, depositando na ideia de Eterno Retorno um tipo de pensamento redentor. Ao que parece, alia muito a vontade ao pensamento, bem como da volta ao passado, coisa rara em se tratando da análise das atividades do espírito em Arendt. Todavia, entendemos que isso não é de menor importância como veremos na memória das lendas fundadoras, logo em seguida.

Em relação a Heidegger, de modo sucinto, consideramos dois elementos acerca da contribuição em torno da vontade. O primeiro consiste na sua leitura dos escritos de Nietzsche¹¹⁹ que, em grande medida, retomam o exposto. O segundo situa-se na reviravolta do pensamento de Heidegger, passando do olhar focado no significado do ser para uma atenção em torno à relação entre Ser e Homem. Essa reviravolta é importante porque, na visão de Arendt, “[...] é o Ser, agora emergindo, que convida o homem a pensar. [...] É a primeira exigência que o Ser faz ao homem é que pense sobre a ‘diferença ontológica’, isto é, a diferença entre o puro fato de ser [*isness*] dos seres e o ser desse fato de ser [*isness*] ele mesmo, o Ser do Ser” (VE, p. 441. Acréscimo no original). Disso resultam duas consequências. A primeira consiste em destacar que o pensamento não é mais subjetivo, embora não deixe de estar no próprio homem. A diferença é que ele está no homem, mas obedecendo os comandos do Ser.

¹¹⁹ A leitura dos escritos de Nietzsche provém da publicação de dois volumes escritos entre 1936 e 1940, publicados em 1961. No primeiro volume, Heidegger faz uma leitura mais positiva de Nietzsche. Recupera a distinção que ele fez entre o Ser do Ser e o fato de ser dos entes. Nietzsche une a teoria de vontade-de-potência ao fato do ser dos entes, colocando, deste modo, a vida no centro do ser que se faz em forma de movimento, designado por ele como Eterno Retorno. Assim, deposita na vontade-de-potência, como devir eterno, na busca incansável pela garantia do sentido da vida e do mundo. Heidegger, neste movimento, dá um passo além do que pretendia na sua obra *Ser e Tempo*. No segundo volume, Heidegger tece críticas à teoria da vontade-de-potência de Nietzsche. “No entender de Heidegger, a vontade de governar e de dominar é uma espécie de pecado original, no qual ele mesmo se achou culpado quando tentou lidar com seu breve passado no movimento nazista” (VE, p. 440). A vontade estaria atrelada ao domínio da vida, de comando e obediência, garantindo a essência do poder, ponto que Heidegger desaprovou.

Toda a sua espontaneidade e criatividade nada mais são que respostas obedientes ao Ser. A segunda consequência está no esforço do homem em não se deixar levar pela distração do mundo das aparências que o desviam do Ser. Semelhante às árvores que estão em uma floresta, é preciso ver de fora e notar que ambas só têm sentido pela complementaridade. Portanto, sem que isso signifique o abandono da vontade, Arendt destaca que o mérito de Heidegger nesta reviravolta reside no fato de que ele “centra-se na noção do pensar, a saber, ‘dizer a palavra não dita do Ser’, é o único e autêntico ‘fazer’ (*Tun*) do homem; é aí que a ‘História do Ser’ (*Seinsgeschichte*), que transcende todos os atos meramente humanos e é superior a eles, se passa na verdade” (VE, p. 442). Dessa maneira, Heidegger coloca o verdadeiro problema do Ser e a tarefa que cabe ao homem, o de ser o seu guardião, salvaguardando que ele não se perca em meio a grande floresta chamada mundo.

Por fim, a memória das lendas fundadoras da civilização ocidental, romana e hebraica, por meio das quais Arendt recobra o caráter genuíno da fundação: a capacidade do homem ser um iniciador. A pergunta orientadora para Arendt é esta: quem está em melhor posição para lidar com os problemas da vontade, os homens de ação ou os homens de pensamento? A resposta é direta, objetiva, no entanto, não sem maiores considerações. Diz: “simplesmente toda filosofia da vontade é concebida e articulada não por homens de ação, mas por filósofos, os ‘pensadores profissionais de Kant, que de um jeito ou de outro estão comprometidos com o *bios theoretikos*, e que, portanto, estão mais inclinados a interpretar o mundo do que a mudá-lo” (VE, p. 463). Entre os filósofos, apenas Scotus¹²⁰ foge à regra e decide pagar o preço da contingência pelo dom da liberdade, designado por Arendt como “o dom do espírito que temos para começar algo novo, algo que sabemos que também poderia não ser” (VE, p. 463). Os homens de pensamento sustentam-se por duas condições. Primeira, querem um mundo de quietude, de passividade, preparando o eu para ser espectador do mundo e das aparências. A vontade é, ao contrário, inquietude, desassossego e pelo primado do particular. Segundo Arendt, “Assim como o pensamento prepara o eu para o papel do espectador, a vontade dá a ele um ‘Eu duradouro’ que orienta todos os atos de volição particulares. Ela cria o *caráter* do eu, e foi por essa razão que às vezes foi entendida como o *principium individuationis*, a fonte de identidade

¹²⁰ A este respeito Arendt chega a referir Bergson e diz “(...) que ele está bastante certo quando diz que a maioria dos filósofos (...) é incapaz (...) de conceber a novidade radical e a imprevisibilidade (...). Mesmo os poucos que acreditaram no *liberum arbitrium*, reduziram-no a uma simples escolha entre duas ou mais opções, como se estas opções fossem possibilidades (...) e a vontade ficou restrita a realizar uma delas. Logo, eles ainda aceitavam (...) que tudo é dado. Parecem nunca ter tido a menor noção de uma atividade inteiramente nova (...). E esse tipo de atividade é, afinal, a ação livre” (VE, p. 293). Em outra passagem, levanta a crítica a Bergson pela seguinte razão: “[...] Bergson, cuja filosofia inteira baseia-se na convicção de que ‘cada um de nós tem o conhecimento imediato [...] de sua espontaneidade livre’, admite que, ‘embora sejamos livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto’” (Cf. VE, p. 294).

específica do indivíduo” (VE, p. 463-464). Esse é ponto que se deve olhar com atenção, pois é ele que gera problemas novos e sérios à liberdade, visto que a vontade é um movimento de dentro que nos lança para fora, lança projetos, desafia o poder da necessidade, não assegurando verdades absolutas, mas sendo movida pelas contingências derivadas da própria existência humana. A segunda condição é que, do ponto de vista histórico, para Arendt, o que se teve da parte dos filósofos, sobretudo depois do advento das descobertas científicas da era moderna, seguida pelos matizes posteriores¹²¹, foi um apego na construção de um projeto em vista de um mito chamado liberdade. Mito porque se postula a liberdade como uma ilha do Eu, autônomo, livre para iniciar, porém, independente e isolado de tudo e de todos. Tal posição conduz a uma distinção fundamental, lançada por Montesquieu, entre Liberdade Filosófica e Liberdade Política.

A liberdade filosófica tem a liberdade da vontade como realização solitária, de pessoas que vivem fora de comunidades políticas, como indivíduos isolados. Sua máxima sustenta-se no *eu quero*. Já a liberdade política acontece mediada pela máxima *eu posso* e sua forma de realização é a experiência do cidadão, que emite opinião e luta para criar as condições de segurança, mediante a produção e preservação de leis feitas pelos próprios homens. A ênfase da liberdade política está no poder que se manifesta em comunidade, no relacionamento entre muitos, não de apenas um cidadão ou de sonhos para o homem em geral, sem o particular. Em outras palavras, para Arendt, “[...] a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo [*I and myself*] dual para um nós plural. [...] Esse nós surge onde quer que haja homens vivendo juntos [...]” (VE, 469. Acréscimo no original). Esse foi o erro dos filósofos modernos¹²² que postulavam condições de comunicação apenas em caráter de garantia da verdade e não de vivência plural e pública de fato. Frente a isso, as perguntas fundamentais dirigem-se no seguinte sentido: onde estaria o começo disso? Ou, dito melhor, é possível que tenhamos um começo que orienta o começar? Como pode ser que a faculdade da vontade, voltada à inspiração para começar, possa funcionar no mundo das aparências, considerando que o ambiente da factualidade será sempre velho diante da espontaneidade dos recém-chegados no ‘foi’ dos fatos? Para responder a essas questões, dois recursos. Primeiro, o retorno, a memória

¹²¹ A referência ao idealismo e ao materialismo que “[...] além do fato de originarem-se historicamente da noção de progresso e de sua companheira, a entidade indemonstrável chamada Humanidade” (Cf. VE, p. 466).

¹²² A este respeito Arendt refere “– em especial Karl Jaspers e Martin Buber, com sua filosofia do Eu-Tu – é acreditar que a intimidade do diálogo, a ‘ação interna’ na qual ‘apelo’ a mim mesmo ou ao ‘outro eu’, o amigo em Aristóteles, o amado em Jaspers, o Tu em Buber, possa estender-se e tornar-se paradigmático para a esfera pública” (VE, p. 469).

das lendas fundadoras da civilização romana e da hebraica. Segundo, a contribuição de Agostinho em sua obra *A cidade de Deus*. Em ambos, o princípio de inspiração é o amor pela liberdade, pela capacidade de iniciar.

A partir da memória das lendas fundadoras, Arendt contextualiza que elas vieram à tona em meio ao clima das Revoluções do século XVIII, no percurso da Revolução Francesa e Americana. Quando certos homens de ação decidiram que queriam mudar o mundo, tomaram a consciência de que estavam dando início a algo novo, sem precedentes. Então, decidiram voltar ao passado, fazer a caça às pérolas perdidas e recuperar feitos que merecem sua continuidade. E o que as lendas vão nos ensinar? Em primeiro lugar, que elas são resultado de um tempo humano e que não dependeram de uma criação divina, mas dos próprios homens que foram propagadores de grandes feitos e que passaram a ficar gravadas na memória de velhas narrativas, dignas de interpretação, imaginação e iluminação dos tempos presentes. Elas têm, diz Arendt: “[...] lugar exclusivamente no campo dos assuntos humanos, em que os homens representam uma história para lembrar e preservar – são estabelecimentos e reconstituições, e não começos absolutos” (VE, p. 482). As duas lendas consistem na história da fundação de Roma e na história da constituição do povo Hebreu. A primeira tem por base a narrativa de Virgílio sobre as andanças de Eneias, na *Eneida*. A segunda tem por base a narrativa bíblica e toma para si o êxodo das tribos israelenses do Egito rumo à Terra Prometida. Em segundo lugar, a coragem de se inspirar em lendas passadas para resolver o problema do começo. Foi por isso que se chegou a elas. Mas, é importante saber que todo começo, em sua natureza, traz em si a arbitrariedade e, por seu turno, o confronto com o abismo da liberdade, pois: “(sabendo que tudo o que fizesse agora poderia também deixar de ser feito, e tendo também a crença clara e precisa de uma vez que uma coisa é feita não pode ser desfeita, de que a memória humana, contando a história, sobrevive ao arrependimento e à destruição” (VE, p. 476). Em terceiro lugar, Arendt destaca que as iniciativas de fundação não são feitos sem sofrimentos, coragem e persistência de seus líderes. Ao traçar um paralelo entre uma e outra, o elemento comum que aparece é essa situação de dor e sofrimento até se chegar ao lugar em que construiria os alicerces para a nova morada dos habitantes de ambos os povos.¹²³

¹²³ A este respeito, julga-se oportuna a passagem de Lafer quando diz: “Nas duas lendas existe um hiato importante entre o desastre e a salvação, entre a liberação da antiga ordem e a nova liberdade, corporificada num *novus ordo saeculorum*. O sentido alegórico deste hiato, entre o ‘não mais’ (passado) e o ‘ainda não’ (futuro) é o de indicar que a liberdade não é o resultado automático da liberação e que a passagem do desastre para a salvação transita pela grandeza da construção constitucional do espaço público, cujas leis conferem autoridade e estabelecem a medida da legislação posterior” (2003, p. 99).

O que significa dizer que em termos políticos, a vontade que nos move não é detentora de um destino absoluto, sem travessias e cansaços. Não há uma cadeia segura de causa e efeito. Depois que se alcança a liberação para a ação, a *conditio sine qua non* da liberdade, nos diz Arendt: “[...] não resta nada em que o ‘iniciante’ possa se agarrar” (VE, p. 476). Tem-se um começo que se desdobra em ações inteiramente novas, próprias e típicas do modo de realização da política, ao exemplo do sentido da ação na reconsideração da *vita activa*.

Para concluir esta temática, voltamos a Agostinho, aquele que também foi a inspiração de Arendt para a reconsideração da *vita activa*. Em sua obra *A cidade de Deus*, ele nos oferece o alicerce filosófico que sustenta a posição arendtiana da vontade como sendo a fonte de ação. O ponto de partida da contribuição de Agostinho reside na distinção entre *initium* e *principium*. *Initium* tem a ver com a capacidade de iniciar, de começar e é uma iniciativa que deriva dos homens. *Principium* tem a ver com a criação dos Céus e da Terra. Da criação derivam dois momentos. As criaturas feitas antes do homem “foram criadas ‘no plural’, como começos de espécies, ao contrário do homem que foi criado no singular e continuou a ‘propagar-se a partir de indivíduos’. [...] esta individualidade manifesta-se na vontade” (VE, p. 373). Além disso: “O propósito da criação do homem era tornar possível um começo. ‘Para que houvesse um começo o homem foi criado, sem que antes ninguém o fosse’” (VE, p. 486). Sendo assim, é em virtude do nascimento que o ato de começar e de dar início passa a fazer parte do mundo. E se o começo sempre nos lança para o futuro, então, não há como negar a sua relação com a faculdade da vontade, dado que ela sempre nos joga para fora, nos lança para o mundo. Seja por nossa condição de nascimento, seja pelo nosso ego volitivo, somos condenados a ser livres e não fugir às nossas responsabilidades, derivadas das escolhas que fazemos independente de causar prazer ou desprazer. Nesse sentido, a reflexão de Arendt sobre a vontade em específico, e das atividades do espírito em geral, não cria um hiato entre a *vita activa* e *vita contemplativa*, isto é, entre política e filosofia. Pelo contrário, as aproxima e torna evidente que o que se revelava fundamental na atividade da ação, passa a fazer parte da vontade,¹²⁴ o que permite afirmar, segundo Assy, que esta é a atividade mais política do espírito por excelência, além de constituir “[...] uma dimensão ética essencial no pensamento arendtiano, conduzindo a ética à

¹²⁴ Ao contrário da maioria dos intérpretes de Arendt, que asseveram uma lacuna entre as noções de vontade e liberdade política, e, por consequência, entre vontade e ação, a posição de Assy é de sustentar que as dimensões do futuro, este “ainda não”, da imprevisibilidade, da capacidade de gerar algo novo, este fim em si mesmo, da natalidade, este *initium* agostiniano, versam sobre metáforas que tanto correspondem à vontade quanto à ação. O espaço onde o homem de ação, o Aquiles de CH, cria e atua e o tempo onde o “Ele” kafkiano se posiciona tecem-se neste espaço-entre da *ágora* arendtiana (Cf. Assy, 2002, p. 35). Esta mesma pesquisadora refere outro pesquisador, Honig, que em seu texto *Political Theory and the displacement of Politics*, advoga esta posição que vincula vontade e ação (Cf. Assy, 2002, p. 46. Nota 54).

luminosidade do mundo” (VE, p. 54). Teria alguma relevância tal abordagem frente à conduta do homem Eichmann? Vontade e ação de matar por matar, se complementam? Poderia a vontade ser um ponto em que Eichmann demonstraria, por menor que seja, algum grau de resistência? A qual vontade Eichmann atendeu, a sua, a do *Führer*, ou de ambos? São perguntas cruciais no tratamento do caso Eichmann e que evidenciam o quanto a vontade pode ser importante no campo das ações políticas.

3.2.3 O julgar: a verdadeira reabilitação da opinião

A terceira atividade do espírito, denominada por Arendt de – O julgar – como dito anteriormente, não teve o desdobramento programado por ela em virtude do seu falecimento em 04 de dezembro de 1975, sendo que o desenvolvimento do tema aconteceria em 1976. Em termos de uma escrita ao modo feito com as atividades do pensar e da vontade, nesta restaram apenas as duas epígrafes de Catão e Goethe que dariam a abertura ao texto. Todavia, não foi uma atividade que ficou literalmente sem registros, anotações e reflexões. A entrada neste tema pode ser evidenciada em vários escritos¹²⁵ de Arendt, mas deve-se, sobretudo, a sua abordagem de forma sistemática ocorrida em 1964 junto à Universidade de Chicago e retomado em 1970 na New School for Social Research. Por ocasião deste último evento, resultaram treze conferências sobre a filosofia política de Kant e que, no Brasil, foram publicadas como *Lições sobre a filosofia política de Kant*¹²⁶.

¹²⁵ Segundo Courtine-Denamy, ele pode ser notado de modo bastante claro no artigo *Compreensão e política*, de 1953, no artigo *Liberdade e política e A crise da cultura*, ambos de 1961, no texto *Pensamento e considerações morais*, de 1970 (Cf. COURTINE-DENAMY, 1994, p. 404-406). Conforme Duarte, em um de seus textos de apêndice ao livro *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt (p. 357), destacou uma passagem de outro livro de Arendt *O que é política*, de 1959, no qual Arendt faz uma distinção importante em relação a dois tipos de julgamento. Diz: “A palavra julgar tem, em nosso uso idiomático, dois significados distintos um do outro por completo, que sempre confundimos quando falamos. Ela significa por um lado, o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador como critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá. Em todos esses juízos encontra-se um preconceito; só o indivíduo é julgado, mas não o próprio critério nem a sua adequabilidade para o medir. Também o critério foi um dia posto em julgamento, mas depois esse juízo foi assumido e como que se tornou um meio para se poder continuar julgando. Mas, julgar, também pode significar outra coisa bem diferente e, na verdade, sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não há à nossa disposição critérios de nenhum tipo. Esse julgar 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 de discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar. Conhecemos bem esse julgar sem parâmetros no juízo estético ou juízo de gosto sobre o qual, como sentenciou Kant [...]” (QP, p. 31-32).

¹²⁶ Obra e mérito de André Duarte que se debruçou na tradução, além de ter tomado de perto esses escritos em seus estudos para obtenção do título de mestre, sem contar nas demais publicações relevantes que têm oportunizado aos leitores do Brasil e em âmbito internacional. A abordagem que faremos no tema do julgar toma por base as suas reflexões, tendo como textos de referência aquele já destacado na nota anterior e o ensaio

O centro da abordagem arendtiana no tema do julgar consiste em pontualizar os alcances da filosofia política de Kant, a partir de seus escritos sobre a *Analítica do Belo*, presentes na *Crítica do Gosto ou Juízo*, a terceira crítica dos escritos kantianos. Com base nesta apropriação, o julgar toma por base o juízo estético reflexionante que, na avaliação de Arendt, tem um peso político de grande importância, mesmo que não tenha sido escrito por ele com este intuito.

Somos inteiramente concordantes com Duarte quando diz na abertura de suas reflexões sobre *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, texto que integra a tradução das conferências para o Brasil, o seguinte: “A respeito das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, o mínimo que se pode dizer é que constituem um texto original, polêmico e instigante” (1993, p. 109). As razões disso consistem no fato de Arendt transitar com facilidade pelos escritos de Kant, de modo a trazer presentes pontos e contrapontos entre as três críticas do filósofo: *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*. Desafia o leitor a fazer ginásticas sempre grandes, inclusive porque, no seu velho estilo, abre seguidas pontes com a tradição do pensamento filosófico ocidental. Todavia, o registro de maior relevância neste aspecto está nas palavras da primeira lição onde Arendt deixa claro que sua tarefa será de reflexão e busca de construção de uma linha argumentativa, uma vez que, no seu dizer: “Investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, Kant nunca escrevera uma filosofia política” (*LFPK*, p. 13). Mas, por outro lado, isso não significa, à primeira vista, rebaixar o pensamento de Kant em relação à tradição ocidental, até porque, em sua grande maioria, os filósofos trataram a política em desfavor da pluralidade humana e em favor de soluções autoritárias. Dessa forma, para Duarte, a interpretação de Arendt alcança autonomia em relação ao texto de Kant e que no desenrolar das páginas é notável que os escritos dele passam a ser o ponto de partida das suas próprias reflexões presentes nas atividades do espírito (Cf. 1993, p. 131). Essa consideração é importante e voltaremos a ela no próximo item, tendo presente o confronto de Arendt com a tradição do pensamento filosófico ocidental no caminho da reconsideração da *vita contemplativa*.

De que trata o juízo estético reflexionante e por que Arendt faz questão de estendê-los ao universo político? Que significado resulta da atividade do julgar? Segundo Arendt, o acento em torno do juízo estético reflexionante deve-se ao fato de que ele é plenamente desinteressado

intitulado “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, publicado junto à obra *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Para referir esta obra utilizamos, doravante, a sigla do livro *LFPK*.”

e livre, que não está vinculado a interesse cognitivo,¹²⁷ desamparado de corrimãos e modelos de pensamento anteriores, é o único capaz de refletir sobre o particular, possibilitando a emergência dos traços de singularidade frente àquilo que nos aparece, revigorando a capacidade reflexiva diante dos acontecimentos. Este é o sentido que deriva do juízo estético reflexionante e por essas razões garante condições de realização e conquista de *status* político. Como bem expressou Duarte:

Em se tratando de juízos políticos, importa a Hannah Arendt que tomemos uma posição pessoal e intransferível em relação ao evento particular em questão, que não nos abstenhamos na indiferença, e que saibamos nos orientar no mundo de acordo com as escolhas feitas a cada momento. De seu ponto de vista, nesse tipo de juízos não trazemos a público qualquer conhecimento, mas apenas nossa opinião ou ponto de vista a respeito de como deve ser o mundo para que aí nos sintamos em casa (DUARTE, 1993, p. 119).

Nessa passagem oportunizada por Duarte, temos o cerne do que caracteriza e do significado da faculdade do julgar em Arendt. O que está em questão no julgar é a decisão pessoal de entrar em confronto com a realidade, a partir da qual somos conduzidos a emitir nossa opinião, nosso ponto de vista, sobre aquilo que está nos (a)parecendo, algo que Eichmann não fez. Na relação com a tradição do pensamento filosófico ocidental e com as próprias categorias filosóficas, isso significa reabilitar a opinião e o seu modo de constituição e efetivação na vida prática. De pronto, nota-se que é mais um tema de confronto, uma vez que a opinião sempre foi relegada ao descrédito, coisa do senso comum, sendo que a verdade estaria amparada em bases racionais e de validade universal. De acordo com Revault d'Allones, em relação ao confronto entre a aparente infalibilidade da verdade racional diante do caráter originariamente decaído da opinião, é fundamental considerar que: “A validade específica não é uma validade inferior: é uma outra validade. [...] Se há uma razão política, ela se baseia na capacidade de julgar e de formar opiniões. [...] Paradoxal quanto possa parecer, a generalidade, posto que sem garantias, engaja e confirma a pluralidade de um modo como não o poderiam fazer a universalidade da verdade racional ou da prescrição ética” (ALLONES, 1991, p. 231-232, *apud* DUARTE, 2000, p. 360). De modo rudimentar, isso é o que caracteriza centralmente a atividade do julgar. A universalidade da verdade, prática comum no meio filosófico e também de modelos políticos, tem um ponto final, de tal modo que se possa dizer: isto é assim, isto é assado e sem mais; este é o melhor, este é o pior e pronto; este é superior, este é inferior e assim

¹²⁷ Isso é importante para a reflexão que sustentamos ao longo deste tese, no sentido de não confundir o esforço arendtiano de problematização dos acontecimentos como uma busca centrada em precisões semânticas. Cf. *LFPK*, p. 22.

seja. A originalidade da opinião não se sustenta deste modo. Sua universalidade está na garantia da ampla e diversificada realidade de opiniões que confirmam o quanto há de plural no mundo ao qual pertencemos e vivemos. Daí a sua relevância e a sua importância política, assim como se evidenciou na atividade da ação presente na *vita activa*.

Em termos estruturais, a abordagem da faculdade do julgar em Arendt pode ser evidenciada a partir de alguns conceitos centrais que nortearam seus apontamentos sobre o juízo reflexionante estético de Kant desde o horizonte político. Seguiremos os seguintes: mentalidade alargada, desinteresse, comunicabilidade e *sensus communis*. O que se nota nos escritos arendtianos é que não há uma barreira ou um ponto final entre e em cada uma dessas atribuições. As ideias se entrelaçam de tal modo a tornar a faculdade do juízo uma atividade essencial do ponto de vista particular e público, esferas que interessam sobremaneira na reflexão política de Arendt.

Em torno da mentalidade alargada reportamos, em primeiro lugar, que é uma atribuição elementar na faculdade do julgar. Permite a formação e a sustentação do pensamento crítico, o qual não acontece como ato solitário ao estilo do contemplador que vive fora ou que se abstém do mundo. A mentalidade alargada só alcança esse status porque passou pelo crivo da comparação com o juízo de outros, todavia, tendo presente que não está em questão um ponto convergente e sintético no sentido de ser o melhor, o mais completo, o perfeito no campo do conhecimento. Alargar o pensamento deriva dessa possibilidade de considerar o pensamento desde os pensamentos dos outros. Nas palavras de Arendt: “O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não se exclui de ‘todos os outros’. Por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço público, aberto a todos os lados; [...] significa treinar nossa imaginação a visitar [...]” (VE, p. 513). O que centralmente está posto é que a condição da pluralidade é uma necessidade da mentalidade alargada, mas também própria dos seres humanos, que vivem no mundo, mediados pela convivência que se constrói por meio de atos e palavras. “Quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da ideia, e não da realidade de sermos cidadãos do mundo e, portanto, também em *Weltbetrachter*, um espectador do mundo” (LFPK, p. 96). A inspiração para tal atuação, do mesmo modo que o belo, presente nos escritos de Kant, consiste em nos ensinar a amar sem interesse próprio, de modo a alcançar a imparcialidade, a virtude específica do juízo.

Em Kant, a imparcialidade é chamada ‘desinteresse’, o prazer desinteressado do belo. [...] ele fala, na verdade, de um ‘interesse’ no desinteresse. O interesse aqui refere-se à utilidade. (...) há muitas coisas que parecem não ser boas para nada, mas cuja forma é bela – por exemplo, cristais. Porque podemos chamar algo de belo, temos ‘um prazer em sua existência’, e é nisso que consiste todo o interesse (LFPK, p. 94).

Esse é o modo que permite o alargamento da mente que se abre à reflexão dos assuntos humanos de forma não limitada às condições subjetivas e privadas, movendo o ser humano desde um olhar mais amplo, mais geral. Em termos de imparcialidade, diz Arendt: “[...] é um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos [...]” (LFPK, p. 58). Nesse sentido e na trilha do pensamento kantiano,¹²⁸ Arendt destaca a figura do espectador (*theatai*), o verdadeiro cidadão do mundo. O espectador é aquela figura que está ali, na condição de observador, para dar seu ponto de vista geral. A esse respeito, torna-se digno de nota o seguinte: “O que ele vê é o que mais conta; ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não-participação, seu não-envolvimento” (1993, p. 71). Por isso que, entre as grandes noções, a primeira a ser levada a cabo, tão velha quanto as montanhas, mas entre as mais velhas e decisiva noções de filosofia é esta: “[...] apenas o espectador, mas nunca o ator, sabe o que se passa” (LFPK, p. 71). Tudo isso pode ser evidenciado de maneira clara, precisa, direta, decisiva, na seguinte distinção:

[...] em primeiro lugar, os dados de que apenas o espectador ocupa uma posição que lhe possibilita ver o todo; o ator, porque é parte do jogo, deve desempenhar seu papel – ele é parcial por definição. O espectador é imparcial por definição – nenhuma parte lhe é atribuída. Desse modo, a condição *sine qua non* de todo juízo é retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior ao jogo. Em segundo lugar, o ator preocupa-se com a *doxa*, a fama – ou seja, a opinião dos outros (a palavra *doxa* significa tanto ‘fama’ quanto ‘opinião’). A fama advém dos outros. Para o ator, a questão decisiva é como ele aparece para os outros (*dokei hoiss allois*); o ator depende da opinião do espectador; ele não é, na linguagem kantiana, autônomo; não se conduz de acordo com uma voz inata da razão, mas de acordo com o que os espectadores esperariam dele. O padrão é dado pelo espectador. E esse padrão é autônomo (LFPK, p. 72).

¹²⁸ A este respeito Arendt refere uma passagem interessante sobre o modo de vida de Kant. Diz: “O fato de Kant ter introduzido e ministrado um curso de geografia física na Universidade é indicativo de como ele levou a sério o alargamento de seu próprio espírito. Era também um ávido leitor de todo tipo de relatos de viagem; e ele que nunca saía de Königsberg, conhecia os caminhos tanto de Londres quanto da Itália; dizia não ter tempo para viajar precisamente porque queria saber muito a respeito de muitos países. Na mente de Kant, este era certamente o ponto de vista do cidadão do mundo. Mas faz algum sentido esta frase fácil dos idealistas, ‘cidadão do mundo’? Ser um cidadão significa, entre outras coisas, ter responsabilidades, obrigações e direitos que só fazem sentido quando territorialmente limitados. O cidadão do mundo de Kant era, de fato um *Weltbetracher*, um espectador do mundo. Kant sabia perfeitamente bem um governo mundial seria a pior tirania imaginável” (LFPK, p. 58).

Nessa passagem reside um grande sentido. Primeiro da originalidade em torno do qual se deve caracterizar os filósofos, o verdadeiro espectador, marcado pelo *bios théorétikos* que advém de *théorein*, cujo significado é “olhar para”. Assim como a atividade do pensar, a atividade do julgar, movida pelo espírito do espectador, está noutra lugar, com boa dose de engano, aparentemente fora, mas, no sentido proposto aqui está totalmente dentro, mais dentro daqueles que fazem parte do jogo. Por meio da figura do espectador temos a essência do filósofo, aquele que observa, olha para a realidade, para aquela aparência que o envolve e diz a sua palavra, emite a sua opinião. Desse modo, nota-se o entrelaçamento e aproximação entre o pensar e o julgar, pois aquele que julga não abandona o mundo e o envolvimento ativo para ocupar uma posição privilegiada, assim como, há um entrelaçamento entre ator e espectador. Sem ator não teríamos mundo, espetáculo, acontecimento, e sem espectador o mundo seria um deserto,¹²⁹ sem significado algum. O espectador surge como um juiz, que abandona o exílio do pensar e vem a público para falar sobre os acontecimentos políticos particulares. Sua opinião sobre os acontecimentos possibilita a aparição dos objetos envoltos diante dele. É por isso que, para Arendt, “[...] o domínio público é constituído pelos críticos e pelos espectadores, e não pelos atores e artesãos” (VE, p. 519). No entanto, qual é o meio que possibilita a emergência dos objetos diante de uma tal realidade, acontecimento, aparência? Seguindo Kant no tema da possibilidade de existência do belo, Arendt destaca que a manifestação dos objetos ocorre por meio da comunicabilidade. Sem comunicação o pensamento ficaria preso ao mais puro individualismo, não seria livre. Em termos políticos, isso é fundamental, porque o pensamento, o juízo, o belo, dependem dos outros para serem possíveis, visto que só há comunicabilidade em sociedade, na intersubjetividade. Para Duarte, “Arendt vislumbra no juízo político um modo de explicitação e cultivo da condição humana da ‘pluralidade’, de um ‘estar-só-no-mundo que implica sempre a convivência em atos e palavras, bem como um princípio de orientação da conduta humana” (LFPK, p. 127). É este senso de vida em comum que garante a expressão da sensação do belo, a condição da liberdade de expressão do pensamento, da manifestação da opinião, elementos essenciais para a construção de uma política autêntica.¹³⁰

¹²⁹ Em uma passagem sobre o pensar Arendt disse o seguinte: “Sem o espectador, o mundo seria imperfeito. O participante absorvido em coisas específicas e pressionado por afazeres urgentes não pode ver como essas coisas particulares do mundo e como todos os feitos particulares ajustam-se uns aos outros e produzem uma harmonia que não é, ela mesma, dada à percepção sensorial. Esse invisível no visível permaneceria para sempre oculto se não houvesse um espectador para cuidar dele, admirá-lo, endireitar as histórias e pô-las em palavras” (VE, p. 153).

¹³⁰ A este respeito, Forti nos diz que: “senza questa ‘partecipazione nel giudizio’ non ci sarebbe nessuna politica autentica, ma solo organizzazione” (cf. 1994, p. 348).

Ao adentrar nessa reflexão sobre a vida em comum, Arendt estabeleceu uma distinção fundamental entre senso comum e *sensus communis*. Referente à expressão senso comum, nota que há um preconceito que a carrega pelo fato da expressão ser tomada pelo sentido de ser o mesmo para todos, perdendo os traços de particularidade. O comum não é o lugar em que as especificidades se perdem no todo. É, ao contrário, o lugar em que as especificidades e as particularidades emergem e conquistam vivacidade, presença, identidade, por isso, se pode falar em comum. Contudo, esse sentido só pode ser captado a partir da expressão *sensus communis*, no qual está presente “o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, a fala, depende dele” (VE, p. 525). Se existe alguma insanidade no mundo, ela deriva exatamente dessa perda do mundo comum, própria de indivíduos que teimam em insistir em seu mundo privado ou se perderam na condição do homem-massa, ou ainda, daqueles que aderiram a modelos que os tornaram presos a uma lógica administrativa brutal, a exemplo de Eichmann, que decidiu seguir colaborando na construção de um “mundo sem mundo”. Pela noção de *sensus communis*, temos a condição e possibilidade de reabilitação da opinião e de recuperação do sentido da política. Isso é o que garante ao juízo uma qualidade especial e altamente política. Ele consegue, a um só tempo, reunir o particular e o geral, sem que o primeiro se perca no segundo e sem que o segundo seja ditado de fora, ao estilo de um conjunto de parâmetros e leis determinadas. Como isso é possível? Na perspectiva de Arendt, é simples e podem ser expressadas de dois modos, ambos amparados de posições kantianas. O primeiro reside na ideia de um pacto original do gênero humano como um todo. Disso resulta a ideia de humanidade, “daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que vive e morre neste mundo, nesta Terra que é um globo habitado e compartilhado em comum, na sucessão das gerações” (LFPK, p. 97-98). O segundo modo é o da validade exemplar. Diz: “podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a mesa *exemplar* (‘exemplo’ vem de *eximere*, ‘selecionar um particular’). Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida” (LFPK, p. 98). Nisso está a grandeza do juízo, levado adiante de modo corajoso por Arendt frente à toda a tradição do pensamento filosófico ocidental que sempre tendeu a valorizar mais o universal ao particular. Todavia, como aqui não está em questão uma busca por evidências de ordem cognitiva, e sim, políticas, o sentido e a grandeza residem no fato de que somos membros de uma comunidade mundial simplesmente porque somos seres humanos, únicos e particulares, capazes de viver em harmonia mesmo diante de tantas diversidades e de tantas opiniões, derivadas da nossa capacidade de julgar e próprias da condição humana, da pluralidade presente

em cada novo ser que nasce e vem ao mundo. A particularidade não se perde em meio ao geral, ao contrário, firma-se como exemplaridade, sem se transformar numa máxima universal, mas uma luz pelo seu modo distinto de atuação, podendo ser notada por outros em vista da beleza que exprime e convida a seu seguimento. É mais uma prova do quanto há de político e de responsabilidade com o mundo presente nas atividades do espírito, elementos que reforçam nossa tese do encontro entre *vita activa* e *vita contemplativa* no pensamento arendtiano.

3.3 A RECONSIDERAÇÃO DA *VITA CONTEMPLATIVA*: O RETORNO À FILOSOFIA

O caminho da reconsideração da *vita contemplativa* em Arendt foi movido por um acontecimento: o julgamento de Eichmann, em Jerusalém. A obra *VE* resulta deste fenômeno. Assim, Arendt dá provas de que sua preocupação filosófica se marca pelas situações de seu tempo e, sobretudo, que seus escritos são construídos em forma de memória dos acontecimentos, a partir dos quais, o passado não fica distante, o presente não fica desamparado e o futuro não é um “a Deus pertence”, mas uma iniciativa no desencadeamento de ações que vai sendo possível por homens críticos e comprometidos com a continuidade do mundo. Nesse sentido, de largada, é preciso considerar que seus escritos e reflexões podem ser vistos, de um lado, como uma resposta a Eichmann, ou talvez em tom mais hermenêutico, algo daquilo que não foi dito e que precisaria ser dito frente à banalidade do mal e, de outro, convida a uma reflexão mais ampla em tom de acerto de contas com a tradição do pensamento filosófico ocidental que estabeleceu uma hierarquia entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, colocando a segunda ora num plano superior, ora num plano inferior. Arendt contribui de modo significativo neste confronto, estabelecendo distinções fundamentais e necessárias para advogar em favor de uma necessária aproximação entre ambas no que se refere aos assuntos humanos. Contudo, “A publicação de *VE* não tornou mais fácil a tarefa de compreender a obra de Hannah Arendt” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 408), não obstante, contribuiu de modo profundo no enfrentamento do conflito entre a política e a filosofia, aproximando-as e não as distanciando como se viu em grande parte da tradição do pensamento ocidental.

O caminho da reconsideração da *vita contemplativa* é, em termos, mais desafiante que aquele trilhado na reconsideração da *vita activa*. Na obra *CH* Arendt dedicou um espaço exclusivo para a *vita activa*, a fim de mostrar o seu significado e o que pretendia realçar com o retorno a este estudo. Não é o que ocorre na obra *VE*.¹³¹ Não há um espaço exclusivo nesta e

¹³¹ Olhada do ponto de vista estrutural, a obra *CH* dedica dois capítulos de abordagem sobre a *vita activa*, o primeiro e último, tendo, entre os demais, aqueles que tratam das suas atividades respectivas. Nossa afirmação é

nem em outras obras que se refira diretamente à reconsideração da *vita contemplativa*. As motivações iniciais que a conduziram para este feito estão claras, no entanto, a reflexão sobre seu significado precisa ser escavada e demonstrada, sem trair aquelas inquietações originárias, bem como, tendo o cuidado de ver que em Arendt a contemplação alcança um novo sentido frente à tradição do pensamento filosófico ocidental. Daí um grande desafio que se apresenta e talvez seja essa uma das grandes razões para que muitos de seus estudiosos limitem-se à elaboração de enunciados e textos enxutos em defesa de uma continuidade e não de um descompasso nos escritos de Arendt. Mas, antes de adentrar nos temas fundamentais, conforme mencionamos, é importante considerar alguns aspectos introdutórios.

O primeiro consiste em destacar que ao nos dedicarmos ao estudo sobre a inspiração que conduziu Arendt à escrita da *VE*, notam-se muitas posições. Pelo que temos em mãos, destacamos: Assy advoga em favor de Agostinho¹³², Kohn e Duarte veem em Kant¹³³ a inspiração arendtiana, já Calvet, na trilha de Jacques Taminiaux, destaca a presença de Heidegger¹³⁴. Nossa intenção aqui, não é a de advogar em favor de uma ou de outra inspiração

corroborada por YOUNG-BRUHEL, quando afirma o seguinte: “Hannah Arendt nunca resolveu o problema da perspectiva, nunca disse qual era a sua convicção enquanto retratava o reino espiritual. Seus críticos, entretanto, consideravam problemático seu ponto de vista não identificado por outras razões” (1997, p. 392).

¹³² Em nota, no seu texto *A atividade da vontade em Hannah Arendt*, diz: “Embora não seja objeto de investigação deste texto, vale ressaltar que é bem provável que Arendt tenha buscado inspiração na tríade psicológica agostiniana para sua tripartição das atividades de *The mind of the mind*: pensamento correspondendo a *intelligentia*, julgamento à *memória* e vontade a *voluntas*. Ainda é bem significativo que no primeiro esboço sobre sua tríade psicológica baseada na santíssima trindade, Agostinho houvera usado a imagem triádica composta de *notitia, mens et amor* [informa, inteligência e amor], aproximando ainda mais a vontade do amor [...]”. (ASSY, 2002, p. 41. Acréscimo e tradução nossa). Em certo sentido, também pode-se atribuir a posição de Lafer neste tema. Diz: “O início da preocupação de Hannah Arendt com a *vita contemplativa* pode ser datada por meio de sua tese de 1928 sobre Santo Agostinho [...]” (LAFER, 2003, p. 100).

¹³³ Kohn, em seu texto *O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à vida do espírito*, destaca: “A estrutura tripartite de *A vida do espírito* relembra a tríplice divisão de labor, trabalho e ação de *A condição humana*, no sentido de que Arendt estava indagando a respeito do que nós estamos *fazendo* quando nos empenhamos em atividades espirituais. Mas todas tentativas para coordenar as atividades de uma vida espiritual e ativa é obstruída pela falta de simetria entre elas. Por outro lado, a relação entre a estrutura tripartite e as três Críticas de Kant é mais sugestiva e totalmente simétrica, mas dentro de certas estipulações: Arendt está basicamente preocupada com as limitações do conhecimento que como colocado na *Crítica da razão pura*; a compreensão de Kant sobre o querer na *Crítica da razão prática* difere por completo do de Arendt apresentado em *O querer*; e a *Crítica da faculdade do juízo* é um trabalho de filosofia estética, que o não-escrito *O julgar* certamente não teria sido em nada parecido” (KOHN, 2001, p. 17). Duarte, entre as diversas passagens, referimos aquela nas páginas iniciais de apresentação das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, cuja tradução foi por ele mesmo realizada, destaca: “[...] *A Vida do Espírito*, em que a autora intenta discutir o *modus operandi* das ‘faculdades’ do ‘pensamento’, da ‘vontade’ e do ‘juízo’, *apropriando-se* de conceitos kantianos [...]” (DUARTE, 1993, p. 8).

¹³⁴ Calvet, em seu texto *Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer*, afirma: “A obra *The life of the mind* pode ser lida como uma apropriação crítica de Heidegger, mas é necessário reconhecer o que separa a *destruição* [*Destruktion*] da tradição filosófica praticada por Heidegger, no quadro do projeto de sua ontologia fundamental, ou a sua *desconstrução* (*Abbau*) crítica dos conceitos recebidos, que é realizada na *perspectiva da questão do ser*, do ‘desmantelamento’ da tradição filosófica praticado aqui por Arendt. Era o que Taminiaux já tinha dito em 1985, em ‘Arendt, disciple de Heidegger?’, ao distinguir o parentesco formal evidente dos projetos de ‘desconstrução’ da tradição filosófica de Heidegger e Arendt nos traços fundamentais que os separam” (MAGALHÃES, 2002, p. 13).

e/ou da posição deste ou daquele intérprete. Só isso já seria objeto suficiente para um trabalho desta envergadura. Pretendemos, outrossim, refletir sobre suas motivações para o presente estudo, bem como sobre o significado da *vita contemplativa* e como ela, de algum modo, se relaciona com a *vita activa*, descartando, na avaliação de Arendt, a tese predominante de mundos separados presente na tradição do pensamento filosófico ocidental e, por seu turno, reforçando a nossa em defesa do encontro entre ambas.

O segundo aspecto a considerar reside na ideia de vida do espírito, termo cunhado por ela para designar o acento das atividades da *vita contemplativa*. Segundo tradutores para a edição brasileira não estava em questão da parte de Arendt a fundamentação de uma Filosofia da Mente. Dizem: “Traduzimos *mind* por ‘espírito’, buscando evitar qualquer aproximação com algum positivismo, mentalismo vulgar ou mesmo com a *philosophy of mind*, vertentes tão distantes do pensamento de Arendt” (Cf. VE, p. 11).

O terceiro aspecto refere-se à ausência do significado da *vita contemplativa* em abordagens anteriores. Em 1972, num Colóquio em Toronto, dedicado a tratar sobre sua obra, exatamente no contexto em que se dedicava à reflexão e à elaboração das atividades da *vita contemplativa*, Arendt declara que:

o principal defeito e até mesmo o erro de CH era o de ter ainda considerado a *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem nunca dizer o real significado desta última, ou seja, o principal defeito de toda a sua abordagem, ao retomar a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa*, tal como foi transmitida pela tradição era o de ter se apoiado no pressuposto tácito que o pensamento é contemplativo, e de não ter, assim, reconsiderado a *vita activa* a partir do seu próprio âmbito (ARENDR, apud MAGALHÃES, 2002, p. 11-12).

Dito de outro modo, Arendt foi ao encontro da busca do significado da *vita activa* valendo-se de uma noção já predeterminada sobre a *vita contemplativa*, sem que se ocupasse de maiores considerações e daí, na linha das posições predominantes, relegadas a um plano superior, de um lado, e de total separação com a ação, de outro. Frente ao exposto, a tese de Kohn e Jonas sobre a ideia de complemento¹³⁵ ganha sentido, além de Arendt assumir que a

¹³⁵ Em seu texto *O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do Espírito*, destaca: “O último trabalho de Arendt pode ser considerado o *complemento* de seu projeto anterior sobre as atividades da vida ativa, pois a tradicional oposição entre *vita contemplativa* e *vita activa* não existe mais. A atividade espiritual, embora reflexiva, não é contemplativa no sentido usual. Para Arendt a atividade de pensar não alcança, nem mesmo vem a desembocar na verdade [...]” (KOHN, 2001, p. 17). Hans Jonas, em seu texto *Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt*, destaca: “La vida activa no es toda la vida, porque el concepto *vita activa* evoca inmediatamente el concepto complementario que está vinculado a él por una larga historia: la *vita contemplativa*, la vida pensativa. Esto no sólo está insinuado de manera terminológica, sino muy explícitamente afirmado en el libro de 1958, para que los lectores sigan en espera de la aparición de la otra mitad en un momento posterior. Como ella misma puso el título *La condición humana* a la primera mitad, dio a entender que la otra, la *vita contemplativa*, de alguna manera y en algún momento, en sus instantes más perfectos si situaría por

abordagem das atividades da vida do espírito caracterizaria seu retorno à filosofia, apesar de tantas ressalvas e resistências no passado, mesmo que, agora, não fosse tarefa fácil para ela, considerando ser um campo com total descrédito (cf. *VE*, p. 22). Segundo relato de Glenn Gray, seu editor, que a conhecia bem:

‘foi com profunda aversão, quase sob coação’, que Hannah Arendt decidiu interrogar-se sobre a questão de saber se ‘aqueles que levam uma vida teórica são mais ativos e mais expressivos do que homens de ação’, por que, por um lado, ‘ela tinha um certo desprezo pelos filósofos, nomeadamente, pela sua pretensão de acreditar que o pensamento é um modo superior de ação’ e, por outro, ‘duvidava das suas capacidades nesses ‘horribéis assuntos’ de filosofia pura’, quando lhe endereçou uma reedição de *‘Thinking and Moral Considerations’*” (COURTINE-DENAMI, 1994, p. 375).

O incômodo de Arendt em relação à filosofia reflete a trajetória de seu pensamento. Não é um tema que resulta desta ocasião. Quando se debruçou no estudo e reconsideração da *vita activa*, caminho trilhado no primeiro capítulo desta investigação, Arendt se deparou com o problema, o qual estabelecia uma hierarquia entre a filosofia e a política, colocando a primeira em grau mais elevado do que a segunda. Entre os filósofos, Platão foi o que mais deu ênfase a essa elevação, por desconfiança da opinião (*doxa*) e por creditar todo o mérito na verdade, inclusive para conduzir os negócios humanos, sendo o filósofo o único apto a governar os homens. Em seu texto sobre *Filosofia e Política*, diz: “É nessa situação que Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos –, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos” (*DP*, p. 95). No contexto da *pólis*, o filósofo, distintamente dos cidadãos, não era movido pela necessidade da imortalidade terrena, mas pela busca da eternidade, abrigo para a verdade, a qual se tornava a opinião entre as opiniões. A volta à reconsideração da *vita contemplativa*, em certo sentido, é um retorno a este problema e um acerto de contas com a tradição que a colocou num grau de superioridade e de separação dos negócios humanos. O conflito entre Sócrates e Platão torna isso mais evidente. Sócrates é o filósofo que se constrói como cidadão e morre em nome de suas convicções, por defender o acordo consigo mesmo. Platão critica a postura do filósofo-cidadão e defende a figura do filósofo-Rei, por amor à filosofia e por descrédito à política e à *pólis*. O filósofo sabe e detém

encima o sobrepassaría el estar condicionado propriamente humano [...]” (JONAS, 2000, p. 25). Estas referências ganham sentido quando a própria Arendt teria dito em carta enviada a Heidegger sobre tal intenção de continuidade: “[...] Tenho uma última pergunta que não poderia porém me permitir colocar oralmente. É sempre possível que ainda chegue a publicar um livro que tenho sob minhas mãos – uma espécie de segundo volume de *Vita Activa*. Sobre as atividades humanas não ativas: pensar, querer, julgar. Não tenho a menor ideia se vingará e quando estarei pronta com o trabalho. Talvez nunca. Caso chegue a tanto, posso dedicá-lo a você?” (ARENDR-HEIDEGGER, 2001, p. 151).

a verdade, e quem sabe e detém a verdade está apto para mandar e os demais a obedecer, dando origem ao modelo de mando e obediência na política. Aristóteles, segundo Arendt, corrobora com a posição de Platão, pois diante do confronto com a *pólis*, acaba optando pela fuga e pelo acento à contemplação (*à theoria*) como a atividade mais elevada na escala das ocupações humanas, sendo ela pura quietude e desocupação. Essa tradição perdurou seu turno por longos anos, estendendo-se até o fim da Idade Média, na qual a contemplação continuou sendo adjetivo de afastamento do mundo e das coisas públicas, dito de modo direto, das questões que envolvem a política. Para Correia, Arendt explicita que essa experiência da contemplação dissemina a mudez, a busca pela verdade, pelo conhecimento. Com isso,

[...] os filósofos 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’ (CORREIA, 2002c, p. 141).

Ao adentrar neste universo de reflexão, Francisco, em seu belo texto, *Concessões à metafísica na obra final? Acerca da oposição entre o pensar e o agir em Hannah Arendt*, é pontual em dizer:

De fato, Hannah Arendt reafirma ao longo de seus escritos a posição básica de que os aspectos mais legítimos e relevantes da vida política nunca foram adequadamente tratados pela filosofia no decorrer de sua história, de onde a necessidade de se proceder urgentemente a tal tarefa, que tomaria o sentido de fundação de uma nova tradição filosófica e em cuja direção a própria Hannah Arendt considerava já estar dependendo os primeiros esforços. [...] No último de seus escritos, ao invés de ruptura com posições anteriormente firmadas, é o mesmo projeto que sempre orientou sua reflexão que prevalece. O que nos interessa aqui é seguir Hannah Arendt nessa busca arqueológica através dos escombros da tradição, a fim de melhor compreender dois aspectos: por um lado, o relacionamento entre pensamento e ação tal como o posto pela tradição e, por outro; aquele preconizado por sua própria filosofia (2011, p. 24-25).

Tais afirmações desafiam a ver e entender que as reflexões de Arendt em torno da *vita contemplativa* não são de menor relevância para si e para própria tradição filosófica, uma vez que está em questão um acerto de contas com a velha tradição que separou e preconizou homens de ação frente à elevação de homens de pensamento. Reverter tal interpretação, mostrando o quanto há de contribuição à ação em homens de pensamento, é o esforço que norteia a reconsideração da *vita contemplativa* em Arendt e, por isso, somos inteiramente concordantes com Francisco na fundação de uma nova e autêntica filosofia da vida política. Tal posição também pode ser evidenciada em Figueiredo que defende nos escritos políticos de Arendt uma

verdadeira revolução copernicana, embora ela nunca tenha usado tal expressão: “[...] Hannah Arendt se propõe realizar no pensamento político, tal como pretendia Kant na metafísica, nada menos que uma revolução copernicana” (FIGUEIREDO, 2002, p. 382). Na mesma direção se faz ver a afirmação dada por Laura Boella, que diz: “A pesar de Hannah Arendt ter evitado até o final a mínima fixação dos resultados do seu trabalho, a evolução do seu *pensamento político* revela com clareza que é possível um *pensamento não metafísico* e ajuda a recolocar com grande originalidade as questões fundamentais da filosofia” (2000, p. 181. Grifo no original. Tradução nossa).¹³⁶ São afirmações paradigmáticas e fundamentais na sustentação do encontro entre *vita activa e vita contemplativa* no pensamento de Arendt.

Para Lafer, Arendt nunca se separou da filosofia, mesmo com tantas ressalvas em não gostar de ser chamada de filósofa, preferia ser denominada uma teórica da política, como visto. Conforme Lafer, pode-se, com segurança, afirmar que a filosofia no pensamento de Arendt “[...] tem sido seu ponto de partida e de chegada, esclarece e ilumina o seu percurso” (2003, p. 73). Assy complementa isso na defesa de que a volta à *vita contemplativa* nunca foi para Arendt sinônimo de passividade: “Vale ressaltar que ao fazer uso da expressão *contemplativa*, Arendt nunca subsumiu deste termo qualquer registro de passividade (tal qual a metafísica ocidental); ao contrário, a autora o usa vinculado sempre a uma *atividade*, descaracterizando esta forma qualquer referência à inatividade” (ASSY, 2002, p. 33). Semelhante posição também pode ser percebida em Taiminiaux frente à noção de que a retirada não é um lançar-se para fora do mundo, mas “descoberta que uma tal retirada é realmente essencial para pensar, para querer e para julgar” (apud MAGALHÃES, 2002, p. 12). Enfim, são muitas as posições a este respeito e o interessante é que elas ajudam a ver a importância desta reflexão para o âmbito da relação entre pensamento e ação, entre *vita activa e vita contemplativa*.

Quando Arendt passou a tomar de perto a reflexão sobre o significado da *vita contemplativa*, enfatiza que não se trata de um abandono do mundo, dos acontecimentos e das relações com as pessoas. Vale-se, mais uma vez, da passagem emblemática de Cícero atribuída a Catão: “nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo” (VE, p. 22). Assim como, é fundamentalmente válida a sua afirmação em dizer que: “[...] *somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos

¹³⁶ “A pesar de que Hannah Arendt evitó hasta el final la más mínima fijación de los resultados de su labor, la evolución de su *pensamiento político* revela con claridad que posee un alcance de *pensamiento no metafísico* y ayuda con gran originalidad a replantearse las cuestiones fundamentales de la filosofía” (BOELLA, 2000, p. 181).

aparência, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos¹³⁷; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo” (VE, p. 39. Grifos no original). Entretanto, a grande questão que se revela é a seguinte: “[...] se o pensamento e outras atividades espirituais invisíveis e sem som estão destinados a aparecer, ou se, de fato, eles não podem jamais encontrar um lar adequado neste mundo” (VE, p. 39). Nesse sentido, Arendt oferece uma nova pista de leitura e reflexão sobre a relação entre *vita activa e vita contemplativa*, entre pensamento e mundo, ou no sentido mais usual, entre teoria e prática. Segundo Arendt, ao contrário do que fizera a tradição no sentido de separar e opor¹³⁸ estes dois universos e, além disso, colocar o da contemplação acima da ação, aqui, o que pode ocorrer é um distanciamento, derivado não do binômio superior/inferior, mas das condições do mundo, dos acontecimentos e das pessoas, no sentido de tornar um ambiente acolhedor ao pensamento e demais atividades espirituais. Se o mundo, os acontecimentos e as pessoas se fecham às atividades espirituais, nem por isso, deixará de continuar a linha do tempo. Todavia, na esteira arendtiana, há que se perguntar que mundo queremos e se temos interesse em garantir que as gerações futuras vivam sob as luzes deste? Os acontecimentos podem significar alguma coisa, mais que simples ocorrências? E as pessoas, sem o amparo do pensamento e demais atividades espirituais farão jus àquilo que realmente as identifica como humanas, mais que meras consumidoras e peças de engrenagens num mundo caótico? Esse, na nossa avaliação, é o ponto fundamental de toda essa discussão e é somente sobre ele que se pode compreender o quanto de problemático há no modo de ação do carrasco nazista Eichmann.

Mas, em se tratando de Eichmann, o que dizer depois do olhar sobre as atividades do espírito? Afirmar que faltou-lhe pensar, querer e julgar não seria uma afirmação descabida da parte de Arendt? Pelo contrário, muito próprias e acertadas. Soube analisar e refletir sobre a postura de Eichmann como o verdadeiro homem massa, típico do regime totalitário nazista e do homem contemporâneo que parece ter virado de costas, sem encarar de frente, o potencial

¹³⁷ Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito. A teoria dos dois mundos é uma das falácias metafísicas, mas ela não seria capaz de sobreviver durante séculos se houvesse correspondido de maneira tão razoável a algumas experiências fundamentais (Cf. VE, p. 39).

¹³⁸ Chaves mostra-se pontual e a este respeito: “Segundo Arendt, o que levou a tradição do pensamento a opor fortemente a vida ativa à vida contemplativa foi a falácia metafísica da teoria de dois mundos: um sensorial, inferior, sujeito a erros e às ilusões dos sentidos, e outro extrassensorial, mais elevado, por meio do qual poder-se-iam alcançar as verdades eternas – Deus, o Ser ou as Ideias. De acordo com a autora, a modernidade acarretou não só a morte dessas ‘verdades eternas’, mas também o fim da própria distinção entre um modo de ser e outro das aparências, um mundo ‘interior’, do espírito, e outro ‘exterior’ físico. Fiel à sua concepção fenomênica do mundo para Arendt, ‘neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*’” (Cf. CHAVES, 2009, p. 79. Grifo no original).

ativo e o valor político presente nas atividades do espírito. O legado arendtiano, depois dessa longa viagem, foi, como afirmou em carta a Meyer-Cronmeyer, em 1963, a aproximação da política à perspectiva ético-moral. Diz: “O escrito de [Eichmann em Jerusalém] foi de certo modo uma cura posterior para mim. E é verdade que foi [como você diz] uma maneira de chegar às bases da criação de uma nova moral política – ainda que eu jamais, tolhida pela modesta, usasse tal formulação” (ARENDDT, apud ASSY, 2004, p. 33-34. Acréscimo no original). Assim, e em acordo com as preocupações de Arendt, manifestadas nas páginas iniciais da *VE*, reportamos o seguinte:

Foi portanto o julgamento de Eichmann que despertou meu interesse por este tema. Mas, além disso, também essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas – não só com as várias respostas tradicionais que a ‘ética’, um ramo da filosofia, ofereceu para o problema do mal, mas também com as respostas muito mais amplas que a filosofia tem, prontas, para a questão menos urgente ‘O que é pensar’ – renovaram em mim certas dúvidas (*VE*, p. 20).

Nessa passagem, fica evidente que o caminho da reconsideração da *vita contemplativa* amplia o horizonte da reflexão para além de Eichmann e traz a lume uma nova relação de aproximação nos escritos arendtianos: a relação entre ética e política. Tais reflexões resultaram de vários escritos sobre o tema da moral¹³⁹ elaborados entre as décadas de 60 e 70, sendo um deles escrito no início da década de 70. Na introdução à edição brasileira, com texto intitulado *Faces privadas em espaços públicos – Por uma ética da responsabilidade*, Assy nos lembra o verdadeiro significado destes textos:

¹³⁹ Os textos escritos foram organizados e disponíveis em uma obra intitulada *Responsabilidade e Julgamento*, 2004, com edição de Jerome Kohn e Revisão técnica de Betânia Assy e André Duarte. Os textos são os seguintes: *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* de 1964, *Algumas questões de filosofia moral* de 1965-6, *Responsabilidade coletiva* de 1968 e *Pensamento e considerações morais* de 1971. Sempre que referirmos esses textos o faremos utilizando a abreviatura geral da obra em que eles se encontram: *RJ* = Responsabilidade e Julgamento. Em uma passagem, presente no início do texto *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, Arendt destaca que as controvérsias frente à obra *EJ*, mereciam maior atenção de sua parte. Diz: “Como a controvérsia continuou, entretanto, e como, nos seus últimos estágios, mais e mais vozes não só me atacavam pelo que eu nunca tinha dito, mas, ao contrário, passaram a me defender por isso, comecei a compreender que talvez houvesse algo mais nesse exercício levemente soturno do que sensação ou diversão. Tive igualmente a impressão de que algo mais do que ‘emoções’ estava envolvido, isto é, algo mais do que mal-entendidos honestos, que em alguns casos causaram um autêntico colapso de comunicação entre a autora e o leitor; e também algo mais do que distorções ou falsificações de grupos de interesse, que tinham menos medo do meu livro que da possibilidade de que ele desse início a outro exame imparcial e detalhado do período em questão” (*RJ*, p. 80).

Contrário aos intérpretes que asseveram uma lacuna entre *A vida do espírito* e as noções de ética, responsabilidade e ação, *Responsabilidade e Julgamento* é o resultado de uma cuidadosa seleção, reunindo os mais expressivos textos escritos sobre o tema ao longo dos anos 1960 e meados dos anos 1970. A compilação e a publicação desses manuscritos impelem a uma investigação mais cuidadosa, até então relegada, do papel que as supostas atividades da ‘vida contemplativa’ desempenham no âmbito da ação e da política. Uma das estratégias teóricas fundamentais promovidas por Arendt neste volume é a descrição fenomenológica das atividades do espírito. Hannah Arendt transporia a gramática de *A condição humana*, terminologias como visibilidade, publicidade, comunicabilidade, do ato e da linguagem – às próprias bases de pensar, querer e julgar. *Responsabilidade e julgamento* se insere no calcanhar-de-Aquiles deixados aos estudiosos de sua obra [...] (ASSY, 2004, p. 36).

A abordagem de tais questões derivou da postura do carrasco nazista frente aos crimes cometidos contra o povo judeu e contra toda a humanidade, cujas práticas em meio ao cenário político do século XX revelaram a vulnerabilidade dos padrões morais que outrora serviam de base sólida e estabilidade à vida humana. Nada novo em termos de abordagem se reportarmos ao tema da ruptura com a tradição evidenciada na passagem de Rene Char, presente nas reflexões de seu primeiro movimento teórico, identificado por nós entre as obras *OT* e a *CH*, onde Arendt destaca que depois que o passado deixou de iluminar o futuro a mente humana vagueia em plena escuridão. A reconsideração da *vita contemplativa*, do mesmo modo que a reconsideração da *vita activa*, significa um aceno de esperança no sentido de recolocar as bases sobre as quais os seres humanos e o mundo necessitam para a continuidade da vida e para poder evitar futuras catástrofes no seio da política contemporânea.

Se em *A condição humana* Arendt descreve as atividades da vida ativa sob a perspectiva das supostas atividades da reflexão, a saber, um livro que nos propõe a ‘pensar o que estamos fazendo’, em seus escritos que versam sobre a moralidade e responsabilidade a autora nos desafia a uma fenomenologização da vida contemplativa, cujo ângulo privilegiado é a superfície, relocando o pensar, o querer e o julgar no domínio da visibilidade cunhada sob a valorização do mundo da aparência, fundamental para uma ética da ação (ASSY, 2004, p. 37).

Descritas deste modo, aparentemente, tem-se a impressão de que as atividades da *VE* seriam um suporte de ação que conduziriam os seres humanos a práticas que evitariam o mal, como que uma espécie de modelo para guiar a ação. Sobre isso é preciso ter cuidado. Primeiro porque Arendt nunca foi defensora de modelos para solucionar problemas e resolver entraves e conflitos da vida, em geral, e da política, em específico. Segundo, é clara sua posição no sentido de dizer que o pensamento e demais atividades espirituais não estão postas para servir de

modelo¹⁴⁰ a evitar o mal. Com base nas reflexões sobre a moral, duas ideias são postas por Arendt e ajudam a compreender o verdadeiro papel das atividades do espírito: a responsabilidade e a ética negativa. Por intermédio delas a garantia de um modo distinto de aparência neste mundo, desafiando a condição humana na possibilidade de construir suas vivências dentro do mundo comum e não fora dele. Sobre a responsabilidade, amparados em Assy, destacamos o seguinte:

Uma das nervuras centrais que atrelam as três faculdades da vida do espírito à noção de responsabilidade converge à indagação de ‘com que *outro* queremos viver juntos’. No pensar, no querer e no julgar, a pergunta sobre esse outro ocupa uma posição privilegiada nos desdobramentos éticos nos textos a respeito de responsabilidade. Vincula as atividades da vida do espírito à responsabilidade pessoal e à ação, de modo a traçar um *pathos* de continuidade desde o desvelamento da singularidade de cada indivíduo à pluralidade do espaço público. Ao longo dos textos presentes nesta coletânea, pode-se identificar ao menos três níveis de responsabilidade: responsabilidade de escolher a si mesmo, responsabilidade de julgar e eleger exemplos, e responsabilidade para com a durabilidade do mundo por meio de um agir consciente (ASSY, 2004, p. 38).

Essa passagem nos reporta diretamente a Eichmann. Olhando mais a fundo os relatos registrados por Arendt em sua obra *EJ*, houve uma palavra que Eichmann soube se esquivar, ela se chama responsabilidade. Tudo o que fez, todos os crimes cometidos, simplesmente, foram práticas, para ele, a mando de alguém. Portanto, o fazia simplesmente com o dever de cumprir ordens. Sequer colocou em questão quais ordens cumpria e se isso era compatível às práticas comuns de trabalho. Eichmann sabia que estava dentro da lógica de um sistema que decidiu por práticas cujas técnicas eram voltadas à arte de matar. Essa não era uma prática de menor relevância. Segundo Correia, “Em Hannah Arendt, a questão moral é levantada a partir do desafio que os eventos extremos que marcaram o século XX apresentaram ao pensamento” (2002b, p. 8). Tudo isso revela que a plataforma de valores que conduzia o regime totalitário nazista não era algo de extraordinário e nem de criminosos convictos, no entanto do comportamento das pessoas comuns, que se adaptavam às novas regras, mesmo que elas flagrassem a verdadeira contradição com as convicções morais vigentes. Nas palavras de Arendt: “Não é muito difícil ver e até compreender como alguém pode decidir ‘revelar-se um vilão’ e, dada a oportunidade, tentar uma inversão do Decálogo, começando pelo comando ‘Matarás’, e terminando com o preceito ‘Mentirás’” (*RJ*, p. 117). Além disso e de modo mais contundente:

¹⁴⁰ Para Birulés, o pensamento de Arendt “[...] jamás contienen prescripciones sobre qué pensar o qué verdade sostener – tienen un único propósito: ensanchar aquellas experiencias en las que el pensar revela su más auténtico rostro, esto es, su gozosa condición de destino ineludible” (2000, p. 12).

A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos e convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar. E essa questão, isto é, o problema que ela suscita, não é resolvida se admitimos, como devemos admitir, que a doutrina nazista não permaneceu ativa no povo alemão, que a moralidade criminosa de Hitler alterou-se novamente num piscar de olhos no momento em que a ‘história’ anunciou a notícia da derrota. Assim devemos dizer que presenciamos o total colapso de uma ordem ‘moral’ não uma vez, mas duas vezes, e essa volta repentina à ‘normalidade’, ao contrário do que muitas vezes se supõe complacentemente, só pode reforçar as nossas dúvidas.

Quando torno a pensar nas duas décadas passadas desde o fim da última guerra, tenho o sentimento de que essa questão moral permaneceu adormecida, porque foi ocultado por algo sobre o qual é realmente muito mais difícil falar e com o qual é chegar a um acordo – o próprio horror na sua nua monstruosidade. [...] O que desejava indicar é que o mesmo horror inexprimível, essa recusa a pensar o impensável, talvez tenha impedido uma reavaliação mais do que necessária das categorias legais, assim como nos fez esquecer lições estritamente morais e, espera-se, mais acessíveis, que estão intimamente ligadas com toda a história, mas que parecem questões laterais inofensivas se comparadas ao horror (*RJ*, p. 118-119).

Deste modo, ao mesmo tempo que demonstra uma análise acertada acerca da posição de Eichmann frente ao comando da morte de milhões de judeus, Arendt também estende o olhar e constatação do clima de calma, indiferença e falta de pensar nas décadas posteriores ao fatídico contexto da ascensão nazista. Designa, primeiro, moral adormecida; segundo, recusa a pensar o impensável e; terceiro, falta de uma reavaliação das categorias legais. Três constatações sérias e graves que explicam a falta de apreensão das lições morais frente a uma época, a um acontecimento, à prática de uma pessoa dentro da maquinaria de matar. O sentido de responsabilidade cobra um peso grande, para além de uma pessoa e de um momento específico da história apenas. Tratam-se de posturas vividas durante o contexto do extermínio e pós-evento. Simples obediência não justifica e nem explica o tamanho da monstruosidade vivida. Por isso,

[...] a pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: ‘Por que vocês obedeceram?’, mas: ‘Por que vocês apoiaram?’. Essa troca de palavras não é uma irrelevância semântica para aqueles que conhecem a estranha e poderosa influência que simples ‘palavras’ tem sobre a mente dos homens, que são, em primeiro lugar, animais falantes. Muito seria ganho se pudéssemos eliminar essa perniciosa palavra, ‘obediência’, de nosso vocabulário do pensamento moral e político. Se refletíssemos exaustivamente sobre essas questões poderíamos recuperar um pouco de autoconfiança e até de orgulho, isto é, recuperar o que os tempos antigos chamavam de dignidade ou de honra do homem: não talvez de humanidade, mas de status de ser humano (*RJ*, p. 111).

Em se tratando de reflexões e cobrança sobre a atitude de responsabilidade, esta mudança lexical de obediência para o apoio faz toda diferença e ganha todo o sentido. Hodiernamente, notamos certos desvios no campo político que demonstram o quão atual é essa

distinção. É fácil se esconder atrás de instituições para acobertar a participação em práticas de atos que ferem a boa e desejável conduta humana. Não pensar naquilo que se faz pode resultar em consequências para além do âmbito pessoal. É preciso de uma vez entender que não pensar pode resultar em consequências sérias para a vida pública, como asseverou Arendt, em sua obra *RJ*. Note-se:

Entretanto, o não-pensar, que parece um estado tão recomendável para os assuntos políticos e morais, também possui os seus perigos. Protegendo as pessoas contra os perigos da investigação, o não-pensar as ensina a se agarrarem a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade. As pessoas então se acostumam não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame minucioso sempre as conduziria a um estado de perplexidade, quando à posse de regras nas quais subsumem os casos particulares. Em outras palavras, elas se acostumam a nunca tomar decisões. Se aparece então alguém que, por quaisquer razões ou fins, desejasse abolir os antigos ‘valores’ ou virtudes, ele acharia essa tarefa bastante fácil, desde que oferecesse um novo código, e não precisaria de força, nem persuasão – de nenhuma prova de que os novos valores são melhores que os antigos – para impô-los. Quanto mais forte era o apego dos homens ao velho código, mais ansiosos estarão para assimilar o novo; a facilidade com que essas inversões podem ocorrer em certas circunstâncias sugere, na verdade, que todo mundo está adormecido quando elas ocorrem. Este século nos ofereceu alguma experiência nessas questões: como foi fácil para os governantes totalitários inverterem os mandamentos básicos da moralidade ocidental – ‘Não matarás’, no caso da Alemanha de Hitler, e ‘Não prestarás falso testemunho contra teu vizinho’, no caso da Rússia de Stálin (*RJ*, p. 245-246).

Nesse sentido, o esforço arendtiano na trajetória de reconsideração da *vita contemplativa*, por meio da reconsideração das atividades do espírito, é de mostrar que adentrar no universo da interioridade do ser humano não é lançar-se para um fechamento do indivíduo em si mesmo. Todas as atividades espirituais, de algum modo, estabelecem pontes de diálogo e comunicação consigo mesmo, mas também do indivíduo com o mundo. Nas trilhas do pensamento de Arendt isso é muito importante, pois é nisso que reside a possibilidade de afirmação da política e de uma mentalidade alargada, aberta à convivência entre os diferentes e apta a preservar e conservar o mundo, a fim de garantir a sua continuidade.

Em acordo com a *VE*, os textos sobre responsabilidade e julgamento retomam a atividade do pensar, destacando que é a atividade que deixa em evidência nossa diferença humana específica, cobra testemunho dos seus próprios atos e, sobretudo, oportuniza a reflexão e juízos autônomos no espaço público, comum a todos. O *sensus communis* é a ideia inovadora que conserva a particularidade no âmbito geral, o privado no público. Nenhum espaço que se digna público pode subsumir o particular. Essa é a experiência digna da política. Se uma democracia não mantém viva a particularidade ela vira uma ditadura ou, como fez o regime totalitário, que a extingue e nega toda e qualquer particularidade em nome de um geral perfeito. Pela compreensão arendtiana, isso se daria de outro modo. A particularidade conservada no

geral, defendida por ela, seria o modo de expressão de uma diferença que se converte em exemplaridade, uma diferença de qualidade, típicas do modo de ação do julgamento reflexivo. Portanto, a saída de Eichmann na tentativa de dizer que era obediente à lei e que estava a cumprir ordens, com intuito de culpar ninguém ou a culpa de responsabilidade coletiva, não vale e nem é aceitável. Fazer parte de uma maquinaria e ser um simples dente da engrenagem não redime nenhum criminoso de sua culpa. A isenção de culpa e responsabilidade só pode ser atribuída a indivíduos que publicamente manifestaram sua resistência, ousaram pensar, querer e julgar por si próprios, evitando ser mais um entre aqueles que engrossaram as fileiras dos funcionários criminosos. Nas palavras de Assy, “O critério final de uma ética da responsabilidade é quem somos na visibilidade do espaço público. Não se trata de um *self* a serviço do bom homem interior, mas, antes, de uma espécie de ‘social *self*’ para usar a expressão de Mead, que exerce um papel fundamental na constituição de quem somos no espaço público” (2004, p. 52). Os resultados de sua obediência cega não trouxeram apenas consequências para si, como também para todos os povos perseguidos na época e para a humanidade inteira, em termos de uma reflexão sobre os alcances políticos diante de tamanha brutalidade.

Em relação à ética negativa, do mesmo modo conhecida como tipo negativo de moralidade, Arendt advoga um modo de comportamento e atitude humana típica do sujeito que pensa e sabe o que pensa, do sujeito que quer e sabe o que quer e o que não-quer, e do sujeito que julga e sabe que julgar é uma tarefa livre em dar a sua opinião, faz o seu julgamento frente aos acontecimentos. Na avaliação de Arendt, se há uma certeza que se pode confiar e atribuir às atividades do espírito no âmbito político, é a de que nos conduzem a uma ética da impotência. Como elas não têm uma carga de regras, axiomas e dogmas morais que determinam o comportamento humano, mas, por outro lado, têm plena clareza de quando tais comportamentos são nocivos à sua própria espécie, tais atividades espirituais podem até não nos dizer o que fazer, entretanto uma coisa é certa: sabem dizer quando temos que parar, até onde o ser humano pode ir. Segundo Duarte, “[...] o que está em jogo nessa reflexão não é a generalização do exemplo do heroísmo abnegado, mas a avaliação das implicações ético-políticas da decisão singular de não se comprometer com o mal” (2010, p. 444). O sentido da resposta à pergunta – As atividades espirituais conduziriam o ser humano a abster-se de cometer o mal? – parece evidenciar-se nesta assertiva. O caminho se dá pela via negativa¹⁴¹ e não pela via positiva. As

¹⁴¹ Em seu texto *¿Que significa pensar politicamente?*, Laura Boella nos diz o seguinte: “El pensamiento no piensa el mal, si acaso éste, como elemento de realidad, lo despierta. Pero en el pensamiento hay algo que puede inducir a evitar hacer el mal, tendiendo así un delgado puente a la realidad: el movimiento de su ejercicio, de su estar activo – la reflexión sobre uno mismo – posee la estructura del diálogo silencioso con uno mismo, de hacerse compañía a uno mismo, de amistad con uno mismo. De este modo la actividad de pensar, independientemente de

pessoas que resistiram ao totalitarismo, seja por não se engajarem publicamente ou descumprindo ordens secretamente, provaram que isso era possível e que por isso não eram nem santos e nem heróis, mas que: “A exemplaridade subversiva de sua conduta residiria em que tais pessoas ousaram pensar e julgar por si próprias, negando o automatismo complacente daqueles que se renderam às novas regras impostas pelo regime nacional socialista” (DUARTE, 2010, p. 442). A matriz de pensamento que iluminou o pensamento de Arendt, acerca dessas questões, é a figura de Sócrates que ensinava, em termos morais, sobre a importância de não estarmos em desacordo conosco mesmos, ainda que isso pudesse resultar em certa desavença com o mundo. Sócrates não nos dá receitas de como agir, mas nos ajuda a refletir diante de situações de emergências e em tempos de crise, momentos em que ficamos encurralados e temos de tomar uma posição. No exemplo socrático do estar só e em diálogo consigo mesmo, vivemos isolados, contudo não nos lançamos para fora do mundo e em completa indiferença. Primeiro, o enfrentamento do desafio em parar e não fazer outra coisa que não seja apenas a de pensar. Segundo, demonstra a coragem e a decisão em adentrar em si mesmo e não negar quem se é. Quando Eichmann diz que não cometeu nenhum mal e que apenas cumpria ordens, em nome daquilo que objetivamente ele fez, nega quem ele subjetivamente é frente àquilo que faz.¹⁴² No dizer de Duarte, “os resistentes passivos não são transformados em modelos impessoais e universais, como se a eles coubesse a tarefa da instrução moral e alheia” (2010, p. 443). A melhor resposta que se poderia dar, do ponto de vista político, à posição socrática, de acordo com Arendt, é esta: “O importante no mundo é que não haja nenhum mal, sofrer o mal e fazer o mal são igualmente ruins. Não importa quem o sofra; o nosso dever é impedi-lo” (RJ, p. 221). Por isso, não só o pensamento, como todas as atividades espirituais são movimentos que não se encerram em si mesmos. As atividades espirituais oportunizam que não sejamos contraditórios em um mundo que espera uma responsabilidade de todos pela busca de viver em paz consigo mesmo, além de nos desafiar e indagar com que outros estaremos aptos e decididos a conviver, considerando que o mundo é plural, assim como o é cada ser humano que habita a Terra.

sus contenidos, abre un espacio de dualidad, de diferencia dentro de la consciencia – el amigo que esperaba en casa a Sócrates para pedir-le cuentas de sus discusiones diárias y su coherencia – que remite directamente a la pluralidad como ley de la tierra” (2000, p. 217).

¹⁴² Em outras palavras, a este respeito, diz Arendt o seguinte: “O maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuvah*, isto é arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas” (RJ, p. 177).

No entrelaçamento entre as atividades do espírito, Arendt destaca que o pensamento trata de questões gerais, gera condições para uma avaliação do passado e uma preparação indispensável para o que virá, base para a atuação da vontade que se abre ao futuro. Julgar e vontade lidam com as aparências. Na vontade, do mesmo modo que o pensamento, há o dois-em-um, no entanto, mediada pela ‘eu-quero’ e o ‘eu-não-quero’ (Cf. ASSY, 2002, p. 44). O pensamento é sossego. Quietude. A vontade é, ao contrário, inquietude e desassossego; e o julgamento é posição, opinião, conflito, o modo de entrar em ação diante das situações particulares. Pensamento é um movimento de fora para dentro, ao passo que vontade e juízo são movimentos de dentro para fora. Assim, temos a completa realização de um modo de contemplação engajado e lançado ao mundo. Para Boella, “A vida do espírito e sua linguagem livre, mesmo que cheio de citações, revela a verdadeira natureza de texto do pensamento contemporâneo” (2000, p. 195, tradução nossa).¹⁴³

Se pararmos para fazer uma eleição de adjetivos que engrossam o sentido das atividades do espírito, notar-se-á que entre elas e as atividades da *vita activa*, presentes na *CH*, não são distintas. Pluralidade e diálogo estão presentes no pensamento; natalidade e liberdade estão presentes na vontade; opinião e convivência pública estão presentes no juízo. Em todas as atividades, nota-se uma evidência depositada na aparência. Isso possibilita clarear a percepção do encontro entre a *vita activa e vita contemplativa* sem maiores esforços de compreensão. Mais que tudo, isso confirma a recuperação da dignidade e autenticidade da política, seja pela via da *vita activa*, seja pela via da *vita contemplativa*. Lafer reconhece dois méritos em tal aproximação: “Em primeiro lugar, diria que reforçam o *status* ontológico da *vita activa* na medida em que *The Life of Mind* confirma a dignidade da política enquanto campo de afirmação do ser no espaço público da palavra e da ação (ser e a aparência coincidem)” (LAFER, 2003, p. 77). E continua: “Em segundo lugar, esta primazia afasta epistemologicamente Hannah Arendt do idealismo, confirmando uma das características de toda a sua obra, que é a de eloquente capacidade de reflexão geral a partir do dado concreto” (LAFER, 2003, p. 77). O faz desta maneira, porque, em nosso entendimento, isso está dentro da perspectiva de seu método, voltado à memória dos acontecimentos para compreender o quanto fica de não dito nas entrelinhas do dito, dos fatos e acontecimento vividos, de um lado, e cobrando responsabilidade

¹⁴³ “La vida de la mente y su lenguaje libre, pero lleno de citas, revela su verdadera naturaleza de texto de pensamiento contemporáneo” (BOELLA, 2000, p. 195). Para Boella “[...] Hannah Arendt utiliza directamente las vías y los instrumentos indicados en su modo de hacer filosofía. Al proceder de esta manera, puede señalar con exactitud el punto en que el esfuerzo crítico e innovador del pensamiento contemporáneo, si no quiere volver a ser una variante, aunque fascinante, de la filosofía profesional, debe dejar su lugar a la poesía o dar un paso decisivo para los hombres y la mujeres que viven en el presente y ejercitarse con pensamiento político, como juicio [...]” (2000, p. 195).

ética em vista de uma vivência exemplar, de outro. Possibilita que o ser humano esteja aberto à convivência com os demais e possa ver mais longe¹⁴⁴ e, deste modo, marcar seu mundo e dos outros com uma atuação distinta e comprometida com o futuro da humanidade. Partindo desses pressupostos, Arendt revela que sua grande contribuição teórica não a torna apartada e afastada do mundo, porém dentro e comprometida, de tal forma a lutar incansavelmente pela sua conservação e continuidade, provas de que ele é seu grande amor, a razão de sua vida e de todos os seres humanos, como pretendemos demonstrar na etapa seguinte.

4 A TRANSPOSIÇÃO DO ABISMO ENTRE POLÍTICA E FILOSOFIA: MÉTODO, CRÍTICA E ALTERNATIVA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

A transposição do abismo entre política e filosofia no pensamento de Arendt se constitui como ponto de chegada da presente investigação. Além de demarcar a profundidade que tal relação exerce em toda a trajetória intelectual da filósofa judia, a abordagem do problema possibilita elevar as categorias, posições e enfrentamentos que foram tecendo os fios de todo o seu pensamento político: compreensão, pluralidade humana, espaço público e amor ao mundo. Compreensão se constitui como método, a pluralidade humana como fundamento da crítica, espaço público e amor ao mundo como uma alternativa frente à situação caótica da política, bem como da sua separação com a política. Todavia, é importante considerar que Arendt não tem posição única e linear a este respeito, que vai do início ao fim do seu pensamento, ao estilo de um sistema. O amadurecimento acerca da importância da relação entre política e filosofia é fruto de um processo, foi acontecendo de modo gradual, acompanhado dos acontecimentos e da sua trajetória de vida. Esse é um primeiro dado, importante para entender a profundidade da relação entre a política e a filosofia.

Em seus dois movimentos teóricos, demonstrados nos capítulos anteriores, Arendt levanta a crítica, primeiro, pelo fato da filosofia ter se separado da política, dos acontecimentos, e, segundo, pelo fato de profissionais integrados ao regime totalitário nazista, centrado especialmente em Eichmann, terem se abdicado de pensar. Em ambos movimentos, política e filosofia não se cruzam, não se interligam, não se entrelaçam. As consequências vieram à tona, perpassando a vida de muitas pessoas, ora para aniquilação humana, ora para elevação de uma

¹⁴⁴ Segundo Boella, “En el fondo, la inspiración espiritual – el sentido definitivo y más genuino de la actividad de la mente – significa ver más, y más lejos, entender la ejemplaridad, el significado generalizable de un acto, que incluye también su margen de intención no expresada, de omisión, de fallido. Es evidente que, al tratarse de una indagación del significado en el contexto de los datos reales, lo más importante no es la preocupación por la propia alma, sino la participación emocionada en el destino ajeno” (2000, p. 223).

raça, demonstrando que as determinações políticas pautadas pela natureza humana geram condições humanas limitadas ou “livres”, perfeitas ou imperfeitas, aptas a estar ou se afastar do mundo. Nisso, segundo nosso entendimento, reside a importância do encontro entre a política e a filosofia no pensamento de Arendt. Por dentro dos acontecimentos políticos, Arendt nos instiga a compreender o que se passou em determinados momentos da história, fazendo a memória crítica, com recortes e preocupações de fundo político, que resultam, sempre, em reviver e enfrentar questões incômodas pelas suas diversas e violentas práticas de “convivência humana”. Portanto, compreender os acontecimentos políticos não é o mesmo que explicar e dar visibilidade à escrita de tais e tais fatos, momentos, mas confrontá-los com a realidade. Esse é o método de construção do pensamento filosófico arendtiano e evidencia que ele se faz desde o encontro e não no distanciamento entre o pensar e os acontecimentos da vida pública, entre política e filosofia. Por este viés, Arendt desvenda formas e modos de constituição e exercício da política na contemporaneidade jamais vistos, designado por outros pensadores no tema como biopolítica. As técnicas de domínio baseadas na determinação de uma natureza humana perfeita e o cerceamento do espaço público pelo afastamento e perda do mundo se constituem em *suprassumo*, *conditio sine qua non* e *conditio per quam* do modo de domesticação e aprisionamento da vida aos ditames burocráticos, da restrição do espaço de atuação e da manifestação livre da pluralidade que caracteriza essencialmente a condição humana de cada ser humano. No pensamento de Arendt, a filosofia não deve virar as costas para tal realidade, mas contribuir para a efetivação plena da pluralidade humana que, para tornar-se presença marcante, necessita de espaços que lhe oportunizem e gerem as condições de aparência. Daí a importância da problematização em vista do resgate do espaço público e do amor ao mundo, ambiente que torna visível e possível a superação da vida restrita à condição do animal *laborans*, do *homo faber*, de práticas voltadas a disseminar a banalidade do mal, garantindo a condição humana da ação e do pensamento engajado com os acontecimentos, temas caros e fundamentais para a realização da política. Por isso, em sua essência, a filosofia é essencialmente política e a política requer a reflexão crítica da filosofia. Uma não acontece após a outra, ou que uma está sobre a outra. Ambas devem acontecer de modo entrelaçado, como pretendemos demonstrar nos temas que seguem no presente capítulo.

4.1 COMPREENDER OS ACONTECIMENTOS POLÍTICOS A PARTIR DA MEMÓRIA INCÔMODA: O MODO CRÍTICO DE ENCARAR O TOTALITARISMO

Há distintas formas que podem ser levadas a cabo quando se trata de compreender. Uma delas pode ser estar voltada para o exercício hermenêutico que cobra a busca pelo sentido depositado em cada palavra, texto, livro. Outras que se debruçam apenas na precisão semântica, na busca por expressar o verdadeiro significado das palavras por intermédio da análise etimológica. E há outras ainda que procuram fazer tudo isso aliadas aos acontecimentos políticos, buscando confrontar as ações, as práticas, com o alcance último do sentido de que determinadas categorias têm face ao uso, em vista de justificar e legitimar certas medidas implementadas no meio público. Arendt é uma pensadora que se insere no veio da terceira. Na esteira da tradição do pensamento alemão do século XX, em especial da Fenomenologia e o Existencialismo, bem como dos pensadores políticos contemporâneos, a exemplo de Walter Benjamin, Michel Foucault e Giorgio Agamben, compreensão é uma forma de precisar o método de investigação e reflexão do pensamento de Arendt.¹⁴⁵

Os acontecimentos políticos vivenciados e sofridos por Arendt foram situações que ela mesma teve de confrontar. Daí que é impossível separar seus escritos da sua trajetória de vida. Vida e obra acontecem entrelaçadas. Arendt escreveu e refletiu sobre suas questões, seus enfrentamentos, suas dificuldades, suas percepções, mas soube, com singularidade e profundidade, mais tarde reconhecida pelos seus pares e em âmbito internacional¹⁴⁶, distinguir e alargar a visão dos acontecimentos de uma raça, de um julgamento e de uma nação para um confronto com a história do pensamento, dos conceitos e seus significados em vista de recuperar os elementos e condições essenciais da política e da filosofia no seio do pensamento e das práticas políticas contemporâneas. Nas palavras de Aguiar: “[...] é difícil desvincular a Filosofia arendtiana da situação contemporânea em que ela mesma viveu e a sua inserção nessa situação como judia. Seu pensamento não é fruto de uma ocupação com as ideias, mas da sua experiência como pária” (2009, p. 33). Da sua realidade e contexto, oferece uma leitura e compreensão

¹⁴⁵ A este respeito indicamos a leitura de SIVIERO (2015), nesta, há apontamentos sobre tal posição.

¹⁴⁶ Dos anos 60 em diante, Arendt recebeu inúmeros convites para a realização de palestras em várias partes do mundo e, por conta de algumas delas, como foi o caso das palestras de Gifford, resultou no livro *VE*. Recebeu vários prêmios em reconhecimento à sua trajetória intelectual e contribuição cultural à humanidade, entre eles: 1959, Prêmio Lessing da cidade de Livre de Hamburgo. Na ocasião proferiu o discurso intitulado *Sobre a Humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing* (incluído posteriormente na obra *HTS*); em 1975, Prêmio Sonning, na Dinamarca, por sua contribuição à civilização europeia, na qual proferiu o discurso *O grande jogo do mundo*, incluído posteriormente na obra *DP* (cf. CORREIA, 2007, p. 72); em 1975, Prêmio Lippincott, atribuído à relevância da obra *CH* pela Associação Americana de Ciência Política, destacando sua qualidade excepcional e sua significação após um lapso de tempo de no mínimo quinze anos após sua publicação. Referir prêmios recebidos em virtude de seu reconhecimento pelos escritos e trajetória de uma intelectual comprometida (cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 410).

paradigmática, que a inseriu no círculo dos pensadores políticos mais notáveis do século XX. Para Lafer, as contribuições significativas de Arendt nos permitem colocá-la no círculo dos clássicos em Filosofia Política. Afirma: “Hannah Arendt é uma autêntica intérprete de seu tempo e, neste sentido, preenche um dos atributos de um ‘clássico’ porque pensou e refletiu com muita força e originalidade a partir de uma experiência generalizada que caracteriza o ‘*inter homines esse*’ do século XX” (2003, p. 175-176). Sua fortuna crítica instigou novas leituras e releituras de sua obra, a ponto de hoje ser uma filósofa pesquisada e referida por muitos pesquisadores em filosofia.

Em entrevista dada a Günter Gaus, em 1964, Arendt tornou público que aos dezesseis anos de idade começara sua introdução na filosofia com a leitura de Kant, sua sede por compreender mostrou-se suficiente para que pudesse ler os filósofos desde cedo. Em busca da compreensão do mundo, assegura: “[...] eu tinha necessidade de compreender... A necessidade de compreender estava ali desde cedo. Você vê, os livros estavam todos na biblioteca em casa; a gente simplesmente pegava na prateleira” (ARENDR, 2008f, p. 38). Em 1972, em Toronto, no Canadá, em evento que discutiu sua obra e pensamento, Arendt esteve presente e participou de muitas discussões. Em dado momento diz:

De início, admitirei uma coisa: estou interessada antes de tudo em compreender, é claro. Isto é absolutamente verdadeiro. Admitiria ainda que há outras pessoas que estão antes de tudo interessadas em fazer algo, mas não é o meu caso. Posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça (2010, p. 125)¹⁴⁷.

Compreender é uma categoria-chave do pensamento de Arendt e, pode-se dizer, com segurança, que é um método de investigação e de relação com os fatos e acontecimentos que perpassa toda a sua vida, expresso por Cruz como: “Daqui nasce a força de tudo o que escreve” (1995, p. 10, tradução nossa)¹⁴⁸.

Kohn, editor da coletânea de textos de Arendt, intitulada *Compreender, formação exílio e totalitarismo*, referindo-se à Arendt, diz:

¹⁴⁷ As discussões realizadas em Toronto foram sistematizadas e traduzidas para o português por Correia sob o título *Sobre Hannah Arendt*.

¹⁴⁸ “De aquí nace la fuerza de todo lo que escribe” (CRUZ, 1995, p. 10).

Fato incontestável, porém, é que, do começo ao fim, ela sempre sentiu uma atração irresistível pela atividade de compreender, uma atividade mental circular e interminável cuja principal significação, para ela, consistia mais no próprio exercício que nos resultados. [...] O mais difícil de entender é que a atividade de compreender lhe permitiu certa harmonização com o mundo em que vivia. Se outros chegassem a compreender, em sua acepção do termo, ela ficaria satisfeita e se sentiria 'em casa'. Isso não significa que quisesse ou julgasse possível transferir seus pensamentos, pois o pensar – o compreender, conferir significado a um conhecimento – era um compromisso íntimo, solitário e privado. Ela levou uma vida exemplar, que já foi contada e recontada várias vezes, mas, em última análise, a única maneira de ter um vislumbre de *quem* foi Arendt é a luz que sua compreensão do mundo lançou sobre ele (KOHN, 2008, p. 8-9).

Isso é o que Kohn relata pela convivência com Arendt. Aquilo que ela falava e escrevia revela seu engajamento teórico e seu compromisso com o mundo. Mas ela mesma se encarrega de dar mais tinta a essa busca incessante pela compreensão, de modo a tornar isso como que um imperativo epistêmico para si, sem a preocupação de que outros concordassem ou não com o que dizia. Em mais uma passagem da sua entrevista a Günter Gaus, relata:

Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender ... Algumas coisas são formuladas. Se eu tivesse memória suficiente para reter realmente tudo o que penso, duvido muito que tivesse escrito qualquer coisa – conheço minha preguiça. Para mim, o importante é o processo de pensar. Se consigo acabar de pensar alguma coisa, pessoalmente fico muito satisfeita. Se então consigo expressar de modo razoável meu processo de pensamento por escrito, isso também me deixa satisfeita. Você me pergunta sobre os efeitos de meu trabalho nos outros. Se me permite ser irônica, essa é uma pergunta masculina. Os homens sempre querem ser influentes demais, mas eu considero isso um tanto superficial. Se me imagino tendo influência? Não. Eu quero é compreender. E se outros compreendem – no mesmo sentido em que compreendi –, isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa (2008f, p. 33).

Mais que uma busca incessante, mesmo que sem preocupação com resultados, porém com o processo, o movimento, o exercício do pensar, Arendt nos dá uma lição acerca do papel do pensador. Todavia, é fundamental entender que o exercício do pensar não nasce por si só, descolado da realidade e das questões políticas, embora seja fundamental distinguir que para alcançar a profundidade e reflexão necessária, o ser humano precisa estar só, afastar-se do mundo e dos acontecimentos, sem que, com isso signifique abandono do mundo, como visto no seu esforço pela reconsideração das atividades do espírito presentes no capítulo anterior, bem como o que virá no último item deste capítulo. Por outro lado, também é importante frisar, com base nas passagens acima, o grau de humildade e do compromisso de Arendt consigo mesma quando afirma que não almeja ser uma pessoa influente. No entanto e com isso, não está a defender um pensamento mediano, sem consistência e preso em si mesmo, solipsista, nem pelo seu reverso, do tipo de pensador que uma vez tendo construído um belo e reconhecido

texto filosófico ousa sustentar que a verdade é a sua verdade, seu dito, seu escrito. “O filósofo não é um guardador de plantão da verdade. Ele incita cada um a buscá-la por conta própria” (AGUIAR, 2009, p. 24). Arendt não tem nada disso em seu modo de investigação e de compreensão. Sua honestidade consiste em dizer que se tais descobertas e reflexões passam a ser corroboradas e reconhecidas por outros, resulta numa sensação de satisfação, um sinal de que todo o esforço teórico pessoal pode ser partilhado e despertar o coração humano frente aos tempos sombrios. Para ela, “Nesse sentido, a atividade de compreender é necessária; mesmo que nunca possa inspirar diretamente a luta ou oferecer outras metas, é a única que lhe pode conferir significado e gerar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano, que talvez venha a surgir livremente após a vitória” (ARENDR, 2008d, p. 333). Noutra passagem, presente no texto *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão*, Arendt é mais explícita em relação ao compromisso humano de atuação frente ao totalitarismo. Afirma: “Para combater o totalitarismo, basta compreender uma única coisa: o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade. [...] quem não se mobiliza quando a liberdade está sob ameaça jamais se mobilizará por coisa alguma” (ARENDR, 2008e, p. 347). Noutra passagem em alusão ao teólogo Paul Tillich, seu amigo, Arendt diz:

Nós, os judeus patriotas, a quem nos têm forçado por tanto tempo a lutar tanto contra os proprietários de escravos, como contra a mentalidade escravizada, saudamos a essa pessoa como nosso amigo, e *nos aliamos* com aqueles que direta ou indiretamente nos ajudem a erradicar a loucura da superioridade racial e a restaurar a humanidade, a solidariedade da raça humana (2009, p. 248. Grifo e tradução nossos).¹⁴⁹

São afirmações de compromisso, ou no dizer de Aguiar, de resistência¹⁵⁰ frente às consequências dos acontecimentos. Contudo, é preciso ter em mente que esse não é tema de fácil tratamento no pensamento de Arendt. Em meio aos seus escritos, assim como aos seguidores e estudiosos de suas obras, paira sempre um “ar de suspeita”: afinal, Arendt se engaja na transformação e luta por mudanças das práticas nefastas que põem em risco a vida humana? Por respeito às suas declarações¹⁵¹, essa não é a sua preocupação primeira, mesmo que em vários momentos de sua vida tenha se engajado em diversas iniciativas de resistência e

¹⁴⁹ “Nosotros, los judíos patriotas, a quienes se nos há forzado durante tanto tiempo a luchar tanto contra los dueños de esclavos como contra la mentalidade esclava, saludamos a esa persona como nuestro amigo, y *nos aliamos* con aquel que directa o indirectamente nos ayude a erradicar la locura de la superioridade racial y a restaurar la humanidad, la solidaried de la raza humana” (ARENDR, 2009, p. 248).

¹⁵⁰ Aguiar, em seu livro *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*, parte 2, trata da Ética da Resistência. Assevera, entre outros aspectos, que a resistência é movimento que conduz da política à ética e da ética à política (Cf. AGUIAR, 2009).

¹⁵¹ Em várias passagens das discussões realizadas em Toronto fala sobre isso (Cf. ARENDR, 2010).

de alternativa¹⁵² diante do totalitarismo e outras situações políticas contemporâneas, a exemplo da sua contribuição com a discriminação racial aos estudantes negros e o escândalo Watergate nos Estados Unidos, no final dos anos 60 e início dos anos 70. Ela mesma considera: “Agi em minha vida, umas poucas vezes, porque não pude evitar, mas este não é meu impulso principal. Admitiria quase sem discutir todas as lacunas que se poderia derivar dessa ênfase, porque penso ser muito provável que haja lacunas” (ARENDRT, 2010, p. 125). Noutro momento, prossegue: “Há certas situações extremas em que se tem de agir, mas essas situações são extremas. Então se mostrará quem é realmente confiável – para o comprometimento – e quem de fato está disposto a arriscar seu pescoço” (p. 131).

De nossa parte temos advogado em favor de mostrar que Arendt é uma pensadora crítica e comprometida¹⁵³ com o sentido da mudança face ao totalitarismo e suas consequências à política e à vida humana, independentemente de ser sua preocupação primeira ou não. A filosofia e a política estão juntas. Seu pensamento está presente nas suas ações e em confronto com as práticas políticas daquele contexto. Quando Arendt decide tornar pública sua compreensão através de escritos, estes extrapolam as inquietações internas. Reflexões dessa natureza não são apenas inquietações subjetivas. Seus escritos e reflexões, uma vez públicos, passam a “contaminar” outros e daí para frente, queira ou não, podem orientar pessoas a tomarem decisões importantes.¹⁵⁴ Seus escritos não têm pretensão de ser um modelo de ação, no entanto, podem mobilizar o pensamento, a crítica, a resistência. De acordo com abordagem sobre o papel do pensamento, no capítulo anterior, ela pode inspirar as pessoas a falar e agir, com olhar atento para além de ações que geram consequências e prejuízos a si, mas que afetam o mundo público e a conservação e a continuidade do mundo. Sabemos, e não é neste sentido que advogamos, que Arendt não se enquadra no tipo de pensadora de matriz revolucionária ao estilo dos seguidores de Marx, por exemplo, e/ou pertencente a este ou aquele partido. Arendt não é uma pensadora que carrega esta ou aquela bandeira, assim como, não se enquadra em

¹⁵² Jeff Goldfarb, professor da New School University, em evento realizado no Brasil em 2006, na UNB, em texto publicado posteriormente, intitulado *Hannah Arendt e eu: compreendendo a política em tempos sombrios*, diz-nos o seguinte: “A política no sentido arendtiano representa uma alternativa” (Cf. 2010, p. 111).

¹⁵³ Na introdução à obra *Hannah Arendt: Escritos Judíos*, Feldmann destaca o seguinte: “Hannah Arendt no solamente formuló y celebró el tipo humano de paria judío: ella misma lo represento en grado sumo con su vida y su pensamiento. Em tanto que paria consciente, comprometida (aunque críticamente) tanto con su herencia judía como con la europea, su enterro proyecto intelectual se funda en la problemática de la judaicidad en el mundo moderno” (2009, p. 46).

¹⁵⁴ Kohn, na introdução ao livro *Compreender*, diz: “[...] Arendt teve inúmeras ideias e opiniões, naturalmente; estabeleceu novas distinções, contribuiu com novos conceitos e alterou antigas categorias do pensamento político tradicional. Eram resultados, e foram úteis para outras pessoas. Mas, ao contrário da maioria dos pensadores, para ela, suas incessantes tentativas de compreender não eram ‘instrumentais’, não mais do que a própria vida” (2008, p. 8).

correntes e modelos.¹⁵⁵ Seu compromisso reside no tipo de pensadora que não foge à matriz crítica, embora seja um termo que ela não goste por conta da relação de tensão no passado com a Escola de Frankfurt¹⁵⁶, que decidiu se confrontar com a realidade e levantar voz contra práticas e regimes brutais que colocaram a vida humana em risco, do mesmo modo a própria estabilidade do mundo. Nas palavras de Jaspers, em referência à obra *OT*, é importante observar que: “Se nas apresentações de Hannah Arendt nos invade o sentimento de [a barbárie] ter sido inevitável, não é isso, justamente, em que ela acredita. O livro foi escrito porque as coisas podem acontecer de outro jeito, porque a compreensão elucida nosso pensamento político, renovando-o” (JASPERS, 2003, p. 12 apud ALMEIDA, 2011, p. 229. Acréscimo no original). Com base nisso temos uma chave de leitura importante do pensamento de Arendt. Mediado pela compreensão, conduz a mostrar que ele é um modo de pensar independente¹⁵⁷, o que o distingue substancialmente de ser um modo de pensar indiferente. Arendt não faz uma retórica do sofrimento, como quem passa longe e fica à margem da experiência do sofrimento, pois os judeus “[...] se converteram nas vítimas da injustiça e da crueldade do mundo” (FELDMANN, 2009, p. 48, tradução nossa)¹⁵⁸. Ela mesma enfrentou situações de perseguição em sua vida e pôde ser uma testemunha¹⁵⁹ dessa experiência. De maneira enfática e direta, Arendt nos assegura:

¹⁵⁵ Fina Birulés, uma importante estudiosa do pensamento de Arendt da Espanha, no livro em que foi organizadora e intitulada *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, nas páginas iniciais, diz: “Efectivamente, Arendt ha sido y es una teórica de la política difícil de classificar con los ‘ismos’ al uso – ¿‘existencialista’, ‘liberal’, ‘conservador’, ‘anarquista’? –, pues en ninguno de ellos encaja bien y cualquier tentativa de reducirla a uno de ellos parece estar destinada al fracasso. Quizás sea precisamente esto lo que ha vuelto a hacerla aparecer en escena en los que con certo dramatismo hemos tomado consciencia de la heterogeneidad de las vieja herramientas conceptuales y de la experiencia política del siglo XX” (2000, p. 10). Essa mesma observação é feita por Cruz em seu escrito de introdução à obra *De la historia de la acción*. Em passagem em que se refere ao modo de investigação de Arendt, diz-nos que é importante notar o seguinte: “No ofrece esta autora recetas ni propone doctrinas; se esfuerza por comprender (el término más repetido em sus artículos)” (1995, p. 10).

¹⁵⁶ Arendt ficou muito incomodada com Adorno que barrou o ingresso à docência de seu primeiro marido Günther Stern junto à Escola de Frankfurt. Assim como, deram pouca importância aos escritos de Benjamin deixados por ela aos cuidados de Adorno. Nas suas palavras: “[...] detesto usar a palavra por causa da Escola de Frankfurt –, de qualquer modo, que eu penso “criticamente” e que não me permito evadir mediante a repetição de clichês do humor público” (ARENDR, 2010, p. 131).

¹⁵⁷ A importância e o significado da compreensão na sua peculiar perspectiva é expressada por Arendt em uma carta a Scholem, com passagem descrita do seguinte modo: “Lo que te confunde es que mis argumentos y mi enfoque difieren de aquello a lo que estás acostumbrado; em otras palabras, el problema es que soy independiente. Pero esto significa, por un lado, que no pernezco a ninguna organización y que siempre bablo exclusivamente en nombre próprio; y, por otro lado, que tengo gran confianza en el *selbstdenken* de Lessing, al que, según pienso, no puede sustituir ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna classe de ‘convicciones’. Sean cuales sean las objeciones que pongas a los resultados, no los entenderás mientras no te des cuenta de que en realidad son míos y de nadie más” (ARENDR, apud FELDMANN, 2008, p. 47).

¹⁵⁸ “[...] se convirtieran en las víctimas de la injusticia y la crueldad del mundo” (FELDMANN, 2009, p. 48).

¹⁵⁹ No seu ensaio *A mentira na política*, presente na obra *Crises da República*, Arendt destaca que: “Os fatos necessitam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança para se estabelecerem, para que possam encontrar um abrigo seguro do domínio dos assuntos humanos” (CR, p. 16).

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que têm precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido (1989, p. 21).

Aqui está um recorte importante no modo de caracterizar o cerne da compreensão. Nela, o sentido para a fundação de uma nova relação entre a política e a filosofia. Para Correia, advém da inspiração de Jaspers que despertou reflexões sobre o cerne do pensamento político contemporâneo, permitindo-lhe inovar, trata-se, pois, de seu engajamento. Tomando por base o que Arendt destacou no texto *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política e O que é filosofia da existência (Existenz)*¹⁶⁰, Correia apresenta:

[...] o pensamento político contemporâneo, distintamente da filosofia política da tradição inaugurada por Platão, passou a reconhecer que ‘os assuntos humanos propõem problemas filosóficos autênticos, que a política constitui um domínio onde surgem questões filosóficas genuínas e não uma simples esfera da vida a ser regida por preceitos derivados das mais variadas experiências’, em grande medida porque a existência só pode ser compartilhada dos seres humanos que habitam o mundo dado, comum a todos eles (2014, p. XIV).

É desta perspectiva que nasce a valorização arendtiana dos acontecimentos e a decisão de encarar a realidade e resistir a ela por mais dura que seja. São os acontecimentos que “[...] teriam feito entrever um vínculo estreito entre pensamento e ação, como em muito poucos momentos da história” (CORREIA, 2014, p. XV). Essa guinada transplanta a filosofia da “torre de marfim” para um novo lugar, preocupado mais com a garantia da condição humana da pluralidade que “abre caminho para o reexame do domínio político em seu conjunto, à luz das experiências humanas elementares nesse domínio, e, implicitamente descarta conceitos e juízos tradicionais que têm suas raízes em formas completamente distintas das experiências” (DP, p. 77). Portanto, estamos diante de um novo método e de uma nova forma de fazer filosofia¹⁶¹ que não se distancia da política, não obstante, move-se justamente da problematização de tal relação. Daí é que se entende a afirmação emblemática de Arendt nas páginas iniciais da obra *CH*, destacando-se o seguinte:

¹⁶⁰ Texto que integra um conjunto de reflexões e escritos de Arendt na década de 50 e que foram organizados e publicados na coletânea *DP*.

¹⁶¹ Para Aguiar, “Essa abertura para o acontecimento, condição de possibilidade para qualquer reflexão e julgamento das ações humanas, está, segundo Arendt, na raiz de toda grande Filosofia” (2009, p. 53).

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar sobre aquilo que estamos fazendo (*CH*, p. 6).

Para Correia (2014, p. XVIII), com o qual somos inteiramente concordantes, não estamos diante de qualquer afirmação, mas de uma tese de afinamento e de articulação de toda obra de Arendt. Esse pensar que nasce do entrelaçado das experiências não é apenas um objeto de experiência-experimento, mas experiência-compreensão, de modo a tornar claro que a memória dos acontecimentos inspira e move o pensamento em vista da compreensão. Ao perguntar qual seria o objeto do pensamento, a resposta, segundo Arendt, é clara: “A experiência! Nada mais! E se perdemos a base da experiência, chegaremos a todo tipo de teorias” (2010, p. 130). Portanto, o que temos aqui é mais um argumento em favor da nossa tese no sentido de mostrar os elos entre a política e a filosofia. O exercício do pensar, da filosofia, advém dos acontecimentos políticos concretos. São tais acontecimentos que inspiram e movem o pensamento e nos permitem demonstrar, embora ela tivesse resistido por certo tempo a tal denominação, que Arendt foi muito mais filósofa do que ela mesma se imaginou. Vai ao cerne do que caracteriza fundamentalmente a essência da filosofia. A filosofia surge pela sua ousadia em transformar acontecimentos e experiências políticas em problemas. E são eles, os problemas, que movem o pensar e possibilitam que se distinga, classifique, julgue, reflita, apontando os méritos e os limites que os acontecimentos e experiências podem trazer à vida humana e ao mundo como um todo. É o que Arendt fez por intermédio da compreensão que, a nosso ver, mais que uma busca por precisão semântica ou outra coisa que seja, é um método de investigação e ponto de partida para a reflexão nos escritos de Arendt. Frente às muitas e desafiantes situações que ela (e tantos outros amigos) viveram, é bom que se tenha em mente que isso não é tarefa fácil, uma vez que compreender não é um modo de explicação que tenta amaciar e tornar a realidade menos dura e menos transparente do que ela realmente é. Para isso é crucial a coragem. Tornar os acontecimentos visíveis pode ser o começo de reações indesejáveis, típicas de pensadores críticos. É o exercício da memória que desnuda a realidade. Quando Arendt sistematiza e traz à tona o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, como visto no capítulo anterior, sofreu muitas retaliações e críticas, embora sua permanente afirmação de retrato da realidade dos fatos, independentemente de gostar ou não gostar, desse modo aconteceu. Por este viés, Arendt oportuniza um outro ponto de reflexão na relação com a

realidade e com os acontecimentos, que é a de querer torná-los do jeito que eu quero que seja e não do jeito que eles realmente são, desviando de “[...] suportar esse conhecimento, e então esperar para ver o que virá desse saber e desse suportar” (*HTS*, p. 28). Para Arendt, não se podem mudar os fatos e acontecimentos, mas pode-se examiná-los, refletir e resistir a eles por intermédio da memória crítica, comprometida com a compreensão. Nesse sentido, para compreender algo precisa-se ser menos ator e mais espectador¹⁶². O ator está envolvido e vive a cena. O espectador, de modo mais afastado, consegue olhar o todo e tecer considerações importantes e que resultarão em avaliações fundamentais ao ator. É o que ela mesma nos diz em *LFPK* quando afirma o seguinte: “A vantagem que o espectador 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. O ator é parcial por definição” (1993, p. 88).

O povo judeu, diante do episódio do julgamento de Eichmann, não aceitou que Arendt assumisse a condição de espectadora. Como a grande maioria da época, o desejo era de vingança e não reflexão sobre o que isso significava para o mundo. É neste sentido que se torna fundamental o empreendimento arendtiano, em vista de evitar que os acontecimentos não fiquem relegados ao passado, mas continuem vivos, presentes na memória. Contar, narrar os acontecimentos não é uma forma de tonar mais fácil o “trato” dos acontecimentos, pois além de reviver situações de perdas e conflitos, na esteira da reflexão arendtiana, cobra-se e espera-se que não se repitam. No entanto, essa tarefa resulta elementar porque possibilita o levantamento de problemas fundamentais, essenciais para dar início à tarefa filosófica. Dessa forma, a figura do narrador não é de menor importância. A compreensão, portanto, pode ser encontrada na figura do narrador¹⁶³, do filósofo como contador de histórias (*storytelling*). Nesta perspectiva, deixa-se de lado o amparo do pensamento em apenas um ponto fixo, universal, para adentrar na particularidade dos eventos e acontecimentos. Aguiar, que tem escrito em favor deste método, destaca que:

¹⁶² No texto *Sobre Hannah Arendt*, resultado do evento em Toronto, há uma passagem em que ela se refere a este tema e diz: “Há um antigo relato, atribuído a Pitágoras, sobre as pessoas que vão aos Jogos Olímpicos. E Pitágoras diz: ‘Um vai lá por fama e outro pelo comércio, mas os melhores sentam-se lá em Olímpia, no anfiteatro, apenas para observar’. Isto é, aqueles que observam atingirão enfim o fundamental de tudo isso, e esta distinção tem de ser mantida – em nome da honestidade, se não de outra coisa (Cf. ARENDT, 2010, p. 126).

¹⁶³ É preciso considerar neste tema a influência de Agostinho, bem como de seu grande amigo, Walter Benjamin. Por intermédio desses pensadores Arendt vislumbrou um modo de o pensamento se reconciliar com a contingência, com o *initium* de Agostinho e com os fragmentos de Benjamin. Com eles Arendt aprendeu que era possível encarar os assuntos humanos sem o recurso da causalidade ou de uma teleologia universal. O pensamento narracional encontra a significação dos acontecimentos neles mesmos sem precisar recorrer a um fluxo contínuo e metafísico da vida. Consultar AGUIAR, 2009, p. 26.

O pensamento “narracional” é o meio que o pensador encontra para lidar com os eventos quando os cânones da historiografia, da metafísica e do pensamento político perderam a capacidade de iluminar o que está acontecendo. Na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências com base na análise. Poderíamos dizer que Arendt desenvolve uma concepção de filosofia como narração (*storytelling*), a habilidade de reter as experiências faz do pensador um contador de histórias. Essa abertura do pensamento para as experiências é que está na ideia de um “pensar apaixonado”, no qual a vida do espírito deita suas realizações mais importantes, não se dedicando às questões últimas, metafísicas, como nos antigos, mas no desinteressado prazer de julgar os acontecimentos. Nesse aspecto o filósofo não está em companhia dos deuses, segue um percurso amplamente trilhado pelos historiadores, poetas e narradores (2009, p. 23).

Entre outros, dois aspectos merecem destaque pela perspectiva do pensamento narracional. O primeiro deles, na esteira do que já vimos sustentando, reside na valorização da memória que torna possível uma reconciliação¹⁶⁴ com os fatos e acontecimentos. A memória faz chegar aos fatos e oportuniza, em primeiro lugar, que os acontecimentos não caiam na “vala comum” do esquecimento.¹⁶⁵ “O ponto em questão é que o ‘acabamento’ que de fato todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que deverão depois contar a história e transmitir seu significado deles se esquivou, e sem este acabamento pensado após o ato e sem este a articulação realizada pela memória, simplesmente não sobrou nenhuma história que pudesse ser contada” (*EPF*, p. 32). Os passos de destruição da pessoa presentes no totalitarismo chegavam a tais resultados.¹⁶⁶ Primeiro matava-se a pessoa jurídica, depois a pessoa moral e, por fim, a pessoa individual. O que restava? Apenas cadáveres, sem nenhuma história a contar. Com o caso Eichmann a situação não é diferente. Com outras técnicas e formas de acabamento da memória, o regime totalitário nazista introjetava em seus funcionários que práticas brutais e de extinção dos seres humanos eram apenas funções a desempenhar dentro das tarefas administrativas. Portanto, nada a contar, apenas a reconhecer se foram aptos para atender ao que lhes era determinado dentro das suas estações de trabalho. Nesse sentido, a memória assume um papel importante, pois toda vez que o pensamento torna visível uma história ausente,

¹⁶⁴ Esse termo e o seu sentido não são uma originalidade de Arendt. Ela destaca que toma “emprestado” de Hegel. Diz: “Este é de algum modo o mesmo sentido em que conhecemos isto desde Hegel, a saber: quando penso que o papel principal é o da reconciliação – reconciliação do homem como um ser pensante e razoável. Isto é o que realmente acontece no mundo” (ARENDR, 2010, p. 125). Na obra *EPF*, Arendt também deixa explícita essa apropriação, afirmando: “A função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo” (*EPF*, p. 34).

¹⁶⁵ Para Forti, “[...]il tema della narratività si combina com el problema più radicale della temporalità; generalizando, se più dire che è cruciale per tutti e due assegnare al racconto il, compito di salvare l’azione dalla fugacità e dall’oblio, in una parola, dal potere dissolutore del tempo” (1994, p. 240).

¹⁶⁶ Reyes Mate, a esse respeito no diz: “La singularidad del Holocausto tiene que ser explicable históricamente. Ese genocidio es singular porque tuvo características, históricamente demostrables, que no se dieron en ningún otro lugar. Y no fue el tamaño, ni la brutalidad, ni nada que nos llevara a pensar que hay víctimas de primera y de segunda. Lo singular fue que Auschwitz fue un proyecto de olvido. No debía quedar rastro físico del genocidio para que desapareciera de al consciencia de la humanidad cualquier huella metafísica” (2009, p. 37).

permite que os olhos vejam a realidade dos fatos e a profundidade dos acontecimentos não contados, instigando o pensamento a refletir sobre seus impactos à vida humana. Para Cruz, os textos de Arendt “[...] suportam uma prova que outros, cansados, evitam: a discussão dos problemas que hoje nos preocupam” (CRUZ, 1995, p. 10, tradução nossa).¹⁶⁷ Por isso, a memória assume um papel incômodo, uma vez que pode trazer às claras situações em que a própria justiça pode ser colocada em xeque, como o caso do julgamento de Eichmann, que tornou evidente o quanto as instituições e o pensamento estão presos em padrões e “caixas” frente à análise e à compreensão de fatos que estão além de abordagens comuns e cotidianas. Por este viés talvez se compreenda melhor e de modo mais profundo o engajamento de Arendt nos acontecimentos de seu tempo. A memória, nos lembra Reyes Mate: “não é somente um gesto de compaixão com um passado infeliz” (2012, p. 125, tradução nossa).¹⁶⁸ Queira ou não, Arendt, na esteira de outros pensadores que são mais referidos neste campo, a exemplo de Benjamin,¹⁶⁹ colaborou para que se abrissem horizontes para um novo tipo de relação com os fatos e acontecimentos passados. Pela memória se desvendam modos de efetivação das injustiças que tornam possível falar e, em muitos casos, reparar e exigir por justiça as vítimas. Arendt, mesmo que dissesse não ter tais pretensões, fornece elementos para essa perspectiva. Quando tematiza e repensa a relação entre violência e política no interior do totalitarismo subsidia caminhos para se advogar em favor da necessidade e do dever de memória, abrindo oportunidades de reflexão sobre a necessidade de fazer, por menor que seja, alguma justiça às vítimas.

Todos os escritos de Arendt que se propõem a problematizar a realidade vivida nascem em forma de memória, sem objetivo de apenas lembrar, mas de refletir e oportunizar à geração do presente a compreensão do seu tempo face ao passado e a abertura ao futuro. A *CH* é uma obra com reflexão de fundo sobre as condições essenciais para recuperação do sentido da política, no entanto ela é fruto da memória de *OT*, obra que descortina o esfacelamento da política e o ocaso da tradição do pensamento filosófico ocidental. Modo semelhante se faz notar na obra *VE*, voltada a recuperar a potência transformadora das atividades do espírito perante a sua necessária quietude reflexiva, também nasce como fruto da memória de *EJ*, obra que desvenda o que centralmente caracteriza o novo modo de crime e de criminoso da estrutura organizativa do regime totalitário nazista. Desse modo, Arendt faz o giro fenomenológico de

¹⁶⁷ “[...] soportan una prueba que otros, fatigados, evitam: la de la discusión con los problemas que hoy nos conciernen” (CRUZ, 1995, p. 10).

¹⁶⁸ “[...] no és solo un gesto compassivo con un pasado desgraciado” (MATE, 2012, p. 125).

¹⁶⁹ Sobre essa tema apontamos como subsidiária a leitura de textos presentes em RUIZ (2012); RUIZ (2009).

“voltar às coisas mesmas” e vai a fundo na análise e reflexão dos acontecimentos, trazendo à tona elementos escondidos e, por isso, incômodos, nos labirintos do poder político que geraram (e continuam a gerar) mortes em escala gigantesca e assustadora, dado que remete a práticas brutais, cujas razões e motivos inauguram a retomada e a nova forma e estrutura organizativa da política no século XX, caracterizado pelo tempo dos paradoxos diante do fato de ser tão rico em tantos avanços e, ao mesmo tempo, tão pobre em estabelecer espaços de convivência e de cuidado com o futuro da humanidade. Garcia ilumina bem essa questão com a seguinte posição:

Não por descuido, insiste Arendt que seus escritos visam compreender, opinar e não dizer a verdade; pensar o totalitarismo, mas sobretudo, pensar a respeito das questões e percursos da sociabilidade humana que configuraram os atuais encurtamentos da esfera pública e da ação. Não por acaso, mobiliza energias para compreender a novidade do totalitarismo, assim como para interpretar as experiências e noções políticas da *pólis* grega, da república romana, das antigas e recentes tiranias, dos impérios, estados nacionais, ou das democracias atuais, da esfera pública à garantia do ‘bem-estar social’ ou dos interesses privados. Retomar o repertório das experiências políticas e conceitos sobre a esfera dos assuntos comuns lhe importa à medida que abrem possibilidades de considerar política sob registros que não os dos governos totalitários, nem os daqueles que substituem a política pela fabricação ou reduzem a condição às atividades do trabalho e do consumo. No caso extremo do desaparecimento da esfera política, como o do governo totalitário, compreendê-lo é resistir moralmente, é também reconhecer que, por mais brutais e justificáveis que sejam os acontecimentos humanos, sempre serão possíveis (2003, p. 188).

A memória, dessa maneira, vem problematizar os resultados das ações humanas em geral e políticas em específico, provocando para um verdadeiro acerto de contas com uma tradição que parecia ter perdido o fim orientador do pensamento, como busca incessante por compreender e dar luz a novos significados aos acontecimentos, que pareceriam ter assumido a completa indiferença e adaptação à lógica instrumental que passou a dominar a vida desde o contexto moderno. A memória é um dizer não a esse tipo de conduta e mostrar que mesmo diante de tamanha brutalidade vivida, experienciada, assistida, o pensamento ainda sobrevive e retorna às velhas e sempre desafiantes questões¹⁷⁰ que movem o pensar em vista de compreender. Nesse ínterim, a memória torna visível e possível contar experiências passadas e

¹⁷⁰ Retomando Birulés, a este respeito, é oportuno referir uma passagem de suas reflexões em que ela demarca a importância de Arendt por ter recuperado o vigor do pensar após a experiência trágica de Auschwitz. Diz: “En opinión de Arendt en el mundo moderno hemos perdido las respuestas en que generalmente nos apoyábamos, sin darnos cuenta de que en su origen eran respuestas a preguntas y que la ruptura entre la experiencia contemporánea y el pensamiento tradicional nos obliga a retornar a las preguntas. Sin embargo, este gesto de retornar a las preguntas no significa, en sus manos, un mero y cómodo retorno pendular a lo ya pensado; esto es, no indica en absoluto un intento por salvar las eternas preguntas de la filosofía, sino un tomar en serio el hecho de que las crisis de una determinada forma de pensamiento deja intacta la necesidad de pensar, de comprender; lo cual significa que ella aceptó el reto de pensar después de la crisis del pensamiento tradicional y, cabría añadir, ‘después de Auschwitz’” (2000, p. 10).

sofridas, quando a história já lhes deu por esgotadas. Desse modo, a memória é uma porta que se abre à compreensão.

O segundo aspecto do pensamento narracional oportuniza a emergência da imparcialidade situada que também põe em relevo a memória como mediação para chegar a realidade mesma. Não interessa a quem pertença, se destina e que reações podem emergir de tal movimento. A imparcialidade é apenas um modo de tomar os acontecimentos de modo mais profundo e com maior consistência. No dizer de Aguiar, “[...] ao contrário da imparcialidade abstrata, na qual se recorre à faculdade da razão para se encontrar um padrão normativo e legitimante, a imparcialidade situada enseja reconstituir a experiência como de encontrar a sua significação. [...] A base desse pensamento é a experiência e não o raciocínio acerca do universal” (2009, p. 26). O que temos aqui é um mergulho crítico no mundo da vida e a imparcialidade é o modo de abertura para se trazer o todo que envolve as situações presentes nos acontecimentos, sem se confundir com relativismo e com a opção por este ou aquele grupo específico, com intuito de direcionar a legitimação de uma ação. Ser um narrador, um contador de histórias, um conservador vivo da memória, significa, “[...] antes de tudo, encontrar e trazer à luz o sentido nas indeterminadas e ‘caóticas’ experiências humanas” (AGUIAR, 2009, p. 29). Portanto, ao mesmo tempo em que a memória serve para ir mais a fundo na realidade e a ela resistir e suportar tudo o que de mais brutal se possa imaginar pela sua negatividade, ela também serve para iluminar e dar um certo conforto e esperança ao mundo, como veremos no último item deste estudo quando voltarmos às experiências e lendas que marcaram a história positivamente.

Tudo isso está em plena concordância com Arendt que, de modo objetivo, destaca: “O resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos” (2008d, p. 331). Logo, fica evidente que o ponto de partida da compreensão é o presente¹⁷¹, que não pode ser negado e nem transpondo o passado com um salto para o futuro. Garcia chama atenção para o espírito crítico do pensamento de Arendt, evidenciando que seu pensamento é um acerto de contas com os “acontecimentos que não podem ser substituídos pela nostalgia do passado ou por expectativas de um futuro melhor. Compreender é não atenuar a monstruosidade dos crimes; é resistir à ideia de que eram acontecimentos necessários e de que tivessem uma causa única; é interrogar ‘sobre um acontecimento que por ele mesmo ilumina seu próprio passado e

¹⁷¹ Esta abordagem é feita de modo bastante profundo por André Duarte na obra *Vidas em Risco: críticas do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, 2010.

não pode ser deduzido senão que dele mesmo” (GARCIA, 2001, p. 151)¹⁷². Esta consideração é importante porque mostra que a filósofa judia não está preocupada e nem escreve para aperfeiçoar a simples capacidade de erudição e de descrição. O exemplo que caracteriza seu empenho nesta direção está localizado de maneira pontual no seu comentário sobre o título da obra *OT*¹⁷³, para o qual dedica ênfase sobre seu objetivo, o de não relatar e descrever fatos e acontecimentos históricos, simplesmente, como muitos desejaram¹⁷⁴. Não fazia parte da perspectiva arendtiana apresentar explicações causais e simples da história, embora nas duas primeiras partes retome os acontecimentos dos últimos duzentos e trezentos anos na intenção de localizar, com precisão a emergência do totalitarismo. Arendt escreve do contexto contemporâneo, visando “compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes”¹⁷⁵. Versa, então, uma perspectiva que ultrapassa a mera lamentação, até mesmo o intento de querer produzir rótulos a “[...] quem fala e pensa de outra maneira de ‘profetas da catástrofe’, cuja sombra ameaça toldar o sol que se levanta sobre o bem e o mal por toda a eternidade” (ARENDT, 2008e, p. 347; cf. DUARTE, 2000, p. 73). O que lhe causa inquietação é a árdua tarefa de refletir sobre as bases nas quais a política moderna e contemporânea estavam amparadas e que consequências isso poderia resultar à humanidade. Tal perspectiva foi elucidada por Arendt em suas obras, sobretudo, no movimento teórico presente na *OT* rumo à *CH* e no movimento de *EJ* à *VE*, fundamentais para aprofundar e mostrar qual é o objeto da compreensão e como ela desenvolve no interior do seu pensamento e, de modo mais amplo,

¹⁷² Em seu escrito *Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing*, presente na obra *HTS*, Arendt destacou que: “O poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, têm a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele. E nós que, na maioria, não somos nem poetas nem historiadores estamos familiarizados com a natureza desse processo, a partir de nossa própria experiência de vida, pois também nós temos a necessidade de rememorar os acontecimentos significativos em nossas vidas, relatando a nós mesmos e aos outros (*HTS*, p. 30).

¹⁷³ No texto *Uma réplica a Eric Voegelin*, Arendt afirma que “[...] o livro não trata de fato das ‘origens do totalitarismo’ – como o título infelizmente anuncia –, mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo; essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários. A estrutura elementar do totalitarismo e a estrutura oculta do livro, ao passo que sua unidade mais aparente é dada por certos conceitos fundamentais que percorrem o todo como fios vermelhos alinhando o conjunto” (ARENDT, 2008c, p. 419).

¹⁷⁴ Isso também pode ser evidenciado claramente no prólogo da obra *CH*, em que diz: “O que propomos nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É obvio que isto requer reflexão; e a irreflexão – a imprudência temerária ou irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece ser uma das principais características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo” (ARENDT, 2004, p. 13).

¹⁷⁵ É o que Arendt se propôs na obra *Origens do Totalitarismo*, na qual mescla elementos históricos com elementos de reflexão filosófico-política. Ao longo da obra, Arendt abordou questões referentes ao antissemitismo, ao imperialismo e sobre o totalitarismo, mas não se deteve na explicitação e descrição de fatos históricos sucessivos que permitissem entender os elementos da origem do totalitarismo. Inclusive, a própria divisão não significou um tratamento estanque dos temas, pois o pano de fundo da obra é o tema do totalitarismo (Cf. ARENDT, 1989, p. 21).

com a própria tradição filosófica, uma vez que, em seus escritos vigoram, segundo Duarte, a “[...] necessidade de se repensar a tradição filosófica, tendo em vista renovar as bases sobre as quais a política fora assentada, recriando ambas, política e filosofia” (2000, p. 74). A filosofia é mais que um código de verdades e a política é mais que a expressão de modelos de governo. A política contemporânea tornou visível a experiência de um modelo de governo que demonstrou a impossibilidade dela mesma continuar viva. A própria política foi posta em xeque, pois a sua condição primeira e fundamental foi atacada diretamente: o próprio ser humano. Filosoficamente, Arendt vai a fundo nesta questão e elucida que a situação e as transformações assistidas no cenário político contemporâneo não derivaram do acaso e, embora Arendt não estivesse preocupada em buscar a explicação pelas causas¹⁷⁶, não invalida, de outra parte, a defesa de que seu objeto de compreensão tem um nome, uma localização, a saber: no totalitarismo. O regime totalitário é o tema de que ela se ocupa para construir sua reflexão filosófico-política. Dele parte e nele conclui seus escritos¹⁷⁷, com a ressalva de que, no momento em que refletia sobre isso no percurso da obra *OT*, o termo inexistia. Em 1954, ano em que publicou o texto *Compreensão e política*, destaca que:

O uso popular da palavra ‘totalitarismo’ para denunciar algum mal político supremo está em curso há cerca de cinco anos. Até o final da Segunda Guerra Mundial e mesmo nos primeiros anos do pós-guerra, o mal político era rotulado de ‘imperialismo’. [...] hoje o totalitarismo é usado para designar desejo de poder, a vontade de dominação, o terror e uma estrutura estatal dita monolítica [...] (ARENDR, 2008d, p. 334).

Pela memória de como os acontecimentos sucederam-se, Arendt demonstra o impacto do imperialismo no modo de organização e centralidade da política pela via econômica, mas o diferencia do totalitarismo, considerando que ambos eram confundidos como sendo o mesmo

¹⁷⁶ No artigo *Compreensão e Política* Arendt tece críticas ao conceito de causalidade em relação à história e, diga-se de passagem, central em *OT*. A esse respeito, Francisco Xarão afirma: “Neste artigo, ela sustenta que a própria ideia de novidade está comprometida quando o historiador olha o evento a partir de certas condições antecedentes, as quais são tomadas como causas do mesmo. Sempre que se tenta explicar um evento atual por meio de forças agindo por detrás dele, ou derivá-lo de um conjunto de causas colhidas pelo próprio historiador, o que se consegue é tão somente inseri-lo em turbilhão de máximas e lugares-comuns, que é, na maioria das vezes, muito consolador para o senso comum, mas que não ajuda em nada na tarefa de compreensão do presente” (2000, p. 42).

¹⁷⁷ A este respeito conferir SIVIERO (2011), texto que aponta o totalitarismo como tema nucleador dos escritos arendtianos. Neste aspecto, também é fundamental ter o cuidado para não confundir objeto com projeto de pensamento. Birules nos diz que: “[...] su obra no fue el resultado de un proyecto de ‘ser una gran pensadora’, sino simplemente fruto de un esfuerzo por comprender ‘los extraordinarios acontecimientos de este siglo’. De hecho, en sus escritos, la atención, está centrada mucho más en el proceso de construir que en el intento de dar con una construcción acabada” (2000, p. 10-11). Também é válida a afirmação de Aguiar a este respeito. Em razão do totalitarismo no pensamento de Arendt, assegura: “Trata-se de um conceito intimamente relacionado à experiência que marcou o seu pensamento no nascedouro da sua Filosofia Política e em toda sua obra posterior. A experiência totalitário tornou-a [Arendt] uma contadora de histórias (*histoyteller*) (2009, p. 199. Acréscimo nosso).

fenômeno no seio da política contemporânea. A memória narra a corrida do imperialismo como elemento fundamental de introdução do totalitarismo. Arendt atestara, como dito no primeiro capítulo deste estudo, que o totalitarismo era algo muito recente, contudo a pensadora judia soube refletir e adentrar em seus temas cruciais, tornando-se, em seguida, no tema chave para o desvendamento de um sistema que levou às últimas consequências o domínio da vida, como veremos em reflexões biopolíticas no próximo item. Em todo caso, a distinção e compreensão entre imperialismo e totalitarismo não é de menor relevância e deve-se a Arendt a introdução e reflexão sobre a nova estrutura de poder presente neste último como modelo político brutal.

Segundo Amiel, “É, portanto, a reflexão sobre o totalitarismo que leva Arendt à sua recusa de reconhecer o que toda a tradição ocidental reconheceu como político [...] e que inaugura relações difíceis, complexas entre aquilo que qualifica de ‘teoria política’ e filosofia” (1996, p. 35-36). A obra *OT*, que expõe centralmente o modo de sustentação do regime totalitário e seu trágico desfecho com a aniquilação do ser humano, tem sua continuidade de reflexão na obra *CH*, na qual explora o significado do totalitarismo no campo político, sobretudo, porque tal fenômeno traduz a morte da política. No dizer de Correia:

O interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* é motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do pensamento político e da história política ocidentais, notadamente modernas, com o declínio do domínio público, assim como a perda da especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso (2013, p. XLVIII).

O totalitarismo é centro deste primeiro movimento teórico e nele o acerto de contas pelo prejuízo e pela falta da política em seu modo de constituição. Situação semelhante se faz notar no segundo movimento teórico dos escritos arendtianos presentes na passagem da obra *EJ* para a *VE*. Na primeira, sua exposição está moldada no formato de relatório, muito embora se note um passo além, o julgamento de Eichmann, o carrasco nazista. Essa é a motivação para compreender o funcionamento interno da lógica organizativa do sistema totalitário. Tal abordagem é retomada e levada adiante num patamar mais alargado na *VE*. Nesta, Arendt mostra que a ausência do pensamento, bem como das demais atividades do espírito, pode resultar em desfechos trágicos e brutais à vida humana. Seu interesse por uma fenomenologia da *VC* permite-lhe buscar uma nova compreensão da relação entre política e moral, evidenciando surpreendentemente que a banalidade do mal acontece, simplesmente, pela irreflexão e pela ausência do pensar. Desse modo, a *CH* é um julgamento contextualizado e crítico sobre as situações presentes em *OT*, do mesmo modo que a *VE* o é sobre os relatos presentes em *EJ*. Pelo exposto, a compreensão é o método de investigação que perpassa toda a

sua trajetória intelectual e se desenvolve por meio de uma memória da resistência, que vai mais a fundo, lança o fato, o acontecimento e, sobre eles, extrai as reflexões, os significados e os sentidos que tornam a história e a humanidade menos pobres, menos pequenas, menos obscuras frente aos tempos sombrios que marcaram (e continuam a marcar) a história da política contemporânea. Souki verifica que:

[...] a reflexão política de Arendt começa, portanto, com a sua tentativa de compreender o fenômeno do totalitarismo. Para ela, a única forma de compreendê-lo é considerá-lo dentro da categoria de novidade, pois ele escapa à explicação dentro das categorias da tradição. Essa falta de apoio na experiência da tradição se deve ao fato da emergência de tal fenômeno construir algo novo que não se ajusta às nossas categorias de pensamento. Trata-se de um fenômeno de expressão radicalmente moderno com marca de originalidade. A emergência do totalitarismo obrigou-nos a reavaliar a ação humana e a história, na medida em que esta revelou novas figurações do homem, inclusive em algumas de suas formas monstruosas (2001, p. 104).

Esse é o elemento central que revela o porquê do totalitarismo merecer tamanha importância no pensamento político de Arendt. O que havia acontecido? Como pode ter acontecido? Por que havia acontecido?¹⁷⁸ São três questões basilares que Arendt levanta, de modo direto na obra *OT* e de modo indireto na obra *EJ*, buscando identificar os componentes políticos a eles inerentes. Se confrontado com o modelo instrumental presente desde a modernidade, é possível que se chegue a uma resposta razoável acerca da matriz que o origina do ponto de vista dos meios. Mas, se pensado do ponto de vista dos fins, o que o totalitarismo almeja instituir, aí sim é possível perceber o alcance da afirmação de Souky, uma vez que seus fins extrapolam toda e qualquer forma anterior, por isso se torna, segundo Arendt, um modelo sem precedentes, uma vez que nele todos os padrões sucumbem. Arendt nota que a orquestração da violência e do mal passa a ser questionada dentro de uma matriz política e de modo singular. Para Lefort e Bobbio, os traços de originalidade de Arendt consistem nesta sua capacidade e audácia de ter transformado o totalitarismo em âmbito político. Nas palavras de Lefort: “[...] neste descentramento da história dos judeus, no deslocamento do foco da questão, do lugar do anti-semitismo ao lugar do totalitarismo, de uma maneira geral ao lugar do político, que residem a originalidade e a audácia da tentativa de Hannah Arendt” (LEFORT, *apud* SOUKY, 1998, p. 52-53). Bobbio considera: “Em Arendt o totalitarismo aparece como uma tendência-limite da ação política na sociedade de massa, um certo modo extremo de fazer política, caracterizado por um grau máximo de penetração e de mobilização da sociedade, que ganha corpo de presença

¹⁷⁸ São as três perguntas de Arendt. Aparecem no prefácio da terceira parte de *OT* (p. 339). Merece destaque, neste ponto, o texto de BIGNOTTO (2001), quando afirma que o encadeamento das questões permite aproximar a maneira como Arendt constituiu seu objeto de estudo (p. 38).

de determinados elementos constitutivos [...]” (BOBBIO, *apud* SOUKY, 1998, p. 55). Se o existencialismo e a fenomenologia foram as correntes de pensamento que lhe causaram um verdadeiro choque filosófico e abertura da mente para ver o mundo com outros olhos, o totalitarismo é o acontecimento que causa em Arendt um choque de realidade, por meio do qual se fez ver que tudo é possível. Considere-se o momento de ilusória segurança de Arendt e seu segundo marido, ao desacreditarem na força de um regime que chegou derrubando todas as estruturas normativas e morais que sustentavam a sociedade alemã rumo à aniquilação humana, algo jamais visto. Em nome de quê? Sede de poder e dominação, ostentação em vista da criação de uma estrutura estatal monolítica, chefiada por um único homem, do tipo soberano supremo e absoluto. Para discorrer sobre é fundamental considerar algumas distinções. A primeira respeita à confusão entre compreensão e perdão. Um regime desta natureza não pode ser enquadrado em categorias de perdão e nem de conhecimento, no sentido de ter informação sobre o que ele foi. É preciso saber o que ele significa e a compreensão é a base para tal. Por isso, e considerando que compreender é uma categoria central no pensamento de Arendt para aproximar a política e a filosofia, é importante se confrontar com tais distinções e nelas perceber um novo e autêntico sentido, como veremos a seguir.

Por fim, na reflexão sobre a tarefa de compreender, Arendt atenta para duas distinções importantes. Primeiro, a tarefa de compreender não se pauta exclusivamente em um ponto de chegada determinado, visto que o processo é complexo e pode, às vezes, produzir resultados equivocados – daí a necessidade de retomar as construções que se podem fazer. Segundo Arendt, “Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo” (*DP*, p. 39). Arendt está mais preocupada com o movimento do pensamento do que com os fins que o movem na tarefa de compreender. Então, é uma tarefa infundável e não tem pretensão de gerar resultados definitivos. Isso serve para livrar a compreensão da confusão com o sinônimo de perdoar.¹⁷⁹ Compreensão não tem a ver com perdão. Reconciliarmo-nos com a realidade, a fim de nos sentirmos em casa no mundo e isso é diferente do que significa o perdão. A esse respeito, Arendt diz:

¹⁷⁹ A posição arendtiana é contrastada por Derrida que tem divergência em relação à noção de perdão. Para Derrida, o perdão faz sentido somente em relação ao imperdoável, ou seja, perdoar o perdoável se dá em uma simetria que não é própria da esfera do perdão. Derrida não relaciona o inusitado dos crimes à impossibilidade de perdoá-los, pois o verdadeiro perdão é divino. Sobre isso cf. BREPOHL (2013, p. 75).

A conciliação é intrínseca à compreensão, o que deu origem ao popular engano *tout comprendre c'est tout pardonner* [compreender é perdoar]. Mas há pouca relação entre ambos, e o perdão não é condição nem a sua consequência da compreensão. Perdoar (com certeza, uma das maiores capacidades humanas e talvez a ação humana mais ousada. Na medida em que tenta o aparecimento impossível, a saber, desfazer o que foi feito, e consegue criar um novo começo quando tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única e culmina num gesto único. Compreender é infundável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida da sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte. Na medida em que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central de nosso mundo, compreender o totalitarismo não é desculpar nada, mas nos conciliar com um mundo onde tais coisas são possíveis (2008d, p. 331).

O objetivo de Arendt, ao fazer a análise do totalitarismo pelo viés da compreensão, não visa desfazer o que foi feito, pôr um ponto final, atitude típica do perdão. Na compreensão do totalitarismo, pelo contrário, quer-se demonstrar que o que foi feito precisa ser reconsiderado, não deixar morto ao passado, esquecido, porque nele está o gérmen da nova forma de conceber a relação do homem com o mundo que, a partir da experiência dos governos totalitários, é transformado num verdadeiro inferno. O protagonismo da maldade, da violência, da brutalidade e crueldade humana sobre humanos, transfigurada em projeto de avanço e progresso à humanidade por uma razão cínica e instrumental, posto às claras por uma memória política engajada na compreensão, dá base, justificativa e legitimidade para que não se perdoem ações que jamais devem ser refeitas.¹⁸⁰ A constatação *quando tudo é permitido tudo é possível* foi uma dura experiência e não pode se repetir. Portanto, se cabe alguma reconciliação nesta história, não será com o totalitarismo, mas com o próprio mundo, a fim de torná-lo novamente habitável, espaço do homem e para o homem, cuja distinção traçada sobre si é de ser constante começo, iniciador, e ser plural, uma vez que a pluralidade é a grande lei terrena. Para que se possa estabelecer a condição do perdão, é necessário que o vitimizador assuma a responsabilidade pelo que fez e, mais, se arrependa. Não é o caso daqueles que levaram a cabo o projeto do sistema totalitário nazista. Eichmann foi categórico em afirmar que não tinha motivos para isso, uma vez que cumpria ordens e se havia algum culpado seria alguém que estaria, do ponto de vista hierárquico, acima dele. Eichmann deu provas suficientes do quanto a reflexão, atitude típica da filosofia, fez falta em sua vida. Demonstrou que acontecimentos políticos, por mais violentos que sejam, podem ser suportados por pessoas que não pensam e sequer são tocados por algum tipo de princípio moral que vai além da mera obediência aos ditames de um modelo de governo. O modelo de governo que adotara para viver sua ascensão

¹⁸⁰ A este respeito, cf. texto de Pires, intitulado *Memória e subjetividades*, no qual aproxima os conceitos de subjetividade e poder, tendo a liberdade (ou a sua falta) como mediação entre um e outro (PIRES, 2012, p. 81-93).

na carreira pessoal não era qualquer tipo de governo e iniciativa. Tratava-se de uma forma nova que implodia todos os princípios morais possíveis e toda a beleza no entorno da política como experiência da realização de todos os seres humanos. Por e com esses elementos fica mais fácil distinguir entre compreensão e perdão. Os judeus, em geral, frente aos escritos arendtianos, em especial *EJ*, aceitavam que não deveria conceder o perdão para Eichmann, mas não porque entenderam mais a fundo as reflexões e provocações levantadas por Arendt. Não aceitavam o perdão porque queriam vingança, resolução por execução sumária via pena de morte. Arendt também era a favor da pena de morte, entretanto com ressalvas que pudessem tornar visíveis as razões para tal, demarcando, como demonstrado no segundo capítulo deste estudo, que Eichmann não era digno de permanecer entre os seres humanos, já que ele mesmo decidiu dar fim à possibilidade de vivência em comum. Isto é, em tudo o que ele fez estariam as razões para a sua própria sentença. Optou por não fazer parte do mundo e da condição humana plural que caracteriza centralmente a existência e a condição humana. Mas é possível compreender isso sem ir mais a fundo, fazendo a memória dos acontecimentos experienciados naquele cenário político? Daí a justificativa da memória para poder encarar a realidade e tornar visível o invisível, o dito que tem muito de não-dito, o presente que se torna ausente, enfim, realizar escavações que, mesmo com dor, podem abrir horizontes para se reconciliar e demarcar novo início com a história e com o mundo, abrindo, inclusive, a condição para que se faça a verdadeira justiça às vítimas. Não é uma tarefa simples e fácil e Arendt soube enfrentar as situações em razão da sua teimosa paixão pelo pensar, em vista de horizonte maior: o cuidado e o amor em defesa da continuidade do mundo.

Uma segunda distinção importante reside na diferenciação entre compreensão e conhecimento. Assim como se confunde compreensão com perdão, também é comum ver o uso da compreensão com informação correta e com o conhecimento científico. Isso não significa que a compreensão não se preocupe com equívocos, pairando uma certa noção de que tudo o que é dito vale e tem sentido. A compreensão abrange uma gama ampla e complexa, na qual a realidade está envolta e visa alcançar o significado, dito assim, a busca por novos significados. Tal busca não está dada, já que os novos significados não caem prontos, mas vêm inter-relacionados com o conhecimento. Nesse sentido, embora distintos, compreensão e conhecimento se cruzam e se inter-relacionam. Nas palavras de Arendt, “a compreensão se baseia no conhecimento e o conhecimento não pode avançar sem uma compreensão tácita preliminar. A compreensão preliminar denuncia o totalitarismo como tirania e define que nossa luta contra ele é uma luta por liberdade” (2008d, p. 333). Além disso, “a compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento,

e a verdadeira compreensão, que o transcende, têm algo em comum: conferem significado ao conhecimento” (ARENDR, 2008d, p. 334). Dito de outro modo, a busca por compreensão desencadeia o movimento do conhecimento e, no fim, torna claro que seu resultado está além de mera informação e de explicações que visam alcançar a essência última das coisas. Em se tratando de aproximações entre política e filosofia, essa é uma observação importante. A filosofia, por este viés, não está preocupada em ser um tipo de saber que estabelece todas as características do modo político do regime totalitário nazista, embora não o prescindia. Poder compreender essa realidade mais a fundo carece de informações. A compreensão, inicialmente, está no campo de uma decisão que, seguida do conhecimento, transforma-se em conteúdo para, finalmente, ser confrontado com o significado e alcance entre o que é que se passou na realidade, oportunizando a emergência da reflexão. Na esteira do que vimos insistindo, os acontecimentos passam a se tornar problemas filosóficos e, no caso da política totalitária, de primeira grandeza. Dessa forma, o conteúdo da compreensão não reside em especulações e nem tem a pretensão de tornar os acontecimentos explicados pelo modelo de causa e efeito, ou de enquadramento dentro deste ou aquele conceito e modelo, a exemplo dos esforços por interpretar o totalitarismo como uma tirania ou pertencente ao poder do partido único. O que se pode dizer é que de fato ele tem presente o modo de conduta da tirania e do partido único, porém, muito mais que isso, é um regime cuja novidade reside no uso que faz da violência e do terror na esfera do governo, voltado a organizar o extermínio regular e administrado de povos inteiros. Essa é uma forma de atuação que jamais se teve presente e que desafia o pensamento a compreender até onde o ser humano foi capaz de chegar diante de uma era de tantos avanços e de tantas catástrofes, em dadas circunstâncias unidas e entrelaçadas, sobretudo em regimes que decidiram dominar e administrar a vida, visando, surpreendentemente, mudar a natureza humana, com objetivo de torná-la perfeita. Parafraseando a reflexão de Pires (2012, p. 83), o totalitarismo é o modo típico do paradigma que se sustenta numa razão universalista, abstraindo as singularidades culturais, políticas e nacionais, ostentando um acerto de contas e vanguarda na tarefa política da humanidade com justificativa de uma espécie de saneamento étnico. Posto isso, ganha importância e consistência a afirmação de Ruiz quando distingue entre violência e agressividade, do seguinte modo: “Desde a nossa perspectiva, a violência, a diferença da agressividade, é uma ação intencional que se dirige contra a negação da alteridade humana. Esta distinção torna-se nítida na diferenciação proposta entre violência e poder” (RUIZ, 2014, p. 14). Essa foi a problemática que perpassou do início ao fim as obras de Arendt. Por isso, em nosso entendimento, assim como é fundamental para distinguir entre compreensão e perdão, o método da compreensão, em sentido lato, também oportuniza e convoca para um olhar mais

atento em relação à comparação entre compreensão e conhecimento. A compreensão, amparada na memória, tem a oportunidade de chegar aos fatos e acontecimentos e deles escavar sentidos e significados filosóficos mais profundos, é uma espécie de costura que vai tecendo os fios que ligam uma coisa à outra nas obras de Arendt, tornando a filosofia e a política movimentos entrelaçados e propagadores de novas e grandes temáticas ao pensamento contemporâneo. É uma filosofia política tornada viva e presente na história, olhando, acompanhando e tecendo considerações críticas acerca da conduta humana face às tantas formas de propor, integrar e responder aos inúmeros desafios que surgem a cada momento e acontecimento. O que se pode dizer é que são muitos e de diversas ordens.

Em termos políticos, vivemos, hodiernamente, uma crise muito forte, seja pelas condutas de governos, seja pela retomada de limitação de fronteiras, em vista das disputas econômicas e no enquadramento das melhores raças e religiões, entre outros aspectos que demarcam a dificuldade da compreensão sobre a importância de criar as condições para a convivência humana em mundo que tem lugar para todos/as. A que se deve isso? É um tema/problema que advém somente deste contexto? Nem sempre tema e problema são diferentes de apontamentos passados, mas, em razão do contexto, podem ganhar outras leituras, novas formas de abordagens, desde outras preocupações. Nesse ínterim, ganha ainda mais pertinência a memória que, movida pela compreensão, gera novidade no âmbito da literatura disponível e no âmbito da realidade, da vida. A escrita filosófico-política de Arendt desafia-nos a compreender que as dificuldades de convivência humana estão radicadas no modo de atuação política que cerceou a condição humana aos ditames da natureza humana. A diferenciação entre ambas oportuniza reflexões e conclusões profundas no seio da política totalitária e também dos muitos embates e situações que vêm demarcando as disputas políticas atualmente, sobretudo, àquela voltada a transformar a política na arte de dominar a vida, expressão máxima da biopolítica, como o pretendemos demonstrar.

4.2 NATUREZA HUMANA E CONDIÇÃO HUMANA: O ATAQUE À PLURALIDADE HUMANA E A EMERGÊNCIA DA BIOPOLÍTICA

Natureza humana e condição humana são expressões parecidas e costumeiramente usadas como sinônimas, quando, na verdade, não o são. São expressões que possuem uma diferenciação elementar e que oportunizaram a Arendt a reflexão sobre o problema fundamental da política face à experiência dos regimes totalitários do século XX. A rigor, esse problema advém de um período longínquo, mas não distante da filosofia que, por vezes, tomou a

separação entre natureza humana e condição humana como formas ideais para mostrar as condições de realização da vida política, mas que, posteriormente, passou a ser lido como determinação de quem são os aptos e quem são os não aptos à vida pública. Referimo-nos, diretamente, à experiência da *pólis* grega. Aristóteles descreve esse contexto demarcando que as mulheres, as crianças, os jovens, os estrangeiros e os artesãos não podiam participar da *pólis* (Cf. Aristóteles, 1997). A política deveria ser conduzida por homens livres e adultos, porque esses tinham as reais condições de exercício pleno da liberdade pública. Posteriormente, essa ideia passou a ser interpretada não apenas por homens livres e adultos, mas por alguns homens livres, pertencentes a uma nação e a uma religião especificamente e, a posteriori, a uma raça, ponto culminante do totalitarismo nazista. Bem ou mal, essa temática perpassou a tradição filosófica ocidental e se tornou uma bandeira para justificar a legitimidade de muitas atrocidades e violências políticas. Arendt remonta a esse tema convocando para uma reflexão profunda sobre os alcances e os limites da relação entre natureza humana e condição humana. Em nossa avaliação, é outro dos temas centrais de toda a obra filosófica arendtiana e que demonstra uma nova faceta do encontro entre a filosofia e a política, fundamentando a crítica do quanto a política pode ser limitada se não confrontada com o resgate daquilo que lhe é essencial. Arendt advoga, do início ao fim, da primeira à última obra, em favor da realização da condição humana plural, por intermédio da qual acontece a verdadeira realização do ser humano e a possibilidade de recuperar o sentido da política frente aos tempos sombrios que lhe fora dado a viver. O que temos aqui, portanto, é uma reivindicação pela realização máxima e plena da política, por meio de um acerto de contas com modelos que a tornaram distanciadas da realização do ser humano. Se há motivos e razões para críticos do seu pensamento em levantar pontos que deixaram de ter a devida atenção e valor, a exemplo do que já referimos no primeiro capítulo deste estudo, aqui, com razão se pode afirmar que Arendt demarca o cerne de seu pensamento político e em que medida ele não pode ser enquadrado de modo indiferente aos problemas que o ser humano enfrenta. Há uma condição primeira, a condição das condições: sermos gente, termos existência, independentemente da raça, da cor, do sexo, da religião, do Estado e país em que nascemos, bem como da família a que pertencemos. Isso não é um dado natural e nem pode ser por determinação de outrem que estipula qual o tipo de gente, qual a melhor raça, o melhor sexo, a melhor religião, enfim, que estipula um padrão no qual toda a existência deve ser depositada. Qual o significado e qual a importância disso? Garcia pontua e nos dá a pista, mostra-nos o caminho, afirmando:

Uma escrita preocupada em pensar a política e que se expande em tantas direções não pode evitar uma descrição da condição humana que, para ela [Arendt], encontra na historicidade, na pluralidade, na contingência, na liberdade e imprevisibilidade da ação nas atividades de pensar, querer e julgar os dados elementares de sua descrição. Pensar em registros afirmativos as possibilidades da política implica em reconhecer que: 'não nascemos iguais, tornamo-nos iguais como membros de um grupo em virtude de nossa decisão de assegurar mutuamente direitos iguais. O que assegura a singularidade do homem, o que assegura de sua própria realidade e da realidade do mundo é, contrariamente ao dom natural, a pertença a uma comunidade, a um lugar no mundo em que se é visto e ouvido, em que a ação e a palavra têm um significado pelo fato da pluralidade humana (2003, p. 190. Acréscimo nosso).

É o tema de fundo no encontro entre a filosofia e a política no pensamento de Arendt, a crítica face sua ausência na política. Nas reflexões feitas em *OT*, na qual aponta os limites e os condicionamentos da natureza humana que passa a garantir igualdade por força da determinação de um superior, absoluto e centralizador, o grande chefe do regime totalitário nazista. Tais determinações geram resultados e consequências que comprometem o efetivo gozo da condição humana existencial de cada ser humano, considerando a defesa exaustiva de um projeto de homogeneização nos regimes totalitários. Essa problemática é retomada na *CH*, obra em que Arendt mostra os limites da condição humana diante de uma natureza humana que alcança *status* de igualdade por determinação externa e não pela sua constituição humana que, por essência, carrega em si o princípio da igualdade e da diferença. É natural que a natureza humana se constitua pela igualdade, esse é o traço que nos identifica, a todos/as, como humanos, embora isso, por si só, não garanta a realização de todos/as indistintamente. Na condição da igualdade, os seres humanos reivindicam e lutam para evitar que ela seja uma barreira e empecilho às diferenças que caracterizam a essência humana plural, cuja afirmação acontece por via da aparência pública, espaço próprio da realização da política. Daí que o ser humano precisa de espaços e de condições para a manifestação dessa condição humana plural. Portanto, nenhum ser humano pode ser descartado por conta da sua natureza, pois é o que somos, é nossa vinda ao mundo, nosso aparecimento, nossa existência. Sem ela não há condição humana possível. A natureza humana, mais uma vez, vale a redundância, é a condição da condição humana. Para ser o que pensamos ser, o que queremos ser e o que julgamos fundamental ser, isto é, para sair do anonimato e vir a público, precisamos existir. Sem essa garantia todas as demais perdem o sentido. Todavia, o fato do ser humano existir não significa que, automaticamente, será respeitado na diferença que caracteriza cada um de nós e garante a realização do sentido da política. A existência, por si só, não gera a condição da política como exercício pleno da liberdade. Não nascemos como seres políticos. É uma luta, uma construção, uma reivindicação em vista da presença humana plural. O fato de existir nos dá a primeira condição: sermos alguém no mundo. É a condição de possibilidade, porém não é a sua realização. O desafio

radica-se em dar um passo a mais e garantir que, neste mundo, haja lugar para todo/as se expressarem, dizer quem são, o que pensam, o que querem, o que julgam, enfim, o que torna cada um, um, cada pessoa, uma pessoa, cada sujeito, um sujeito, com o dever de exigir e reivindicar o direito da palavra, de ação. Aqui, para nós, radica-se o grande mérito e a grande contribuição crítica do pensamento político arendtiano, frente a um tempo de disseminação de projetos de homogeneização, típicos de regimes totalitários e de heranças malditas que ainda perpassam a vida na contemporaneidade. Aproximar a filosofia e a política pode ser um modo de enfrentar tais heranças e demarcar criticamente que enquanto a política continua a “descarrilar” do seu verdadeiro caminho, a filosofia terá boas razões para continuar a existir e reivindicar que essa via não seja apenas de “mão única”. O encontro entre a filosofia e a política não é um “mar de rosas”, também é feito de “espinhos” e de muitos desafios, típicos da atitude crítica, que tendem a colocar a vida em análise e confronto com certas máximas de progresso que tenderam a se usar da filosofia para justificar determinados modelos políticos, ou, ainda, ignorar a filosofia para poder implantar e desenvolver práticas isentas de maiores considerações e reflexões voltadas a mostrar os méritos e os limites que delas mesmas se originam, modos típicos dos regimes totalitários.

Para demonstrar a importância e qualificar ainda mais essa abordagem, no livro *CH* Arendt demarca a distinção entre natureza humana e condição humana. Diz-nos o seguinte: “Para evitar mal entendidos: a condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana” (*CH*, p. 12). Para alargar a sua compreensão sobre isso, voltamos à passagem já mencionada no primeiro capítulo deste estudo, em que Arendt busca a iluminação em Agostinho para concluir que é improvável tratar as definições do ser humano do mesmo modo que se definem outras coisas. O ser humano não tem uma essência ou uma natureza como outras coisas têm e se, porventura, vir a ter, então, segundo Arendt, “certamente só um Deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que se pudesse falar de um ‘quem’ e não de um ‘quê’” (*CH*, p. 13). Essa distinção é importante. A resposta à pergunta o *que* sou só pode ser dada por Deus, pois foi ele que fez o homem. Agora, a resposta à pergunta *quem* somos, é simples: um homem. Ser um homem implica em uma gama complexa das condições que envolvem a existência humana. Em se tratando de reflexões sobre o resgate do sentido da política, o alcance que a filosofia pode nos oferecer é da mais alta grandeza na perspectiva de mostrar que a relação entre ser humano e mundo é essencial para nos consolidarmos como existência não condicionada, entretanto aberta à pluralidade. Aqui radica-se um dos pontos nevrálgicos desta discussão, posto o que se assistiu no regime totalitário

nazista, vê-se a pretensão de transformar os ditames do líder ao modo de máximas divinas, já que nele estava o poder para dizer qual a essência da natureza humana, tornando algumas raças, povos e nações indesejáveis. Sequer se chega a desfrutar da possibilidade da condição humana porque a natureza humana já foi “castrada” de arrancada pelo nazismo, pois só existe, para este movimento, uma natureza humana perfeita: a alemã. “Fabricou-se” e se “vendeu” uma concepção de natureza humana na qual só cabiam alguns humanos. É um projeto de exclusão. Assim, a política passou a se constituir pela mediação de interesses que conduziram a práticas instrumentais e do governo da vida, sob o jugo da defesa da uma natureza humana perfeita, traduzida por Duarte do seguinte modo, “dos socialmente reconhecidos, dos racialmente puros, dos ideologicamente corretos” (2010, p. 324), ou, ainda, da lei e do direito de um povo como lei e direito universal, da nação como demarcação de território e da identidade pessoal e pública condicionada à homogeneização.

Essa não é a problemática de um momento e de uma obra no pensamento arendtiano. É o tema, o problema que a acompanha do início ao fim de suas reflexões. Além das obras *OT* e *CH*, é uma discussão de primeira grandeza na obra *EJ*, na qual Arendt inaugura um novo sentido e conceito face à determinação da igualdade forçada e com objetivo de restrição. A grande descoberta de Arendt reside na compreensão em torno do modo da organização totalitária que cria uma estrutura administrativa voltada para a arte de matar, tendo funcionários aptos e comprometidos em atender tais comandos como simples cumprimento de função na nefasta lógica de um sistema que trabalha para pôr fim à vida humana. Tudo isso é resultado não de pessoas monstruosas e cheias de preconceitos, mas que simplesmente não pensam sobre aquilo que estão a executar. Tais descobertas são levadas adiante na obra *VE*, na qual Arendt faz uma profunda reflexão sobre as atividades da vida do espírito e como elas podem evitar e colaborar para que o mal não se dissemine. Neste movimento, a grande descoberta de Arendt reside no confronto entre banalidade do mal e ausência do pensar.

Fato interessante em tudo isso é que ambos movimentos de destruição do ser humano presentes em *OT* e *EJ* culminam num único lugar: nos campos de concentração. Os caminhos são distintos, contudo o lugar de chegada é o mesmo. O campo de concentração é o ponto de culminância deste grande projeto totalitário. No dizer de Forti, com os campos de concentração “[...] vem ao fim realizado o projeto de uma única humanidade” (1994, p. 101, tradução nossa).¹⁸¹ É a experiência do mal sem precedentes e que excede todos os limites, mostrando a

¹⁸¹ “[...] viene alla fine realizzato il progetto di un’única Umanità” (FORTI, 1994, p. 101).

sua potência e a força de domínio sobre a vida, a ponto de ali ser o lugar de investimento da transformação da natureza humana. Em alusão a isso, Arendt certifica:

O que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana. Os campos de concentração constituem o laboratório onde mudanças na natureza humana são testadas, e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente ‘científicos’; atinge a todos os homens. A questão não está no sofrimento, do qual sempre houve demasiado na terra, nem no número de vítimas. O que está em jogo é a natureza humana em si; e, embora pareça que essas experiências não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo, criando uma sociedade na qual a banalidade niilística do *homo homini lupus* é consistentemente realizada, é preciso não esquecer nas necessárias limitações de uma experiência que exige controle global para mostrar resultados conclusivos (*OT*, p. 510).

Salta aos olhos um novo modo de fazer política e da arte de governar, baseado na violência e na dominação total. Política que no seu ápice transforma-se em tanatopolítica¹⁸², e governo passa a ser uma máquina administrativa de dominar e matar, por meio da violência e da extinção das pessoas. Em nome do que se fez tamanha brutalidade? Quais justificativas sustentaram a necessidade de implantação dos campos de concentração? Centralmente, Arendt localiza as pistas de respostas em dois movimentos teóricos, sendo um derivado das reflexões sobre o totalitarismo e nele a noção de racismo e da maquinaria administrativa totalitária e outro derivado dos modos de instrumentalização e elevação da vida como bem supremo, herança da modernidade. Esses movimentos teóricos possibilitam compreender a emergência da biopolítica no cenário político contemporâneo. O conceito biopolítica é novo¹⁸³, data de um período recente, introduzido por pensadores contemporâneos¹⁸⁴. Arendt nunca utilizou este termo, embora alguns estudiosos¹⁸⁵ de seu pensamento chamem atenção para sua presença

¹⁸² A categoria biopolítica ainda em construção e que nunca foi usada por Arendt, embora, como reconheceu Agamben em sua introdução à obra *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua I*, ela e Foucault foram influências determinantes para que ele chegasse às suas próprias formulações a respeito da esfera do político. Mesmo que Arendt e Foucault nunca tivessem dialogado entre si, visto que a recepção das obras de Arendt na França tardou na tradução. Foucault toma conhecimento da obra de Arendt por intermédio da publicação da obra *EJ*. A obra *OT* foi traduzida em partes para o francês, sendo a terceira parte (sobre o sistema totalitário) em 1972; a primeira em (sobre o antissemitismo) em 1973; e a segunda parte (sobre o imperialismo) que trata sobre o racismo, somente em 1982, sendo que Foucault também tratou do tema em cursos realizados em 1975 e com grande proximidade das reflexões realizadas por Arendt. (Conferir ORTEGA, 2001, p. 83; RUIZ, 2012, p. 35-40; CORREIA, 2014, p. 105-127).

¹⁸³ Embora tenham-se passado 3 anos após a publicação de seu texto *O advento social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt*, Ruiz destaca que: “A biopolítica é um conceito em construção. Ele não denota um significado semântico determinado, mas remete a práticas históricas em que a vida humana se tornou alvo das estratégias de poder” (2012).

¹⁸⁴ Foucault e Agamben são as figuras de maior expressão. (Conferir ESPÓSITO, 2004; AGAMBEN, 2004a, 2004b; e FOUCAULT, 2008).

¹⁸⁵ Ao contextualizar a percepção biopolítica da reflexão arendtiana no Brasil, Odílio Alves Aguiar, destaca que: “foi exposta inicialmente por Francisco Ortega, no Colóquio sobre os 50 anos de *Origens do Totalitarismo*,

semântica nas obras dessa autora. Segundo Aguiar, “o grande produto da naturalização das relações é a normalização dos comportamentos. O controle social e a disciplina dos indivíduos e grupos são traços comuns ressaltados pelos atuais teóricos da biopolítica e são todas questões já antecipadas na obra arendtiana” (2009, p. 225). Para Ruiz, “[...] a biopolítica constitui uma temática que ‘(pré)ocupa’ uma parte significativa do seu pensamento. Desenvolve sua abordagem sobre a problemática da vida humana [...]” (2012, p. 36). Sobre esse aspecto é importante considerar que esse reconhecimento já foi manifestado pelo próprio Agamben, o grande teórico deste tema que, em sua obra *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua I*, fez menção a Arendt considerando que ela, juntamente com Foucault, foram decisivos para o introduzir nessas reflexões a problemática da política contemporânea. Mas como esta investigação não visa recuperar tais fontes, serve-se de tais informações apenas para fins de contextualização e de destaque da presença arendtiana na origem das abordagens sobre a biopolítica. Interessa-nos, em especial, mostrar a contribuição arendtiana neste tema a partir dos dois movimentos indicados acima, os quais, do nosso ponto de vista, auxiliam para tornar cada vez mais claros os caminhos que unem seus escritos, bem como, da originalidade presente em tais reflexões, a partir das quais emerge, posteriormente, a biopolítica que, na experiência nazista, transformou-se numa tanatopolítica.

Primeiramente, o tema do racismo¹⁸⁶ representa um dos grandes temas porque perpassa praticamente toda a obra *OT* e se constituiu, durante o percurso da primeira redação do livro, na terceira parte da obra, posteriormente foi incorporado ao tema do Imperialismo. É importante observar que, por um certo tempo, o livro *OT* teve outro título denominando-se *Three Pillars of Hell* (Os três pilares do inferno), cuja estrutura interna se subdividia do seguinte modo: os dois primeiros pilares eram o Antissemitismo e o Imperialismo e o terceiro o Racismo¹⁸⁷. O racismo não é, portanto, uma categoria de menor importância em seu pensamento, uma vez que

ocorrido em Fortaleza, em 2001. Na ocasião, o autor expôs o texto ‘Racismo e Biopolítica’, publicado in AGUIAR et al. (2001, p. 71-86). Em seguida, tivemos outros textos que falam diretamente sobre essa questão, a saber: DUARTE (2004 e 2006), CORREIA (2006 e 2014); AGUIAR (2009 e 2012) e RUIZ (2012 e 2014). Conferir AGUIAR (2012, p. 431 – nota de rodapé). Incluímos, ainda, texto de nossa autoria, publicado recentemente: SIVIERO, 2015.

¹⁸⁶ Sobre a introdução do conceito no cenário político, Ortega destaca que Arendt situa o nascimento do pensamento de raça na figura do Conde Boulainvillers na França Setecentista, como uma arma da nobreza em luta contra a burguesia. Boulainvillers encontra seu sucessor no século XIX, no conde de Gobineau, o qual incorporou as teses de seu antecessor para escrever sobre a origem do povo francês. Mesmo sem defender um conceito estritamente biológico de raça, Gobineau postulava uma ideologia que justificava a superioridade de uma classe concebida em termos de raça, provocada pela mistura do sangue. Outra fonte advém da crítica dos direitos do homem em nome dos direitos dos ingleses, iniciada por Edmund Burke e levada adiante pelo pseudodarwinismo social e pela noção de eugenia fortemente presente no povo alemão (Cf. ORTEGA, 2001, p. 71-72).

¹⁸⁷ A este respeito sugerimos a leitura de MAY (1988), que recupera a trajetória de vida e das obras de Arendt.

constitui um dos argumentos centrais das justificativas legitimadoras das práticas políticas violentas e brutais, oriundas do imperialismo como projeto de expansão via junção do Estado e nação. O Estado deixa de ser vanguarda de uma sociedade aberta, plural, voltado ao governo dentro de um território que cria leis e usa de seu poder para proteger todas as pessoas. Pela ideologia nacionalista, o Estado torna-se uma instituição de poder, voltada a conquistar territórios e se tornar agressivo frente a povos que, a despeito de sua nacionalidade, não terão nenhum direito e proteção. A nacionalidade pesa mais que os direitos humanos e a cidadania. Nesse sentido, segundo Arendt, emerge para o homem o seguinte: “[...] a história e o devir universal, e seus direitos são ‘afetados pela relatividade em sua própria origem’, porque afinal ‘ser francês, espanhol ou inglês não é um maneira de se tornar homem, é uma maneira de ser homem’” (2008h, p. 238).

Frente a este contexto de avanço do Estado-Nação, introdutor da prerrogativa da natureza humana como base para fazer parte e ter direitos garantidos, Arendt aprofunda as razões da significativa adesão ao conceito de raça na Alemanha, demonstrando seu legado por força da ideologia da unidade nacional e do progresso.¹⁸⁸ A clarividência disso ganha maior visibilidade ao remontar os argumentos de justificativa da deportação e matança dos judeus expressos na obra *EJ*. Na explicação das deportações feita numa circular pela Chancelaria do Partido, nos fins de 1942, encontra-se o seguinte registro: “‘É da natureza de coisas como estas, que, sob alguns aspectos, problemas muito difíceis podem ser resolvidos, no interesse da segurança permanente de nosso povo, apenas com *ruthless toughness*’ – *rücksichtsloser Harte* (autoridade implacável)” (*EJ*, p. 173. Grifos no original). Prossegue-se abordando o tema em passagem distinta:

Existe o tão conhecido fato de que Hitler iniciou seus assassinatos, em massa, concedendo ‘mortes misericordiosas’ aos ‘doentes incuráveis’ e que pretendia continuar seu programa de extermínio, eliminando alemães ‘geneticamente prejudicados’ (pacientes do coração e do fígado). Entretanto, além disso, é notável que esse tipo de matança possa ser aplicada contra qualquer outro grupo, isto é, que o princípio da seleção dependente, exclusivamente, de fatores circunstanciais. É bem provável que na economia automatizada de um futuro não muito distante, os homens sejam tentados a exterminar todos aqueles, cujo quociente de inteligência esteja abaixo de um certo nível (*EJ*, p. 296).

Hitler despertou à consciência nacional e a uma natureza humana de “origem diferenciada”, ocasionando a ação violenta do regime totalitário nazista na defesa da raça alemã

¹⁸⁸ Essa relação da dominação aliada à ideologia do progresso foi criticada duramente por Benjamin. Em reflexão sobre o tema da memória, Mates afirma: “Benjamin denuncia esa ideología del progreso por varias razones. La primera, por confundir artatamente, progreso técnico con progreso moral. Con el primero hemos conseguido el dominio de la naturaleza y de paso, también el del hombre. Benjamin rescató con la paciencia de un coleccionista los sueños de emancipación que el hombre asoció a la llegada de la moderna técnica” (Cf. MATE, 2012, p. 141).

e sob a condição humana sadia. A disseminação da mentira mostrou-se uma estratégia para manter esse espírito vivo, sempre com elevação do caráter nacional do povo alemão. Numa passagem presente na obra *EJ*, Arendt desvela isso do seguinte modo:

Durante a guerra, a mentira mais eficaz para a totalidade do povo alemão era o *slogan* ‘a luta do destino do povo alemão’ [*der schicksalskampf des deutschen Volkes*], forjado por Hitler ou por Goebbels, que tornaram a auto-enganação mais praticável em três aspectos: em primeiro lugar, sugeria que a guerra não era guerra; em segundo, que fora iniciada pelo destino e não pela Alemanha; e, em terceiro, que era um caso de vida ou morte para os alemães, que deveriam aniquilar seus inimigos ou seriam aniquilados por eles (*EJ*, p. 68).

Como se vê, a estratégia de convencimento do regime totalitário nazista ia ao extremo, ao limite, a ponto das pessoas terem de optar entre matar ou morrer. Escolheram matar, sem se perguntar se aquilo que faziam já era uma vida que não valia a pena ser vivida. Num passo além, Arendt observa que antes de se chegar a este desfecho trágico da história política do século XX, mais precisamente até fins do século XIX, o pensamento de raça não tinha relação com práticas assassinas¹⁸⁹. Era marcado por conflitos presentes desde o liberalismo para obter aprovação pública e selar um projeto de Estado. Sua introdução como disputa política violenta e homicida começa a ganhar corpo no interior do Imperialismo, presente em alguns países europeus na busca desenfreada pelo domínio da África. O ideal de expansão do Imperialismo fornecia as bases biológicas e a justificativa política para a conquista, escravidão e extermínio das populações nativas, resultando na falta de humanidade e condição de vida nua, reflexão que também foi estendida para o tema dos direitos do homem diante do declínio do Estado-Nação e do clima que rondou a Europa, após o período das grandes guerras. As condições de milhares de pessoas lançadas no mundo sem direitos, apátridas, refugiados, sem nacionalidade, resultou

¹⁸⁹ Aqui é importante observar a crítica que Ortega tece ao pensamento arendtiano pelo fato de não ter mencionado a conquista da América pelos espanhóis que desenvolveram práticas racistas e genocidas antecipando em vários séculos o racismo imperialista (Cf. 2001, p. 72). Todavia, por outro lado, ressaltando o nosso respeito e reconhecimento à contribuição de Ortega em reflexões em torno do pensamento de Arendt, mas, considerando que talvez não tenha tomado conhecimento de outros textos de Arendt que tratem deste assunto, a exemplo de *As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração*, no qual Arendt não ignora tal problema e nem passa desavisada de tal situação, pois fala explicitamente de outros massacres, demarcando as diferenças entre um e outro. Referindo-se à caracterização de crimes sem precedentes aplicado ao terror totalitário, Arendt destaca: “O caminho para a dominação total passa por estágios intermediários, que são relativamente normais e bastante compreensíveis. Empreender uma guerra agressiva nada tem de inédito; os massacres da população inimiga ou mesmo de um povo considerado hostil parecem corriqueiros no registro sangrento da humanidade; o extermínio de nativos durante a colonização e a criação de novos assentamentos foram coisas que ocorreram na América, na Austrália e na África; a escravidão é uma das instituições mais antigas da humanidade; e o trabalho forçado de grupos empregados pelo Estado na execução de obras públicas foi um dos esteios do Império Romano. Mesmo a pretensão de dominar o mundo, muito conhecida na história dos sonhos políticos, não é exclusividade dos governos totalitários e também pode ser explicada por um desmesurado desejo de poder [...]” (ARENDR, 2008j, p. 261).

no agravamento da existência humana e na inscrição da vida nua na ordem jurídica, dando origem ao verdadeiro Estado de Exceção, expressão utilizada por Agamben para demarcar as reflexões sobre a biopolítica, o que, de algum modo, já havia sido introduzido por Arendt. De maneira muito pontual, nos escritos de janeiro de 1946, Arendt diz: “Os acontecimentos dos últimos anos têm demonstrado que ‘judeu que é uma exceção’ é mais judeu do que exceção; nenhum judeu se sente muito feliz quando se lhe assegura que ele é uma exceção” (ARENDR, 2009, p. 405, tradução nossa).¹⁹⁰ Frente a este contexto, o ser humano teve seus direitos desmoronados e o que restou foi simplesmente “a abstrata nudez de ser unicamente humano” (ARENDR, 1989, p. 333). É o cenário que ela descreve nas páginas iniciais de *OT*, afirma que os seres humanos tornaram-se supérfluos¹⁹¹ e sem lugar na grande casa comum chamada mundo, inaugurando a experiência do mal radical. O contexto e o problema enfrentados é o seguinte:

Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra mundial entre as duas grandes potências que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência do que sobrou. Nas mais diversas condições e nas circunstâncias mais diferentes, contemplamos apenas a revolução dos fenômenos – entre eles o que resulta no problema de refugiados, gente desprovida de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita (1989, p. 11).

Conforme referendado por Arendt: “[...] a análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura” (1989, p. 11). A capacidade humana em cometer atos irracionais parece ser a expressão que melhor caracteriza este contexto. Paradoxalmente, os homens parecem ter optado pelo fim da própria humanidade, o que leva Arendt a notar que não se está diante de qualquer fenômeno, mas da verdadeira disseminação do mal radical, resumido

¹⁹⁰ “Los acontecimientos de los últimos años han demostrado que el ‘judío que es una excepción’ es más judío que excepción; ningún judío se siente demasiado feliz cuando se le asegura que él es una excepción” (ARENDR, 2009, p. 405). Essa passagem é válida para contrastar, em partes, a crítica de Agamben à Arendt, também dirigida a Foucault, pelo fato de, na sua avaliação, não encontrar nela elementos suficientes para caracterizar o campo de concentração como o modelo e o espaço próprio da exceção (Cf. CORREIA, 2014, p. 108 e AGAMBEN, 2004a, p. 12). Do ponto de vista racial, a posição de Arendt é clara: os judeus eram uma exceção. Além disso, os passos para implantação dos campos de concentração, seguidos de morte jurídica, morte moral e morte individual, não configuraria um Estado de exceção? Cremos que Arendt deu boas pistas para essa denominação e uma afirmação de falta de sua parte mereceria maior atenção de pesquisadores.

¹⁹¹ O que assusta, sobremaneira, é que a situação ainda permanece no contexto contemporâneo. Segundo Celso Lafer, podemos mencionar “[...] a ubiqüidade da pobreza e da miséria; a ameaça do holocausto nuclear; a irrupção da violência [problema sério que se apresenta no Brasil], os surtos terroristas, a *limpeza étnica*, os fundamentalismos excludentes e intolerantes” (LAFER, 1997, p. 56).

por Bernstein do seguinte modo: “[...] é dizer, transformar a natureza humana de maneira que o essencial para viver uma vida humana – a pluralidade, a espontaneidade, a natalidade, fique aniquilado. Isso é que Arendt entende por mal radical: um fenômeno novo e sem precedentes que ‘nos enfrenta com sua realidade esmagadora e rompe com todos os critérios que conhecemos’ (2000, p. 245, tradução nossa).¹⁹² Isto se evidencia de modo muito claro nas práticas do totalitarismo que instituíram formalmente atividades voltadas à arte de matar pessoas, forjando o marco de uma política discriminatória que se tornou bandeira legal e base para pensar novas formas de sustentação do progresso. Daí a justificativa de perseguição e do extermínio de um povo que, no tocante ao desenvolvimento da história, “merecia” passar por essa situação. O que intriga Arendt é que isso parecia entrar na “vala comum” de coisas que pareciam ser normais no circuito do desenvolvimento histórico, passando a ser natural a aceitação de tamanha brutalidade. De modo enfático nos diz: “[...] o antisemitismo não é um fenômeno natural, mas político, e que necessita ser enfrentado por meios políticos, e que sempre é melhor se defender de seus inimigos que fugir deles” (ARENDR, 2009, p. 262, tradução nossa).¹⁹³ Por isso a importância de voltar aos acontecimentos em vista de compreendê-los mais a fundo. Sem a memória e confronto com tais situações isso seria impossível.

A prova disso reside no tema do imperialismo, por meio do qual Arendt descortina o fenômeno da crise do Estado-Nação, gerada pelos auspícios da matriz europeia na conquista global de novos territórios e na expansão de mercado. Esta crise fez emergir o racismo como justificção biológica do domínio de povos em vários continentes (África, América, Ásia e Oceania), dando brechas para a emergência de regimes totalitários, central para a reflexão política contemporânea. Segundo Ruiz, Arendt “[...] identifica a existência de um elo naturalista que conecta a biologia com muitos discursos da filosofia política contemporânea, que desembocam na legitimação da violência como um dado natural dos seres vivos” (2014, p. 14). Na sua análise e reflexão sobre os regimes totalitários Arendt desnuda as novas formas de tratamento e as concepções norteadoras do poder que permitiram instaurar um regime político sem precedentes. A sequência destes acontecimentos ajuda a compreender porque se chegou a práticas tão brutais quanto aquelas do totalitarismo nazista, que passou do legado da expansão geográfica e econômica do Imperialismo a um modo de governar e organizar a vida por meios

¹⁹² “[...] es decir, transformar la ‘naturaleza humana’ de manera que lo esencial para vivir una vida humana – la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad – quede aniquilado. Esto es lo que Arendt entiende por mal radical: un fenómeno nuevo y sin precedentes que ‘nos enfrenta con su realidad abrumadora y rompe todos los criterios que conocemos’” (BERSTEIN, 2000, p. 245).

¹⁹³ “[...] el antisemitismo no es un fenómeno natural, sino político, al que hay que enfrentarse por medios políticos, y que siempre es mejor defenderse de tus enemigos que huir de ellos” (ARENDR, 2009, p. 262).

burocráticos e administrativos, a exemplo do que se vislumbrou na figura do homem Eichmann que, diante das milhares de pessoas por ele conduzidas ao extermínio, resguardava-se no atendimento das determinações do líder totalitário. É uma forma de domínio violento que perpassa todo o pensamento de Arendt.

As práticas do regime totalitário inauguraram formas de dominação jamais vistas na história. Todavia, é importante observar que, conforme Arendt, o totalitarismo não foi um evento supra-histórico. Duarte que recupera esta questão com maestria, destaca que:

Antes, o totalitarismo é a cristalização de diversos elementos constitutivos do político na modernidade, motivo pelo qual ela se afasta da ideia de que ele seria mero acidente no percurso na realização crescente da liberdade. Em outras palavras, para Arendt, o totalitarismo tem de ser entendido como evento político moderno, isto é como resultante de uma série de condições históricas e sociais que dizem respeito ao coração mesmo da política na modernidade, as quais tornaram possível a conjugação da ciência, da tecnologia e da burocracia administrativa para eliminação de todo aquele que estorve a fabricação planejada de uma sociedade purificada e homogênea (2010, p. 311).

Os quatro passos evidenciados no primeiro capítulo deste estudo já demarcaram que o totalitarismo não chegou a tamanha concretização e adesão por acaso. Foi arquitetado instrumentalmente, com objetivo de transformar a política num sistema de disseminação da violência e do terror, a mando de uma ideologia, de um partido, de um líder, instituindo um governo administrado pela polícia secreta, com fins de extermínio. “Arendt identifica a violência por seu caráter instrumental. A violência utiliza a potência dos instrumentos para multiplicar seus efeitos” (RUIZ, 2014, p. 17). A ideologia totalitária entende a “ação” como “[...] simples execução de leis da natureza ou da história – as quais estariam além de qualquer decisão humana. Nesse mesmo movimento, as ideologias procuravam cegar os envolvidos em relação às pessoas reais. Não eram mais pessoas, com nome e história, mas raças inferiores e classes em processo de extinção” (ALMEIDA, 2011, p. 193). Passa-se de um projeto político de Estado para um projeto político de poder, com fins de extermínio, levado a cabo nos campos de concentração. É nos campos de concentração e de extermínio em massa que o domínio total implanta a sua forma brutal e sem precedentes e a gestão biopolítica da vida humana transforma-se em racionalidade tanatopolítica. Além de resumir a forma de realização do domínio total, os campos de extermínio “[...] servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDR, 1989, p. 488). Nesse sentido, a frieza e a brutalidade estão muito próximas da normalidade.

Os campos de concentração se constituem como o fundamento do totalitarismo.¹⁹⁴ Não há como separar um de outro, pois não existe totalitarismo sem campo de concentração. Os campos de concentração constituem o cerne do domínio total. Na percepção de Aguiar, “o campo é a certeza de que o objetivo final pode ser alcançado: a sistematização da infinita pluralidade de experiências e diferenciações dos seres humanos, a fabricação da espécie humana com a mesma identidade. Almeja-se a eliminação, em condições cientificamente controladas, da espontaneidade na conduta humana” (2009, p. 210). É a redução a mais pura animalidade, “[...] mundo de reflexos condicionados, de marionetes, sem o mais leve traço de espontaneidade” (*OT*, p. 508). Esse modelo de poder total é brutal a ponto de tornar anônima a própria morte. Era impossível tomar conhecimento se um prisioneiro estava vivo ou morto e, com isso, nos afirma Arendt “[...] roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido” (*OT*, p. 503). Em seu texto *A imagem do inferno*, Arendt é ainda mais enfática:

Os fatos são: 6 milhões de seres humanos desamparados foram arrastados para a morte, na maioria dos casos sem suspeitar do que estava ocorrendo. O método empregado foi o terror cumulativo. Primeiro o descuido proposital, a privação e a vergonha, quando as pessoas de compleição mais fraca morreram junto com pessoas com força e rebeldia suficiente para se matar. Depois, a pura fome, ao lado do trabalho forçado, quando morreram aos milhares, mas em momentos diferentes, conforme a resistência física. Por último, as fábricas de morte – e todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como pessoas, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos ou feios – mas reduzidos ao mínimo denominador da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas sem corpo, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo” (2008g, p. 226-227).

Por esses motivos, os campos de Concentração explodem os quadros de referência de dominação, disputas e confrontos em guerras vivenciadas na história. Essa história é tão monstruosa que se for contada parecerá coisa de outro planeta, pois, no dizer de Arendt: “[...] para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto, é como se ele jamais houvesse nascido. O trabalho forçado nas prisões e colônias penais, o banimento, a escravidão, todos parecem, por um instante, oferecer possibilidade de comparação, mas num

¹⁹⁴ Theresa Calvet Magalhães faz menção ao reconhecimento de Habermas em relação às reflexões feitas por Arendt. Diz: “Habermas, ao referir-se a H. Arendt em ‘Conscience historique et identité post-traditionnelle’, afirma que ‘viu nos campos de concentração a característica mais profunda simbolizando o nosso século’” (Cf. MAGALHÃES, 2001, p. 56).

exame mais cuidadoso, não leva a parte alguma” (*OT*, p. 494). Não tem comparação porque é uma categoria nova em termos de constituição e de efetivação política e o investimento era tão grande que para os nazistas era mais importante manter as fábricas de morte de extermínio a perder a guerra¹⁹⁵, pois a vitória deles era um grande resultado. Arendt atesta isso em uma passagem da *OT* quando nos diz: “[...] a vitória dos campos de concentração significaria a mesma inexorável ruína para todos os seres humanos que o uso militar da bomba de hidrogênio traria para toda a raça humana” (p. 494). Esse é um traço significativo para compreender a forma de consolidação do domínio da vida. Aguiar, em sua reflexão nos ajuda a demarcar bem essa ideia:

A percepção do surgimento de uma nova modalidade de controle e dominação dos humanos, perpassando pela lógica da violência, guerra e morte, foi a grande intuição de *Origens do Totalitarismo*. Essa é a razão de ela ter ido muito além de uma visão judaica da experiência totalitária, embora sem a sua condição de judia dificilmente teria chegado onde chegou para a compreensão do fenômeno. Os campos de concentração colocam em cena o genocídio, naquele momento um tipo de crime sem nenhuma tipificação nos Códigos de Direito, na literatura ética ou na Filosofia Política. Trata-se, pela primeira vez na História do Ocidente, da instauração de uma forma de governo erguida em contraposição ao próprio gênero humano (2009, p. 201).

Esse, na verdade, é o tema que Arendt persegue em seus dois grandes movimentos teóricos rumo à *vita activa* e à *vita contemplativa*, que são as bases para entender o alcance e o posicionamento de Arendt frente ao encontro entre a filosofia e a política. A contribuição filosófica a torna uma pensadora crítica que vai a fundo na análise da realidade e levanta novas terminologias das práticas, diga-se de passagem, recentes. Foi refletindo e escrevendo no exato momento em que as coisas foram se desenvolvendo que Arendt confronta a política com a filosofia. Sua novidade reside em ter mostrado, tanto em *OT*, confrontado na *CH*, quanto em *EJ*, complementado na *VE*, que o fim da política de um lado e da aparência e comprometimento público de outro, jamais prescindem da consolidação de gênero humano. Quando Arendt retoma a distinção entre natureza humana e condição humana, mostrando que a determinação de um projeto de homogeneização à primeira solapa a segunda e, por seu turno, a possibilidade de pensar a recuperação do sentido da política está exatamente tratando disso. Mais, quando Arendt se contrapõe frente os argumentos da Corte de Jerusalém para o veredito do enforcamento, ela está atentando à questão do gênero humano. Eichmann foi um verdadeiro continuador desta nova matriz de poder porque levou a cabo a ideia de extinção da condição humana plural que caracteriza o gênero humano. A razão de seu enforcamento deveria estar

¹⁹⁵ Para uma reflexão pormenorizada desta questão, conferir texto de Arendt intitulado *As técnicas sociológicas e o estudo do campos de concentração* (2008j, p. 261-2).

baseada neste contraponto que retoma o cerne do problema entre natureza humana versus condição humana. Em nome de uma natureza humana perfeita, única, Eichmann disse não à condição humana da pluralidade e, por isso, deveria ser enforcado. A técnica de domínio da vida, mediada por um poder que tem sua base na ideia de natureza humana resulta num projeto político de frieza e de brutalidade, que passou a disseminar a normalização do mal como simples exercício de cumprimento de funções administrativas, típicas de quem quer garantir o pleno domínio sobre a vida de outrem.

O encontro entre a política e a filosofia fazem de Arendt uma pensadora sem temor, vai à radicalidade das experiências políticas, criticando-as por disseminar uma lógica de exclusão. Sobre lógica de organização e de práticas de extermínio do regime totalitário nazista, ela questiona e posiciona-se, a ponto de demonstrar que não há regime político na história que se compare a este, capaz de integrar, ao mesmo tempo, arbitrariedade e legalidade. Qual lei? Qual direito? Qual moral? Uma resposta apenas: o terror é a lei. A palavra do líder¹⁹⁶ nazista tem força de direito e de preceitos morais. Diante deste sistema o que se pode ainda esperar? Nada além daquilo que está posto, traçado, determinado a partir de uma lógica que une início-meio-fim aos ditames de um progresso bárbaro, de expansão do mal radical que resulta na superfluidade dos seres humanos. Neste sentido, o aparecimento da obra *OT* e sua continuidade rumo à reconsideração da *vita activa* na *CH*, e o aparecimento de *EJ* rumo à reconsideração da *vita contemplativa* na *VE*, ambos movimentos revestem-se de um grito de denúncia¹⁹⁷ perante o fenômeno político totalitário. Em grande medida, poderíamos dizer que este exercício reflexivo traçado pelo pensamento de Arendt significará um acerto de contas com a tradição ocidental, cuja tarefa nos instiga a olhar desde o solo dos perdedores¹⁹⁸, dos fragilizados, dos apátridas, vitimados diante de um sistema que transformou a moral e o aparato jurídico em experiência e letra morta, consolidando-se nos campos de concentração que transformaram a exceção em regra, uma experiência da abstrata nudez do ser humano.

O segundo movimento teórico de Arendt para fazer frente às questões levantadas anteriormente reside na reflexão crítica sobre o modo de instrumentalização e elevação da vida como bem supremo, herança da modernidade. De início é importante compreender que a crítica

¹⁹⁶ Ruiz, além de distinguir poder e violência, atesta que pode ser levada a cabo apenas sob determinação de um homem. Afirma: “O poder reconhece-se na expressão de todos contra um, a maioria opondo-se à tirania. A violência, por sua vez, reflete-se na relação de um contra todos. Esta nunca é viável sem a utilização de instrumentos e tecnologia, dessa lógica deriva a importância de que os meios tornem-se seus fins” (2014, p. 15).

¹⁹⁷ Afirmação cunhada por Ligia Figueiredo em seu texto - *O pensamento político de Hannah Arendt: uma revolução copernicana?* – com a qual somos inteiramente concordantes (Cf. FIGUEIREDO, 2002, p. 379).

¹⁹⁸ Essa posição é manifestada por Assy em sua conferência no evento intitulado *Direito à justiça, memória e reparação: A condição humana nos estados de exceção*, promovido em 2010 pela UNISINOS. As conferências e textos foram editados e disponibilizados em versão eletrônica (Cf. RUIZ, 2010).

à modernidade e seu significado político segue a matriz da problematização levantada aos regimes totalitários do século XX. Para alguns estudiosos deste tema, “[...] é só através dessa continuidade (que as análises e críticas da modernidade) adquirem seu significado pleno, como um processo de substituição do mundo pela vida, da biologização das esferas da existência, segundo o qual a condição vital destrói as condições mundanas e plurais da existência” (ORTEGA, 2001, p. 81).¹⁹⁹

Dois elementos possibilitam compreender de maneira clara a localização do problema moderno. O primeiro voltado ao transplante da instrumentalização da fabricação à política e, o segundo, resulta da vitória do animal *laborans*. O transplante da fabricação para a política que, num primeiro momento resultou na “[...] artificialização da própria vida, finalmente convertida em material manipulável por excelência” (CORREIA, 2014, p. XXVIII), a ponto de intervir radicalmente na transformação da natureza humana, num passo ainda mais ousado, introduziu mudanças na forma de realização da política, especialmente a condução da governabilidade e os negócios humanos, que passam a ficar determinados pelas relações instrumentais e violentas. Aliás, a violência passa a ser o meio da política se efetivar, inclusive em meios revolucionários.²⁰⁰ Para Duarte, “[...] ao pensar a política a partir das relações de mando e obediência, fundados na possibilidade do emprego (considerando legítimo ou não) dos meios de violência, a tradição do pensamento político ocidental favoreceu certo equacionamento entre poder e violência [...]” (2010, p. 304). Para Ruiz, essa relação estabelece a fundamentação da naturalização da violência e do comportamento humano.

¹⁹⁹ Sobre essa questão, ver também: AGUIAR (2012, p. 438); RUIZ (2012); DUARTE (2010, p. 315).

²⁰⁰ A este respeito é muita oportuna e significativa a reflexão de Ruiz em seu texto *Poder, violência e biopolítica: diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault*. Ruiz ampara-se na obra *Sobre a Violência* de Arendt e chama atenção para o tema da naturalização da violência. “Nesta obra, Arendt propõe-se debater, entre outros aspectos, a questão da naturalização da violência instigada pelos debates que, na segunda metade do século XX, aconteceram sobre a legitimidade do uso da violência revolucionária. O objetivo da autora é questionar as teses de alguns autores como George Sorel, em sua obra *Réflexions sur la violence* (1908), e outros teóricos da revolução armada da década de 1960, como Pareto e Fanon. Estes autores defendiam a legitimidade da violência revolucionária como único meio que restava aos oprimidos para opor-se à violência dos opressores. O ponto crítico deste debate encontra-se na tese subjacente a estes autores de que a violência é natural e constitutiva do poder. Neste suposto, poder e violência identificam-se nos fins e só diferenciam-se nos meios. As relações de opressão são uma forma de violência estrutural que se legitimam como poder instituído. Se a violência é inerente ao poder, os oprimidos não têm outra alternativa que utilizar a violência como meio justo para seus fins legítimos, ou seja, a emancipação da opressão. Neste suposto, a justificação da violência depende da legitimidade dos fins” (Cf. RUIZ, 2014, p. 12-13).

A biopolítica contemporânea remete sua legitimidade, de uma ou de outra forma, à suposta naturalização do comportamento humano. De forma muito especial, naturaliza-se a violência como um instinto inevitável, que, por sua vez, assimila-se ao poder. Poder e violência interagem, na lógica biopolítica, como sinônimos de um instinto natural inevitável que deve ser eticamente tolerado, educativamente integrado e politicamente administrado. Neste paradigma, o poder é violento e a violência realiza-se como poder. A assimilação destas duas categorias, poder e violência, às pulsões da natureza humana, torna o poder naturalmente violento e justifica a violência como uma forma legítima do poder (RUIZ, 2014, p. 11).

É uma forma de domínio que se projetou, programou, justificou e legitimou, nos diversos modos típicos da instrumentalização de objetos estendidos aos humanos. Fundamenta-se a necessidade da violência e do uso de instrumentos para alcançar o fim que se quer: o poder total. O poder total passa a ser sinônimo de comando e, se esta é a sua essência, então, no dizer de Arendt, “[...] não há maior poder do que aquele que emerge do cano de uma arma, e seria difícil dizer em que medida a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um pistoleiro” (2001, p. 32). As decisões políticas brotam do cano de uma arma, condicionando o exercício do poder pelo uso da força, fazendo imperar o domínio do homem pelo homem. Nessa ótica, tudo passa a ser concebido em termos de comando e de obediência; e o poder vira sinônimo da violência. Isto evidencia o fim da política, pois, “[...] poder e violência são opostos; onde um domina o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, ela conduz a desapareição do poder [...]” (2001, p. 41). Essa distinção, aliada a outras feitas na obra *SV*, são fundamentais para confrontar noções que buscam justificar a necessária legitimação da violência. Para Ruiz, “Arendt faz a crítica da violência natural a partir de uma série de distinções conceituais entre violência, poder, potência, autoridade e força. A autora aponta que a filosofia política precisa diferenciar estes conceitos porque se utilizam com frequência como sinônimos, quando, na verdade, refletem realidades diferentes” (2014, p. 16). Assim, a conclusão mais contundente que se pode extrair é a de que onde a violência se manifesta, a política cessa de acontecer e vira uma prática de comando e obediência. É o tema e problema de fundo que perpassa o movimento teórico em torno da reconsideração da *vita activa* e que tem seu vigor renovado, de modo claro, também no segundo, cujo empenho volta na reconsideração da *vita contemplativa*, demonstrando a lógica nefasta de atingir as estruturas internas. O modo de atuação e atendimento ao comando totalitário gera nele uma obediência cega, traduzida como virtude, seguimento da lei, que o conduz a praticar a extinção de pessoas como simples atendimento de função por determinação administrativa de alguém que lhe era superior. Por isso Eichmann se dá ao capricho de afirmar, como visto no capítulo anterior, que era uma simples peça de engrenagem dentro de um sistema organizado dentro de uma burocracia perfeita, planejada para funcionar na arte de matar. Herança da lógica

instrumental moderna, “a maquinaria do extermínio tinha sido planejada e aperfeiçoada em todos os seus detalhes muito antes que o horror da guerra açoitasse a própria Alemanha. A sua intrincada burocracia funcionou durante os anos das fáceis vitórias com a mesma inalterável precisão daqueles em que a derrota já era previsível” (*EJ*, p. 130). O avanço da Segunda Guerra e os cenários que começavam a apontar e tornar óbvio a derrota alemã, curiosamente, não impediram Eichmann e tantos outros de pararem de atender aos comandos de colaboração no projeto da solução final, voltado à prática, única e centralmente, ao extermínio de pessoas inocentes. É o que Arendt nos deixa claro na seguinte passagem: “Tais defecções, entretanto, nunca foram o bastante sérias para colocar a máquina fora da engrenagem; consistiam em atos isolados devidos não à piedade, mas sim à corrupção e eram inspirados não pela consciência, mas sim pelo desejo de guardar algum dinheiro ou algumas conexões fora, para os dias escuros que se aproximavam” (*EJ*, p. 130). Nota-se, explicitamente, uma forma de domínio da vida humana pelos dois sentidos, sendo um pela lógica de comando e obediência e, outro, pela preocupação pessoal na garantia de armazenamento material e econômico em vista do princípio da felicidade e da vida como bem supremo, atitudes típicas de pessoas que foram vencidas pela lógica do animal *laborans*, como veremos a seguir, depois de retomar outro aspecto significativo nestas reflexões que versam centralmente os condicionamentos da condição humana face a uma natureza humana determinada. É a prova cabal do desencontro entre a política e a filosofia. A política moldada pela arte de governar a vida humana como objeto biológico pode gerar barbáries que se justificam em favor do êxito de um modelo, de uma ideia, de um grupo. Quando a política e a filosofia se encontram, essas práticas são colocadas em exame, como bem expressou Arendt acerca da tarefa do pensamento no sentido de que ele não resolve todos os problemas. O pensamento não é uma espécie de receituário para ação, mas a pessoa que pensa pode, pelo menos, saber o que não se deve fazer e o quanto pode ser prejudicial para si e para os demais se levar adiante certas atitudes que depõem contra a política em seu sentido mais genuíno. O pensamento nos faz parar, olhar, refletir, examinando o que está em curso.

Neste sentido, o encontro entre a filosofia e a política no pensamento de Arendt, é marcado por um exame minucioso que a primeira faz da segunda. Mesmo que Arendt não tenha utilizado o termo biopolítica de modo direto, a perda do sentido da política na contemporaneidade também é movida por reflexões a partir desta perspectiva. O exercício de compreensão da biopolítica no pensamento de Arendt remonta a formas de condutas antigas, porém, revestidas de novo significado. Essa forma de governo de domínio da vida humana, voltada a disseminar o cumprimento de ordens como máxima da política, para além da

modernidade, aproxima-se do período grego, o qual oferece uma distinção fundamental neste universo e que foi aproveitada por Arendt, a saber: distinção entre *zoé* e *bios*. Ruiz, com base nos estudos de Arendt, em especial na *CH*, nos oferece uma consistente distinção destes conceitos:

Zoe é a vida natural que determina o modo de ser de todos os viventes. A *zoe* é imposta pela natureza, tem uma ontologia que determina o modo de ser de todos os viventes. Todos devem submeter-se à ontologia da *zoe* se quiserem sobreviver. A *zoe* é a vida animal, de todo animal, incluídos os humanos. [...] A *zoe* era o espaço da determinação em que vida está obrigada a seguir as leis da sua natureza. Na *zoe* todos somos meros animais, não há liberdade.

Bios é a vida humana que se constrói além da mera *zoe*. A *bios* é uma vida que não se encontra de forma natural, senão que deve ser construída. A *bios*, para os clássicos, era a verdadeira vida humana. Era a vida que se constituía pelos valores e as práticas da ética e da política. A *bios* era o desafio que todo ser humano livre tinha que desenvolver em si mesmo. É uma criação, e não se herda ao nascer. Ela é a característica essencial das pessoas livres. [...] A *bios* é a vida verdadeiramente humana (2012, p. 36).

É com base nessa distinção que se compreende mais a fundo a noção de resgate do sentido da política. No contexto grego, essa distinção ampara o modo de organização da vida privada, da vida doméstica, da *oikos*. Nesse ambiente não se tinha espaço para participação nas decisões, pois as determinações já estavam dadas desde perspectivas biológicas, típicas da *zoé*. Na obra *QP* Arendt já afirmava que: “Nessa forma de organização, a diversidade original tanto é extinta de maneira efetiva como também destruída a igualdade essencial de todos os homens. [...] Ao invés de se gerar um homem, tenta-se criar o homem na imagem de si mesmo” (p. 22). No estilo de vida da *zoé* predomina esse ambiente de manutenção da sobrevivência apenas e nada mais, sendo que o que mais interessa à Arendt é o resgate da noção de *bios* como dimensão constitutiva do ser humano, abrindo os horizontes da possibilidade de realização da política e da própria vida humana em si para além da mera vida natural.

A distinção acima ainda nos permite compreender que sob o amparo da vida privada, doméstica, demarcou-se que o movimento das ações voltam-se unicamente ao atendimento das necessidades econômicas e da vida biológica. Todos os esforços nesta direção não tinham intenções de resolução de problemas do domínio público, mas, sim, daqueles estritamente privados, da família, da *oikos* (econômicos). No contexto moderno, essa preocupação passa a ser movida não mais apenas sob tais interesses *oikos* familiar, também do social que ocupa o espaço do governo econômico da vida humana. Na modernidade, as questões relativas às necessidades essenciais do ser humano deslocam-se apenas do âmbito familiar e centram-se em reivindicações por interesses econômicos, com objetivo de gerar melhores condições de vida

das pessoas. O social (econômico) toma proporções de ordem política e tende a centrar-se no atendimento das necessidades vitais. Deliberações consistentes são voltadas ao atendimento da vida biológica e sua gestão econômica, reduzindo a política a mera arte e técnica de administração da vida, modo fundamental de consolidar as estratégias de atuação dos governos. Desse modo, a política fica reduzida ao império das necessidades, resultando numa nova forma designada de biopolítica. Administração da sociedade e administração das necessidades biológicas já não se distinguem, representam-se pela unicidade. A consequência, segundo Ruiz, é que: “o social retira o caráter político do espaço público, esvaziando-o da possibilidade da autonomia e da deliberação coletiva, substituindo autonomia e deliberação por administração técnica das necessidades” (2014, p. 18). Isso é tão sério e preocupante que já não se tem mais distinção entre vida biológica e vida política e tudo passa a ser ditado pela lógica do consumo, da economia como braço forte no atendimento das necessidades. Agamben, um grande teórico da biopolítica, reconheceu²⁰¹ que era exatamente esta elevação da vida natural, privada, sobre a vida política, pública, presente em Arendt, que oportunizou o verdadeiro sentido da transformação e da perda do espaço público no contexto moderno.

Arendt deu uma grande contribuição ao remontar esses conceitos e definições, uma vez que elas são fundamentais para compreender o governo da vida. Parece não haver mais fronteiras entre vida política e vida biológica, a ponto de a felicidade restringir-se ao atendimento das necessidades vitais. Em uma passagem na obra *QP*, Arendt instiga-nos a olhar o que se esperava do Estado e o que o Estado realmente fez nesse sentido. Ela discute: “O que os tempos modernos esperavam de seu Estado e o que esse Estado fez, de fato, em grande escala foi uma libertação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais, para a produção comum de mercadorias para uma vida ‘feliz’” (p. 74). É a aposta total na liberdade ditada pela felicidade e pelo suprimento das necessidades vitais.

Nesse ambiente, tudo passa a ser determinado pela lógica do consumo, meio para se alcançar maior satisfação e felicidade, atitudes típicas do animal *laborans* e do reconhecimento dos impactos da sua vitória. Objetos de uso viram objetos de consumo. As ferramentas e as máquinas são incorporadas ao processo de manutenção da vida e o *homo faber* assume apenas a condição de fazedor de instrumentos, um simples mediador, pois, via de regra, só por acidente chega a produzir coisas. Diante disso Arendt anuncia:

²⁰¹ Reportamos às reflexões e indicações de Correia a esse respeito (Cf. CORREIA, 2014, p. 123).

[...] caso se aplique nesse contexto o princípio da utilidade, ele se refere basicamente não a objetos de uso, e não uso, mas ao processo de produção. Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o padrão último de medida não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a 'felicidade', isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas (CH, p. 383).

A mudança estipula a dor e o prazer como fim último da produção: “[...] é que só a dor é inteiramente independente de qualquer objeto; que só aquele que sente dor não sente coisa alguma a não ser a si mesmo; o prazer não se compraz consigo mesmo, mas com algo além de si mesmo” (CH, p. 384). Para além deles está o princípio da própria vida e nele a garantia da sobrevivência da humanidade, sem que a preocupação vise estabelecer condições de desenvolvimento sustentável à humanidade. A sobrevivência na atividade do labor é fugaz, efêmera e só gera condições de manutenção do ciclo vital, nada mais. “Em última análise, a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo” (CH, p. 387). Se isso é verdadeiro, então, se poderia advogar que Arendt estipula uma política contra a vida e contra o atendimento das necessidades vitais? Como entender um sem o outro? Sobre isso é preciso compreender que Arendt não está a defender que a vida não possa ser um grande e alto bem, assim como, não significa que não se possa fazer qualquer politização da *zoé* ou um preenchimento da *zoé* pela *bios*. Frente a tal problemática e às críticas endereçadas a Arendt, justamente pelo fato de ter feito muitas e significativas distinções em seu pensamento, mais uma vez, convém ressaltar que ela não é indiferente a tais situações, mesmo quando fala da necessária separação entre público e privado, entre social e econômico, pois, como bem advoga Duarte:

Afinal, se a política se caracteriza, para a autora, justamente pela inserção humana no mundo por meio de atos e palavras compartilhados, então nada impede que tais atos e palavras se concentrem em torno de questões sociais e de gênero, em suma, nada impede a politização da *zoé* como manifestação em ato de liberdade humana de indivíduos singulares, e não como imposição de qualquer processo natural ou necessário da espécie (2010, p. 333).

Assim, nota-se que a elevação da vida ao mais alto grau da escala de valores humanos, pode e deve estar presente em todo ser humano. Todavia, não como vida mediada unicamente pela força da economia, a mando do aprisionamento do ser ao trabalho e ao consumo, ainda presente de maneira brutal neste contexto. Vive-se para trabalhar cada vez mais em vista de consumir cada vez mais. Isso denota que passa desapercibida pelo homem a lógica da vida biológica e sua intenção de superioridade a qualquer máxima. É em torno dessas ideias que

atitudes horrendas ganham espaço e põem em risco o futuro da humanidade e do planeta, sinalizando sua frágil sustentabilidade.

Arendt antevê os desafios que se apresentam e o despreparo do homem em enfrentá-los. Entretanto, seja pela via da ação, seja pela via do pensamento, será necessário agir. Essas vias de ação nos ligam e nos cobram responsabilidade com o mundo a que pertencemos. Porquanto, o encontro entre a filosofia e a política não é uma resposta para tudo isso, mas pode representar o começo deste despertar para uma realidade que não pode mais se manter desse modo.

Aquilo que queremos e fazemos, é aquilo que realmente devemos querer e fazer? Eis a questão! As atividades da *vita contemplativa*, da filosofia, não são uma espécie de modelo para a *vita activa*, para a política, contudo podem nos fazer parar e perguntar se há algum sentido naquilo que estamos fazendo. Esta é a reflexão que ampara o encontro entre a filosofia e a política, indicada desde a postura de Eichmann, mas que, aqui, nos remete para um olhar mais amplo, envolvendo a realidade da política e da vida humana na contemporaneidade.

Movida por essa perspectiva, deve-se dizer que Arendt não passou à história simplesmente para aumentar a cifra e estatística de judeus que sofreram as piores condições (des)humanas, de uma determinação natural da natureza humana no interior de um sistema e modelo político que uniu violência à sede de poder. Entre tantos aspectos, reconhecidos por pensadores notáveis e pelo número crescente de estudiosos de seu pensamento, é imperativo que Arendt, juntamente com Foucault e, no contexto hodierno, Agamben, todos, mesmo com inúmeras semelhanças, compreenderam de maneira profunda as transformações que a política passou diante das experiências dos campos de concentração dos regimes totalitários do século XX.

A grande lição do pensamento arendtiano neste horizonte pode ser evidenciada na reflexão que ela proporciona em relação ao (des)governo e ao domínio da vida diante das práticas violentas e brutais que visaram determinar a natureza humana de modo único, pondo fim à condição humana plural que caracteriza essencialmente o ser humano como tal e a condição de realização da política. Dessa forma, somos inteiramente assertivos com Aguiar na seguinte afirmação: “[...] todo o pensamento de Arendt é motivado, no fundo, pela tentativa de decifrar, compreender os massacres administrativos, como foi possível no interior da cultura ocidental deste tipo de realidade e qual o antídoto para isso. Nesse aspecto, poderíamos dizer que Arendt é uma narradora do mundo contemporâneo” (AGUIAR, 2009, p. 22). É por isso que o pensamento de Arendt se torna o signo de uma memória incômoda, mas que, em nossa avaliação, é necessária, porque tem em seu gérmen a crítica. Até porque, se lançarmos mão ao exercício da atividade de pensar e de julgar, cujos resultados são o alargamento da visão e da

consciência, notar-se-á que a naturalização da violência e a banalidade do mal não são temas e problemas que ficaram para trás. São temas e problemas que envolvem as preocupações da política na contemporaneidade. Em pleno século XXI, cresce assustadoramente a violência contra a mulher, a escravidão de negros, a justificação na deslegitimação de povos nos direitos de reparação, a exemplo dos indígenas, a falta de abertura ao diálogo inter-religioso, a exclusão e perseguição a posições ideológicas contrárias, à opção sexual, imigrantes e refugiados em condições desumanas, entre tantas outras formas de discriminação crescentes e do domínio econômico cada vez mais concentrado e ditador das regras do jogo, num mundo em que apenas alguns eleitos jogam. Esse foi o modelo biopolítico que Arendt fez questão de desvendar e legar à posteridade da triste e lamentável situação herdada via tradição política ocidental e, com vigor, ainda presente na atualidade, lamentavelmente. Contudo, além de tecer suas análises duras e críticas sobre o seu tempo, que é também o nosso, Arendt instiga a superar tais modelos e práticas nefastas por meio de fundamentos sólidos em favor da justiça. Como se percebe:

A ideia de uma desigualdade fundamental e natural entre os povos, que é a forma que a injustiça tem adotado em nosso tempo, só poderá ser derrotada com a ideia de uma igualdade original e inalienável entre todos aqueles que mostram um rosto humano. Somente uma justiça que cria relações justas pode competir com uma injustiça que cria relações injustas (ARENDR, 2009, p. 234, tradução nossa).²⁰²

O encontro entre a política e a filosofia provoca certos desconcertos e remete a uma reviravolta semântica presente na lógica da dominação política. Desigualdade não tem o mesmo significado que diferença. Boaventura de Souza Santos resume tal problemática, expressando o seguinte: “As pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza” (SANTOS, 1997, p. 122). A lógica da dominação foi exímia em “confundir” tais palavras. A desigualdade fundamental e natural entre os povos torna legítima a dominação, justifica a violência e o uso da força para garantir a paz, o progresso, como visto nos regimes totalitário do século e em outras práticas ao longo da história. A derrota desse modelo, segundo Arendt, reside num fundamento caro, preciso, indiscutível: a igualdade que deve ser original e inalienável em todos aqueles que têm rostos humanos. Eis aí, mais um argumento de peso contra a acusação de Arendt como pensadora indiferente dos apelos das necessidades da vida humana. Igualdade original e inalienável significa que em nenhum ser humano isso pode ser negociável. Isso deve

²⁰² La idea de una desigualdad fundamental y natural entre los pueblos, que es la forma que la injusticia ha adoptado en nuestro tiempo, solamente se puede derrotar con la idea de una igualdad original e inalienable entre todos aquellos que muestran un semblante humano. Solamente una justicia que crea relaciones justas puede competir con una injusticia que crea relaciones injustas (ARENDR, 2009, p. 234).

ser realizável porque está no campo da justiça e como bem asseverou na passagem acima: “somente uma justiça que cria relações justas pode competir com uma injustiça que cria relações injustas”. Dito de outro modo, sem condições de igualdade, não há como estabelecer o primado da realização humana justa, digna, pois: “Os únicos ideais políticos que podem ter um povo oprimido é a liberdade e a justiça” (ARENDDT, 2009, p. 328, tradução nossa).²⁰³

No curso desse esforço, o pensamento de Arendt, mais que um acerto de contas com a tradição ocidental, serve-nos de iluminação e contraponto, frente à naturalização fundamentada em teorias e vivenciada em práticas que disseminam um modelo de política aliado à violência, em vista de um poder que se reveste de dominação e não de concertação e de abertura, cuidado e preservação do mundo como casa habitada por todos os seres humanos, indistintamente. Segundo Cruz, “A responsabilidade a que devemos enfrentar-nos não nasce das exigências de nenhum ideal de perfeição. Pelo contrário, brota do puro amor ao mundo [...]” (1995, p. 22, tradução nossa)²⁰⁴, como pretendemos demonstrar no próximo passo deste estudo.

4.3 ESPÍRITO PÚBLICO E AMOR AO MUNDO: O GÉRMEN DO ENCONTRO ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA

Espaço público e amor ao mundo são conceitos entrelaçados e interdependentes. O uso da letra “e” não significa duas ordens de conceitos, duas esferas de realização da política e da filosofia. Não existe espaço público sem mundo, assim como, não existe mundo sem espaço público. Um depende do outro, um está no outro. A fundamentação desta relação é muito preciosa e cara à Arendt e, do mesmo modo que os anteriores, esta temática é central nos seus escritos políticos. Por isso, constitui-se, em nossa avaliação, como núcleo de problematização de toda a sua trajetória filosófica, dos (des)encontros entre a política e a filosofia. Se se pode dizer que há uma hierarquia entre tais abordagens que aglutinam seu pensamento, essa é, seguramente, a principal porque foi a sua falta, a sua ausência que a despertou para os exercícios de compreensão e de reflexão crítica sobre a limitação imposta à condição humana plural no contexto político do século XX e do seu embate com a tradição política ocidental, perpassado desde os gregos à época moderna. Mas, por outro lado, espaço público e amor ao mundo também servem para recuperar sua beleza e potencial iluminador diante das experiências e vivências que merecem ser lembradas, para confortar e promover esperanças às pessoas,

²⁰³ “Los únicos ideales políticos que puede tener un pueblo oprimido son la libertad e la justicia” (ARENDDT, 2009, p. 328).

²⁰⁴ La responsabilidad a la que debemos enfrentarnos no nace de las exigencias de ningún ideal de perfección. Por el contrario, brota del puro amor al mundo [...]” (CRUZ, 1995, p. 22).

dada a sobriedade dos tempos em que suas vidas se constroem. Nesse cenário, ao mesmo tempo em que se tem o potencial crítico, espaço público e amor ao mundo constituem-se como alternativa de combate ao caos da política. Alternativa que versa mostrar as condições essenciais para o exercício autêntico da política, sem que se atenha a este ou àquele modelo.

Em termos de precisão, acerca da introdução de tais categorias, desde cedo, Arendt inclinou-se ao cumprimento de tais reflexões. Sua tese para obtenção do título de Doutora em Filosofia foi sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*, posteriormente transformado em livro. Nesta obra, Arendt estabelece distinções importantes acerca da palavra amor: *qua appetitus* – amor como desejo, *dilectio proximi* – amor ao próximo e *coram Deo* – amor face a Deus.²⁰⁵ Em Agostinho, a expressão que tem maior relevância é a última: amor a Deus. Mas, para Arendt, a dimensão do amor no campo político está além de todas essas distinções. O amor não se confunde com sentimento erótico-afetivo, nem com caridade e ou de renúncia às coisas mundanas para depositar todo o sentido da existência em Deus. Essas distinções foram importantes, mas não decisivas à entrada numa nova noção, revestida de cunho político. É com a obra *CH* que Arendt vai mais a fundo, ultrapassando o universo de distinções, e introduz a expressão *amor mundi*. Frente à barbárie dos regimes totalitários do século XX, percebe o problema e o esfacelamento do espaço público e do amor ao mundo. Sua intenção, após o término de *OT*, era escrever uma obra que tivesse como título *Amor Mundi*, referindo-se aos escritos sobre as questões da política. Deixou esse registro em uma carta para Jaspers, datada em 06 de agosto de 1955, na qual disse: “Sim, gostaria de levar o vasto mundo para você desta vez. Comecei muito tarde, realmente nos últimos anos, a amar o mundo que sou capaz de amar agora. Por gratidão, quero denominar meu livro sobre teorias políticas de ‘Amor Mundo’” (ARENDR, apud CORREIA, 2010, p. 11). Ao fim e ao cabo, o título acabou sendo outro, *CH*, mas o significado da expressão *amor mundi* perpassa toda a reflexão da obra em vista de mostrar que a política e o espaço público são indissociáveis. Para referir algumas das posições de estudiosos de seu pensamento e que corroboram em colocar a noção de amor ao mundo como tema central do pensamento de Arendt, apontamos, entre outros: Young-Bruehl²⁰⁶, Lafer²⁰⁷,

²⁰⁵ A este respeito, cf. ARENDR (1997, p. 12-13). Arendt aprofunda de forma pormenorizada as distintas características em torno da palavra amor.

²⁰⁶ Achemos muito oportuno o título da obra de Elisabeth Young-Bruehl para tratar da biografia de Arendt. Utiliza como título *Por amor ao mundo*, destacando que toda a biografia de Arendt foi marcada por essa preocupação e cuidado com o mundo. De modo preciso, destaca: “O que ligava seu pensamento era o amor que chegara a compreender como o que une o eu e os outros – o *amor mundi*” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 293).

²⁰⁷ No texto alusivo ao 25º aniversário de morte de Arendt, intitulado *Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte*, Lafer destacou: “[...] diria que o modo de ver e o modo de ser de Hannah Arendt; a abrangência da sua experiência e o *amor mundi* que o que a instiga são os elementos que explicam por que com o tempo ela foi sendo reconhecida como um ‘clássico’ do mundo contemporâneo [...]” (2001, p. 26). A este respeito, Lafer também ilustra outras duas

Correia²⁰⁸, Almeida²⁰⁹. Por este viés demonstra que o sentido do amor está além da dimensão individual e afetiva, depositada em um princípio religioso ao modo da vida eterna presente em Deus. O amor no sentido atribuído por Arendt é fruto de uma opção que o ser humano faz, não é um dado natural que vem junto com o nascimento biológico. É uma construção e uma opção que os seres humanos fazem. Para Arendt, o amor ao mundo é como um segundo nascimento e nos abre para a condição humana da pluralidade, que acontece do seguinte modo:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros e cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa (*CH*, p. 219).

Quando nascemos, querendo ou não, somos lançados no mundo, entretanto isso não significa que, por si só, passamos a ser sujeitos, reconhecidos e dar a reconhecer aos outros. Para entender a dimensão profunda do mundo como grande casa comum, espaço de e para todos, é fundamental adentrar no que significa essa palavra na acepção arendtiana. Não é uma tarefa fácil. Arendt não demarcou tal conceito de modo prolongado em uma obra,²¹⁰ além dele ser usado de vários modos na tradição ocidental e, diga-se de passagem, parecendo vago, impreciso e seguidamente confundido com a noção de natureza.

Na obra *CH*, Arendt distingue entre mundo tangível e mundo intangível. O mundo tangível diz respeito ao mundo das coisas, nas quais os seres humanos se movem, se relacionam, dado que as motivações são em vista de atender interesses específicos, objetivos, físicos. A

posições interessantes, uma de Anne-Marie Roviello e outra de Richard Bernstein. Diz: “Com efeito, para ela [Arendt], o pensamento enraizado na particularidade e na contingência da experiência vivida é um modo fundamental da abertura do espírito em relação ao mundo, como realçou Anne-Marie Roviello (*Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles: Ousia, 1987). Ela não tem uma perspectiva fixa e o seu olhar é móvel, mas direcionado por um *amor mundi*. Foi por este motivo que Richard J. Bernstein concluiu o seu livro sobre Hannah Arendt e a questão judaica, indicando que, dentro de uma vertente de tradição judaica, a reflexão arendtiana, que é secular, está voltada para o mundo que Deus criou, não para o criador (*Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge Mass: MIT Press, 1996, p. 188). Cf. LAFER (2001, p. 25).

²⁰⁸ Correia, na abertura da nova edição da obra *CH*, destaca que, para Arendt “[...] a existência só é livrada de sua fragilidade mediante a redenção da futilidade do mero estar vivo promovida pela ação política, cujo impulso brota do desejo de estar em companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade” (2014, p. XXXIV).

²⁰⁹ Em seu livro, intitulado *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*, Almeida enfatiza o seguinte: “A possibilidade de construirmos e cuidarmos de um mundo comum no qual podemos ser livres é uma questão central na obra de Arendt. Afirmar a importância desse mundo, para ela, não é um ato gratuito, nem uma proposição meramente teórica, mas um imperativo ético que emerge da experiência totalitária” (2011, p. 14).

²¹⁰ A este respeito indicamos posições concordantes e que se debruçaram numa análise riquíssima em torno do sentido de mundo nos escritos de Arendt (Cf. ALMEIDA, 2011, p. 25; NETO, 2009, p. 16).

condição humana da sobrevivência nos obriga a estabelecer este tipo de relação. O espaço entre as pessoas é demarcado pela mediação de coisas e objetos. No entanto, há uma outra noção importante sobre o mundo que não diz respeito às coisas tangíveis, mas intangíveis. No mundo intangível a relação entre as pessoas não acontece mediada pelas coisas e objetos, mas por atos e palavras, tem a ver com subjetividade e não com objetividade, com o desvelamento do sujeito que não deixa atrás de si marcas e resultados de produtos. Nas palavras de Arendt, o mundo intangível é: “[...] sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns com os outros” (CH, p. 226). Nessa noção de mundo intangível, a mediação advém da teia de relações, do agir e falar entre os seres humanos no espaço público, comum. Essa é a noção que norteia a concepção e reivindicação presente nos escritos arendtianos. Nota-se essa interligação do mundo com o público, o comum em outra passagem da obra CH. Diz-nos que o termo público: “Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. [...] A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (CH, p. 61-62). Em continuidade e para coroar a aproximação entre público e mundo, Arendt afirma:

Em segundo lugar, o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. [...] O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos, não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las (CH, p. 64-65).

Tal ideia é reforçada em seu texto *A crise na educação*, onde assevera: “No mundo público, comum a todos, as pessoas são levadas em conta, e assim também o trabalho, isto é, o trabalho de nossas mãos com que cada pessoa contribui para com o mundo comum” (1979, p. 236). Almeida demarca a ideia central que perpassa o modo de Arendt se referir ao mundo, atestando:

[...] ele sempre diz respeito ao espaço e aos assuntos que compartilhamos com outros, extrapolando, portanto, nossos interesses privados e imediatos. Quer o termo se refira ao palco e ao cenário das histórias humanas, quer abranja as atuações presentes e as do passado, quer diga respeito às realizações culturais ou a nosso modo de compreender e comunicar-nos sobre tudo isso, o mundo é o que temos em comum (2011, p. 25-26).

O mundo é, portanto, esse espaço que é público, comum, cujo sentido já fora descrito com profundidade no tema da recuperação do sentido da política no capítulo 1 deste trabalho. Espaço público, comum, não é sinônimo de um amontoado de pessoas. A dimensão do público e do comum, em Arendt, tem a ver com as condições de fala, de discurso, de ação, de aparecimento, de manifestação da singularidade humana, portanto, espaço para o exercício da liberdade e da constituição do ser humano como sujeito. Assim, “[...] uma vida sem discurso e sem ação [...], é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (CH, p. 219). Além disso, é o espaço em que notamos que não estamos sozinhos e nem que somos os melhores ou piores do mundo, mas que convivemos com rostos, com pessoas, com culturas, com povos diferentes. Para Almeida, “O mundo comum depende fundamentalmente da possibilidade de comunicação entre as pessoas. É por meio dela que, a princípio, podemos perceber que existe uma realidade da qual todos participamos” (2011, p. 26). É, em primeiro lugar, o espaço de acolhimento dos seres humanos. Quando nascemos somos lançados ao mundo que cobra, posteriormente, a necessidade de familiarizar-se com o seu espaço que é público, esperando dos seres humanos a responsabilidade pela sua continuidade. Todavia, segundo Arendt, cuja ideia achamos de uma grandeza fenomenal, já apontada acima, não é natural que os seres humanos passam a conviver com os demais e compreender o significado do seu lugar e ocupação do espaço que é público. Em seu texto *Crise na Educação*, Arendt assevera que é tarefa da educação a introdução das crianças no mundo, dado que “[...] a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres humanos *nascem* para o mundo” (1979, p. 223. Grifo no original). É em razão desta abordagem que Arendt abre a perspectiva de um acerto de contas com a filosofia e com a política, considerando terem, em determinados contextos, advogado em favor do afastamento do mundo e da completa aniquilação do mundo, respectivamente. A filosofia é colocada em exame por ela desde o contexto grego ao período moderno, ao passo que a política, embora não venha descolada destes contextos, é criticada duramente pela experiência trágica do totalitarismo no século XX. Em ambos movimentos, Arendt denota a desertificação e a perda do sentido do mundo como espaço de congregação de pessoas, a grande casa comum.

O ponto de partida para a crítica à filosofia advém do contexto grego, em especial às posições de Platão e Aristóteles. As questões de fundo versam em torno do abismo criado entre a política e a filosofia, a partir dos seguintes temas: tirania da verdade, o abandono do espaço público e modelo de governo centralizado. Acerca da tirania da verdade, Arendt estabelece a crítica à Platão que rompeu com a condição de possibilidade da opinião em detrimento da verdade. A opinião é expressão da *doxa* e tem como figura de destaque o filósofo Sócrates. Nos ditames da opinião, a verdade vai se construindo pelo diálogo entre as pessoas na praça pública e que, ao fim e ao cabo, concluem sobre a impossibilidade de alcançar a verdade. A única verdade e conclusão a que chegam é que nada sabem. Mais importante que alcançar a verdade, a fim de impô-la aos cidadãos, é fundamental tornar os cidadãos verdadeiros e comprometidos com a opinião em vista de alcançar o convencimento dos demais. Segundo Sócrates, esse é o papel que cabe ao filósofo, isto é, “[...] não é de governar a cidade, mas ser o seu moscardo” (DP, p. 97). Nesse sentido, “A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é”. (DP, p. 97). Dessa maneira, a política e a filosofia não estão separadas e seu exercício acontece na *pólis*, o lugar do espaço público por excelência. Sócrates é o modelo do filósofo cidadão e não do filósofo da verdade. Seu método é de convencer as pessoas a buscar a verdade. Recusou-se em receber honras e o poder no espaço público, mesmo que tenha ultrapassado os limites de uma vida recolhida nas ocupações privadas. Ele costumava circular pela praça pública, como atesta Arendt, “[...] bem no meio dessas *doxai*, dessas opiniões. O que Platão posteriormente chamou *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia, queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade em sua *doxa*” (DP, p. 97). Isso posto, todos podiam ser filósofos. Platão e Aristóteles não admitem que a filosofia seja rebaixada a tal nível e propõem um modelo de verdade, que resulta na sua tirania, modo típico e ideal para o governo da cidade, como demonstrado no capítulo anterior. Os filósofos, segundo Platão, e também Aristóteles, entravam em conflito com a *pólis*. Assim, ao invés da cidade dizer como o filósofo deve ser, Platão, ao inverso, propõe que o filósofo diga como a cidade deve ser organizada.

Desse modo, nasce a figura do filósofo-rei, aquele que detém a verdade, que designava uma teoria de bem de modo absoluto. Para Moraes, “A partir do momento em que, em *A República*, firmou-se a supremacia do Bem, a ideia passou a ser concebida como uma espécie de metro a que deve se adequar toda consideração sobre a realidade” (2001, p. 39). E mais: “O pensamento é encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e para a ação. Nesta medida, ele é considerado através de uma perspectiva instrumental – ele deve servir a fins prático-

políticos. Por sua vez, a política também é concebida instrumentalmente” (2001, p. 39). Dessa noção advém a ideia de um governo absoluto, centralizado na figura do filósofo, aquele que tem legitimidade, autoridade e poder para se impor frente aos demais. Nasce a forma de organização política de mando e obediência, um que governa e muitos que são governados e devem executar aquilo que lhe é prescrito.

Aristóteles, menos enfático em relação ao modelo de governo, advogava em favor da separação entre política e filosofia, destacando que: “Os atenienses, ele teria dito, não deviam pecar duas vezes contra a filosofia. Daí por diante, a única coisa que os filósofos queriam da política era que os deixassem em paz; e a única coisa que reivindicavam do governo era a proteção para sua liberdade de pensar” (*DP*, p. 106), considerando que entre as atividades humanas, a contemplação era mais elevada.²¹¹ Esse é o modelo que, conforme Arendt, deu origem à tradição política do ocidente, perpassando do período clássico ao moderno. A era cristã, conhecida como período medieval, levou a cabo essa noção, todavia, colocando a teologia no lugar da filosofia e tendo a figura da igreja e Deus, como referência de organização política. Tem-se o reforço e necessidade de advogar em favor da ideia de abandono do mundo para alcançar a plenitude da vida, a vida eterna, salvação almejada por todos. Eleva-se a contemplação à ação, como já demonstrado no primeiro capítulo do presente estudo. Esse modelo tem sua completa inversão na modernidade que passa a se utilizar de um novo critério na fundamentação da verdade. Três eventos, verifica Arendt, foram decisivos para marcar essa reviravolta: a descoberta da América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio. Este mostrou-se de maior incidência. A máxima da verdade passa a vir “de baixo”, do mundo sensível, e não mais “de cima”, das ideias ou de Deus. A descoberta da verdade passou a ser fundamentada na observação, mediada por um instrumento feito por mãos humanas. Portanto, é pela sensibilidade que se passa a apreender a realidade e assim começa a acontecer uma nova forma de relação com o mundo que sente ainda as consequências do afastamento do ser humano em detrimento de ocupações científicas. Tem-se, conforme reflexões do último capítulo de *CH*, a completa alienação do mundo, vista sob dois aspectos: “[...] a fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo (*self*) [...]” (*CH*, p. 7). A Terra cede lugar para o universo, no qual os seres humanos passam a empenhar o sentido de ocupação de grandes descobertas. A Terra nada mais é que simples planeta dentro do universo, um objeto de manipulação, pois é “[...] trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e girá-lo ante nossos olhos” (*CH*, p. 310). Considera-se assim que o mundo será apenas o lugar para distinções acerca do

²¹¹ A este respeito, conferir estudo que fizemos sobre a perda da dignidade da política, capítulo 1 da obra *O sentido da política* (Cf. SIVIERO, 2008, p. 23-34).

conhecimento geográfico e de onde extraímos as condições para nosso sustento, perdendo a dimensão de mundanidade, como espaço de convivência entre os seres humano de modo plural. Ele sela um lugar de simples mortalidade, da condição finita, sem abrir oportunidade para o desafio de superação humana em vista de alcançar a imortalidade, resultado de seus feitos e palavras. Sua grandeza reside na superação em relação às descobertas do universo. Almeida aponta que: “[...] em relação ao universo em sua imensidão, os seres humanos, até o advento da Era Moderna, se sentiam pequenos. Eles eram ‘frágeis, ignorantes, fúteis e ilimitados’ frente à grandeza do cosmos ou da criação” (2011, p. 56). Com o advento das descobertas, passam, agora, a ser grandes, fortes, autônomos, porque a ciência e a matemática lhe dão as certezas e condições para estabelecer as fórmulas com validade universal. Em razão disso constitui-se a verdade que encontra morada nos indivíduos. Assim, diante da esperança depositada na secularização, Arendt questiona: “Devem a emancipação e a *secularização* da era moderna, que começaram com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um Deus que era o Pai dos homens no céus, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma Terra que era a Mãe de todas as criaturas sobre o firmamento? A Terra é a quintessência da condição humana [...]” (CH, p. 2).

Na avaliação de Almeida, “Arendt sustenta que, diferentemente do que muitas vezes se supõe, a secularização não resultou numa valorização do mundo – espaço da interação humana –, mas na desconfiança de tudo que se situa fora do indivíduo e na exaltação de sua razão solitária orientada apenas em direção a si mesma” (2011, p. 63). Por este viés, a filosofia cada vez mais foi sendo reduzida ao aparato científico, presa aos ditames de cientistas profissionais, voltados ao aperfeiçoamento técnico. Tem-se, na reflexão de Arendt, cada vez mais, “[...] o divórcio entre conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [*know-how*]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja” (CH, p. 4). Desse modo, explica-se e entende-se a indiferença em relação ao sofrimento e dor de tanta gente frente a um contexto de “avanços” e “conquistas” assistidas ao longo da história. O gérmen da indiferença gerou seres humanos presos ao artificialismo técnico e às máximas do progresso, ponto que permitiu que Arendt adentrasse mais a fundo na reflexão sobre o sentido do mal presente no regime totalitário nazista, materializado na vivência profissional de Eichmann. Quando as pessoas não são tocadas pelas experiências reais que estão vivendo e se negam à árdua tarefa voltada à responsabilidade pelo mundo, tudo passa a ser normal. Arendt chega ao núcleo de sua crítica política: totalitarismo como gérmen da desertificação do mundo.

A ideia fundamental do totalitarismo como problema político de primeira grandeza reside no seu desmantelamento em relação à tradição política ocidental. Sela a separação entre política e filosofia. Por esse viés, nem uma filosofia e nenhuma política sobrevivem, pois os padrões e categorias de pensamento e juízos tradicionais desmoronam. No regime totalitário nazista analisado por Arendt, edifica-se um sistema que decide levar a cabo um projeto político de rompimento com o mundo para fazer valer apenas o *seu mundo*, cuja determinação colocava em prática a máxima seguinte: nem todos são aptos a estarem e viverem neste mundo. Somente alguns poderiam fazer parte do mundo e muitos deveriam ser excluídos de tal condição. Desta abordagem, surge o desamparo, a desmundanização, a condição de apátridas, gente perseguida e perdida para todos os cantos em vista de garantir a sobrevivência e identidade.²¹² Judeus foram o alvo principal.

A instituição dos três passos do domínio total, já demonstrado em capítulos anteriores, alcança o seguinte resultado: “O desenraizamento, a desnacionalização e o fato de não pertencer ao mundo comum. Os homens se tornam meros *animais laborans*, cuja vida se resume à atividade de mero ser natural, visando apenas se reproduzir como ser vivo. O totalitarismo quer dos homens a vida biológica e nada mais” (AGUIAR, 2009, p. 213). Vive-se na condição de completo isolamento e na condição do homem-massa que suspende o senso de pertencer a um povo, a uma comunidade e de ser considerado como ser humano plural. Esta apresentou-se como uma questão decisiva à Arendt, considerando razões já expostas sobre desfecho do julgamento de Eichmann e que, aqui, reforçam seu peso em vista da defesa da ideia de mundo comum. Pela disseminação da ideologia e da prática política do terror, o regime totalitário nazista colocou as pessoas em segundo plano, especialmente aquelas que não se “encaixavam” nos ditames propostos pelo sistema, regido na palavra de seu líder.

²¹² Passado mais de meio século após os escritos de Arendt sobre esse tema, assistimos, hoje, o problema de refugiados e imigrantes em largo crescimento. Entre outros, esse é um tema que tem preocupado, em especial, os centros de poder da Europa e da América pelo volume de pessoas que buscam amparo e condições de sobrevivência em novos territórios. Ironicamente ou não, os povos que historicamente sofreram as mazelas da perseguição, busca pela garantia de espaços em vista da sobrevivência e conservação da identidade, são os mesmos de hoje, isto é, de origem africana e asiática, marcados por perseguições e conflitos religiosos no Oriente Médio, pela expansão demográfica e falta de condições para uma vida digna na África. Enfim, o tema ainda é de uma atualidade sem par. Está na agenda do dia e Arendt adiantou reflexões dignas de menção e respeito. Em seu texto *Nosotros, los refugiados*, ela destacou: “Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianidad de la vida familiar. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas. [...] Apparently nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos” (2009, p. 354).

A exigência de tal sistema era a obediência absoluta, a morte da individualidade, para erigir um mundo que tinha em seu projeto o desfecho na experiência dos campos de concentração e de extermínio. Dentro dele, poder e violência não se distinguem, mas se complementam e guiam os passos de todos aqueles que a ele pertencem e que a ele são indesejáveis. Qual mundo? Qual política? Qual filosofia? Um mundo, uma política, uma filosofia: desmundanização do mundo. No dizer de Neto, “O totalitarismo almejou administrar a desmundanização permanente de todos os indivíduos a partir da eliminação, tanto da esfera pública quanto da esfera privada, da existência humana, destruindo toda e qualquer distância entre os indivíduos, comprimindo-os entre si, de tal modo que eles se transformem em apenas *Um*” (2009, p. 25. Grifo no original). De modo mais radical, Arendt assevera em *OT* que:

O grande perigo que advém de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifica e se especifica – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre o mundo comum, perde todo o seu significado” (p. 336).

Frente a isso, qual resultado? Um único resultado: o retorno a mais pura animalidade. Que isso significa? Nas palavras de Arendt, isso significa “[...] a ameaça à nossa vida política, o nosso artifício humano, o mundo que é o resultado do nosso esforço comum e coordenado, da mesma forma – e talvez de forma ainda mais terrível – que a violência dos elementos da natureza ameaçaram no passado a existência das cidades e dos países construídos pelo homem” (*OT*, p. 336). Em outros termos, o que se pode afirmar é a expressão da catástrofe humana e da mais alta e pura miserabilidade, condicionada a sobreviver até os dias em que lhes fora dado viver sem viver, pois estar no mundo sem ser do mundo e fazer dele nossa casa comum, a vida seria mera presença física e nada mais. As reflexões da política e da filosofia põem este problema em questão. E não se trata de qualquer problema. É o grande problema. É a falta, a carência de mundo que se transforma em critério do juízo político. Nisso consiste o resgate do sentido da política e da filosofia, o ponto nevrálgico que sela o encontro entre ambas. E é também nisso que consiste a memória na busca de experiências iluminadoras no passado. Como bem assevera Feldmann na introdução da obra *Escritos Judíos*, referindo-se à Arendt: “Parte de seu impulso por buscar paradigmas políticos de pensamento e ação nas experiências dos antigos gregos vem do seu desejo de ensinar o sentido da política frente a um mundo em perigo de

realizar o que os judeus inconscientemente se fizeram de si mesmos e o que os nazistas fizeram dos judeus” (2009, p. 74, tradução nossa).²¹³ Àqueles que tanto criticaram Arendt por essa volta aos modelos passados, considerando-a pensadora nostálgica, saudosista, antimoderna, entre outros termos, a eles respondemos: sentido e existência não se fazem somente do presente em direção ao futuro. Retornar ao passado, portanto, nesse sentido, não tem nada a ver com nostalgia, mas com um convite a refletir e mostrar o quanto a humanidade opta por caminhos que não conduzem à sua plena realização. Servem de iluminação e cobram responsabilidade pelo que a humanidade *não* está fazendo, no entanto, o que ainda pode fazer, pois, se outros o fizeram, por que nós não o podemos? Portanto, ao contrário do que se diz em termos de nostalgia, é uma alternativa que desafia e convida os seres humanos à ação, desinstalando-os das condições cômodas e da inércia que seguidamente os domina. Nesse quadro filosófico, “O grande temor de Arendt é que a condição de falta de mundo, que tem caracterizado os judeus mais que qualquer outro povo na era moderna, pode converter-se na condição geral de nossos dias” (FELDMANN, 2009, p. 74, tradução nossa).²¹⁴ Seria isso mera ilusão, ou, seria isso uma grande profecia? Afinal, em que mundo vivemos hoje? Com o perdão da redundância, sem temor, afirmamos que o temor de Arendt não foi simples ilusão. Tanto em âmbito internacional quanto nacional, o que mais se assiste é a condição de falta de mundo, em suas mais diversas formas e condições. Isso não é de pouca ou menor importância, visto que “[...] a falta de mundo, por desgraça, é sempre uma forma de barbárie” (FELDMANN, 2009, p. 54, tradução nossa).²¹⁵ De algum modo, isso precisa ser pensado. No arcabouço teórico que propusemos, essa é mais uma temática que perpassa todos os escritos de Arendt e nos convida a pensar, refletir e mostrar que a grande lição do encontro entre política e filosofia reside no ponto de onde brotam e a ele retornam: a realidade, as experiências reais de seres humanos reais.

Distintamente do que se procurou fazer na tradição do pensamento ocidental, Arendt jamais almejou que a filosofia tivesse um lugar privilegiado, ou a verdade para o homem.²¹⁶

²¹³ “Parte de su impulso por buscar paradigmas de pensamiento y acción políticos en la experiencia de los antiguos griegos viene de su deseo por enseñar un sentido de la política a un mundo en peligro de realizar lo que los judíos inconscientemente se hicieron a ellos mismos y los que los nazis hicieron con los judíos” (FELDMANN, 2009, p. 74). .

²¹⁴ “El gran temor de Arendt es que la condición de falta de mundo, que ha caracterizado a los judíos más que cualquier otro pueblo en la era moderna, pueda convertirse en la condición general de nuestros días” (FELDMANN, 2009, p. 74).

²¹⁵ “[...] a falta de mundo, por desgracia, es siempre una forma de barbarie” (FELDMANN, 2009, p. 54).

²¹⁶ Sobre este tema é oportuna e digna de nota a contribuição de Moraes em seu texto *Hannah Arendt: filosofia e política*: “[...] vou mencionar duas cartas seu antigo professor Karl Jaspers. A primeira, de 1950, diz o seguinte: ‘Li Platão e pensei muito sobre a afinidade entre Filosofia e tirania ou sobre a predileção que os filósofos têm pela tirania racional, que é, afinal de contas, a tirania da razão. Isto é inevitável, quando se acredita ser capaz, através da filosofia, de descobrir a verdade para o homem.’ A outra é de 1956, do período em que Hannah Arendt escrevia *A Condição Humana*. Foi escrita no contexto da discussão que os dois tiveram sobre a interpretação de

Nas pegadas de Kant, em especial, da sua leitura e reflexão política da obra *Crítica do Juízo*, como já o demonstramos neste texto, filosofia não é metafísica, filosofia não é modelo de verdade para política, filosofia não é o abandono da caverna, assim como, não é atividade exclusiva de profissionais do pensamento. Com base em Kant e Sócrates, filosofia é crítica, é reflexão, é diálogo, é opinião, é questionamento, é pensamento que ajuda dar a luz, portanto, ajuda a problematizar e germinar um novo início, possibilidade que deve estar presente em todas as pessoas. “Nesse domínio, a filosofia deixa de ser um saber que é o apanágio de alguns poucos, que se desligaram do mundo para se dedicar a uma forma de vida mais nobre. Cessa, portanto, a possibilidade de hierarquizar as diversas formas de vida, não havendo mais a preponderância do modo de vida contemplativo sobre o modo de vida ativo. A teoria não é mais nem menos nobre que a ação” (MORAES, 2001, p. 44-45). É uma verdadeira revolução do estatuto da filosofia e da sua relação com a política. Filosofia deixa de ser tarefa de um que serve de modelo e autoridade à legitimação da ação política. É deste modo que se compreende a profundidade afirmada por outros estudiosos, já referidos nos capítulos anteriores deste estudo e com os quais somos inteiramente concordantes no sentido de destacar a posição de Arendt como fundadora de uma nova perspectiva à Filosofia Política Clássica. Desaparece a necessidade e urgência, na tentativa de fundamentar tal pretensão.

A filosofia, nas trilhas do pensamento de Arendt, está menos preocupada em demarcar quem é mais ou menos apto para exercitá-la, quem, do ponto de vista político, é mais ou menos apto para ocupar um lugar neste mundo comum, público, espaço destinado a todos/as, indistintamente. A questão essencial não é essa. A perspectiva proposta na aproximação e encontro entre a política e a filosofia está noutra direção. A filosofia não é um tipo de experiência que serve de amparo instrumental à política, a qual não depende mais de critérios de verdade e modelos de ação que lhe foram impostos desde fora, isto é, pela teoria. Deste modo, como bem assevera Moraes, “[...] estaria dada a possibilidade de se elaborar em novas bases uma Filosofia da Política – a política deixaria de ser um problema para o filósofo e se tornaria agora um problema filosófico” (2001, p. 46). Em outros termos e em recuperação ao método que instigou o pensamento de Arendt, significa dizer que é a partir das experiências reais e dos acontecimentos que nasce o espanto e o desafio de movimentar o pensamento em vista da reflexão sobre os grandes alcances e tenebrosos limites que a humanidade decidiu colocar em ação. Não é uma defesa e fundamentação na tentativa de legitimar uma nova

Heidegger do mito da caverna e refere-se à questão que teria mais importância até do que as que vinha tratando no texto em que trabalhava – era a questão da relação entre Filosofia e política” (2001, p. 42).

filosofia política, mas que a filosofia tivesse como centralidade de problematização e reflexão crítica os acontecimentos políticos.

Que certeza teremos acerca da possibilidade de realização de tal perspectiva? Ao estilo de Dussel, em resposta aos estudantes de 1975, face à pergunta da certeza sobre a possibilidade de realização e a validade da proposta da Filosofia da Libertação, tomamos de empréstimo suas palavras: “Certeza absoluta, a do $2+2=4$, nunca a terá filosofia alguma. Mas não porque não seja metódica, e sim porque o tema que pensa é o homem, sua história, a realidade da liberdade” (s/d, p. 184). Para nós, filosofia não é uma receita e política não é o espaço do cerceamento e castração da liberdade e da autonomia. Enquanto a humanidade continuar a demarcar fronteiras e construir caminhos de salvação pautados em máximas do progresso, em que apenas alguns são aptos e outros alijados, postos à margem por uma natureza humana não afeita a desfrutar e desenvolver toda a riqueza e potencial inerente à sua condição humana plural, a política e a filosofia terão razão para continuar existindo e demarcando seu *não* que pode gerar condições de *sim*. Esta situação ainda não foi superada e não sabemos se um dia o será, até porque o problema da descartabilidade dos seres humanos, hodiernamente, tem se aperfeiçoado e cada vez mais se inclinado a conceber a sobreposição da economia à política, gerando experiência de exclusão sem par e, o que é mais grave, transformando o espaço da política em homens de negócio. Ao fazer uma análise das iniciativas políticas no contexto do século XX, Arendt destaca:

A denominada ‘geração nova’ – cuja idade oscila entre os 20 e os 60 anos pede a seus políticos astúcia (mas não caráter), oportunismo (mas não princípios), propaganda (mas não programas). [...] A política que surge desta mentalidade se denomina *realpolítica*. Sua figura central é o homem de negócio, que acaba sendo político por convencimento de que a política não é mais que um imenso mercado com imensas ganâncias perdidas, e o *gangster* que declara: ‘Quando ouço a palavra cultura coloco a mão no meu revólver’. [...] O que parecia uma revolta contra o intelecto tem levado à infâmia organizada: a força faz o direito (2009, p. 329, tradução nossa).²¹⁷

O encontro entre a política e a filosofia, que torna clara e materializável a relação entre *vita contemplativa* e a *vita activa*, é uma crítica direta a este modelo político do homem de negócio que centraliza a vida segundo princípios econômicos, no abandono da cultura e na

²¹⁷ La denominada ‘generación joven’ – cuya edad oscila entre los 20 y los 60 años – pide a sus políticos astucia (pero no carácter), oportunismo (pero no principios), propaganda (pero no programas). [...] La política que surge de esta mentalidad se denomina *realpolitik*. Sus figuras centrales son el hombre de negocios, que acaba siendo político por el convencimiento de que la política no es más que un inmenso acuerdo mercantil con inmensas ganancias y pérdidas, y el gangster que declara: ‘Cuando oigo la palabra *cultura* echo mano a mi revólver’. [...] Lo que parecía una rebelión contra el intelecto há llevado a la infamia organizada: la fuerza hace el derecho (ARENDR, 2009, p. 329).

certeza de que o poder se sustenta pela força e não pelo direito. O legado da instrumentalização política, presente na crítica ao transplante da fabricação à ação e a crítica ao esfacelamento da moral e compromisso com o pensar presente no homem Eichmann e no sistema totalitário, ambos, a um só tempo, revelam que o ser humano perdeu o senso de indignação e leitura mais ampla da realidade. Essa é uma faceta de um outro tipo de barbárie que advoga em favor de um retorno a mais pura animalidade. A reconsideração da *vita activa* é um passo além desta concepção limitada do ser humano, reivindicando a condição da fala, do discurso como caminhos para construir alternativas de convivência. A reconsideração da *vita contemplativa* também é um passo além e reivindica do ser humano um posicionamento crítico e resistente àquelas formas que põem a vida humana e a continuidade do mundo em risco. Por esse viés, seguramente se pode conceber a filosofia como protetora e iluminadora do mundo, cujo lugar e espaço deve servir de abrigo e pleno desenvolvimento de todas as pessoas, indistintamente. Todavia, se persistir a política subjugada à economia, ao interesse estritamente privado e de grupos que estipulam as máximas da sua lei, garantindo processos de exclusão e não o seu contrário, nunca será possível que ela seja expressão da conservação do espaço público e de amor ao mundo. E a exclusão também gera uma parca e frágil formação cultural e tende a não dar oportunidade para o surgimento de uma mentalidade alargada, capaz de reivindicar a condição de sujeito e cidadão do mundo. Assim, a política deixa de ser conduzida por opinião e passa a ser conduzida por interesses imediatos, negócios, como dito. Não obstante, conduzida por acordos mercantis, a política gera apenas a participação pela lógica do consumo, típica ocupação do ser humano como *animal laborans*, voltado apenas à saciedade física. Os seres humanos são descartáveis em vista da elevação do consumo e da lógica produtiva voltado ao lucro. Lafer, com maestria, destaca que:

A descartabilidade dos seres humanos do ponto de vista da produção é uma das razões pelas quais, hoje, os homens não estão à vontade e em casa no mundo. Não estar à vontade em casa no mundo é um dos temas fortes da reflexão arendtiana. Compreender as situações que levam a isso e buscar os caminhos para recuperar a *constitutio libertatis* é uma das marcas fundamentais do legado intelectual de Hannah Arendt (2001, p. 27).

Indignar-se e pôr-se no caminho da busca de alternativas é uma das lições e um dos grandes desafios que Arendt nos deixou. A sua contribuição frente às lógicas de exclusão é muito significativa, digna de destaque e reconhecimento. A atualidade da crítica dos modos de condução da política afastada da filosofia tende a nos conduzir para um mundo cada vez mais fechado em interesses egoístas e imediatos a mando da lógica do mercado, que produz desejos

e não o querer, produz pseudocultura e não a opinião, seduz e cega os olhos sem provocar para o pensar. Com base nesses pressupostos, além de corroborar com a afirmação de Lafer, achamos sábias as palavras de Almeida, ao afirmar: “[...] Arendt poderia dizer que o *amor mundi* é a nossa opção em pertencer ao mundo – ao que acrescentaria que hoje essa pertença deixou de ser uma simples escolha e tornou-se muito mais uma questão e um desafio” (2011, p. 80). Se isso tem realmente algum sentido, ousemos, então, questionar; ousemos nos desafiar. Essa é a prova cabal de que, enquanto existir ser humano na Terra, será de fundamental importância que a política e a filosofia continuem a se encontrar e problematizar a falta de mundo, convocando a recuperar os elementos essenciais que iluminam e tornam a vida humana autenticamente realizada. É fato que as experiências reais não começam e nem terminam com a nossa presença neste mundo. No entanto, começar é a nossa tarefa, já que, segundo Arendt, “[...] a realidade necessita de nós para protegê-la. Se podemos explodir o mundo, isso significa que Deus criou-nos como guardiões desse mundo; só com isso somos os guardiões da verdade” (ARENDRT apud YOUNG-BRUEHL, p. 236). Eis a tarefa. Se não podemos fazer muito, continuar tecendo e problematizando os fios de escritos dignos de memória, a exemplo do que foi proposto na presente tese, já pode ter sido um grande começo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre o encontro entre a política e a filosofia no pensamento de Arendt é carregado de desafios, mas, também, de muitas lições. Os desafios residem na exigência de transitar sobre os grandes movimentos teóricos feitos por ela ao longo da sua trajetória de vida, bem como da sua relação com temas caros à tradição do pensamento filosófico ocidental. As lições emergem da posição de Arendt frente aos acontecimentos do mundo. Além de revestir os fatos e acontecimentos de novos significados, cobra atitudes fundamentais em vista da construção do mundo como lugar e espaço da convivência humana.

Acerca dos movimentos teóricos feitos por Arendt, considerando a delimitação temática no presente estudo, é preciso destacar que não é um tema de fácil tratamento, pois, tanto nela quanto na tradição do pensamento filosófico ocidental, a relação entre a política e a filosofia foi marcada por tensões, a começar pelos gregos, que elevaram a segunda em relação à primeira, condição que também se fez notar no período medieval que preferiu a contemplação à ação. Na avaliação de Arendt, a reviravolta ocorreu na modernidade, todavia sem dar a devida atenção na relação entre *vita activa* e *vita contemplativa*, incorrendo no mesmo erro dos períodos anteriores: querer estabelecer uma hierarquia, em que uma se sobrepõe à outra.

As problematizações dessas reviravoltas foram tomadas de perto nas reflexões que realizamos no primeiro capítulo. Neste, concentramos nossa análise nas obras *OT* e *CH*, na intenção de construir um movimento teórico em reconsideração da *vita activa*, já que, esta, põe em relevo o autêntico modo de realização da política. Neste primeiro movimento teórico, Arendt não enfrenta com rigor a problematização do encontro entre a política e a filosofia. Ela apenas repõe a tensão, criticando a filosofia pelo seu afastamento da política e considerando que essa se desenvolve na relação com os negócios humanos. Prioriza a sua atenção à política e, a partir dela, levanta questões fundamentais para compreender o modelo político guiado pela instrumentalização moderna, o qual culmina no totalitarismo como fenômeno político brutal que disseminou um regime de governo baseado no terror e na extinção dos próprios seres humanos. A coisa política é posta em exame e reflexão e, para continuar ainda presente no mundo, precisa recuperar seu autêntico sentido, demarcando alguma importância no mundo, sob pena de sucumbir.

A mudança da posição de Arendt em relação à filosofia principia em seu segundo movimento teórico, presente na passagem das obras *EJ* à *VE*, no qual se dispôs a enfrentar e problematizar as consequências do desencontro entre a política e a filosofia. Aqui Arendt crítica o desencontro e passa a ver positivamente a perspectiva de ocupação da filosofia, mostrando

que a ausência do pensar resulta em consequências graves à política, revestindo ações cruéis, violentas, bárbaras e que sacrificam a vida como banais, “normais”. Portanto, o encontro entre a política e a filosofia, além de uma possibilidade, transforma-se em necessidade de problematizar e quiçá tornar os negócios humanos menos banais, cruéis e violentos, a exemplo do que se assistiu nas práticas do regime totalitário nazista. Desse modo, a tese lapidar é a de que a filosofia, distintamente do que acontece na tradição, segundo a leitura arendtiana, não é um tipo de saber que se afasta do mundo, mas adentra e passa por dentro dos acontecimentos para problematizar os alcances e os limites da conduta humana. Nesse prisma, *vita activa* e *vita contemplativa* não são mundos excludentes entre si, em que um está numa esfera e outro noutra, mas, ao contrário, encontram-se interligados. Em síntese, estes foram os dois grandes movimentos teóricos feitos por Arendt, a partir dos quais se podem destacar os alcances fundamentais que tornam a vida humana mais realizada pelo encontro entre a filosofia e a política. Cabe então a pergunta: qual a importância e que contribuições se pode extrair deste estudo?

Em primeiro lugar, a importância em destacar e precisar melhor que a trajetória teórica de Arendt não se dá de modo linear, no sentido de ter uma posição do início ao fim de suas obras, acerca do seu rechaço à filosofia em atenção à política. A ênfase inicial das obras de Arendt, no resgate do sentido da política, deixou para muitos de seus leitores e intérpretes a convicção de que, segundo afirmativa da própria autora, sua obra não poderia ser considerada filosófica em sentido estrito, mas reflexões centradas na ciência política. Nossa tese mostra que a afirmação da autora sobre si mesma e sua obra deve ser compreendida num ponto específico de sua trajetória intelectual. Isso equivale a dizer que, realmente, Arendt destacou sua pesquisa de resgate do sentido da política apagado na modernidade pelos processos econômicos de administração da vida humana, que reduziram, cada vez mais, a práxis política a uma gestão econômica do *animal laborans*. Contudo, nossa tese mostrou também que a separação entre política e filosofia, ou a submissão de uma à outra em qualquer das ordens, não corresponde às pesquisas posteriores da autora. O movimento de reconsideração da *vita activa* demonstrou que a filosofia ocupa um lugar fundamental no pensamento de Arendt e, sobretudo, essencial na relação com a política.

Em segundo lugar, a importância em compreender que a base da relação entre política e filosofia está amparada no método de investigação e o significado daquilo que é posto à luz da reflexão. São dois processos vinculados. Suas reflexões têm um ponto de partida claro, preciso, objetivo: a memória dos acontecimentos. A memória fornece-lhe as condições para ir mais a fundo na realidade. A pensadora judia se debruça sobre os acontecimentos e remonta à

tradição ocidental, para mostrar que o problema do modo de condução da política pela via instrumental não é novo, muito embora, seja novo seu modo de sustentação do poder, a ponto de se tornar o marco de um regime político totalitário sem precedentes. Em que consiste tal novidade? Respeita ao fato de modelos políticos terem se proposto a garantir a sua estabilidade sem a presença dos seres humanos. Dessa forma, é possível advogar que o esforço arendtiano, nesta trajetória histórica, não visa legar à posteridade uma leitura descritiva dos modos de evolução do antissemitismo, do surgimento do imperialismo e do totalitarismo, mas, sim, no esforço teórico que está explícito no verbo *compreender*, que descortina o presente e ameaça o futuro dos seres humanos, da política e do mundo. Nesse sentido, a importância de compreender como o método oportuniza que Arendt vincule a memória dos acontecimentos ao seu sentido para o presente e, por intermédio dele, refaz o elo entre a política e a filosofia. Arendt subverte o dualismo clássico que hierarquiza e condena a filosofia à contemplação e a política à ação, sem uma coimplicação essencial entre ambas. Segundo esse dualismo, o ser humano teria que priorizar entre contemplação ou ação, entre filosofia ou política, entre pensar ou agir. Ao priorizar um deles, o outro ficava como servo subsidiário. A culminância dos escritos de Arendt não prioriza nem hierarquiza a filosofia sobre a política, nem vice-versa, senão que as coimplica como dimensões coexistentes do ser e do agir humanos. Compreender é verbo, por isso, ação que requer o pensar crítico da filosofia e o agir prático da política frente aos acontecimentos. Desta importante reflexão, Arendt mostra que a humanidade perdeu a evidência dos distintos modos de ocupação humana e que a política foi relegada aos ditames do modo da fabricação, resultando no domínio da instrumentalização, perdendo toda a riqueza e novidade presente na condição humana da pluralidade, característica fundamental de todos os seres humanos e da vida pública. Este é o grande problema. Logo, recuperar a *vita activa* e distinguir as atividades que a compõem, trabalho, obra e ação, não é apenas um esforço de precisão teórica, mas essencial para mostrar e convocar a humanidade na busca da construção e recuperação do sentido da política. Disso se poderá pensar num presente e num futuro em que os seres humanos passam a reconquistar o seu lugar, a sua verdadeira condição de seres plurais.

A mesma forma de abordagem também se faz presente no segundo exercício reflexivo. Arendt parte de um fato, da memória de um acontecimento – o julgamento de Eichmann em Jerusalém – membro da instauração do regime totalitário nazista. Arendt esteve em Jerusalém, acompanhou o julgamento, leu os documentos resultantes do processo que culminou no julgamento de Eichmann. A obra *EJ* é a memória deste acontecimento, pela qual introduziu a demarcação de uma nova e decisiva inflexão teórica, na compreensão da base em que o regime político totalitário esteve amparado: na ausência do pensar. Surpreendeu a muitos pelas

afirmações presentes ao longo da obra. Enfrentou muitos desagrvos, ofensas públicas e pessoais, contudo não desistiu de continuar refletindo sobre tal acontecimento e, desse modo, abriu os caminhos para introduzir a reivindicação da reconsideração da *vita contemplativa*, mudando, entretanto, não abandonando, o legado da *vita activa* na consolidação dos modos de efetivação da política. Deixou às claras que o regime totalitário nazista, de modo direto, e a era contemporânea, de modo indireto, sustentam-se politicamente no exercício de uma maquinaria instrumental, na qual a vida passa a ser orientada pelos princípios lógicos ditados pela administração de um modelo, de um regime que se desenvolve pelo aprisionamento da vida e que em seu centro não estão os seres humanos, o cuidado, a conservação e o amor ao mundo. Este foi o grande problema. Remontar as atividades do espírito, o pensar, o querer e o julgar, significou demarcar a importância do relacionamento entre pensamento e ação, sem preconizar nem um, nem outro, e nem estabelecer distinções voltadas a separar homem de pensamento de homem de ação. Pelo contrário, em Arendt, o que temos é uma complementação a ponto de se defender as funções insubstituíveis que o pensar exerce na vida prática do homem, evidenciando a necessária conexão entre pensar e agir. A exemplo do que realizou na reconsideração da *vita contemplativa*, aqui também não está em questão uma busca por precisão teórica e conceitual, mas demarcar que tais atividades não nos lançam para fora do mundo, mesmo que, por certo momento exijam afastamento para estar mais próximo dos acontecimentos.

Em terceiro lugar, a grande lição do pensamento de Arendt reside no seu engajamento com os acontecimentos políticos do seu e nosso tempo. Ao pôr em exame e análise as práticas de governo totalitário, Arendt desvendou uma nova forma de domínio da política na contemporaneidade. Além de se somar ao esforço de outros intelectuais empenhados no acerto de contas com tais acontecimentos, a pensadora judia demarcou seu modo de resistência, o objeto da sua crítica e alternativa, dizendo não àquelas situações em que a vida humana foi relegada a um segundo plano. O ataque à pluralidade humana pôs em evidência um tipo de conduta política sem fundamento e sem a possibilidade de sua continuidade. Sem pessoas, sem opiniões, não há como levar a cabo a política. Arendt demonstra que essas ocorrências brutais não foram fruto do acaso e nem que se tratava do problema de um povo, de uma raça ou de uma pessoa perseguida pelo regime totalitário nazista. Tais acontecimentos revelaram que a humanidade e o mundo estavam em crise. Infelizmente isso não foi compreendido de forma tranquila entre muitos judeus da época, que não percebiam a gravidade do problema político contemporâneo. Arendt também era judia e as situações vividas, do mesmo modo que afetava a outros, também lhe diziam respeito, porém com o uso das atividades do espírito, que lhe permitiram uma visão alargada dos acontecimentos, ensina-nos que o encontro entre a política

e a filosofia tem nos problemas a sua maior razão de ser, reabilitando o sopro inicial que move a filosofia. O aprofundamento dos problemas é essencial à filosofia e Arendt consegue mostrar que a reflexão sobre os acontecimentos políticos no interior do sistema totalitário coloca a política e o mundo, espaços genuínos do aparecimento e da presença substantiva das pessoas como sujeitas na vida pública, em vias de declínio. Portanto, no encontro entre a política e a filosofia, Arendt postula a necessidade de volta ao passado para pôr em exame os acontecimentos que desviam a humanidade do amor e continuidade do mundo.

Em quarto lugar, a grande conclusão desta pesquisa refere-se à memória daquelas experiências que deixaram a herança de grandes e belos feitos, dignos de memória. Todavia, como o demonstramos ao longo do nosso estudo, o retorno a determinadas categorias não objetiva o transplante de modelos, mas convocar a humanidade a pensar e agir de modo diferente, comprometida na construção de possibilidades de realização de todos os seres humanos, indistintamente, preservando, cuidando e amando o mundo como espaço de convivência e continuidade das gerações do presente e do futuro. Voltar às experiências dignas de memória é uma característica fundamental no pensamento de Arendt, pois, ao mesmo tempo em que servem de contraponto às experiências atuais, possibilitam reabilitar a esperança de que um outro mundo é possível, assim como de um outro modo de realização da política que: não se restringe à administração biopolítica da vida humana, senão que pensa na possibilidade da deliberação livre dos sujeitos; submete os princípios da economia e da gestão da vida aos valores do bem comum, da *res publica*, e não dos interesses corporativos; se caracteriza pela possibilidade de oferecer um espaço comum, público, para a deliberação coletiva dos sujeitos, sem confundir o público com o corporativo nem o mundo comum com a gestão de empresas. Em síntese, Arendt nos mostra que confrontar a política contra a biopolítica significa convocar a filosofia para pensar. Em outros termos, só se pode pensar renovadamente a política desde o pensar crítico da filosofia. A filosofia é convocada como parceira necessária para pensar constantemente os novos modos de fazer a política. Sem a filosofia podemos deslizar para um ativismo vazio ou para uma gestão tecnocrata da vida humana como um mero organismo vivente. Por tais contribuições e problematizações, a filosofia recobra a reivindicação pela garantia do espaço público, condição inegociável para o exercício autêntico da política, além de possibilitar o alargamento de visão frente às experiências do presente, postas em confronto com as vivências passadas. Não é um movimento teórico pela busca e precisão conceitual, mas um passo fundamental porque nos ajuda a diferenciar campos de atuação comuns, quando, na verdade, não o são, a exemplo de governo e política, confusão ainda presente nos dias atuais. Governo e política não são uma e mesma coisa. A redução da segunda ao primeiro redundaria em

problema sério, restringindo a política a arte de administrar, a exemplo do que se viu com Eichmann, funcionário que se esmerava no melhor cumprimento na função de matar. Descentraliza-se a política da participação, da opinião, do aparecimento, do exercício da liberdade, da condição humana plural, para centrar-se na administração e domínio da vida. A problematização filosófica é um obstáculo a esse tipo de prática por que põe em questão práticas que depõem contra o seu autêntico sentido. Aliás, foi exatamente por esse motivo que a filosofia foi banida do espaço público. Graças ao esforço de reflexão sobre o encontro entre a política e a filosofia no pensamento de Arendt é possível compreender que foi exatamente por causa das máximas de governo que a filosofia teve de se ocupar de outras questões, separadas dos negócios humanos, como se viu na sua crítica ao contexto grego. O governo é fundamental para criar, organizar e desenvolver infraestruturas adequadas ao atendimento das demandas públicas postas em relevo pelas perspectivas políticas. Governos que centralizam o posicionamento de demandas seguem lógicas de uma ideia, típico, em acordo com Arendt, à ideologia totalitária, além de castrar o exercício de liberdade e de participação que se originam do espaço público. Decisões de governo centralizadores nascem de quatro paredes, limitadas à visão de alguns poucos, ao passo que demandas públicas nascem da opinião de muitos, diferentes, típicas do exercício político. Esta é uma grande lição que resulta deste estudo, não obstante é um dos grandes e talvez o maior desafio que se tem da perspectiva dos estudos do pensamento político de Arendt.

Por fim, podemos concluir ressaltando a referência e a importância do pensamento de Arendt para compreender as questões atuais, os acontecimentos do nosso tempo. A atualidade do seu pensamento se faz notar cada vez mais, não apenas porque é crescente o interesse de estudo e de pesquisa pelas obras e pensamento de Arendt, mas, sobretudo porque o totalitarismo e tudo o que dele deriva, como o modelo de governo baseado em princípios racistas, na restrição de fronteiras entre nações, na disputa e disseminação de poder como sinônimo de domínio, nas distintas políticas de segurança que encontram no medo o meio de convencimento e adesão a determinados programas e projetos de intervenção, no descaso com a preservação e continuidade do mundo, tudo isso está ainda muito presente. Tais experiências não são coisas do passado, são as nossas questões, acontecimentos hodiernos. Portanto, continuar aproximando e provocando, para o encontro entre a política e a filosofia no pensamento de Arendt, pode ser uma contribuição importante e um passo decisivo em vista de convocar para o espanto que nasce dos acontecimentos políticos atuais. Não é natural que as coisas se deem de tal modo, assim como, não é natural que as pessoas aprendam e alarguem os horizontes de compreensão. Daí uma razão a mais para continuar aproximando a política e a filosofia,

enfrentando situações violentas revestidas de “normais”, tornando certas práticas de dominação, exclusão e morte cada vez mais comuns e banais, a exemplo das barbáries assistidas no século passado.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADORNO, Sérgio. A banalidade do violência contemporânea: o problema da anestesia moral. In: BREPOHL, Marion (Org.) *Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois*. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 79-101.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. De H. Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004a.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. de Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004b.

_____. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. *Homo sacer*, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. – São Paulo: Boitempo, 2011. (Coleção Estado de Sítio).

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. Ed., São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. N. de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGUIAR, Odílio Alves et al. *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

_____. O filósofo como contador de histórias. In: PIOVESAN, Américo et. al. *Filosofia e ensino em debate*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002, p. 295-307.

_____. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009. (Coleção Filosofia, 28).

_____. Filosofia da história e biopolítica segundo Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana; SCHAPER, Valério Guilherme (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: OIKOS/EST, 2011.

_____. A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt. AGUIAR, Odílio Alves et. al. *O futuro entre o passado e o presente. Anais do V Encontro Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 427-443.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

ALLONES, M. Revault D'. Revolution et Histoire chez Merleau-Ponty et Hannah Arendt. In: *Les Cahiers de Philosophie*. Hannah Arendt: confrontations, 4, Lille – III, 1987.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. *The origins of the totalitarianism – anti-semitis, imperialism, totalitarianism*. Nova Iorque; Londres: Harvest; HJB Book, 1975.

_____. *Eichmann in Jerusalem – a report of de banality of evil*. Nova Iork: Penguin Books, 1977.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

_____. *The life of the mind*. Nova Iorque; Londres: Harvest; HJB Book, 1978.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Da Revolução*. Preparação de texto José Roberto Miney. São Paulo/Brasília: Ática/EdUnB, 1988.

_____. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *The human condition*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1989.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. e ensaio de André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. Public rights and private interests. In: MONEY; STUBER (Orgs.) *Small comfort for hard times: Humanists in public policy*. New York: Penguin Books, 1993.

_____. *Verdade e Política*. Trad. Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água, 1995a.

_____. *De la historia a la acción*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

_____. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. 3. Ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

_____. *A Dignidade da Política*. Ensaios e Conferências. Trad. Helena Martins *et al.* 3. Ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

_____. O que é filosofia da *Existenz*? In: *A Dignidade da Política*. Ensaios e Conferências. Trad. Helena Martins *et al.* 3. Ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b, p. 7-14.

_____. O interesse pela política pensamento político europeu. In: *A Dignidade da Política*. Ensaios e Conferências. Trad. Helena Martins *et al.* 3. Ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002c, p. 73-89.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?* [Editoria de Ursula Ludz]. Trad. Reinaldo Guarany. 3. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002d.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. Reflexões sobre Little Rock. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b, p. 261-281.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2008a.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.

_____. Uma réplica a Eric Voegelin. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008c, p. 417-424.

_____. Compreensão e política (As dificuldades da compreensão). In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008d, p. 330-346.

_____. Sobre a natureza do totalitarismo. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008e, p. 347-382.

_____. “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008f, p. 31-53.

_____. A imagem do inferno. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008g, p. 226-233.

_____. A nação. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008h, p. 234-239.

_____. À mesa com Hitler. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008i, p. 309-319.

_____. As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008j, p. 260-271.

ARENDDT, Hannah. *Escritos Judios*. Edição de KOHN, Jerome e FELDMAN, Ron M. Paidós: Barcelona, Buenos Aires e México, 2009.

_____. Sobre Hannah Arendt. In: *Inquietude*. Trad. Adriano Correia. Goiânia, vol. 1, nº 2, p. 123 -163, ago./dez. 2010.

_____. A grande tradição. In: MORAES, Eduardo Jardim (Org). O que nos faz pensar. In: *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO*. Trad. Eduardo Bodziak Jr. e Adriano Correia, nº 29, maio, 2011, p. 273-298.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDDT, Hannah – HEIDEGGER, Martin. Correspondência 1925 / 1975. Organização de Ursula Ludz; Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mario da Gama Kury. - 3ª.ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário Gama Kury. 4. Ed. Brasília: EdUnB, 2001.

ASSY, Bethânia. Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal. In: AGUIAR, Odilio, (et al.) *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 87-101.

_____. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 32-54.

_____. Introdução à edição brasileira. “Fases privadas em espaços públicos”. Por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Edição Jerome Kohn. Revisão Técnica Bethania Assy e André Duarte. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 31-60.

BALIC, Charles. The life and words of John Duns Scotus. In: *John Duns Scotus, 1265-196*, editado por John Ryan e Bernardine M. Bonansea. Washington: The Catholic University of America Press, 1965, p. 1-27

BERMANN, Marshal. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria I. Ioriatti. 7. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

_____. ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal. In: BIRULÉS, Fina (Org.). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000, p. 235-257.

BIGNOTTO, Newton. O totalitarismo hoje. In: AGUIAR, Odílio Alves, et. al. *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria de Desporto e Cultura, 2001, p. 37-46.

BIRULÉS, Fina (Org.). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1986.

BOELLA, Laura. ¿Que significa pensar politicamente? In: BIRULÉS, Fina (Org.). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000, p. 177-234.

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

BREPOHL, Marion (Org.) *Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois*. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

_____. Testemunho, memória, fonte e história. In: BREPOHL, Marion (Org.) *Eichmann em Jerusalém: 50 anos depois*. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 45-67.

BROWN, Peter. *Agostine of Hippo*. Berkeley: University of California Press, 1967.

CAMPOS, Liliam. A mentira, a faculdade do pensar e os espectadores. In: VAZ, Celso Antônio Coelho; WINCKLER, Silvana. *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó: Argos, 2009. p. 169-182.

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

COPLESTON, Frederic S. J. The history of philosophy – Volume II, *Augustine to Scotus*. Londres: Search Press, 1950. Passagem extraída de: ASSY, 2002, p. 35.

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

_____. Introdução. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002b, p. 1-9.

_____. O pensar e a moralidade. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002c, p. 139-157.

_____. *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. Mal e obediência – uma nota. In: BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). *Filosofia ou Política? Diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 11-19.

_____. Amizade e política. In: SIVIERO, Iltomar. ROSIN, Nilva (Orgs.). *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: IFIBE, 2010. (Coleção Temáticas Filosóficas; 3).

CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. XIII-XLIX.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: Política, economia e disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

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

CRUZ, Manuel. Introducción. In: ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995, p. 9-27.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução e ensaio de André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 109-139.

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

_____. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, p. 35-54.

_____. *Vidas em risco: crítica ao presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da Libertação na América Latina*. Trad. João Luiz Gaio. São Paulo: Loyola, sd.

ESPOSITO, Roberto. *Bios, biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.

FELDMAN, Ron H. Introdução. El judío como paria: el caso de Hannah Arendt (1906-1975). In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judios*. Edição de KOHN, Jerome e FELDMAN, Ron M. Paidós: Barcelona, Buenos Aires e México, 2009, p. 43-76.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Farias. É possível reabilitar o sentido da política? Em torno do legado de Hannah Arendt. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, UCG, v. 13, 2003, p. 167-184.

FIGUEIREDO, Lídia. O pensamento político de Hannah Arendt: uma revolução copernicana? In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga: Portugal. Abril-junho, n. 58, 2002, fasc. 2, p. 379-400.

FORTI, Simona. *Vita della mente e tempo della polis*. Hannah Arendt tra filosofia e política. Milano: Francoangeli, 1994. (Biblioteca G. Bruno, Centro di Studi e Documentazione sulle donne).

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Concessões à metafísica na obra final? Acerca da oposição entre o pensar e o agir em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011, p. 24-43.

_____. É Hannah Arendt Aristotélica em Paradigma Político, a Atenas Clássica? In: SCHIO, Sônia Maria; KUSKOSKI, Matheus Soares (Orgs.). *Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Observatório Gráfico, 2013, p. 147-172.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GARCIA, Cláudio Boeira. Arendt: iluminações de uma obra no mundo. In: *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. AGUIAR, Odílio Alves et. al. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 147-156.

GARCIA, Claudio Boeira. Arendt: história, acontecimento, significado. In: *Revista Grifos*. Chapecó: Argos, 2002.

GOLDFARB, Jeff. *Hannah Arendt e eu: compreendendo a política em tempos sombrios*. In: BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). *Filosofia ou Política? Diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 101-112.

GURIAN, Waldemar. *Bolshevism: An introduction to Soviet Communism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1952.

HADAMOVSKY, Eugen. *Propaganda und nationale Macht*. Alemanha, 1933.

JONAS, Hans. Actuar, conocer, pensar. La obra Filosófica de Hannah Arendt. In: BIRULÉS, Fina (Org.). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000, p. 23-40.

KANT, Fundamentação da Metafísica dos Costumes, [1785], 1991, ed.70

KANT, Immanuel. *A religião dentro dos limites da simples razão* (1ª parte). Trad. Tânia M. Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KATEB, Georg. *Hannah Arendt – L'origine del totalitarismo*. Documenti Correlati (Entrevista realizada em 20/05/1992) Disponível em:

<<http://www.emsf.rai.it/scripts.documento.asp?id=91&tabella=interviste>>. Acesso em 20/10/2004.

KOHN, Jerome. *O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do Espírito*. In: AGUIAR, Odílio, (et al.). *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 9-36.

_____. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 7-29.

LAFER, Celso. A Reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, ano 11, n. 30, 1997, p. 55-65.

_____. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de Hannah Arendt. In: JARDIM, Eduardo. BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 11-34.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LEFORT, Claude. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAGALHÃES, Teresa Calvet de. A atividade do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt. *Revista Ensaio*, São Paulo, nº 14, 1985, p. 131-168.

_____. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade do querer. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 10-31.

MATE, Reyes. Fundamentos de una filosofía de la memoria. In: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: UNISINOS, 2009, (p. 17-50).

_____. La memoria, sentimiento y conocimiento. In: In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 125-151.

MARX, K.; ENGELS, F. *O Manifesto Comunista*. 9. Ed. São Paulo: Global, 1988.

MAY, Derwent. *Hannah Arendt: uma biografia*. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial: LTC (Livros Técnicos e Científicos LTDA), 1988.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, t. IV.

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

MORAES, Eduardo Jardim. O que nos faz pensar. *Cadernos do Departamento de Filosofia na PUC-RIO*. Rio de Janeiro, n. 29, p. 195-217, maio 2011. (Número especial Hannah Arendt, organizado por Eduardo Jardim).

NETO, Rodrigo Alves. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

NOVAES, Adauto. Políticas do medo. In: NOVAES, Adauto. *Ensaaios sobre o medo*. São Paulo: Editora Senac São Paulo. Edições Sesc SP, 2007, p. 09-16.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011.

ORTEGA, Francisco. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, UNESP, nº 24, 2001, p. 225-236.

PENNA, Lincoln de Abreu. Vieira Pinto, o filósofo das massas. *Achegas*. Rio de Janeiro, nº 44, jan/dez 2011, p. 91-104.

PINTO, ÁLVARO VIEIRA. Ideologia e Desenvolvimento Nacional. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

_____. Consciência e Realidade Nacional. Rio de Janeiro: ISEB, vol. II, 1960.

_____. Ciência e Existência. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1969.

PIRES, Cecília Maria Pinto. Anotações acerca do entendimento da história. Uma visita a Hannah Arendt. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (org). *História, pensamento e ação*. Sergipe: Editora UFS, 2006, p. 223-235.

_____. Sobre a banalidade do mal: a inquietação da filosofia. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Orgs.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011, p. 75-93.

_____. Memórias e subjetividades. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e memória*. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 81-93.

RIBAS, Cristina. Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005.

RICOUER, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1998.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e Memória*. Para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

_____. (Org.). Justiça e memória. Direito à justiça, memória e reparação. A condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: IFIBE, 2010.

_____. Leituras biopolíticas em Hannah Arendt. *Revista do Instituto Humanitas UNISINOS*. São Leopoldo. UNISINOS, nº 392, ano XII, 14.05.2012.

_____. Poder, violência e biopolítica: diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault. *Revista Veritas*. Porto Alegre, PUCRS, v. 59, nº 1, jan-abril 2014, p. 10-37.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento. 1997.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

SIVIERO, Iltomar. *O sentido da política*. Estudo em Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

_____. A noção de história no pensamento de Hannah Arendt. In: AGUIAR, Odílio Alves et. al. *O futuro entre o passado e o presente. Anais do V Encontro Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012, p. 87-103.

SIVIERO, Iltomar. ROSIN, Nilva (Orgs.). *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: IFIBE, 2010. (Coleção Temáticas Filosóficas; 3).

_____. A possibilidade de leitura biopolítica no pensamento de Hannah Arendt. In: SALVETTI, Ésio. et. al. *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 183-207. (Coleção Temáticas Filosóficas; v. 7).

SOUKY, Nádia. *Hannah Arendt e banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

STIVAL, David. Por trás do taco de hóquei. *Revista Scientific American*, Ano 3, nº 35, abril de 2005, p. 24-25.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx*. O mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

WILLIAM F. Ruddimann. Quando os humanos começaram a alterar o clima? *Revista Scientific American*, Ano 3, nº 35, abril de 2005, p. 58-65.

WINCKLER (2003, p. 454). In: WOLKMER, Antônio C. *Introdução à história do pensamento político*. Rio de Janeiro/São Paulo: Renovar, 2003.

WOLIN, Richard. *Labirintos*. Em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros. Exploração na história crítica das ideias. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

XARÃO, Franciso. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vida activa*. Ijuí: EdUNIJUÍ, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. de Antônio Trânsito; copidesque e preparação dos originais, Ari Roitman; revisão técnica, Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.