



**UnB**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA  
UnB/IPOL

---

**O JUÍZO E A COMPREENSÃO NA RUPTURA POLÍTICA:**  
uma leitura arendtiana sobre desafios da democracia

Dissertação de Mestrado

Mateus Braga Fernandes

Brasília  
2011

MATEUS BRAGA FERNANDES

---

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nascimento

**O JUÍZO E A COMPREENSÃO NA RUPTURA POLÍTICA:  
uma leitura arendtiana sobre desafios da democracia**

Dissertação para o Mestrado Acadêmico em Ciência Política da Universidade de Brasília, orientado pelo Prof. Dr. Paulo Nascimento e apresentado à Banca de Defesa como exigência parcial para a obtenção de título de Mestre em Ciência Política.

**Agência de Fomento:** Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

**Área de Pesquisa:** Ciência Política – Teoria Política – Teoria Política Contemporânea (7.09.01.04-0).

**Linha de Pesquisa:** Transformações e impasses nas democracias contemporâneas.

---

Brasília  
2011

O JUÍZO E A COMPREENSÃO NA RUPTURA POLÍTICA:  
uma leitura arendtiana sobre desafios da democracia

Brasília, 31 de agosto de 2011.

**Membros da Banca de Defesa:**

---

Membro externo: Prof. Dr. Gerson Brea – FIL/IH/UnB

---

Membro interno: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marilde Loiola de Menezes – IPOL/UnB

---

Orientador: Prof. Dr. Paulo Nascimento – IPOL/UnB

*A política jamais atinge a mesma profundidade [que a filosofia]. A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada.*

Hannah Arendt

*O mais profundo é a pele.*

Paul Valéry

# SUMÁRIO

|              |   |            |
|--------------|---|------------|
| <b>0</b>     | <b>Introdução</b>   | <b>005</b> |
| <b>0.1</b>   | Apresentação resumida dos capítulos   | <b>010</b> |
| <b>1</b>     | <b>Capítulo 1: Política e Democracia em Hannah Arendt</b>                                   | <b>015</b> |
| <b>1.1</b>   | Situando o pensamento arendtiano  | <b>016</b> |
| <b>1.2</b>   | O sentido da política   | <b>027</b> |
| <b>1.3</b>   | O que fizeram os filósofos e o cristianismo com a política                                  | <b>031</b> |
| <b>1.4</b>   | A política dos antigos e a democracia dos modernos  | <b>036</b> |
| <b>1.5</b>   | A liberdade como sentido da política  | <b>040</b> |
| <b>1.6</b>   | Questões finais: as ressignificações de Hannah Arendt                                       | <b>046</b> |
| <b>2</b>     | <b>Capítulo 2: O político e a <i>pólis</i></b>  | <b>051</b> |
| <b>2.1</b>   | Antecedentes: política e violência, pensamento e ação                                       | <b>058</b> |
| <b>2.2</b>   | Primeiro esboço: uma visão homérica da <i>pólis</i> ?                                       | <b>063</b> |
| <b>2.3</b>   | Introdução aos dois paradoxos   | <b>070</b> |
| <b>2.4</b>   | Primeiro paradoxo: o herói entre a imprudência da coragem e o exercício da <i>phrônesis</i> | <b>074</b> |
| <b>2.4.1</b> | Sobre a <i>phrônesis</i>  | <b>074</b> |
| <b>2.4.2</b> | A coragem como prática da <i>phrônesis</i>  | <b>076</b> |
| <b>2.4.3</b> | Sobre a coragem   | <b>080</b> |
| <b>2.4.4</b> | Aspectos históricos e conceituais: entre a épica e a lírica                                 | <b>083</b> |
| <b>2.4.5</b> | A <i>performatividade</i> do herói: uma vontade de poder-fazer                              | <b>089</b> |
| <b>2.4.6</b> | A reconfiguração da <i>pólis</i> exige a reconfiguração do herói                            | <b>093</b> |
| <b>2.4.7</b> | A coragem do herói trágico  | <b>096</b> |
| <b>2.5</b>   | Segundo paradoxo: a <i>pólis</i> entre a estabilidade da paz e o conflito da guerra         | <b>099</b> |
| <b>2.5.1</b> | A dimensão ontológica, elitista e utópica   | <b>102</b> |
| <b>2.5.2</b> | A dimensão institucional, democrática e concreta  | <b>104</b> |
| <b>2.6</b>   | Questões finais: da <i>theoria</i> da distinção à <i>práxis</i> da relação                  | <b>108</b> |
| <b>3</b>     | <b>Capítulo 3: O Juízo e a Compreensão na política</b>                                      | <b>119</b> |
| <b>3.1</b>   | Uma observação fenomenológica das epígrafes de <i>O Julgar</i>                              | <b>122</b> |
| <b>3.2</b>   | Primeira brecha: os preconceitos e a política   | <b>131</b> |
| <b>3.3</b>   | Buscando um <i>tertius comparationis</i> para a abordagem fenomenológica do juízo           | <b>139</b> |
| <b>3.4</b>   | O Juízo como tema político  | <b>144</b> |
| <b>3.4.1</b> | Juízo político: interseção no jogo de reflexão entre filosofia e política                   | <b>148</b> |
| <b>3.4.2</b> | Crítica ou Juízo? Por uma mediação entre teoria e prática                                   | <b>155</b> |

|              |  |            |
|--------------|--|------------|
| <b>3.5</b>   | Juízo Estético: a operação de reflexão-imaginação sobre a existência e o mundo ..... | <b>167</b> |
| <b>3.5.1</b> | A contradição na ação e no pensamento: o terceiro incluído .....                     | <b>170</b> |
| <b>3.5.2</b> | Sobre a imparcialidade: a importância relativa do observador .....                   | <b>172</b> |
| <b>3.5.3</b> | Estética da existência: o juízo como mediador agonístico entre gosto e gênio .....   | <b>177</b> |
| <b>3.5.4</b> | <i>Sensus Communis</i> : o terreno comum para o juízo político .....                 | <b>181</b> |
| <b>3.5.5</b> | Imaginação: a faculdade comum para o juízo político .....                            | <b>183</b> |
| <b>3.6</b>   | Formação do Juízo: uma <i>techné</i> para a <i>práxis</i> .....                      | <b>189</b> |
| <b>3.6.1</b> | Questionando a técnica: entre a poesia e a simulação .....                           | <b>191</b> |
| <b>3.6.2</b> | Os quatro componentes da CNV: explicitando a busca da compreensão .....              | <b>195</b> |
| <b>3.7</b>   | Questões finais: sobre a Compreensão e a Responsabilidade .....                      | <b>204</b> |
| <b>3.7.1</b> | Da Imaginação como Compreensão .....   | <b>206</b> |
| <b>4</b>     | <b>Conclusão</b> .....   | <b>211</b> |
| <b>4.1</b>   | Os desafios da democracia: liberdade, igualdade, verdade e autoridade .....          | <b>214</b> |
| <b>4.2</b>   | Topografia e Cartografia: o diagrama da democracia substantiva e expressiva .....    | <b>220</b> |
| <b>4.3</b>   | Em busca de uma democracia como reflexão cooperativa .....                           | <b>227</b> |
| <b>5</b>     | <b>Apêndice: A imagem do deserto é um deserto de imagens</b> .....                   | <b>230</b> |
| <b>6</b>     | <b>Referências Bibliográficas</b> .....  | <b>235</b> |

## RESUMO

Esta pesquisa pretende investigar alguns aspectos sobre “o que acontece quando as pessoas fazem política”. Por meio de revisão bibliográfica, feita a partir de escritos de Hannah Arendt, estuda-se como e em que medida sua obra permite rever a conceituação da política frente aos desenvolvimentos contemporâneos da democracia. Esta abordagem não deriva somente de sua teoria da ação, mas é proposta a partir da faculdade do Julgar e da capacidade de Compreender. Assim, no que tange à política, à faculdade do Juízo e ao exercício da Compreensão, admite-se que é possível estabelecer conexões entre ideias originais de Arendt e a apreensão de uma noção substantiva e expressiva de democracia, a qual chamamos *pluriarquia*. Portanto, é à luz dessa noção que são expostos alguns dos ganhos teóricos ao se sustentar a manutenção da faculdade de Juízo e da capacidade de Compreensão como atividades, ao mesmo tempo, potencializadoras da atividade política, mediadoras de conflitos e promotoras dessa visão de democracia. Com isso, indica-se que um *locus* de emergência da política no mundo contemporâneo também se encontra na vida do espírito, partilhada entre os homens, e não somente na ação coletiva. Por fim, ressalta-se que esta pesquisa constata que o uso do Juízo e da Compreensão – e não só a liberdade de agir e de falar – são importantes para entender e articular os diversos aspectos da teoria política de Arendt diante dos desafios experimentados politicamente na democracia.

**Palavras-chave:** juízo, compreensão, teoria da ação, Hannah Arendt, democracia.

## ABSTRACT

This research aims to investigate some aspects of “what happens when people do politics”. Through literature review, made from the writings of Hannah Arendt, we study how and to what extent her work allows us to review the concept of politics in the face of the contemporary development of democracy. This approach not only derives from her theory of action, but it is also a proposal made from the faculty to Judge and the ability to Comprehend. So in respect to politics, to the faculty of Judgement and to the exercise of Comprehension, we admit that it is possible to establish connections between Arendt's original ideas and the apprehension of an expressive and substantive notion of democracy, which we call pluriarchy. Therefore, with this notion in mind, we disclose some of the theoretical gains in sustaining the maintenance of the faculty of Judgement and the ability of Comprehension as activities that, at the same time, empower political activity, mediate conflicts and promote this vision of democracy. This indicates that a *locus* where politics emerges in the contemporary world is also in the life of the spirit, shared by men, and not only in collective action. Finally, we emphasize that this study finds that the use of Judgement and Comprehension – and not only the freedom to act and speak – are also important to understand and articulate the various aspects of Arendt's political theory in the face of the challenges politically experienced in democracy.

**Keywords:** judgement, comprehension, theory of action, Hannah Arendt, democracy.

## INTRODUÇÃO

*O excesso da Ideia é o que explica  
a deficiência do conceito.*  
Gilles Deleuze

*É preciso confrontar ideias vagas  
com imagens claras.*  
Jean-Luc Godard

### **De que modo uma leitura arendtiana da política pode nos ajudar a rever alguns dos desafios da democracia?**

Esta pesquisa continua o trabalho desenvolvido na graduação, quando fiz uma apresentação detalhada das ideias contidas na obra de Hannah Arendt intitulada *Lições sobre a filosofia política de Kant*, chegando à conclusão de que: **i)** a faculdade do juízo é importante política e filosoficamente para a ressignificação do conceito de política e de espaço público, desenvolvida por Arendt, e; **ii)** o exercício dessa faculdade tem estreita relação com a capacidade de compreensão.

Naquele momento, o objetivo que orientou o estudo de Graduação em Filosofia – e que também permeará esta pesquisa de Mestrado em Ciência Política – era estudar “o que acontece quando as pessoas fazem política”. Mais especificamente, com esta ideia procurava compreender três questões: **i)** se é possível recriar, revitalizar ou ressignificar a política como um espaço público-político-democrático, a partir da teoria política de Hannah Arendt; **ii)** de que maneira o Juízo e a Compreensão podem auxiliar na tarefa de recriar esta visão sobre a política e; **iii)** como podemos descrever os acontecimentos *desta* política; ou, em outras palavras, como abordar o que imaginamos que acontece quando se faz *esta* política.

Agora, pretendo expandir essas conclusões para os domínios de um dos modos contemporâneos de se tratar da política: a democracia. Entretanto, a inserção das discussões políticas de Hannah Arendt no domínio das teorias da democracia não é imediata e é, até certo ponto, permeada por contradições que parecem insolúveis. Cito pelo menos três problemas com os quais se confronta qualquer tentativa de caracterizar Arendt como uma teórica da

democracia contemporânea – e, veremos, esses três problemas estão intimamente ligados aos três desafios que esta leitura arendtiana indica como intrínsecos à própria experiência política de democracia, a saber: **i)** o desafio da liberdade e da igualdade democrática – como conciliar as demandas dos indivíduos e da coletividade assumindo o destino comum e a pluralidade humana como condições da democracia?; **ii)** o desafio da verdade democrática – como a democracia pode se sustentar na opinião e se defender contra a demagogia?; **iii)** o desafio da autoridade democrática – como conciliar a livre expressão, os procedimentos para a tomada de decisão legítima e o ganho epistêmico, pressupostos pela democracia?.

Assim, diante da tentativa de se caracterizar a abordagem arendtiana da política como democrática, o primeiro problema que pode surgir, embora nem sempre seja o mais enfatizado, diz respeito ao viés dado por esta autora a sua concepção de política como aristocrática ou elitista, embora republicana. A possibilidade de que a política seja obra de uma “aristocracia” – ainda que nem sempre se dê o devido reconhecimento ao caráter peculiar com o qual Arendt revitaliza o termo *aristoi*<sup>1</sup> – e sob as condições de uma comunidade desinteressada de observadores plurais e livres, é sempre lembrada como a que está na contramão do desenvolvimento “atualmente existente” das democracias – tanto teórica quanto empiricamente, para tomar emprestada uma expressão de André Duarte<sup>2</sup>.

Além disso, como segundo problema, é persistente o antagonismo que procura demonstrar que sua teoria da ação é fundada numa concepção paradoxal (senão, argumentasse, inviável) de poder e liberdade de ação<sup>3</sup> – os quais, sob o conceito de natalidade, exprimem valorização radical da novidade e de tudo que surge como “novo” no campo político. A crítica é feita, por vezes, na tentativa de se estabelecerem limites para essa “novidade”, já que Arendt também parece valorizar igualmente a estabilidade institucional<sup>4</sup>.

---

1 Há algumas passagens em que Arendt se refere, especificamente, aos *aristoi* na política. Cf. ARENDT, 2001. p. 28. Contudo, há também trechos em que esse conceito é permeado por outras ideias, como a do “gênio” e a da “originalidade do artista” (Cf. ARENDT, 1993. pp. 79-81); da “igualdade” [*isonomie*] e da “liberdade” (Cf. ARENDT, 2001. pp. 41-42 e nota 21); da “excelência” [*areté*] ou “mérito” (Cf. ARENDT, 2001. p. 58 e nota 39). Essas questões são abordadas no capítulo “Política e democracia em Hannah Arendt” e também no “Primeiro paradoxo” desta Dissertação.

2 cf. DUARTE, 2007a. pp. 107-109.

3 Habermas foi o primeiro a evidenciar esse tipo de crítica, sobre a viabilidade do pensamento arendtiano em alguma sociedade moderna. Marcelo Jasmin, por exemplo, cita Habermas em seu prefácio. Cf. ABREU, 2004. pp. 11-12. A referência original é HABERMAS, 1980. p. 110.

4 cf. ABREU, 2004. pp. 24; 147-152. Essas questões são tratadas no capítulo “O político e a *pólis*”, especialmente no “Segundo paradoxo” desta Dissertação.

Finalmente, a carência no desenvolvimento de uma “teoria da justiça”, que possa sugerir algum equilíbrio com sua afirmação da liberdade como o sentido da política, também parece dificultar o trabalho daqueles que pretendem aproximá-la dos teóricos da democracia<sup>5</sup>. Embora esse tema seja de fato mencionado poucas vezes, e em paralelo a suas reflexões sobre a responsabilidade, vê-se que a justiça, para Arendt, se assentaria nos domínios da moralidade e da jurisprudência, e só pode adentrar o espaço político sob as vestes de uma responsabilidade partilhada e, conseqüentemente, coletiva e política; deixando de ser, talvez, uma questão *de direito*. A justiça, que deve julgar as ações cometidas por um homem – isto é, seus crimes particulares – estaria, assim, em oposição ao perdão, que é dado sempre a uma pessoa, e nunca a seus crimes. Mas, se o perdão é uma das categorias políticas fundamentais – força estabilizadora para os efeitos da ação – como se poderia então conciliar política e justiça? É a essa pergunta que Arendt parece não deixar respostas claras<sup>6</sup>.

Ainda assim, a despeito desses problemas, suponho que o caminho trilhado por Arendt a partir do estudo da coisa público-política em direção ao estudo da vida do espírito e, em particular, entre o estudo da vida ativa e o estudo da faculdade de juízo – como a faculdade diretamente ligada a um modo de vida político – pode nos permitir conceber algumas aproximações entre a criação do espaço público particularmente político e a noção de democracia que articula a ação e a observação e que vincula a cooperação à reflexão.

Portanto, se vemos que Arendt iniciou sua obra tratando de temas políticos a partir da pluralidade humana (e não *dO homem*) e terminou enfocando justamente a vida do espírito *dOs homens*, então esse caminho pode ser descrito da seguinte maneira: dado seu diagnóstico pessimista para a revitalização dessa política pluralista no mundo contemporâneo<sup>7</sup> – ilustrado

---

5 cf. QUEIROZ, 2007. pp. 321; 329. A autora trata, especificamente, da ideia de “desobediência civil” e de sua relação com a concepção de liberdade sinônima à política, em um possível contraste à ideia de justiça (de inspiração rawlsiana). Como outro exemplo mais direto, Maria Aparecida Abreu afirma, sobre a obra de Hannah Arendt, que há uma “quase ausência do tema da justiça em sua obra” (ABREU, 2004. p. 23.).

6 Pode-se argumentar que Arendt estabelece o que poderíamos chamar de uma “teoria fenomenológica da justiça” no pós-escrito de Eichmann em Jerusalém, e em não mais que alguns parágrafos (retomados em textos posteriores). Cf. ARENDT, 1999a. pp. 317-322; ARENDT, 2004. pp. 79-111; 112-212; 282-294. Sobre a relação entre a responsabilidade e o perdão, cf. “Questões finais: sobre a Compreensão e a Responsabilidade” nesta Dissertação. Agradeço os comentários de Wanderson Flor do Nascimento sobre esta questão.

7 Este diagnóstico é descrito, de distintas maneiras, por diversos autores. P. ex., cf. DUARTE, 2007a. pp. 108-109; KELLOGG, 2007. p. 196; ABREU, 2004. p. 31; CHOUDHURY, 2007. pp. 78-79. Arendt o apresenta mais detalhadamente em ARENDT, 2001. pp. 333-338, na seção intitulada “A vitória do *Animal Laborans*”.

na imagem do homem que vive satisfeito no deserto, auxiliado pela psicologia<sup>8</sup> – restaria ainda investigar a “pluralidade política” que vive em cada homem, em seu espírito<sup>9</sup>. Ao estudar, finalmente, essa vida do espírito, e em particular as faculdades do Pensar e do Querer, Arendt percebe pouca ou nenhuma atividade política (que seja realizada no plural), como veremos. Contudo, ao abordar a faculdade do Julgar, encontra uma brecha para revitalizar a política no homem e fazê-lo caminhar pelo deserto, até encontrar outros homens como ele, no oásis, e recriar o espaço público-político que ela descreveu ao longo de sua obra. Essa parece ser, portanto, a alegoria<sup>10</sup> para descrever e compreender a proposta arendtiana de criação e formação do espaço público-político, porque nela podemos ver várias das características apontadas por Arendt em sua descrição da coisa política, a saber, pelo menos: **i)** o lançar-se do homem ao início do novo; **ii)** a coragem de falar e de agir – ou seja, de realizar grandes obras – como virtude política; **iii)** a necessidade de mover-se livremente, o risco da liberdade – que é, também, o risco da política – e a legitimidade de exigir segurança (por exemplo, por meio de instituições civis); **iv)** a importância do encontro com outros iguais que poderão dar continuidade à ação; **v)** a distinção entre a ação (realizada individualmente como início e em grupo como continuação) e a observação (realizada tanto solitariamente como no envolvimento em comunidade); **vi)** articulação do duplo ator-observador para conceber a atividade política; **vii)** os limites da inovação como os limites do oásis, que libertam e protegem, como na *pólis* grega.

Este estudo se propõe, assim, não tanto à definição de democracia à luz do pensamento arendtiano, mas almeja, principalmente, fazer conexões entre as ideias originais de Arendt – no que tange à política e à faculdade do juízo, vislumbradas naquela alegoria. Com esta investigação, procurei também levar em consideração a possível apreensão dessa noção

---

8 Esta imagem é apresentada no *Fragmento 4* de “O que é Política?” (cf. ARENDT, 1999b. pp. 177-183.), cuja leitura mais atenta farei no Apêndice “A imagem do deserto é um deserto de imagens ” desta Dissertação.

9 É Kant, citado por Arendt, quem nos indica que “a razão não foi feita para 'isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros” (KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 53.). Para saber *como* essa comunhão pode acontecer é que investigamos a faculdade do julgar, no capítulo “O Juízo e a Compreensão na política” desta Dissertação.

10 Uso aqui o termo alegoria como uma definição de trabalho, e somente para diferenciar da ideia de metáfora e analogia, que são o modo de funcionamento do pensamento especulativo, como veremos no último capítulo desta Dissertação. Sobre a questão da alegoria, cf. MACHADO, 2009. pp. 197-199; 261-264, respectivamente, sobre “signos e pensamento” e sobre “imagem-afecção”.

substantiva e expressiva de democracia<sup>11</sup>, a qual chamei de “pluriarquia”<sup>12</sup>. O que pretendo com a proposição desse conceito é compreender a democracia como um substantivo e como uma expressão, e não só como um adjetivo dado a um modo de constituição ou regulação da política<sup>13</sup>.

Dessa forma, se podemos ter muitas visões sobre a democracia, embora poucas delas desenvolvam o conceito em seu *sentido forte*<sup>14</sup>, é preciso observar a democracia como processo descontínuo, que opera na brecha que volta e meia se abre entre sistemas autocráticos e totalitários para impedir seu avanço, ou ainda, como modo de vida que se *virtualiza* e se *atualiza* constantemente<sup>15</sup>, para que não se converta em uma noção “geral” ou “idealizada” de democracia, que nunca se realiza por ser ela mesma, de todo, impossível.

Novamente, a faculdade do juízo e o exercício da compreensão, se os entendermos como atividades de “reflexão cooperativa”, podem auxiliar nessa ressignificação, mostrando que há outras possibilidades do agir político no espaço público-político, para além do que se pode chamar de “teoria da ação” arendtiana – o que, veremos, se encontra na compreensão. Procurei explorar o argumento de que a faculdade do juízo cria uma comunidade de observadores – para além da comunidade de atores (agentes políticos) – e de que o exercício da compreensão fortalece os laços de cooperação e favorece o reconhecimento das narrativas,

---

- 11 Diante da confusão que pode ser gerada ao se mencionar essa noção substantiva, devo indicar que se trata, antes, de uma proposta em que a democracia não seja encarada como adjetivo político nem como substantivo metafísico. Não estou propondo algum tipo de substancialização da democracia ou da política – ideia que Arendt irá combater, pois para a ela a política não tem fundamentos nem finalidade e não deve ser confundida com alguma substância do poder. Preferi, assim, me utilizar do termo “pluriarquia” para indicar que a política como democracia pode ser um substantivo – para designar o fenômeno – e também um verbo – para expressar o sentido do acontecimento. Essa ideia será discutida nas “Questões finais” do capítulo “Política e democracia em Hannah Arendt” desta Dissertação.
- 12 Para a introdução do conceito de *pluriarquia* tal como estaremos utilizando nesta pesquisa, cf. o capítulo “Política e democracia em Hannah Arendt”; para seu detalhamento, cf. a seção “Aspectos históricos e conceituais: entre a épica e a lírica” do capítulo “O político e a *pólis*” desta Dissertação.
- 13 Nesse sentido, cito como exemplo a discussão feita a partir dos termos *polity*, *policy* e *politics* tal como apresentada em BECK; GIDDENS; LASH, 1997. p. 34. Ela é elucidativa para se compreender em que medida é diferente conceber a política (e, em nosso caso, a democracia) como substantivo ou como adjetivo.
- 14 A expressão do sentido “forte” de democracia chegou a mim pelos escritos de Augusto de Franco que, por sua vez, a formulou a partir da proposta de John Dewey sobre a democracia como “modo de vida” (cf. DEWEY, 2008. pp. 135-142.). Há que se ressaltar, contudo, que “a condição para que a democracia em seu sentido 'forte' possa se realizar é a existência da democracia em seu sentido 'fraco’” (FRANCO, 2007. p. 12.).
- 15 Sobre esse processo de atualização, cf. MACHADO, 2009. pp. 152-155. O que se quer aqui é evitar “uma confusão entre o virtual, que se atualiza por criação, e o possível, que se realiza por limitação” (DELEUZE, 1988. p. 203.). Finalmente, sobre as relações entre o atual e o virtual, cf. ALLIEZ, 1996. *passim*.

a imaginação de ações e caminhos, e a corresponsabilização política. Com isso, o diferencial desta pesquisa é constatar que o uso da faculdade do juízo e o exercício da compreensão – e não só a liberdade de agir e de falar – são importantes para que se entendam e se articulem os diversos aspectos da teoria política de Arendt diante dos desafios experimentados politicamente durante os momentos de democracia. E é isso que tento exprimir a partir do título desta Dissertação.

Mas, se essas são as ideias iniciais que motivaram o interesse na pesquisa, resta saber como procedi os estudos que me permitiram argumentar, a partir das premissas, sobre as hipóteses de cada capítulo.

## 0.1 – Apresentação resumida dos capítulos

A proposta do **Capítulo 1**, intitulado “Política e Democracia em Hannah Arendt”, é fazer uma introdução ao pensamento de Hannah Arendt, abordando especificamente as ideias sobre política e liberdade, e já com as primeiras aproximações entre essas definições e uma noção de democracia. Nesse ponto, procurei descrever por que a obra de Arendt é vista pelo viés da *Vita Activa*, de modo que a política seja geralmente compreendida sob uma teoria da ação. No entanto, como são recorrentes as críticas sobre a forma aristocrática ou estetizante de sua teoria da ação, pretendo abordar a política em Hannah Arendt pelo viés da vida do espírito, mais especificamente pela faculdade do Juízo. Como argumento, somente analisando a obra completa por estes dois aspectos – *Vita Activa* e *Vita Contemplativa* – é que se pode ter visão ampla e suficientemente satisfatória do que a autora afirma sobre política. E, mais ainda, o argumento pretende afirmar também que, com o suplemento desse outro viés – da *Vita Contemplativa*, pode-se tentar outras aproximações entre seu pensamento e uma proposta política que tenha em vista a democracia, como abordarei nos capítulos subsequentes. Em última instância, portanto, o que este capítulo pretende introduzir é a questão sobre se é possível articular a concepção de política proposta por Hannah Arendt com uma ideia de democracia.

Depois de haver apresentado o pensamento arendtiano em linhas gerais e de haver situado os principais interesses desta dissertação, começo o **Capítulo 2**, intitulado “O político e a *pólis*”, aproximando-me de um movimento muito peculiar ao modo de proceder

arendtiano: pelas distinções. Se o pensamento de Hannah Arendt é feito muitas vezes “sem corrimão”, como ela mesma afirma, numa sinuosa e rápida descida ou subida por degraus nem sempre bem encaixados, uma coisa no entanto é recorrente e bem precisada: o modo como ela separa cada conceito de seu semelhante; a constante busca pela genealogia que nos fez chegar até aqui e que nos permite sustentar atualmente tal ou qual ideia; a persistente atenção aos acontecimentos que podem servir de reforço ou de contestação a cada uma das tentativas de se aproximar dos fenômenos descrevendo-os pelas palavras.

O Capítulo 2, a esse modo, portanto, é relativo a um conceito – o político – e a um acontecimento – a *pólis*, mas é também a investigação dos desdobramentos que pode sofrer tal conceito, quando olhado a partir de outros conceitos que: **i)** lhe são opostos – como a violência; **ii)** o cercaram ao longo de sua história para moldá-lo – como a ação e o pensamento; e **iii)** se aproximaram dele por confusões linguísticas – como o herói político. E, claro, é também a tentativa de perceber as sutilezas e nuances que podem ter passado ao largo da interpretação e do uso que Hannah Arendt faz do contexto histórico-político em que surgiu a *pólis* grega. Essa tentativa é para que possamos – buscando evitar os vieses de olhos meramente retroativos – agregar possibilidades e reforçar a compreensão do que podem significar as rupturas e as continuidades apresentadas pela novidade que foi o surgimento das *póleis*. Esse nosso modo de aproximação da *pólis*, e do político que estava imbricado nela, nos levou, no entanto, a notar o surgimento de dois paradoxos no pensamento arendtiano. Por um lado, a ressignificação proposta por Arendt para a política parece exigir o excesso, que é a coragem para se realizar, isto é, o político parece ter de configurar-se como herói para se distinguir, o que nos levaria a crer que a *pólis* teria emergido por diferença, mas também por repetição, de um tempo-espaço guerreiro e violento. Mas daí constatamos, por outro lado, que Arendt é uma pensadora que preza a liberdade autolimitadora da ação, a igualdade artificial e politicamente mantida na pluralidade entre os homens e a separação entre o poder político e a violência. Isso ocorre de tal maneira que, ou a situação paradoxal de suas ideias está fadada a manter-se irresolúvel, ou precisaremos de uma nova operação para compreender o alcance de seus conceitos.

Em outras palavras, ao começarmos o Capítulo 2 a partir da *theoria* da distinção, iremos nos concentrando, cada vez mais, na *práxis* da relação para que possamos, ao final, tendo aumentando ao máximo a tensão no fio que separa cada conceito de seu semelhante,

notarmos que esse mesmo fio é aquele que os conecta, que os relaciona.

O mais longo, e talvez o mais rico capítulo para os fins a que me propus, é o que nos permite constatar que o uso da faculdade de juízo e o exercício da compreensão – e não só a liberdade de agir e de falar – são importantes para o entendimento da teoria política de Hannah Arendt e decisivos para fazer convergir suas propostas à noção substantiva e expressiva de democracia como “pluriarquia”. Assim, no **Capítulo 3**, o terceiro e último, intitulado “O Juízo e a Compreensão na política”, o que fiz foi, em resumo: parti da hipótese de que uma possível “perda do juízo” – isto é, uma suposta perda da capacidade de julgar, de formar juízos e de compartilhá-los – é prejudicial e pode, até mesmo, degenerar a atividade política. Continuando a proposta de “dar atenção aos conceitos”, precisava inter-relacionar o gosto, o juízo e a compreensão para proceder ao resgate da importância da faculdade de Julgar para uma possível – e, talvez, necessária – ressignificação da atividade política, à luz, principalmente, das propostas arendtianas. Ao que me pareceu, essas propostas já estavam evidentes nas duas citações deixadas por Arendt como epígrafes em seu último volume de *A Vida do Espírito*, que seria sobre “O Julgar”. Portanto, seria valioso empreender uma observação fenomenológica dessas epígrafes. Em sequência, examinei: **i)** os preconceitos – que velam os olhos voltados ao passado e encobrem a experiência humana com o presente, impedindo a real discussão acerca do futuro desejado; **ii)** um *tertius comparationis* – que nos serviu para ressaltar algumas qualidades comuns e limites insuperáveis entre a visão fenomenológica da Formação Dinâmica dos Juízos proposta por Lex Bos e a conceitualização arendtiana do problema; e **iii)** o Juízo como tema político – que protesta contra a metáfora orgânica geradora das ideias de Humanidade (que poderíamos compreender como *Sujeito*), do Estado (como *Organismo*) e da História (como *Significante*), e contra as quais Arendt procura empregar a novidade de seu argumento: fazer do juízo a interseção no jogo de reflexão entre filosofia e política. Este último ponto me levou a evidenciar duas implicações advindas da aproximação entre os juízos políticos e o pensamento crítico: **i)** o juízo político favorece a autonomia do indivíduo e, ao mesmo tempo; **ii)** estabelece a necessidade de cooperação para o exercício de reflexão.

Entrando especificamente nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, a partir da pesquisa feita na graduação, percorri novamente as seis primeiras lições para investigar as condições de possibilidade da faculdade do juízo e também para me aproximar da questão

sobre a necessidade de compreensão no esquema arendtiano. Na revisão dos últimos sete capítulos das *Lições*, tratei sobre a distinção entre os tipos de juízos kantianos e detalhei o *juízo estético reflexionante* para, enfim, apontar como se poderia revigorar aquela aproximação entre filosofia e política: a partir da diminuição da “tensão” que tradicionalmente separa essas atividades humanas. Com o interesse em descobrir, sob a óptica da faculdade do Julgar, “o que acontece quanto as pessoas fazem política?”, tive de detalhar: **i)** a faculdade da *Imaginação* e a *operação de percepção-imaginação* – que cria e recria o presente no qual vive o homem com suas criações, apoiado no terreno comum do *Sensus Communis*; **ii)** a *operação de reflexão-imaginação* – que condiciona a imaginação a manter-se no tempo e no espaço presente, perante si mesma, e sujeita aos eventos, sempre particulares porque contingentes, e, enfim; **iii)** o juízo político a partir do *juízo estético reflexionante* – que apresenta o homem a seus pares, que o sociabiliza, que revela quem julga, o que julga e como julga; em suma, como vive e como espera viver, neste mundo habitado por outros homens, a partir de seu sentido comunitário, e com vistas àquela compreensão que é, também, compreensão de si e que, portanto, faz dele responsável (politicamente, diremos) pelo que é e pelo que venha a ser este mundo.

Na tentativa de encontrar ferramentas que nos permitissem “experimentar” e “simular” essas situações, e também para expandirmos as noções desenvolvidas sobre o juízo, me deparei com a questão da técnica. Diante dos problemas em se instrumentalizar e reificar a realidade, recorri a dois autores que, cada um a seu modo, endereçam abordagens críticas diante dessa questão: **i)** parto da crítica de Heidegger à técnica como representação e cálculo para resgatar seu sentido originário como *techné*, que se vincula ao desvelamento [*alétheia*], à compreensão e à linguagem; **ii)** me apoio na proposta de Haraway, que associa a técnica ao poder de simulação, o que nos permitiu visualizar a técnica como dramatização, como experimentação que nos abre para outros sentidos do acontecimento. Portanto, encarando a Comunicação Não-Violenta, que foi a técnica escolhida, como aquela oportunidade para se vivenciar situações sobre as quais se pode exercitar o juízo e para as quais se vai demandar pensamento crítico, descrevi seus quatro componentes e tracei algumas semelhanças com o vocabulário heideggeriano. Finalmente, concluí o capítulo retomando a questão da compreensão como um necessário imaginário de reconciliação confiante no mundo, diante do constante “perigo de ultra-ser”, do qual “não se pode fugir” e que nos torna, inapelavelmente,

responsáveis pela e na política.

Isso nos leva à **Conclusão**, em que retomo os já mencionados três desafios da democracia e apresento um diagrama que pretende situar alguns dos conceitos abordados nesta Dissertação entre as esferas da “política”, da “democracia”, da “publicidade” e da “ética”. Em suma, a topografia (isto é, a “descrição de um lugar”) ilustrada pelo diagrama será útil para concluir a pesquisa com a localização dos problemas e das convergências feitas em relação às ideias arendtianas sobre a revitalização da política e sobre a constituição do espaço público como uma democracia substantiva e expressiva, ou melhor, como *pluriarquia*.

## POLÍTICA E DEMOCRACIA EM HANNAH ARENDT

*Não é o pote  
que faz a água  
potável  
Não é homem  
que faz o homem  
Humano.*  
Jean-Yves Leloup

*Hoje em dia não são mais os recursos que limitam  
as decisões. São as decisões que fazem os  
recursos. Essa é a mudança revolucionária  
fundamental – talvez a mais fundamental que o  
homem já conheceu.*  
Maha Thray Sithu U Thant

### **É possível articular a concepção de política proposta por Hannah Arendt com uma ideia de democracia?**

Hannah Arendt inscreve-se no conjunto de autores que abordam principalmente o âmbito do político e seus eventos, além das consequências e implicações políticas dos acontecimentos humanos. Ou seja, ela é uma pensadora da política. Mesmo seus estudos sobre temáticas culturais, educacionais ou filosóficas são, via de regra, permeados por discussões que visam, ou a inserir estas temáticas na esfera política ou, de modo complementar, a ampliar as noções usuais sobre a política por meio dessa inserção. Assim, Arendt envolve-se, naturalmente, em muitas controvérsias que rondam as discussões políticas e sobre a política. Nessas controvérsias, é colocada em muitas posições que, por si mesmas, já seriam suficientemente controversas. Arendt é vista, por alguns círculos, como defensora de uma política participativa, ou direta – e ainda, algumas vezes, liberal<sup>16</sup>. Em outros momentos, é encarada como republicana e afirmadora de valores comunitaristas, embora nem sempre haja conciliação desses princípios com as características agonísticas e marcadamente

---

16 Horowitz afirma que Arendt “permaneceu fiel à tradição do liberalismo alemão” (HOROWITZ, 1979. p. 19.), ao passo que Abreu se posiciona contra a afirmação de que as ideias de Arendt – especificamente sobre a liberdade – sejam liberais. Cf. ABREU, 2004. p. 117.

aristocráticas de algumas de suas passagens sobre a política<sup>17</sup>. Outras adjetivações, talvez menos comuns ou disseminadas, apresentam Arendt como fenomenóloga e humanista, ou como existencialista politizada, e ainda como anti-modernista e “fundacionalista”<sup>18</sup>. Nesse sentido, apresentam-se várias genealogias para seu pensamento. Não raro é lida dentro do horizonte que inclui Aristóteles e Kant como predecessores; Platão, Hegel e Marx como opositores; e Agostinho, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers e Heidegger como referenciais críticos. E, finalmente, poderíamos considerar como disseminadores de seu pensamento, em nível nacional, Eduardo Jardim, Celso Lafer, Antônio Abranches, André Duarte, Odílio Aguiar e Adriano Correia; e no plano internacional, Elizabeth Young-Bruehl, Margaret Canovan, George Kateb e Dana Villa – para citarmos somente alguns poucos.

### 1.1 – Situando o pensamento arendtiano

O ponto de partida mais comumente aceito para abordar o pensamento político de Hannah Arendt é *A Condição Humana*, publicação de 1958, que, juntamente com *Da Revolução*, de 1963, são consideradas uma clássica apresentação do que se poderia chamar de proposta de política participativa ou, em termos mais atuais, de democracia direta ou radical. Os defensores dessa visão argumentam que, nessas obras, há uma inovadora tentativa de resgatar e ressignificar o valor e o sentido da política, em contraposição à disseminada superioridade que as esferas do “social” e do “econômico” alcançaram na modernidade. Assim afirmam comentadores do pensamento de Arendt, como George Kateb e Bhikhu Parek<sup>19</sup>. Desse ponto de vista, o pensamento de Arendt é sempre considerado a partir de sua teoria da ação, a partir das ideias de que o poder emerge da ação concertada em um grupo plural de pessoas – e não somente das armas ou da posse de recursos materiais – e de que a ação é o aspecto da condição humana que dá sustentação à política. Seus críticos opõem a

---

17 Lisa Disch e Bonnie Honig são comentadoras de Arendt que argumentam nesse sentido. Cf. LANE, 1997. pp. 141-146. Dana Villa também poderia ser incluído nesta lista, segundo Seyla Benhabib. Cf. BENHABIB, 1995. p. 691, nota 8. Sobre aspectos elitistas e democráticos do pensamento arendtiano, cf. CANOVAN, 1978. *passim*.

18 Nesse caso, remete-se à ideia de fundação política (ou constitucional), e não à de fundação metafísica (ou à de fundamentação filosófica), diante da qual Arendt seria anti-fundacionalista. Sobre a ligação entre Arendt e a noção de fundação política, cf. ABREU, 2004. p. 66. Sobre o anti-fundacionalismo (filosófico) arendtiano, cf. TOLLE, 1994. *passim*.

19 cf. CANOVAN, 1992. p. 7.

esse suposto idealismo – quando não mencionam o desnecessário e impreciso exercício nostálgico de interpretação da época grega clássica – a necessidade de se discutir a política de modo realista, com ênfase na democracia comumente observada, na política institucionalizada do tempo contemporâneo e sem apelo direto ao voluntarismo.

Por outro lado, há também autores que preferem situar *As Origens do Totalitarismo*, de 1951, como o efetivo ponto de partida, estabelecendo como central para o pensamento político de Hannah Arendt sua relação com (e a resposta a) o fenômeno do totalitarismo e, de modo mais abrangente, suas “reflexões sobre as catástrofes políticas do século XX”<sup>20</sup>. Para justificar tal abordagem<sup>21</sup>, afirmam que é na esteira desse eixo principal que se consolidaria seu conjunto de *thought trains* [“rede de pensamentos”]<sup>22</sup>, aparentemente dispersos, cujos elementos seriam: **i)** discussões sobre o marxismo e suas consequências para a modernidade; **ii)** críticas às relações estabelecidas entre a política e os marcos canônicos em que se baseia o pensamento filosófico ocidental; **iii)** reflexões sobre a condição humana e seus predicados na era moderna; **iv)** reflexões que reconsideram e reposicionam a pluralidade humana no centro das conceituações políticas; **v)** e, conseqüentemente, reflexões sobre a relação – e uma possível reconciliação – entre a política e a filosofia.

Dessa forma, ao situar *As Origens do Totalitarismo* como ponto de partida, pode-se estabelecer uma série de conexões antes despercebidas entre os diversos aspectos do pensamento não sistemático de Arendt, além de compreender diferentemente as possíveis motivações que geraram cada uma dessas obras, quando percebidas como constitutivas de uma “rede de pensamentos”.

Seus escritos dos anos 1940 enfatizam a responsabilidade de cada ser humano – e dos judeus em particular – por seu mundo político tal como ele se faz e é feito continuamente. No

---

20 cf. CANOVAN, 1992. p. 7.

21 Essa ênfase no tema do totalitarismo poderia ser explicada pelo fato – ressaltado mais adiante – de Arendt ser judia, mas julgamos que é pertinente olhar também para sua condição de filósofa (ainda que ela preferisse se considerar cientista política, e que, para nossos fins, seria igualmente apropriado observar que ambos os “lugares de fala” são acadêmicos) e a tensão gerada por ela se encontrar mais nessa condição.

22 Diversos comentadores do pensamento arendtiano utilizam essa expressão. *Thought trains*, ou *trains of thought*, se refere ou à rede de pensamentos que permite a interligação das ideias expressas durante um discurso que almeja a compreensão, ou à sequência em si de argumentos, especialmente na discussão em que essa sequência conduz o próprio pensamento de uma ideia para outra. Tradicionalmente, a expressão é associada a Thomas Hobbes, em cujo terceiro capítulo da primeira parte de seu *Leviatã* se lê “*On the Consequence or Train of Imagination*”.

início daquela década, é visível a transformação de seus estudos sobre o antissemitismo em uma busca pelos antecedentes do nazismo e, conseqüentemente, pelo contraste entre o potencial da ação humana e a impotência dos homens diante do determinismo que, onipotente, impede emergência da ação espontânea. Tendo isso em vista, poderíamos inicialmente considerar que o interesse de Arendt pela política surge de sua condição e também de seu contexto<sup>23</sup>. Ou seja, pelo fato de ter sido uma mulher alemã e judia exilada – e, conseqüentemente, um pária – e na condição de haver presenciado tanto a Segunda Guerra Mundial e a Revolução húngara de 1956, quanto os julgamentos de oficiais nazistas, o movimento pelos Direitos Civis e contra a Guerra do Vietnã, nos EUA e, finalmente, “a Guerra Fria e a capacidade sem precedentes de o mundo pós-totalitário destruir a si próprio com armas nucleares”<sup>24</sup>; enfim, tudo isso soaria quase como um chamado ao qual não se poderia recusar, de modo que vemos seu pensamento abrir-se lentamente para o mundo que a ela se apresentava. Assim, nota-se que alguns aspectos de sua vida nos servem para alcançarmos grau maior de compreensão sobre a centralidade que o tema do totalitarismo pode ter tido para sua obra. Isso, obviamente, se supusermos que uma obra assim apresentada, ou seja, quase cronologicamente, tem seu valor e sentido.

Já neste ponto, porém, é tentadora a possibilidade de vislumbrarmos como mais fundamentais as tensões entre a política, centrada na ação, e a vida do espírito, centrada nas faculdades do Pensamento, da Vontade e do Juízo. Essas seriam as questões que ocuparam boa parte de seus últimos – e inconclusos – esforços. E, por não se apresentar como uma filosofia política sistemática, além de enfatizar a experimentação e a flexibilidade<sup>25</sup>, não pareceria tão imprudente realizar esse salto no pensamento de Arendt. Justifico, para tanto, que as sementes de seus posteriores escritos já haviam sido plantadas no início cronológico e que, conseqüentemente, sua obra foi uma sequência de tentativas de aproximação ao

---

23 Não quero, contudo, indicar que haveria, por conta de sua trajetória particular, qualquer determinação do contexto sobre a obra intelectual de Arendt. A esse respeito, tomo como indicação a afirmação de Zygmunt Bauman sobre a influência das trajetórias de vida dos pensadores em suas escolhas dos objetos de estudo: “Elas [as trajetórias de vida de filósofos e pensadores] não poderiam deixar de influenciar (afinal, o que fazemos em ciências humanas é, acima de tudo, a reciclagem de nossas experiências de vida e observações, encontrando as descobertas e iluminações que acompanham esse curso) – mas influência não significa determinação. A vida pessoal proporciona o material bruto, mas reciclar isso é o trabalho e a tarefa dos pensadores” (BAUMAN, s/d.).

24 KOHN, 2004. p. 10.

25 cf. CANOVAN, 1992. p. 5.

problema inicial da possível tensão entre a vida do espírito e o amor ao mundo.

Entretanto, vale ainda tentarmos explorar as conexões que poderiam ser estabelecidas entre as diversas obras de Arendt – tendo como ponto de partida *As Origens do Totalitarismo* – para contextualizar a apresentação de seu pensamento sobre a política. Nessa tentativa, ainda que de forma sumarizada, pode-se notar que é das implicações entre os elementos totalitários do marxismo e os eventos catastróficos que aparecem no século XX – e que revelam alguns dos riscos da modernidade – que Arendt parte para fazer sua reflexão sobre o que, naquele momento, pode-se predicar ao ser humano; ou seja, qual é condição humana na era moderna. Mais ainda, é na brecha aberta pela ausência de explicação e pela necessidade de compreensão que ela traz à tona alguns elementos que há muito fazem parte do domínio do político e que permaneceram esquecidos ou ocultados do campo das possibilidades humanas. É desta forma que *A Condição Humana* surge: não só como uma proposta para restaurar o conteúdo esquecido da política, pela ação, mas também como uma lembrança de seus limites e riscos – diante da tentação totalitária que produziu um mundo que tudo podia, às custas da espontaneidade e da pluralidade.

Durante aquilo que seria então uma primeira aproximação dos temas suscitados pelos estudos sobre o totalitarismo e por seu contingente acercamento da política – em meados dos anos 1950 – explode outro evento que não deixa de chamar a atenção de uma autora que tanto se maravilha com os exemplos fragmentados do passado quanto empreende esforço fenomenológico de se deparar com as particularidades da experiência e do evento atual. A revolução que tem início na Hungria comunista, em 1956, a impulsiona em direção à ação e ao poder que emerge de movimentos revolucionários e, em especial, dos conselhos de trabalhadores “dos mais diferentes tipos”<sup>26</sup>. Sua agenda de pesquisas pode ter sido atravessada, então, por outro *train of thought*, que parece desviá-la da intenção mais profunda de acercar-se da política pela via da filosofia. Assim, se o texto de *A Condição Humana* é publicado em 1958, seu outro livro da mesma época, que seria intitulado *Introdução à Política*, permanece inconcluído – sendo postumamente editado e publicado por Ursula Ludz somente em 1993, sob o título de *O que é Política?*.

Finalmente, outro evento atrai seu pensamento e acarreta a não conclusão da citada obra introdutória sobre a política. Em 1961, Adolf Eichmann é levado a julgamento em

---

26 ARENDT, 1990. p. 213.

Jerusalém. E esse poderia ser mais um desvio que a levaria a pensar os acontecimentos do mundo político, e a não ter tempo para voltar a considerar sua tensão com a vida do espírito de cada homem – e que molda o próprio mundo e a maneira como nos mantemos em comunidade (i. e., em unidade comum). No entanto, é justamente esse evento que lhe permite integrar diversos temas que estavam por demais espalhados: **i)** sua relação com o movimento sionista e sua identificação como judia; **ii)** suas opiniões e estudos sobre os principais conflitos do século XX; **iii)** sua desesperança no homem moderno que figura como *Animal Laborans*; **iv)** sua desconfiança parcialmente otimista e parcialmente desesperada no poder de renovação do homem e da comunidade plural dos homens; **v)** as conexões possíveis e necessárias entre ação e pensamento, entre filosofia e política, entre mundo e espírito.

Assim, vimos que a publicação de *As Origens do Totalitarismo* poderia ser o trampolim que faz saltar aos olhos os primeiros interesses de Arendt sobre a política. Também notamos que a obra *Da Revolução* é o local de encontro<sup>27</sup> de muitos dos problemas ligados à ação – e é também a proposta mais bem acabada do que se poderia chamar de “Novo Republicanismo”. E, com isso, presumimos que seu texto *Eichmann em Jerusalém* seria a porta de entrada para retomar, em *A Vida do Espírito* – ainda, e felizmente, pelo viés político –, suas primeiras reflexões sobre o mundo do pensamento e suas faculdades, e a relação delas com a ação que surge, inexoravelmente, do fato de que “os homens, e não O Homem, vivem na Terra e habitam este mundo”<sup>28</sup>. A centralidade da ideia de pluralidade humana no pensamento político de Hannah Arendt merece rápida incursão naquilo que ele tem de, ao mesmo tempo, inquestionável, surpreendente e paradoxal.

É inquestionável por sabermos que sua tentativa de repensar os principais conceitos políticos e de relacioná-los aos acontecimentos e às instituições políticas de seu tempo foi feita sempre à luz daquela ideia. Essa singela observação, por óbvia que seja, é apontada por Arendt como tendo desaparecido da tradição político-filosófica ocidental, que foi há muito dominada pela visão singular dos “pensadores profissionais”. Por isso é tão surpreendente que a autora assumia que seja essa, e não qualquer outra, “a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política”<sup>29</sup>. Assim, dada a importância

---

27 cf. CANOVAN, 1992. p. 16.

28 ARENDT *apud* CANOVAN, 1992. p. 15; ARENDT, 2001. p. 15.

29 ARENDT, 2001. p. 15.

central dessa ideia para o pensamento político da autora e diante da surpresa de valer-se de um conceito alheio à tradição, o aspecto paradoxal surge quando notamos que é justamente pela brecha aberta na era moderna, quando ela rompe com a tradição, que reaparece a possibilidade de que a pluralidade seja novamente colocada no centro de nossas experiências políticas<sup>30</sup>.

O resgate das experiências políticas de pluralidade enfatiza, acima de tudo, o *espaço* que surge *entre* os homens – e, portanto, a política como atividade extrínseca ao homem<sup>31</sup> – e a partilha de seu destino comum, que é sempre imprevisível. Diante disso, seria necessário a Arendt reconfigurar muitos dos usuais conceitos políticos, de modo que poder, liberdade, igualdade, autoridade e autonomia, para citar alguns, pudessem ser revistos à luz dessas experiências políticas de pluralidade – e não mais a partir de qualquer modelo normativo proposto por filósofos ou políticos profissionais. A ênfase em uma ideia de política criada *pelos* homens e *entre* os homens vai, efetivamente, de encontro à suposta e arriscada capacidade – estimada em períodos autocráticos e totalitários – de poder realizar tudo por meio da política<sup>32</sup>, ou mesmo às custas dela, o que faz do homem – enquanto duram esses períodos – ao mesmo tempo onipotente e irresponsabilizável.

Esse risco, apontado por ela em *Origens do Totalitarismo*, e cujo ápice se deu no fim da era moderna com o advento da busca pela onipotência do Homem<sup>33</sup> e a superação de todos os limites – naturais e principalmente humanos –, é aquilo mesmo que ainda ameaça eliminar a pluralidade humana, pois torna supérfluos, diante da ousada empreitada, cada indivíduo e todos os homens juntos. Entretanto, esse mesmo risco, ainda uma realidade tangível<sup>34</sup>,

---

30 cf. CANOVAN, 1992. p. 15.

31 ARENDT, 1999b. p. 23. Isso significa que a política não é nem uma atividade natural, que existe sempre que os homens se encontram, nem tampouco alguma substância original que pertença à essência do homem. Para Arendt, é Hobbes quem primeiro compreende essa questão. Para mais detalhes sobre esse ponto, veja a nota 111 e a discussão entre as páginas 37 e 38, neste capítulo.

32 Não é o caso de que, nos regimes totalitários, tudo fosse “permitido”. Ao contrário, independentemente de ser permitido ou não, a ideia era de que tudo fosse, realmente, “possível” – a depender somente da vontade do líder, da força do Estado e da crença na ideologia. A esse respeito, cf. CANOVAN, 1992. p. 26, 27 e, em especial, sua nota 43.

33 cf. CANOVAN, 1992. p. 27.

34 Embora o foco arendtiano se concentre nos eventos totalitários, não se deve esquecer que o “elemento” fundamental do totalitarismo, a expansão ilimitada do poder em abrangência e profundidade, é uma realidade ainda em curso, pois seu esgotamento completo só se realiza na extinção dos homens enquanto espécie humana, uma vez que o poder de destruir e o poder de produzir não se equilibram – a destruição é irreversível e não pode ser prevista somente pela racionalidade produtiva. A respeito dos “elementos” do totalitarismo e da discussão sobre a expansão ilimitada, cf. CANOVAN, 1992. pp. 28-31. A respeito do

apresenta a Arendt esta bifurcação<sup>35</sup>: ou bem ela mantinha “a esperança de a Humanidade ter juízo e, em vez de eliminar-se a si mesma, eliminar a política”<sup>36</sup>, ou seguia com sua tentativa deliberada de reafirmar o lugar da política, distinguindo o poder da força e da violência<sup>37</sup>, e reassegurando à pluralidade humana sua centralidade, já que ela é “precisamente a qualidade que faz dos homens humanos”<sup>38</sup>.

Assim, para Arendt, os regimes totalitários não deveriam ser vistos como eventos já superados, uma vez que “o extinguir-se da coisa política pertence a essas tendências [históricas] objetivamente demonstráveis dos tempos modernos”<sup>39</sup>. Mais ainda, seu diagnóstico afirmava que “nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e por outro aparece um processo similar de consumir e esquecer”<sup>40</sup>. Portanto, a sombra do totalitarismo – que é somente a forma mais extrema de uma tática que pretensamente almeja maximizar o poder do Homem e minimizar sua responsabilidade, fazendo os homens esquecerem-se de serem humanos, isto é, plurais e livres<sup>41</sup> – mantém-se por perto mesmo nos terrenos semeados pela democracia. Finalmente, Arendt sentencia: vivemos, na modernidade, “como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite fazer o 'impossível', sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível”<sup>42</sup>.

Dessa forma, para maximizar seu poder, o homem mantém-se cada vez mais distante da política (esse domínio se restringiu aos poucos que podem agir e falar, aos políticos profissionais), reduzindo ao mínimo aquela potência de dar início a algo novo, própria de cada homem quando em reunião com outros – e esse mínimo é somente o estrito controle do poder do Estado, para evitar que seu monopólio da força seja usado irrestritamente contra sua própria sobrevivência. Da mesma maneira, minimizar as responsabilidades é isolar-se tanto quanto possível da comunidade humana que precisa, vez ou outra, decidir sobre seu futuro comum, de modo que

---

poder de destruição, cf. ARENDT, 1999b. “*Fragmento 3c, A Guerra total*”. pp. 85-95.

35 cf. CANOVAN, 1992. p. 62.

36 ARENDT, 1999b. p. 26; 85.

37 cf. ARENDT, 2001. pp. 35-36; ARENDT, 1999b. pp. 59-61.

38 CANOVAN, 1992. p. 27.

39 ARENDT, 1999b. p. 205, nota 25.

40 ARENDT, 1999b. p. 27.

41 cf. CANOVAN, 1992. p. 62.

42 ARENDT, 2009. p. 107.

o que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não-totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteira, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores [...] num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. [...] Destruindo todo o espaço entre os homens e pressionando-os uns contra os outros, destrói-se até mesmo o potencial produtivo do isolamento. [...] Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação anti-social e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum.<sup>43</sup>

Diante dessa busca por entender as formas de dominação que se articulam na anulação da pluralidade e pelo isolamento dos homens, e para localizar formas de se lidar com esse desafio, Arendt vai empreender o estudo das faculdades autônomas do espírito. É, portanto, *A Vida do Espírito* que nos permite ter uma visão mais clara e ampla do empreendimento arendtiano diante dos acontecimentos políticos de seu século, uma vez que tenhamos partido de *As Origens do Totalitarismo*.

Poderíamos justificar essa escolha pela razoável ideia de que é preciso recorrer aos escritos estritamente filosóficos para que se tornem claros os pensamentos mais profundos de um autor<sup>44</sup>. Todavia, sem precisar recorrer necessariamente a esse argumento, vemos simplesmente que, em *A Vida do Espírito*, Arendt restabelece as bases da polaridade apenas anunciada em *A Condição Humana*, isto é, as relações entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Ao passo que o Labor [*Labor*] e o Trabalho [*Work*] são atividades ligadas às necessidades biossociais do homem, a Ação [*Action*] figura como a atividade ligada à liberdade – é, portanto, a condição por meio da qual vive a política. Já as faculdades do Pensamento, da Vontade e do Juízo ocupam outra esfera, ligada à autonomia, na vida contemplativa. Assim, recuperar o sentido da política pela liberdade, na reafirmação da ação humana, é um passo importante, mas conquanto essas atividades possam ser limitadas por aspectos visíveis da modernidade – a fragmentação da vida civil e associativa; o crescimento da sociedade de massa, da expropriação e da alienação; o surgimento, no Estado-nação, de seres humanos supérfluos, párias, sem-estado ou sem-direitos; o determinismo que justifica e faz alavancar o progresso –, há também que se resgatar o potencial insuperável das atividades filosóficas em tornar a fazer perguntas, em assegurar a dignidade do homem por sua atividade

---

43 ARENDT, 1989. “*Parte III: Totalitarismo*”. pp. 530-531.

44 E Arendt faz exatamente esse movimento ao tentar compreender as ideias de Platão e Aristóteles, que desde sua época já “tendem a inverter a relação entre trabalho e ação em favor do trabalho” (ARENDT, 2001. p. 314.).

de questionar, de por em suspeita e, finalmente, de compreender. É fundamental, entretanto, não perder de vista que contemplação não é o mesmo que introspecção<sup>45</sup> – enquanto mantenha sua conexão com o senso comum; que ação não é o mesmo que comportamento – enquanto se mantenha irreversível e imprevisível; e que comportamento não é o mesmo que pensamento – uma vez que não se deve confundir pensamento e vontade<sup>46</sup>. Dirigir a atenção para a ação não pode nos levar a reduzir o pensamento à ação, de modo que o processo de pensar cesse – ou que seja por ele controlado ou contingenciado.

Destaca-se que não é somente a inversão de posições entre a contemplação e a ação<sup>47</sup> que tanto chama a atenção de Arendt quando escreve *A Condição Humana*. É sobre a inversão que ocorre dentro da *vita activa*, entre ação e fabricação<sup>48</sup>, que ela se detém especialmente. Assim, abordar o pensamento político de Arendt pela articulação entre as faculdades do espírito não entra em desacordo com a estima pela *vita activa*, porque o problema político a ser abordado em *A Vida do Espírito* está no polo oposto – não é a relação entre a teoria e a prática que se tornou um desafio, senão que entre teoria e teoria<sup>49</sup>, entre contemplação e *theoria*<sup>50</sup>. Assim, diante da pergunta sobre o que está “fazendo” alguém quando não está fazendo nada mais do que pensar, a tentação totalitária que pretende engajar todos em uma

---

45 cf. ARENDT, 2001. “*A introspecção e a perda do senso comum*”. pp. 293-297. Um breve resumo pode ser apresentado assim: “A introspecção [...] deve produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; [...] o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo. [...] A filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo. [...] O senso comum [...] passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. [...] Destituído do senso comum, mediante o qual os cinco sentidos animais do homem se ajustam a um mundo comum a todos os homens, os seres humanos não passam realmente de animais capazes de raciocinar, de 'prever as consequências”.

46 HOROWITZ, 1979. p. 16-17.

47 “Se o uso da expressão *vita activa*, tal como aqui o proponho, está em manifesto conflito com a tradição, é que duvido, não da validade da experiência que existe por trás dessa distinção, mas da ordem hierárquica que a acompanha desde o início. [...] A inversão hierárquica na era moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens [...]. O uso que dou à 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” (ARENDT, 2001. pp. 25-26.).

48 cf. ARENDT, 2001. pp. 307-317.

49 A esse respeito, Arendt sintetiza em sua obra *Entre o passado e o futuro*: “Quando desapareceu a confiança em que as coisas aparecem como realmente são, o conceito de verdade enquanto revelação tornou-se duvidoso [...]. A noção de 'teoria' mudou de significado. Não mais significou um sistema de verdades razoavelmente conectadas que, enquanto verdades, não foram construídas mas dadas à razão e aos sentidos. Tornou-se, o invés disso, a teoria científica moderna, que é uma hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que 'revela', mas do fato de 'funcionar” (ARENDT, 2005. pp. 67-68.).

50 cf. ARENDT, 2001. pp. 312-317; ARENDT, 2005, pp. 67-68.

vontade geral de realização do progresso responde simplesmente: “nada”<sup>51</sup>. Vê-se, com isso, que o esforço de Arendt em direção à ação recebe, com *A Vida do Espírito*, somente reforço, ainda no mesmo sentido. Afinal, o interesse pelo pensamento pode ser encarado, sobretudo, como o último apelo à ação; e como veremos, esse apelo se dá por meio do exercício da faculdade de Julgar. O juízo, portanto, seria ainda o último ato – político – que pode ser realizado quando tudo o mais falhar<sup>52</sup>.

Há ainda um vínculo mais direto do que se poderia supor até agora entre o juízo e a democracia. Teremos oportunidade de explorar essa questão no decorrer desta pesquisa, mas indico desde já dois pontos importantes que permitem esse vínculo.

O primeiro deles é que a faculdade de julgar permitiria a superação da mera vontade particular, que afirma “eu quero” ou “eu devo”, em detrimento da vontade-tornada-pública – agora como “eu posso fazer”<sup>53</sup>. Essa faculdade, no entanto, não precisa descartar a razão, uma vez que, embora não esteja mais submetida a um imperativo, ainda zela pelo exercício do mútuo-convencimento (ou persuasão – *peithein*), para a afirmação de um poder coletivo. Com isso, a possibilidade de dar início a algo novo – inerente a todo ser humano que seja livre para agir – cria não só uma comunidade de agentes (os quais poderíamos compreender, em outros termos, como *gênios*<sup>54</sup>), mas também uma comunidade de observadores, que podem emitir seus juízos a partir de (e por meio de) um sentido que é comum a todos eles – em princípio, o mero gosto ou, mais apropriadamente, o *gemeinschaftlicher Sinn* – e que podem, portanto, visualizar publicamente o surgimento de uma pluralidade de juízos e opiniões.

O segundo ponto, que pode ser derivado do primeiro, seguindo os passos de Kant, indica que essa partilha favorece o “alargamento da mentalidade” – *grosso modo*, a ampliação dos pontos de vista – e permite julgar os particulares sem submetê-los a regras gerais, ou seja, permite avaliar aquilo que é fabricado, as obras artificiais, como particulares que são; em

---

51 HOROWITZ, 1979. p. 16.

52 Como menciona Irving Horowitz, em seu comentário sobre *A Vida do Espírito*, publicado ainda em 1979, em tradução livre feita por mim: “Para Arendt, é Kant quem nos dá a consciência como uma esfera de liberdade *per se*, é Kant quem entende que o julgamento é algo que pode ser praticado, mas não ensinado” (HOROWITZ, 1979. p. 18.).

53 Esse ponto será discutido na seção “A *performatividade* do herói: uma vontade de poder-fazer”, no capítulo “O político e a *pólis*” desta Dissertação.

54 Arendt faz a aproximação da obra do gênio justamente com os “elementos de diferenciação e singularidade que encontram expressão imediata somente na ação e no discurso” (ARENDR, 2001. p. 222.). Para outra referência sobre a definição de gênio, cf. GADAMER, 2007. pp. 96-104.

---

suma, permite julgar sem parâmetros<sup>55</sup>. Essa ampliação tem importância para Arendt, uma vez que ninguém pode “compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo”<sup>56</sup>. Assim, para Arendt, a sobrevivência da democracia estaria localizada no centro desse pluralismo partilhado e dinâmico<sup>57</sup>, que advém tanto do sentido comunitário expresso pela liberdade de externar opiniões quanto do incremento na pluralidade de visões inerente à liberdade do falar um com o outro<sup>58</sup>.

Em resumo, desvinculando a possibilidade de julgar da necessidade da *congenialidade*<sup>59</sup> – ou seja, afirmando que toda e qualquer pessoa pode emitir juízos sobre as ações humanas (a partir de seu gosto, que é formado também por um sentido “extra”, comum a todos, para sua comunicabilidade) sem que precise sempre ser “interpretada” (por uma autoridade externa), e que pode ser convencida de que seu gosto particular não é necessariamente o mesmo que o de outra pessoa ou o único válido –, vê-se que Arendt se esforça por buscar superar as dificuldades da afirmação de um pluralismo diante do desafio de convivência democrática. Ou em outras palavras, como as que utiliza Horowitz, “*what is so terribly important about this populist vision of judgment as both autonomous from thinking and willing is that it provides the solution to the problem of democracy and also the basis of unity amongst the polis*”<sup>60</sup>. Como disse, teremos oportunidade de tornar a rever essas questões nos próximos capítulos.

O que pretendo nesta sessão introdutória é somente expor o que poderia ser uma síntese do pensamento de Arendt sobre a política. Para isso, vou me valer das notas que foram organizadas por Ursula Ludz no livro *O que é Política?*. Em que pese o fato de que várias das ideias que estão ali expostas são mais bem desenvolvidas em outras obras, para efeito de síntese, e por julgar que o intervalo cronológico em que tais anotações foram feitas é

---

55 ARENDT, 1999b. p. 32.

56 ARENDT, 1999b. pp. 59-60.

57 HOROWITZ, 1979. p. 17.

58 Sobre a comparação entre a liberdade de externar opinião e a liberdade do falar um com o outro, cf. ARENDT, 1999b. pp. 58-60.

59 Sobre a discussão da congenialidade, cf. GADAMER, 2007. pp. 406-411.

60 HOROWITZ, 1979. p. 17. Em tradução livre feita por mim: “O que é tão terrivelmente importante sobre essa visão não-elitista do juízo, tão autônomo do pensamento quanto da vontade, é que ela oferece a solução para o problema da democracia e também a base da unidade na *pólis*”.

especialmente longo e permeado, justamente, pela publicação dessas obras<sup>61</sup>, considere conveniente utilizar somente essa referência – ainda que o texto contenha, também, algumas passagens advindas de outros pontos da obra de Arendt.

## 1.2 – O sentido da política

Pode ser que o sentido da política esteja justamente naquilo que acontece quando as pessoas fazem aquilo que entendem por política, ou seja, quando se responsabilizam pela co-criação daquilo que querem e podem, efetivamente, fazer; um sentido não normativo, mas fenomenológico, pois. Muitos autores já se perguntaram sobre as definições ou os sentidos da política, mas será que podemos dizer mais alguma coisa sobre o sentido do que acontece quando as pessoas fazem política?

De todo modo, diante da pergunta sobre o sentido da política, Arendt alerta para o que parece estar embutido nela: será que a política tem ainda *algum* sentido? E essa pergunta surge não porque queremos, de fato, compreender qual seja o sentido da política, mas porque parece ter sumido da perspectiva humana qualquer possibilidade de dar, nas condições atuais e em vista do desenvolvimento contemporâneo da política, ainda algum sentido para essa atividade. Não é porque careça de *algum* sentido que nos indagamos sobre o sentido da política, mas porque parece não haver *mais qualquer* sentido para acreditarmos no *sentido original* da política: a liberdade. Esse *sentido original* – que Arendt afirma ser a liberdade – se perdeu, diante do desenvolvimento da política, por dois motivos diferentes e, até certo ponto, diametralmente opostos.

Num extremo, nota-se que a política passa a abarcar todas as atividades humanas quando exercida de forma radical e absoluta, como nas formas totalitárias de Estado. Nesses casos, a política toma contornos de necessidade, de modo que “toda a vida dos homens foi politizada por completo”<sup>62</sup>. Daí a liberdade ter desaparecido nessas formas de governo; a política se torna um todo completo do qual não se pode “escapar” (ou, como num sistema lógico fechado, melhor seria dizer, “que não se pode questionar”). Ela se torna incompatível

---

61 É isso ao menos o que comenta a própria editora Ursula Ludz. Cf. ARENDT, 1999b. pp. 137-142.

62 ARENDT, 1999b. p. 38.

com a liberdade, uma vez que “não encontra seu fim e seu limite em parte alguma”<sup>63</sup>. Pode parecer difícil compreender que a identidade entre política e liberdade seja justamente o que permite reafirmar que o sentido da política é a liberdade, dado que, no caso de a política se alastrar totalmente, ela interferirá diretamente nos domínios da liberdade. A esse respeito, vale lembrar que essa liberdade trata da participação e da interferência no domínio público dos assuntos comuns; assim, uma vez que não haja possibilidade de se “ausentar” desse domínio – porquanto a vida tenha sido politizada por completo ou mesmo com o fim do espaço privado –, então não haveria, de fato, qualquer possibilidade de interferência nos assuntos comuns: não há possibilidade para se decidir o que é e o que não é política. A forma totalizante de Estado anuncia que “tudo é política” e, portanto, não permite qualquer brecha para o questionamento, para o dissenso (ou para o juízo que “vê diferentemente”) e, conseqüentemente, para a pluralidade. Mas a política cujo sentido seja a liberdade – ou seja, a política de que trata Arendt – é precisamente aquela que sempre deixa brechas para o questionamento (inclusive de si) e que, na verdade, se sustenta na possibilidade de pluralidade, isto é, na possibilidade de pôr em discussão os preconceitos, quando pretendem-se opiniões e não somente preconceitos, e os fundamentos, quando assumem caráter de necessidade – enfim, de criticar os juízos preestabelecidos e não reflexionantes. A liberdade de participar é a liberdade de pôr em xeque, de questionar, de falar *contra* o que foi dito, de revelar o dissenso – e não somente a liberdade de mover-se no espaço pré-determinado do necessário *a posteriori*.

O poeta Ferreira Gullar nos mostrou bem como é impossível traduzir a pluralidade advinda dessa noção de liberdade – e, portanto, compreendê-la em seus múltiplos sentidos – se não se sabe sobre a impermanência que a novidade da liberdade revela, se não se abre à indeterminação mesma de toda experiência humana:

Uma parte de mim  
é permanente:  
outra parte  
se sabe de repente.<sup>64</sup>

A continuidade, ou a permanência, do homem – no tempo e no espaço, em sua memória e em suas obras – fala de sua existência e sobre suas necessidades. Sua condição

---

63 ARENDT, 1999b. p. 39.

64 GULLAR, 2006. p. 335. versos 17-20.

como ser de ação e de imaginação, entretanto, revela o novo começo que surge de repente em cada nascimento, em cada criação, em cada concertação. Assegurar espaço para a espontaneidade da novidade é assegurar lugar para o homem enquanto homem livre e plural<sup>65</sup>. E, como vimos, a pluralidade é “precisamente a qualidade que faz dos homens humanos”<sup>66</sup>.

Arendt observa que, diante das condições modernas, apresentadas explicitamente na *querela entre antigos e modernos*<sup>67</sup>, seríamos tentados a assumir a ideia de que a liberdade começa apenas onde cessa a política – ou seja, que uma vez cumpridos os deveres para com os assuntos públicos, então se poderia exercitar a liberdade (entendida como livre-arbítrio) “de escolher entre as coisas dadas – *grosso modo*, entre o bem e o mal”<sup>68</sup>. Esse, porém, não é o caso se identificarmos a política à liberdade. Seria, na verdade, exatamente o oposto: é na política que se encontra a liberdade (como liberdade de “simplesmente querer que isso ou aquilo seja assim ou de outra maneira”<sup>69</sup>); e fora da política reina o domínio da necessidade – mesmo que seja a *necessidade* de participar do governo.

No entanto, a recusa de Arendt em considerar a História – ou o processo histórico – como fundamental para compreender os caminhos – ainda que contingentes – pelos quais passou a espécie humana sobre a superfície da Terra é motivo de diversas controvérsias. Embora tal recusa seja reconhecidamente uma postura crítica com relação ao “estado de natureza hobbesiano”, ao hegelianismo e, conseqüentemente, ao marxismo – quando se concretiza a ideia de História como processo, pelo cientificismo –, vê-se que a leitura de Arendt presume que o processo histórico, enquanto processo necessário, seja *determinante*. Portanto, figura como um impeditivo para a espontaneidade e para a novidade, além de um contrassenso à afirmação de que a ação é imprevisível. Ademais, ao empreender completa recusa da História, Arendt parece também perder de vista a possibilidade de que ela seja, efetiva e meramente, um *condicionante* da vida humana e da criação de suas instituições. A

---

65 cf. CANOVAN, 1992. p. 62.

66 ARENDT *apud* CANOVAN, 1992. p. 27. Canovan cita uma carta de Hannah Arendt para Karl Jaspers, datada de 4 de março de 1951.

67 A polêmica entre antigos e modernos começa ainda no século XVII, com a publicação, em 1688, do *Parallèle des anciens et des modernes*, no qual Charles Perrault explicita sua atitude comparativa entre a Antiguidade e o período de reinado de Luís XIV (de 1643 a 1715). No que tange à liberdade, no entanto, a referência mais específica é a famosa conferência *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, proferida no Athénée Royal de Paris, em 1819, por Benjamin Constant.

68 ARENDT, 1999b. p. 44.

69 ARENDT, 1999b. p. 44.

História, dessa forma, poderia ser vista mais como uma condição *sine qua non* de realização da vida humana<sup>70</sup>, e não como uma condição *per quam*<sup>71</sup> – tal como ocorre com a pluralidade em relação à política<sup>72</sup>. Assim, embora julguemos válida a crítica, não avançaremos mais na questão.

Para resumir este primeiro ponto e a despeito da validade desta crítica, reafirmo então que, se a política se alastra de forma totalizante por todos os domínios humanos, ela se torna a própria História, que não se pode contestar ou evitar e da qual não se pode fugir (ou tentar modificar). Essa política se separa da liberdade no instante em que não assegura a possibilidade de ser modificada, em que não suscita mais aquele saudável espanto diante do imprevisto, mesmo que bem-vindo:

Uma parte de mim  
almoça e janta:  
outra parte  
se espanta.<sup>73</sup>

A liberdade, por sua vez, seria encontrada fora da política, nos assuntos de interesse privado, quando a política se torna necessária e quando seus assuntos são decididos “exteriormente” (ou seja, pelo próprio processo histórico). Para assegurar essa “liberdade” do cotidiano, daquela parte que “almoça e janta”, os modernos viram nas liberdades individuais uma forma de garantir aquele mínimo possível sem o qual o indivíduo se sufoca; seguiram aquele caminho da bifurcação em que, sob o risco de verem-se cada vez mais sufocados, decidiram sufocar a política<sup>74</sup>.

Há, ainda, o segundo aspecto ressaltado por Arendt para afirmar a legitimidade da pergunta, não sobre *o sentido da* política, mas sobre a possibilidade de haver, ainda, *algum sentido para* a política. Nesse outro extremo, agora diametralmente oposto ao aspecto totalizante que se configurou em alguns Estados, por algum tempo, está a própria formação do Estado – de todos os Estados, se tomarmos a clássica definição de Max Weber<sup>75</sup> (a quem Arendt não cita literalmente) –, que diz respeito à monopolização do uso legítimo da força em

---

70 Uma condição *sine qua non* é uma condição necessária, embora não suficiente; é aplicada como uma razão atual, que fundamenta a concretude dos fatos.

71 Uma condição *per quam* é uma condição suficiente; utiliza-se como uma razão essencial, que confere validade aos fatos.

72 Sobre a pluralidade como *conditio per quam* da política, cf. ARENDT, 2001. p. 15.

73 GULLAR, 2006. p. 335. versos 13-16.

74 ARENDT, 1999b. p. 26; 85.

75 cf. WEBER, 1999. pp. 34; 525-526, e também WEBER, 2003. p. 9.

determinado território. Nesse extremo, aponta Arendt, “a pergunta é formulada forçosamente em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição”<sup>76</sup>. A questão, portanto, é que a política do Estado, diante desse poder de fazer sumir a vida e, com isso, acabar com a existência da Humanidade – e não só com a liberdade dos homens – passa a se confrontar com o risco de destruição da própria política. Uma vez que a política se torna necessária para “proteger o sustento da vida da sociedade e a produtividade do desenvolvimento social livre”<sup>77</sup>, ela precisa abdicar desse mesmo poder que a faz existir sob a forma de Estado, qual seja, sua capacidade de usar, de maneira extrema e legitimada, a força. É por esse motivo que Arendt afirma que a política “começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido”<sup>78</sup>.

### 1.3 – O que fizeram os filósofos e o cristianismo com a política

Se Arendt tem clareza sobre o conteúdo e o sentido da política – e este seria a liberdade, tanto de movimento e ação quanto de se relacionar e de se comunicar com o outro –, o mesmo não se pode dizer sobre as condições e os meios que fazem surgir a coisa política. Sabemos, somente, que a política não é natural nem evidente, não é contínua nem inabalável. Isso porque, para ela, “os meios com os quais se pode fundar esse espaço político e proteger sua existência não são, de modo algum, sempre e necessariamente meios políticos”<sup>79</sup>. O que será que Arendt tenta nos dizer nessa passagem? Será que ela quer somente relembrar que os gregos admitiam a fundação da *pólis* por “ato legislativo”, embora não admitissem o legislador como “cidadão da *pólis*”, a menos que ele estivesse disposto a restaurar sua posição original de igualdade para com os demais cidadãos?

É certo que um espaço público-político que permita o surgimento de uma política cujo sentido seja a liberdade pode surgir em diferentes contextos: do caos massificado do mercado público ao deserto monótono das cidades autocráticas. Poderíamos, inclusive, dizer que, historicamente, a repressão de grupos pode ser vista como uma das causas para o surgimento de agrupamentos políticos, como fontes de contra-poder. Ou, de outra maneira, que em

---

76 ARENDT, 1999b, p. 39.

77 ARENDT, 1999b, p. 40.

78 ARENDT, 1999b, p. 40.

79 ARENDT, 1999b, p. 60.

sistemas fortemente hierarquizados ou mesmo sob a ausência de democracia plena se fundaram vários espaços políticos de resistência e experimentação. Deve-se, entretanto, evitar confundir as condições para o surgimento da coisa política com sua atividade propriamente dita.

Foi contra a atividade política que se levantaram os filósofos que, como diz Arendt, conferiam preferência “ao trato com poucos e não ao trato com muitos” e estavam convictos de que “o livre-conversar-sobre-alguma-coisa-com-outros não produz realidade, mas, sim, o engano; não a verdade, mas a mentira”<sup>80</sup>. O importante aqui, novamente, é notar que os critérios para a coisa política devem ser criados a partir da própria política – e não externamente ao espaço público-político – a partir daqueles que dela participam; e estes devem ser muitos e plurais. Exigir que os critérios para o agir livre e publicamente estejam fora do âmbito desse espaço público-político é requerer a “libertação da política” – e, portanto, a sua aniquilação – para exercer a “liberdade filosófica”, que diz respeito somente ao “indivíduo *qua* indivíduo”<sup>81</sup>. Para Arendt, “a libertação da política tornou-se o pressuposto necessário para a liberdade da coisa acadêmica”<sup>82</sup> e, nesse movimento, a política torna-se um trampolim necessário somente para se alcançar um fim mais elevado, externo à própria política.

Assim, Arendt nota que Platão, ao pretender dominar a política pela filosofia, condicionando a *pólis* a partir da minoria da Academia, na realidade conquistou a liberdade acadêmica que se afasta da *pólis*, que é “indiferente contra a política”<sup>83</sup>. A inversão que Arendt faz, nesse momento, é para mostrar que, ao contrário do que pretendia Platão, “a liberdade da minoria é de natureza meramente acadêmica e assim torna-se evidente ser dependente da boa vontade do corpo político que a garante”<sup>84</sup>. Além disso, ela lembra que nesses casos “a política não tem mais nada a ver com a liberdade, não sendo, portanto, política no sentido grego”<sup>85</sup>. Mas por que Arendt dá tanta atenção à descrição do que aconteceu à política, e sua consequente desqualificação, no surgimento da filosofia e com o desenvolvimento do cristianismo? É possível apontar pelo menos duas razões para isso.

---

80 ARENDT, 1999b, p. 61.

81 ARENDT, 1999b, pp. 61-62.

82 ARENDT, 1999b, p. 63.

83 ARENDT, 1999b, p. 65.

84 ARENDT, 1999b, p. 61.

85 ARENDT, 1999b, p. 65.

A primeira é que o cristianismo primitivo aprimorou a separação entre “maioria” e “minoría”<sup>86</sup>. É claro que outras separações já haviam sido feitas antes; como vimos, Platão já havia inaugurado essa distinção no campo da filosofia, mas o cristianismo, para Arendt, põe-se não no lugar da “maioria” que exige para si o “direito à política” (isto é, às decisões políticas), pelo contrário, entende-se como a “minoría” que procura afastar-se da política; e o cristianismo o fez de modo distinto de como fizeram, anteriormente, os filósofos<sup>87</sup>.

A segunda motivação, que vai nos interessar mais especificamente, se relaciona exatamente com a particularidade da constituição de um “novo” espaço público, que não se propunha a ser político de nenhum modo e que não seria nem o espaço público-político existente nem o espaço privado que era seu contraponto. Ela explica:

A liberdade da política não é mais uma questão da minoria, mas sim, ao contrário, tornou-se uma questão da maioria que não devia nem precisava preocupar-se com os negócios do governo, ao passo que foi imposto à minoria o fardo de se preocupar com a ordem política necessária aos assuntos humanos.<sup>88</sup>

Sua preocupação, portanto, é que o cristianismo criou um espaço público não-político justamente porque evitava, a todo custo, que o espaço plural de muitos se tornasse, como naturalmente se torna, um “espaço de aparição”.

Para Arendt, portanto, o surgimento desse espaço público-não-político é a marca do surgimento da “sociedade”, uma invasão do espaço público por aquilo que, na Antiguidade, estava limitado ao espaço privado. E a consequência imediata dessa invasão do público pelo privado é a separação entre a liberdade e a política. Em outras palavras, o surgimento da “sociedade” se dá na confusa identificação entre o mundo da necessidade e o mundo da liberdade, que não poderia acontecer sem prejuízo para a noção de política desenvolvida na Antiguidade. Assim, nessa nova esfera,

ser livre no sentido de uma atividade positiva a se desenvolver livremente está localizado num âmbito que trata de coisas que, de acordo com sua natureza, não podem ser, em absoluto, comuns a todos, ou seja, trata da vida e da propriedade, quer dizer, trata daquilo que é próprio da maioria.<sup>89</sup>

Esse parece ser o diagnóstico pessimista dos rumos tomados pela política nos tempos modernos. O Estado moderno liberou os homens para assumirem seu papel na “produção

---

86 A esse respeito, cf. também ARENDT, 2001. pp. 84-85.

87 Como esse aspecto, em particular, não nos interessa aqui, deixo indicada a referência: ARENDT, 1999b. pp. 67-72.

88 ARENDT, 1999b. p. 70.

89 ARENDT, 1999b. p. 73.

comum de mercadorias necessárias para um vida 'feliz'<sup>90</sup>. A ideia de participar do governo (que é entendida como o “auto-governo”) se dissociou da ideia de ser-livre na exata medida em que o surgimento do Estado passou a ser função social da política – “um mal necessário para a liberdade social”<sup>91</sup>. É o Estado – e não mais um espaço público-político como aquele existente na *pólis* – que passa a governar a liberdade humana, que passa a ser o *locus* da política. E a participação nesse Estado tem como finalidade não mais a política, mas o controle das ações do Estado pelos governados, para que o Estado não “abuse” dos meios necessários para garantir a liberdade da sociedade, para dentro e para fora. A liberdade, portanto, passa a ser concebida fora do âmbito mesmo da política, como o objetivo mais elevado que se alcança por *meio* da política.

Portanto, não se trata, em todo caso, de possibilitar a liberdade de agir e de atuar politicamente; ambos continuam sendo prerrogativas do governo e de seus políticos profissionais que se oferecem ao povo como seus representantes no sistema de partidos, para representar seus interesses dentro do Estado e, se for o caso, contra o Estado.<sup>92</sup>

O diagnóstico de Arendt parece ser definitivo. Para ela, “essa ausência de sentido já atingida pela política evidencia-se na falta de solução na qual se atolaram todas as questões políticas isoladas”, de forma que “nem sequer conseguimos imaginar uma solução satisfatória e, na verdade, nem mesmo se presumíssemos a melhor da boa vontade universal”<sup>93</sup>. Assim, se não é mais plausível supor que alguém ainda admita que o sentido da política seja a liberdade, e se podemos dizer que a política parece carecer de *qualquer* sentido, a que se poderia apelar, então, para assegurar que nenhuma das duas situações possíveis tenha sido – ou venha a ser – atingida nos tempos modernos, a saber, a destruição da vida pelo monopólio Estatal ou a extinção da liberdade pela politização total nas formas totalitárias de Estado? A resposta, para Arendt, está novamente no mundo criado *pelos* homens e *entre* os homens – um mundo surgido de uma “infinita improbabilidade”<sup>94</sup> e a partir de uma esquecida pluralidade, que foi experimentada politicamente pela primeira vez na Antiguidade grega com a dramatização, nas tragédias, da relação entre elementos pessoais e cívicos, entre o ser autônomo e o ser indiviso da cidade-Estado. Um mundo que é criado continuamente pelo milagre, “sempre que algo de

---

90 ARENDT, 1999b. p. 74.

91 ARENDT, 1999b. p. 74.

92 ARENDT, 1999b. p. 75.

93 ARENDT, 1999b. p. 41.

94 ARENDT, 1999b. p. 42.

novo acontece, de maneira inesperada, incalculável e por fim inexplicável em sua causa”<sup>95</sup>.

Se lembrarmos que a ação, para Arendt, é sempre imprevisível e irreversível, logo fica claro que seu apelo ao milagre nada mais é do que um chamado à ação, à liberdade de poder-começar; é uma tentativa de restaurar o poder intrínseco de reverter os processos da História, seja pelo próprio começo que é o homem – por meio de seu nascimento – seja por sua característica como um ser de fala e de ação (evidenciada no “fato de o próprio homem ser dotado, de um modo extremamente maravilhoso e misterioso, de fazer milagre”<sup>96</sup>).

Ao contrário do que se pode imaginar, o milagre não é nem raro nem sobre-humano; é semelhante aos processos naturais, mas se encontra nos processos históricos resultantes “do agir em conjunto dos homens”<sup>97</sup>, sempre que o homem atuante não é eliminado da História. Nesse ponto, se torna evidente o interesse de Arendt pelo “acontecimento-milagre” singular, “de natureza histórica”<sup>98</sup>, que se contrapõe ao “processo em seu puro caráter de processo”<sup>99</sup> realizado “na forma de desenvolvimentos naturais”<sup>100</sup>.

Uma vez que seja plausível, por um momento, identificar a política à liberdade e, noutro momento, constatar que a experiência de poder-começar é a realização da liberdade – e é a própria espontaneidade – nos restará afirmar que a espera por um milagre, ou seja, por um novo começo, “não nos remete, de modo nenhum, para fora do âmbito político original”<sup>101</sup>. Tanto no *Fragmento 3a de O que é Política?*, como em *A Condição Humana*, Arendt relembra que as palavras gregas e latinas para designar o início de uma ação, o começo de um processo, eram respectivamente *archein*<sup>102</sup> e *agere*. Essas palavras têm especial importância, pois registram o fato de que é parte da experiência humana, desde tempos antigos, a possibilidade – mesmo que individual, em princípio – de “desencadear um processo”<sup>103</sup>. Mas, no livro de 1958, *A Condição Humana*, ela apresenta ainda outros dois verbos, um grego e um latino – *prattein* e *gerere*, respectivamente, para indicar o duplo

---

95 ARENDT, 1999b. p. 42.

96 ARENDT, 1999b. p. 43.

97 ARENDT, 1999b. p. 43.

98 ARENDT, 1999b. p. 42.

99 ARENDT, 1999b. p. 43.

100 ARENDT, 1999b. p. 42.

101 ARENDT, 1999b. p. 44.

102 cf. ARENDT, 1999b. p. 44; ARENDT, 2001. p. 202. Usaremos, indistintamente, a transliteração *arche* e *arkhé* para a palavra grega ἀρχή, a partir de cada fonte utilizada. Na língua inglesa, e consequentemente nas traduções para o português, utiliza-se geralmente a primeira forma de transliteração.

103 ARENDT, 1999b. p. 44.

aspecto de toda ação: o começo e a realização. E ressalta que

em ambos os casos, as palavras que originalmente designavam apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização, passaram a ser os termos aceitos para designar a ação em geral, enquanto as palavras que designavam o começo da ação ganharam 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”, ao invés de “pôr em movimento”.<sup>104</sup>

Assim, o milagre de que fala Arendt nos lança de volta à pergunta sobre o sentido da política, uma vez que ela indica uma dúvida e “é inspirada por uma desconfiança”<sup>105</sup>. Trata-se da desconfiança de que o milagre – assim como a ação – seja dividido em duas etapas, uma iniciada por governantes travestidos de messias, e outra realizada pelos governados descaracterizados em servos apolíticos. Teria, portanto, algum sentido – político – esperar por um milagre?

#### 1.4 – A política dos antigos e a democracia dos modernos

A política, da maneira como a colocamos aqui, a partir do pensamento arendtiano, é um acontecimento. E, muitas vezes ainda, acontece por decisão consciente, por escolha, por interesse (público) em que homens se reúnam em um espaço específico para a decisão sobre seu destino comum, para fazerem política. Esse é o acontecimento que Aristóteles adjetivou de *politikon*, adjetivo que caracteriza a formação e a organização da *pólis*. Assim, em sua tradicional fórmula do *zoon politikon* não está a intuição de que os homens seriam naturalmente políticos ou, menos ainda, de que a política seria um dado natural diante da convivência dos homens. Esse adjetivo surge da necessidade de expressar a singularidade da criação de *locus* específico de convivência, com características próprias e que faziam daqueles que dele participavam dignos de tal adjetivação – *zoon politikon*, um ser que pode viver numa *pólis*, que “representava a forma mais elevada do convívio humano”<sup>106</sup>. A elevação dessa forma de convívio à qualidade de *politikon* dava-se pela forma como o espaço da *pólis* era criado: não por necessidade vital, ligada à sobrevivência – como se juntam os rebanhos de animais – mas como uma possibilidade, por vezes necessária, de criar – de imaginar seu destino e redirecionar sua história – ou, ainda, como vontade e necessidade públicas – no

---

104 ARENDT, 2001. p. 202.

105 ARENDT, 1999b. p. 38.

106 ARENDT, 1999b. p. 47

sentido de que só eram satisfeitas se tornadas públicas e discutidas coletivamente. Era, antes de mais nada, uma necessidade de conviver publicamente com seus iguais em liberdade. E entenda-se “iguais em liberdade” nos dois sentidos do termo: são iguais porque partilham da mesma liberdade (de conviver publicamente) e só convivem publicamente em igualdade porque são igualmente livres (no sentido de terem meios de libertação) para tanto<sup>107</sup>.

Não pode haver política se o direito a ela é diferente – e é somente na postulação de direitos iguais que se permite a figura d*O homem* na política. Ou seja, se as garantias jurídicas de acesso ao mundo político que os diferentes homens têm são distintas (isto é, não-equânimes), então não se pode garantir que seja criada, pelos próprios homens, a pluralidade na qual essa política se baseia e por meio da qual se realiza. Nessas condições, restaria a diferenciação natural e, portanto, voltar-se-ia à luta pela sobrevivência da diferença mais forte – e pela diminuição da diferença humana criada pelo homem. Assim, como a política baseia-se nessa pluralidade e trata da convivência entre diferentes, ela é atacada em seus dois pilares: na diminuição da diferença (ou na sobrevivência apenas das diferenças naturais) e na indisposição à convivência (ou na confusão entre poder e força)<sup>108</sup>.

Da maior potência dessa ideia de política criada *pelos* homens e *entre* os homens surge também a maior dificuldade. Justamente porque deve ser criada, e porque não existe ontologicamente na criação divina d*O homem*, a política exige um esforço dos homens em perceber todos os outros e em tentar levá-los em consideração. O sentido de tal esforço é a busca pela liberdade, já que “só existe liberdade no âmbito particular do conceito *intra* política”<sup>109</sup>. Vemos, com isso, que Arendt assume a controversa tese de que “o homem é a-político”<sup>110</sup>, ou seja, de que a política surge “totalmente *fora dos* homens”<sup>111</sup>. A tese é discutível, ainda que o argumento a favor dela seja claro: *aquele* homem que não percebe a pluralidade dos homens ao seu redor e que não almeja buscar sua liberdade no espaço entre eles também não percebe o sentido de sua existência humana – já que ela é igual a todas as

---

107 cf. ARENDT, 1999b. p. 47.

108 cf. ARENDT, 1999b. pp. 78-83.

109 ARENDT, 1999b. p. 24.

110 ARENDT, 1999b. p. 23 (itálico da autora).

111 ARENDT, 1999b. p. 23 (itálico da autora). Como indicado na nota 31, isso significa que a política é atividade extrínseca ao homem, ou seja, não lhe é nem natural nem constitutiva de sua essência. Ressalto novamente o fato de que Arendt aponta que Hobbes é o primeiro pensador da política a compreender essa questão dessa forma.

outras, uma vez que *aquela* homem seja transformado em *o* homem e, finalmente, em *um* homem. Ele, portanto, empreende a “rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido”<sup>112</sup>. Assim, para Arendt, este “estado de natureza hobbesiano” surge porque a guerra de um homem contra os outros é a própria guerra – sem sentido – *dO homem* contra sua própria imagem, ou contra o perigo que ela lhe representa. Não podendo perceber algo que lhe seja diferente – e que esteja fora de si mesmo – o homem não pode ver sentido na existência do outro, e passa a negá-lo, e precisar exterminá-lo.

O estado de natureza hobbesiano, contudo, não culmina no extermínio dos homens. Ao contrário, é dele que surge a Humanidade, o Estado e, finalmente, a História. E é contra essas três ideias que Arendt procura empregar a novidade de seu argumento. Para ela, a História é justamente a substituição da política, já que os homens agora se veem como Humanidade – que surge quando “a pluralidade dos homens é dissolvida em *um* indivíduo-homem”<sup>113</sup>, com destino certo e indeterminável pela singularidade *dos homens*. A necessidade da História é a salvação dos homens de estarem “condenados” à liberdade (política) de conviver com a pluralidade e de agir em concerto, “nem movidos por nós mesmos nem dependentes do material dado”<sup>114</sup>.

É assim que podemos, finalmente, entender sua definição de política, em que qualquer tentativa de reduzir a pluralidade dos homens é uma redução da própria política, embora admita que a afirmação de uma igualdade *exterior* aos homens é necessária para que se ampliem justamente as diferenças que surgem entre eles. Em suas palavras, “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*”<sup>115</sup>.

Por isso podemos dizer que esse sentido de política não se liga diretamente ao ideal de uma democracia, se entendida como democracia igualitária de expressão liberal, em que todos partilham, como iguais, somente de uma justiça legal. Assim, esse sentido de política estaria relacionado, antes, ao ideal de liberdade, ou daquilo que denominaremos – e detalharemos no próximo capítulo – como *pluriarquia* e, portanto, à ideia de uma experiência política de pluralidade que assume a liberdade como sua condição. A convivência livre é, desse modo, a

---

112 ARENDT, 1999b. p. 23.

113 ARENDT, 1999b. p. 24 (itálico da autora).

114 ARENDT, 1999b. p. 24.

115 ARENDT, 1999b. p. 24 (itálicos da autora).

liberdade de falar e de agir com outros igualmente livres, e não com outros legalmente iguais. A isonomia deve ser entendida, assim, como a igual possibilidade de começar (uma fala ou uma ação).

Então, de que modo poderíamos sustentar que a vida na *pólis* se aproxima da democracia (no sentido de um governo do povo)? Uma resposta rápida, embora suficientemente precisa neste contexto, poderia ser assim formulada: do mesmo modo como se percebe que a *pólis* é, também, a formação de uma *pluriarquia* e, portanto, surge vinculada espacialmente ao encontro daqueles que pretendem conviver para dar origem a novos começos, para dar início a novas e distintas obras. E por que então seria esse um “governo do povo”? Porque é impossível sustentar que haja liberdade de fala (liberdade no sentido de que não seja uma “ordem” e sim uma “conversa”) entre governantes e governados, ainda que eles partilhem da mesma justiça, que sejam iguais perante a lei – e é na tentativa de dirimir essa impossibilidade que se propõe a alternância entre governantes e governados. De qualquer maneira, para esse modo de se fazer política, governantes e governados ainda não são iguais, porque suas falas serão diferentes em natureza: um ordena e outro obedece<sup>116</sup>. Portanto, para tratar de democracia à luz do resgate originário que faz Arendt, é necessário entendê-la num sentido mais forte do termo, que vincule a democracia à liberdade (de falar e agir), à pluralidade (de opinião e de ação) e à autonomia (de *poder-fazer*<sup>117</sup> e de auto-governo), e não somente à justiça ou à igualdade (de direito, isto é, perante a lei).

O problema dessa forma de apresentar o sentido da política – e, por outro lado, aquilo que mantém acesa a chama de nosso interesse por ela – é que, se a política já havia deixado de ser natural e intrínseca ao convívio humano, agora ela deixa de ser necessária e perene. É o surgimento da coisa política – do espaço público-político como aquele configurado exemplarmente na *pólis* – que é o objetivo dessa política, e sua condição é a liberdade de muitos agindo entre iguais. Por isso, a política, assim apresentada, não existe sempre, em qualquer lugar, e não é necessária ao convívio e ao governo dos homens. Não há nada que impeça o exercício político (por exemplo, a eleição, a cobrança por transparência, a rotatividade no exercício do poder) numa autocracia, embora a limitação da liberdade – e até

---

116 ARENDT, 1999b. pp. 49-50.

117 A expressão *poder-fazer*, tomada de John Holloway, indica que o fazer implica poder, e que poder, nesse sentido, deve ser entendido como “poder-para”. Cf. HOLLOWAY, 2003. pp. 43-51.

mesmo a extinção de qualquer possibilidade de dar início, livremente, a algo novo – seja o caso, visto muitas vezes. A manutenção da vida e a feliz existência são completamente possíveis em governos autocráticos. Só o que é limitado, ou mesmo eliminado, é a liberdade. E, talvez por isso mesmo, ela seja a ideia mais importante nessa apresentação do sentido da política; a liberdade de dizer para onde vamos e como vamos avançar, a liberdade de desviar o rumo processual e progressivo da História, a liberdade de dar origem a um novo começo. Por isso, ao se apresentar como o sentido da política a criação da coisa política, do espaço exemplar visto a partir da *pólis*, nega-se a idealização de “um sentido” para a política, de um objetivo necessário ou único. A política, assim, ao contrário da História, não pode deixar de aceitar a liberdade da ação dos homens no “espaço visível dos assuntos públicos”<sup>118</sup>.

É por esse motivo que Arendt procura desligar o conceito original de política do fluxo intocável da História. Assim, podemos vincular a política, antes, à ideia de *pluriarquia* e, portanto, ao risco inerente a toda origem: então, a política torna-se rara e descontínua, pois o clamor por segurança ao bem-viver é legítimo. Afinal, ela só pode surgir no lançar-se do homem ao risco de querer conviver livremente para agir e modificar o curso de seu destino, de decidir coletivamente o sentido de sua história. É para limitar esses riscos – e não para extingui-los – que o espaço público torna-se político justamente com a criação da *pólis* dentro dos limites seguros da cidade, que provê esse espaço para a livre circulação dos homens: “a *pólis* precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humanos, que fosse mais seguro do que a memória que o poeta fixava no poema, tornado-a duradoura”<sup>119</sup>.

### **1.5 – A liberdade como sentido da política**

Que liberdade é essa que Arendt quer tanto restabelecer aos domínios da política? Que tipo de governo é esse que se poderia estabelecer em um ambiente “desligado” das questões necessárias para a manutenção da vida? Por que Arendt insiste tanto na igualdade entre aqueles que criam (e que, portanto, participam de) o espaço político? Para tentar elencar algumas das possíveis respostas a essas questões, vale transcrever este trecho em que Arendt

---

118 ARENDT, 1999b, p. 51.

119 ARENDT, 1999b, p. 55.

destaca que a indiferença entre os âmbitos governados pela minoria (na Academia) e pela maioria (na *pólis*) não se sustenta:

Para a *pólis*, o sustento da vida e a defesa não eram o ponto central da vida política, e só eram políticos no verdadeiro sentido desde que as conclusões sobre eles não fossem decretadas de cima para baixo, mas sim se concebidas em comum no conversar de um com o outro e no convencer mútuo. Mas justamente isso tornou-se indiferente na justificação da política resultante do ponto de vista da liberdade da minoria. Só era decisivo o fato de todas as questões da existência, das quais a maioria não fosse o senhor, serem deixadas por conta do âmbito da coisa política. É verdade que com isso ainda se nota uma relação entre política e liberdade, mas apenas uma relação e não uma identidade. A liberdade enquanto objetivo final da política estabelece as fronteiras políticas; mas, o critério do agir dentro do próprio âmbito político não é mais a liberdade, mas sim a competência e a capacidade de assegurar a vida.<sup>120</sup>

O conflito, assim, se apresenta: os limites da política – ou seja, daquilo que poderá e deverá ser discutido no espaço público-político – são decididos pela minoria, externa ao próprio espaço público-político, a partir daquilo sobre o qual não exerce domínio direto. Um membro da *pólis* poderá decidir sobre questões ligadas a sua vida e a seus interesses, mas não porque assim lhe parece conveniente ou porquanto tenha chegado a essa decisão a partir da conversa com seus iguais, mas porque essa agenda lhe chega de cima, a partir de demandas geradas fora de suas vistas, pela minoria governante que decide o que é o bem para a *pólis* e qual é o rumo verdadeiro a seguir (leia-se: o rumo correto, uma vez que a noção de “verdade” está já distante da *alétheia* – desvelamento – e evidentemente próxima de seu substituto: *ortótes* – correção). Entretanto, por não participarem da ação que move o coletivo ao rumo apresentado, também os governantes externos à *pólis* estão por ela dominados. O conflito está, novamente, especificado.

Assim, interessa-nos não somente o grau de liberdade medido pela tolerância à liberdade acadêmica ou religiosa, ou seja, qual é a extensão do espaço de liberdade não-política que o espaço político contém e mantém, mas também a liberdade (política) de agir e de propor, de conversar e de decidir – sobre o quê, de que modo fazer e com o quê realizar.

E qual é o critério de ação de um tipo de governo assim formado? Só podemos dizer que esses critérios são formulados dentro do próprio âmbito político a partir da liberdade, e não a partir da competência (ou seja, a quem compete o quê?) ou da capacidade de assegurar a vida (como acontece no que se costuma chamar de política de assistência ou emergencial). Isso, é claro, não significa que a política esteja desconectada dos assuntos particulares que asseguram a existência e mantêm a vida. Na conversa que cria o mundo – e o mostra em sua

---

120 ARENDT, 1999b, p. 66.

totalidade apenas se partilhada entre muitos – é evidente que surge a dimensão da vida e da existência. Mas o modo *como* essa visão surge é decisivo para que o espaço público não somente mantenha sua relação com a liberdade mas, principalmente, mantenha a identidade entre política e liberdade.

É por isso que Arendt enfatiza a necessidade de igualdade para que a liberdade de agir seja realmente livre, e não só “relativamente livre”. São iguais aqueles que podem igualmente agir e decidir, propor e discutir, conversar e convencer-se. Ainda não está claro, porém, como as capacidades e trajetórias, as experiências de vida de cada pessoa, podem interferir nessa ideia de igualdade. Ou seja, se cada pessoa possui diferentes capacidades de agir e decidir, propor e discutir, conversar e convencer-se – condicionadas, embora não determinadas, por sua trajetória – como é que poderíamos sustentar o ideal de que todas as pessoas sejam *atualmente* (e não só *potencialmente*) iguais?

Por ora, poderíamos dizer que é irrelevante que a igualdade seja em potência – e não diretamente em ato – ainda que isso aproximasse a política do ideal de justiça igualitária. Isso porque, se mantivermos a identidade entre política e liberdade, ou seja, entre o poder e o poder-fazer<sup>121</sup>, parece factível sustentar que, se todos tiverem igual acesso ao espaço-público assim constituído, então todos poderão igualmente participar da criação plural de um mundo em formação, com suas múltiplas e igualmente necessárias habilidades e capacidades. Pressupor que, ainda que todos tenham liberdade para agir, mesmo assim nem todos são igualmente necessários, é imaginar que alguém já não é necessário desde o princípio. Em outras palavras, é porque a política surgida “de baixo para cima” no espaço de livre-mover-se faz-se em múltiplos caminhos e porque contempla a diversidade de opções (de ações) políticas que podemos afirmar que *há lugar para todos*. Entretanto, admito que esse “detalhe” ainda precisaria ser investigado mais detidamente.

Antes, porém, vale lembrar que a inquietação de Arendt com o tema da identidade entre liberdade e política tem um sentido muito claro. Para ela, “trata-se de uma grande diferença se a liberdade ou a vida é cotada como o bem com valor mais alto – como parâmetro pelo qual se orienta e se julga todo o agir político”<sup>122</sup>. É assim que começa a surgir o tema da guerra – e do extermínio da Humanidade – para Arendt. Ela tem clareza de que a

---

121 cf. HOLLOWAY, 2003. pp. 43-51.

122 ARENDT, 1999b. p. 76.

política praticada na *pólis*, por estimar a liberdade (e, até mesmo, por ter na liberdade seu sentido original), pode exigir, “em certas circunstâncias, o sacrifício da vida dos homens que nela participam”<sup>123</sup>. Como conciliar essa exigência de risco total pela política com a liberdade social adquirida pelo homem moderno, que lhe deveria assegurar a existência?

Para Arendt, parece que a contradição não se encontra nessa pergunta. Antes, a contradição surge na dificuldade em se conciliar a ideia de que a política moderna consegue garantir a existência da Humanidade com a possibilidade, finalmente realizável, de completa extinção da espécie humana (e de toda a vida orgânica) pelos Estados, ou seja, pela própria política em seu sentido moderno<sup>124</sup>. A vida, finalmente, deve passar a fazer parte dos assuntos políticos<sup>125</sup>, uma vez que a política pode exterminar a própria existência política? Embora a resposta a essas questões seja controversa, não é difícil admitir que a política, que se restringia ao espaço público-político, uma vez tendo sido invadida pelos assuntos privados, não trata mais da liberdade – ou da restrição da liberdade – mas, sim, da vida e da força que pode extingui-la por completo. Nas palavras da própria filósofa alemã, “o espaço público-político tornou-se um lugar de força”<sup>126</sup>.

Como afirmei anteriormente, portanto, a política que lida com a vida, e não mais com a liberdade, é a mesma política que faz confundir poder com força. Assim, um espaço político que surge dominado pela força é um espaço que limita o poder-fazer – ou seja, a liberdade de agir politicamente – e faz valer a força onde deveria valer o poder.

Para Arendt, como sabemos, poder e força seriam antagonismos por princípio e em seu sentido original, mas hoje, o poder – potencial de muitos – confunde-se com a força – fenômeno do indivíduo ou da minoria<sup>127</sup>. Essa força se torna monstruosamente poderosa, e se alastra por meio dessa mesma política que, imaginou-se, cuidaria somente daquilo estritamente necessário para a manutenção da vida. O poder de muitos é a força que cada um desses detém para impedir o poder de outros, às custas da ideia original de poder. O poder que se alastra, de forma quase automática, com o aumento da força, é o poder que restringe as possibilidades (ou seja, o poder-fazer) de agirmos contra a força.

---

123 ARENDT, 1999b. p. 76.

124 Sobre esse assunto, cf. ARENDT, 1999b. “Fragmento 3d”. pp. 124-134.

125 Essa discussão foi feita por André Duarte ao relacionar as questões arendtianas ao conceito de *biopolítica* apresentado por Michel Foucault. Cf. DUARTE, 2004. *passim*; DUARTE, 2007b. *passim*.

126 ARENDT, 1999b. p. 79.

127 Para a distinção arendtiana entre poder e força, cf. ARENDT, 2009. pp. 51-74.

E por que Arendt insiste na ideia de liberdade para restaurar o poder da política em lidar com (ou contra) a força totalitária? Porque, para ela, pode-se acabar com a liberdade por dois caminhos distintos – e que agora encontram-se unidos. A liberdade cessa diante da submissão à força e também, e mais intensamente talvez, diante da sujeição “à nua e crua necessidade da vida”<sup>128</sup>.

Essa diferenciação que Arendt faz entre a necessidade vital (de manter a sobrevivência), a necessidade de produzir e criar (ou seja, de trabalhar) e a necessidade de liberdade (de agir, mover-se e comunicar-se) é o tema de seu livro *A Condição Humana*. Nos fragmentos, agrupados sob o título *O que é Política?*, é também possível notar as implicações de tais distinções. Para ela, podia-se escapar da necessidade do trabalho, almejando-se a liberdade, pelo exercício da força sobre outros, para que esses produzissem o necessário à manutenção da vida. Entretanto, seu diagnóstico é de que a dominação exercida por uma política ligada à força dá lugar à coação pela necessidade, transformando todos, indistintamente, em “trabalhadores” cuja atividade é exercida somente para que se obtenha o necessário à sobrevivência:

A atividade inerente à obrigação com a qual a própria vida nos obriga a procurar o necessário é o trabalho. Em todas as sociedades pré-modernas, o homem podia libertar-se desse trabalho, forçando outros homens a trabalharem para ele, quer dizer, por meio da força e da dominação. Na sociedade moderna, o trabalhador não está sujeito a nenhuma força nem a uma dominação, ele é forçado pela necessidade imediata inerente à própria vida. Portanto, a necessidade substituiu a força e é duvidoso qual coação é mais repugnante, a coação da força ou a coação da necessidade.<sup>129</sup>

Assim, o deslocamento da força do espaço privado para o espaço público faz da força um poder político, ou seja, que afeta a todos os homens. A força, confundida dessa maneira com o poder, aumenta até o limite de não mais poder ser controlada senão por outra força. Ela se produz como são produzidos os bens sociais, mas cresce sem que nada surja para limitá-la, já que não depende somente de meios materiais para se alastrar, senão que do poder surgido no espaço público-político, que a monopoliza. A reunião daqueles que viam na força um meio para proteção e sustento da vida tornou-se um perigo para a própria reunião – para a política, enfim. Ou seja, é a política, constituída como o monopólio da força para o bem da liberdade e da manutenção da vida, que ameaça a própria política, e, portanto, ameaça a vida, tanto pública quanto privada. E a conclusão de Arendt, neste fragmento, é tão óbvia quanto

---

128 ARENDT, 1999b, p. 80.

129 ARENDT, 1999b, p. 80.

desnorteadora:

A crise reside em que o âmbito político ameaça aquilo por cuja causa ele parecia justificado. Nessa situação modifica-se a pergunta sobre o sentido da política. A pergunta hoje quase não é: qual é o sentido da política? É muito mais natural ao sentimento dos povos que por toda parte se sentem ameaçados pela política e nos quais os melhores se distanciam da política de maneira consciente que a pergunta seja: tem a política ainda algum sentido?<sup>130</sup>

É por isso que me parece que o resgate do *sentido original* da política, que Arendt tenta empreender, não é a postulação de um “novo paradigma” para a política, porquanto de novo não parece ter nada. Esse resgate é aquela tentativa, como vimos, de confrontar as opiniões com a realidade – e, mais ainda, de confrontar como se formam os juízos, a partir das opiniões, frente à realidade que foi formada com eles e por eles. É um movimento de *theoria*, de contemplação, mas agora realizado por meio da genealogia da política. Ou seja, é a tentativa de compreender por quais caminhos passaram os homens que foram alterando as opiniões que hoje temos da política; é a tentativa de compreender o que são, de fato, juízos sobre a política e quais deles se transformaram em meros preconceitos *contra* a política, sem contato com a realidade.

Assim, no sentido político, procurar pela verdade em que se assentam os juízos, restaurando a dignidade da verdade, é procurar *desvelar* o que há “por trás” de nossos entendimentos partilhados desse mesmo fenômeno que aparece a todos – de distintas formas, mas igualmente tocante, pois que interfere e influencia nossas decisões e, de modo derradeiro, agora tem o potencial de determinar o fim de nossa existência. É contra três desses preconceitos que Arendt empreende seu resgate da dignidade da política: “a categoria meio-objetivo que entende a coisa política como um fim situado fora de si mesmo, além da concepção de que o conteúdo da coisa política é a força e, por fim, a convicção de que o domínio é o conceito central da teoria política”<sup>131</sup>. E isso porque, ao ter medo diante da possível eliminação da Humanidade, esta mesma humanidade prefere extinguir a política em detrimento de sua própria extinção. É um medo não somente razoável, mas que, dia a dia, vem criando a realidade de um mundo a-político e, finalmente, anti-político. É por isso que esse resgate passa também por uma resignificação e uma recriação da política. Uma política que não seja necessária e que não passe somente pela necessidade, mas que seja livremente exercida e co-criada, pois que tem a ver com a liberdade.

---

130 ARENDT, 1999b, p. 83.

131 ARENDT, 1999b, p. 84.

## 1.6 – Questões finais: as ressignificações de Hannah Arendt

Antes de encerrar esta apresentação em que procurei explorar o sentido de política para Hannah Arendt e expor alguns dos pontos que poderiam aproximá-la de uma ideia de democracia, há ainda algumas discussões que podem auxiliar na tarefa de enxergar mais amplamente não só o contexto em que se insere esta pesquisa, como também de delinear que aspectos da abrangente obra da autora irei enfatizar e sob quais abordagens.

O primeiro aspecto que procurei evidenciar, ao utilizar as anotações de *O que é Política?*, foi a preocupação de Hannah Arendt em distinguir a visão habitual sobre a política da ressignificação que ela sugere, tendo em vista o empreendimento grego. Sua abordagem em relação ao que entendiam os gregos sobre sua própria criação – sobre a política – ainda que esteja sujeita a diversas incompletudes e vieses, e que não esteja livre de paradoxos, sugere unicamente que essa atividade foge da relação meios-e-fins, habitualmente compartilhada pelas correntes mais influentes do pensamento político ocidental, desde Platão até Hegel e Marx. Nem tanto a política estaria focada num fim, uma vez que a ação é atividade imprevisível e não guiada por um *telos*, por ideias metafísicas ou por pura ideologia, nem tampouco a política se submeteria aos meios, convertendo-se em mero processo e, finalmente, em fabricação (*poiesis*). Assim, ela não seria confinada nem a um projeto de utilidade nem a um programa limitado pelos regimes de escassez e necessidade.

Haveria ainda, então, algum sentido para a política que não seja o de alcançar um objetivo, seja esse objetivo qual for? A partir do que vimos até agora sobre o pensamento de Hannah Arendt, em suas ressignificações desconcertantes, esse sentido seria a liberdade. Mas a liberdade, assim identificada à política, não é um objetivo, pois está intrinsecamente ligada à ação; ela está já naquele início miraculoso que o homem realiza no espaço público da pluralidade. No entanto, se assumirmos que a atividade política, cujo sentido seja a liberdade, não se realiza somente na “ação”, poderemos conjecturar ainda que há liberdade, ao fim e ao cabo, também no “pensamento”, na tríade de faculdades que fazem viver o espírito humano. Apesar de tal suposição não estar na obra *O que é Política?*, vê-se pelo menos como a ideia de liberdade vai mudando, ao mesmo tempo em que “a mais importante atividade para o ser-livre

desloca-se do agir para o falar”<sup>132</sup>. E será que o “pensamento” se basta no “falar”? Será que esse “falar” contempla toda a vida do espírito? Nossa conjectura passa então a considerar que, se o “agir político” estiver concentrando todas as suas forças na capacidade do homem de agir (livremente), ainda que em concerto, talvez vejamos realmente a política se estreitar até o limite da necessidade e do possível. Os limites para a ação estão, atualmente, tão estreitos e condicionados que talvez não reste muito lugar para a espontaneidade de que Arendt precisa para elaborar sua teoria da ação.

É neste ponto que evocaríamos a imagem do oásis para compreender a ideia de que, para Arendt, ele deve estar intacto, senão não saberíamos como devemos respirar<sup>133</sup>. Novamente, portanto, restaria ainda o oásis da vida do espírito como lugar para a observação distante dos acontecimentos políticos que gera, aí sim, a coragem necessária para a renovação da ação. Na verdade, tal observação, como pode-se ver na relação do binômio ator-espectador proposta por Arendt, já é mesmo uma ação – mas agora de outro tipo. Essas “ações” de observação, partilhadas entre a comunidade de observadores e publicizadas desinteressadamente – isto é, de modo a que aquilo que é útil a esse grupo não tome de assalto nem domine sobremaneira as questões políticas – podem gerar diversas outras ações espontâneas descentralizadas e, muitas vezes, de contra-poder. E, como queria Arendt, são ações de contra-poder (ou seja, são ações que geram, efetivamente, poder-sem-violência) justamente porque são ações livres, feitas por iguais (no caso, em igualdade de possibilidades de “opinar”), no espaço público-político, sem objetivos pré-determinados.

A questão sobre a relação entre ação e interesse é motivo de controvérsia entre comentaristas<sup>134</sup> de Hannah Arendt – e, para ela própria, não foi questão fácil de ser superada –, uma vez que a importância do tema se elevou a tal ponto no pensamento político que parece irreal ou mesmo irresponsável pensar a política moderna (seja ela idealista, realista, distributiva ou representativa) sem considerar o interesse (e, para alguns, a racionalização dos interesses) dos agentes como parte fundante das motivações e da sustentação da ação política. A ideia que Arendt vai sustentar sobre o desinteresse segue o pensamento kantiano e pretende enfatizar que, mesmo existindo interesse específico naquele que age, e mesmo considerando

---

132 ARENDT, 1999b, p. 56.

133 ARENDT, 1999b, p. 179.

134 cf. a longa discussão feita em ABREU, 2004. 79-112.

que isso pode *condicionar* sua ação, a utilidade específica e a finalidade pretendida não deveriam *determinar* o sentido da ação – uma vez que, dentre outras coisas, os efeitos produzidos pela ação não são *determinados* pelos interesses particulares do agente<sup>135</sup>. Assim, Arendt adota a análise conceitual para concentrar seus esforços na crítica ao materialismo histórico – e isso desde Aristóteles – e em sua inversão entre motivações políticas e econômicas<sup>136</sup>. É a partir dessa análise conceitual que Arendt pretende diferenciar ação, fundada na liberdade, de fabricação, limitada aos processos e à utilidade.

Ao utilizar esse método, que estamos chamando de análise conceitual – mas muito bem poderíamos compreender como genealogia, porquanto procura verificar a origem de um conceito (seu *génos*, e não seu *arkhé*) e a descoberta das experiências humanas que o sustentam –, e ao aplicá-lo com rigor, seríamos levados a supor que política e liberdade correspondem a dois conceitos, a duas experiências distintas que, ainda que se tenham combinado posteriormente, em sua origem devem ter sido diferentes. Vimos porém que, ao dizer que o sentido da política é a liberdade, Arendt não só combina esses dois conceitos, para reafirmar a dignidade da política, mas os identifica um ao outro, para mostrar a validade dessa realização: “ser-livre e viver-numa-*pólis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa”<sup>137</sup>.

Seria oportuno, portanto, recuperarmos as diferenças e semelhanças entre política e liberdade para compreendermos como surgem as diferenças entre os dois conceitos e porque, apesar da aparente coesão entre eles, se mantêm distintos. Só assim poderemos compreender as aporias levantadas por questões como “se é possível manter a liberdade sem a ação política”. Antes, no entanto, talvez devêssemos nos ater à questão específica sobre por que existem dois nomes para uma mesma “coisa”. E, se nos lembrarmos do paradoxo de Frege<sup>138</sup>, que afirma que “para cada um de seus nomes, a linguagem deve conter um nome para o sentido deste nome”<sup>139</sup>, vemos que temos mesmo o hábito de designar por nomes diferentes

---

135 Para uma crítica específica à proposta de ação desinteressada em Arendt, cf. ABREU, 2004. pp. 79-87

136 cf. ARENDT, 1990. pp. 17-20.

137 ARENDT, 1999b. p. 47.

138 A posição de Gottlob Frege foi defendida em FREGE, 1978. pp. 59-86.

139 Também denominado paradoxo da regressão ou da proliferação indefinida, é mencionado em DELEUZE, 1998, p. 32. É chamado paradoxo da proliferação indefinida porque, como afirma Frege, ou temos um sentido claro para uma referência ou então teremos de usar um número indefinido de nomes para que cada um deles seja o “novo sentido” daquele antecessor, que era, por sua vez, o “sentido” que ainda precisava ser explicado. Como cada nome parece precisar de um “novo sentido” dado por um outro nome, o paradoxo surge pois o conjunto dos sentidos de um nome tenderia, assim, ao infinito. Para mais detalhes sobre a abordagem de Deleuze sobre esse problema, cf. SALES, 2006, p.219-239.

coisas que, apesar de poderem ser uma só e a mesma coisa (ou seja, têm o mesmo significante – *Bedeutung*), têm vários “sentidos” (ou seja, têm significados diferentes – *Sinn*).

Em última análise, talvez se pudesse dizer que, apesar de liberdade e política serem uma e a mesma coisa, elas ainda têm sentidos diferentes. No entanto, não é absurdo supor que o problema da identificação entre liberdade e política não está na designação de coisas, e sim na relação de expressão de acontecimentos<sup>140</sup>. Assim, se encararmos que liberdade e política são meros substantivos, utilizados para designar coisas, estaremos entendendo que liberdade e política são “nomes” diferentes, cujas referências podemos apontar e cujos efeitos podemos notar. Por outro lado, preferimos supor que liberdade e política são “expressões” de sentidos, que mantêm entre si relações de semelhança e de diferença, para então podermos compreender que essas palavras tratam de acontecimentos e são sempre efeito das ações e paixões humanas. E, daí, é mais fácil perceber que o “acontecimento” da liberdade não precisa expressar a mesma coisa que o “acontecimento” da política, ainda que ambas sejam a mesma e única coisa, uma vez que seus sentidos podem ser expressos de maneiras distintas, como experiências distintas – mesmo apesar de Arendt assumir que política e liberdade tenham a mesma origem, isto é, que no surgimento de uma surgiria a outra. Os acontecimentos, como são sempre efeitos e não causas, são passivos quanto a seu surgimento e variados em sua expressão. É desse modo que, finalmente, poderíamos enunciar que, se da ação humana emerge, como efeito, a política, então a liberdade seria nada mais que outra expressão desse mesmo acontecimento, um de seus sentidos – e vice-versa.

Tendo feito esse primeiro exercício de análise conceitual e genealógica, se essa questão específica sobre a expressão e a referência fizer o mínimo de sentido e se pudermos seguir adiante, então podemos voltar à relação entre a política e a liberdade: é possível que exista liberdade mesmo quando se restringe a política, de modo que a liberdade pode acontecer ainda que não tenhamos necessariamente as condições de possibilidade para a ação política (livre) de iguais, no espaço público e plural, tal como proposta por Arendt.

---

140 Seguindo o pensamento de Deleuze, constata-se que “os substantivos e os adjetivos designam as coisas, mas temos também os verbos, que expressam os acontecimentos”. Essa dualidade entre a designação das coisas, pelos substantivos, e a expressão de sentido dos acontecimentos, pelos verbos, “é como se fossem dois lados de um espelho: mas o que se acha de um lado não se parece com o que se acha do outro [...] Passar do outro lado do espelho é passar da relação de designação à relação de expressão – sem se deter nos intermediários, manifestação, significação. É chegar a uma dimensão em que a linguagem não tem mais relação com designados, mas somente com expressos, isto é, com o sentido” (DELEUZE, 1998, pp. 26-27.).

Como veremos, a atividade de julgar e compreender cria, de modo semelhante à ação propriamente política, uma comunidade (de observadores-atores) e favorece a partilha de opiniões. A faculdade do juízo age, portanto, de dois modos: *considera* todos os homens para refletir (tarefa que ainda pode ser feita solitariamente), mas também precisa da consideração dos homens para partir de sua suposição “particular” para a generalização de seu juízo, transformado em opinião. É assim que o homem volta a “habitar o mundo” – porque tem em sua opinião uma opinião sobre “o mundo habitado por homens”<sup>141</sup>. E é isso que favorece a criação da comunidade e a partilha, permitindo que sejam iniciadas, por indivíduos, ações que poderão ser continuadas por outros – são, dessa forma e de modo equivalente, imprevisíveis e irreversíveis. E, portanto, são também ações políticas se satisfizerem as condições de possibilidade da política: pluralidade e publicidade. Assim, mesmo em um espaço em que tenham sido destruídas as condições para a ação, talvez ainda nos restem as condições para o juízo: e, portanto, para a política. Essas condições, entretanto, dizem muito mais sobre as relações entre as expressões de sentido do que simplesmente sobre critérios para o juízo. De fato, não se trata de haver critérios, mas sim de haver espaço para a movimentação do pensamento, para a partilha de sentido e para o estabelecimento de relações entre expressões distintas. Sem isso, a capacidade de julgar o acontecimento particular, enquanto particular, é perdida e a política, estancada.

---

141 ARENDT, 1999b. p. 189.

## O POLÍTICO E A *PÓLIS*

*Um homem de luz.  
Um homem sem sombra?  
Aquele que caminhou pelo deserto  
O compreendeu:  
É o inferno!  
Felizmente  
Deus fez o homem de luz  
com sombras.  
Jean-Yves Leloup*

*O passado é nossa fonte de inspiração; o presente,  
uma arena de respiração; e o futuro, nossa  
aspiração coletiva.  
Ngũgĩ wa Thiong'o*

*O mais sublime espetáculo pode tornar-se um  
sofrimento se não temos a sorte de ter alguém com  
quem partilhá-lo.  
Luc Ferry*

### **Como se dá a articulação da concepção de espaço público-político proposta por Hannah Arendt com o fenômeno da emergência da *pólis*?**

No capítulo anterior, procurei apresentar os primeiros indícios de que Arendt procura resgatar uma particularidade da política – uma certa *dignidade* – que não somente parece ter escapado de nosso entendimento e de nossas práticas como, de algum modo, parece ter sido mais do que esgarçada ao longo dos séculos – foi mesmo eclipsada desde o início de sua fundação. Isso torna quase impossível ver essa atividade política ressurgindo em tempos atuais e quase impraticável localizá-la no espectro do humanamente possível. Apesar dessa possibilidade de insucesso, mas para o bem das energias utópicas, como queria Habermas<sup>142</sup>, é precisamente esse lado distante e eclipsado da política – essa “outra dimensão” – que procuraremos conhecer, localizar e explorar<sup>143</sup>. No entanto, também é possível que esse anseio

---

142 No original lê-se: “Hoje as energias utópicas aparentam ter-se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico” (HABERMAS, 1987, p. 104.).

143 Esse esforço será concluído somente na seção “Topografia e Cartografia: o diagrama da democracia

em exaurir possibilidades ainda-sem-lugar não permita suficiente contextualização política – analogamente aos comentários de Maurizio Passerin d'Entrèves que, a despeito de reforçarem a ideia de que a teoria deve “reativar” a participação na política, mantiveram a política em um campo de abstração – de modo que ele diz, sobre Arendt, que “as supostas ambivalência, oscilação, não-integração arendtianas são testadas não contra situações políticas atuais, mas contra as demandas de coerência interna da teorização”<sup>144</sup>.

Entretanto, a política não precisa ser pensada somente a partir das categorias políticas de que já dispomos – se por “localizar” a política entendemos precisamente “ampliar” a política. Podemos situar a discussão sobre o que é a política dentro mesmo do próprio fazer político, a partir da *práxis* e da reflexão (que é, também, um exercício). As categorias políticas são, assim, empíricas, ou seja, ligadas *a posteriori* à experiência que temos delas – e esse é um aspecto intrínseco a essas categorias, mesmo que seus pontos de partida sejam teóricos ou presumidos aprioristicamente<sup>145</sup>. Em última análise, é isso que podemos extrair da experiência grega: compreende-se que o agir humano na *pólis* situa-se tragicamente entre o *éthos* – espécie de espírito coletivo que rege as atividades comuns – e o *daímon* – traços idiossincráticos da personalidade que agem no e pelo sujeito, que se revelam em sua ação concertada; entre a *hýbris* – o caótico e imprevisível aberto – e a regulação harmoniosa da *dike*, isto é, na inter-relação entre campos distintos, potencialmente suplementares, nem sempre ligados diretamente à política, ou especificamente aos negócios humanos.

É nesse sentido que a discussão do último capítulo procurou sugerir que, para deixar de lado a necessidade que temos de articular a política como empreendimento de meios-e-fins, talvez seja uma boa estratégia recorrer também às faculdades do homem, e não somente às condições do mundo. No capítulo anterior argumentei, portanto, que o “fazer político” não

---

substantiva e expressiva” desta Dissertação.

144 No original, traduzido livremente por mim, lê-se: “*Her supposed ambivalence, oscillation, non-integration get tested not against actual political situations but against the demands of the internal coherence of theorizing*” (apud LANE, 1997. p. 151.).

145 O problema a ser superado aqui é que, ao afirmar algumas condições necessárias para a atividade política, Arendt ainda estaria estabelecendo hierarquia entre pensamento e ação, com a autonomia do primeiro e seu domínio sobre o último. A autonomia do pensamento remontaria ao ideal transcendental kantiano e às categorias *a priori* que permitem e conformam o conhecimento da experiência. Tais categorias seriam como imagens decalcadas, condicionadas extrinsecamente. As ligações entre elas se dão somente à experiência do possível previsível pelo pensamento, e não à experiência real. Poderíamos abordar esse problema considerando a revisão do conceito de transcendental em Kant, feita por Deleuze, mas isso fugiria ao escopo desta dissertação, de modo que indico somente uma referência: cf. SALES, 2006.

se concentra unicamente na ação, mas também no oásis que se situa no espírito humano, ou seja, na articulação de suas faculdades (e, em especial, de sua faculdade de julgar). Em meu modo de ver, as observações de Arendt sobre a vida do espírito são um esforço para resgatar, no homem, seu amor pelo mundo, já que parece que o mundo, largado a seus próprios meios, nada mais é do que um imenso deserto. Como Arendt diz, contra Marx e seu humanismo<sup>146</sup>, não podemos tratar das necessidades humanas para salvar o homem do mundo, senão que, pelo contrário, devemos lidar com aquilo que sustenta a vida do homem – seu lado público e plural (descoberto por Kant) – para voltarmos a enxergar “o mundo habitado por homens”<sup>147</sup>.

Ao falar sobre o mundo, Arendt está falando especificamente sobre “o resultado de algo que os homens podem produzir”<sup>148</sup>. O mundo, assim, diferentemente da Natureza ou do Universo, é essencialmente artificial e criado no espaço entre os homens. Não há sentido, portanto, em afirmar um mundo-sem-homens, apesar de Arendt saber que o que acontece no mundo não pode ser reduzido a um acontecimento puramente humano – o produto dos homens é sempre algo que os homens mesmos não são: artificial. Essa “exterioridade” do mundo, como enfatizada por Arendt, cria diversos problemas – e são os mesmos, sempre que se imagina a dicotomia interno-externo, dentro-fora.

Sendo o mundo produzido pelos homens – devido a suas habilidades e capacidades –, pode-se argumentar que seria somente pela modificação dos homens em sua *práxis*, portanto, que finalmente se construiria um outro mundo. Ou seja, uma vez transformadas as habilidades do produtor, os produtos produzidos seriam outros – e esse talvez tenha sido o sonho do humanismo marxista. Por outro lado, embora da mesma maneira, argumenta-se que, sendo o mundo algo exterior aos homens, a preocupação com o mundo permite que as discussões políticas sejam desinteressadas, uma vez que tratam de coisas “altamente reais”<sup>149</sup> e que não podem ser desviadas para um âmbito interno, pessoal, particular e movido pelo interesse privado; essa exterioridade permite exatamente a discussão e o mútuo-convencimento. Para Arendt, assuntos privados são objetos de reflexão, e não necessariamente de criação e de modificação. Os assuntos que dizem respeito à natureza humana, por sua vez, não são tratados como artificialidades e, portanto, não são sujeitos à revisão e à apropriação. Assim, é clara a

---

146 ARENDT, 1999b. p. 188.

147 ARENDT, 1999b. p. 189.

148 ARENDT, 1999b. p. 36.

149 ARENDT, 1999b. p. 37.

opção de Arendt:

no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem – e, na verdade, a preocupação com um mundo assim ou com um mundo arranjado de outra maneira, sem o qual aqueles que se preocupam e são políticos julgam que a vida não vale a pena ser vivida.<sup>150</sup>

E por que não faria sentido pensar a política de outra maneira, focada no homem? Porque, para Arendt, só se pode optar por dar atenção ao homem, fazendo do homem – ou seja, do seu modo de conduta social e, finalmente, humano – seu objeto, “quando se exclui o homem atuante, o autor dos acontecimentos mundiais demonstráveis, degradando-o a um ser que só reage, que pode ser submetido a experiências e do qual até pode-se esperar ter definitivamente sob controle”<sup>151</sup>. E ressalta Arendt, não sem ironia e pesar, que essa tem sido a forma como se articulam, na Academia, as ciências sociais e a psicologia, mas não a política de que ela trata.

Por conseguinte, denominaremos por **político** aquilo que pode ser entendido de diferentes maneiras no pensamento arendtiano, tais como: **i)** a distinção entre a esfera política e a esfera social, e entre o espaço público e o espaço privado; **ii)** a contraposição entre as concepções de massa, de pária e de *parvenu*; **iii)** a relação entre os aspectos individuais (e agonísticos) e coletivos (e associativos) da ação política; e, como prenúncio do próximo capítulo, **iv)** as projeções desses aspectos na vida do espírito. Para que não restem dúvidas sobre o modo como lançamos o olhar para a experiência dos *anciens* sobre a pluralidade, que “não pode significar um retorno a eles nem sua imitação”, já que aceitamos “a experiência hermenêutica segundo a qual os antigos nos permitem compreender certas coisas melhor que os modernos”<sup>152</sup>, aquilo que entenderemos por *pólis* deve ser mais bem observado como um *exemplar* que é, ao mesmo tempo: **i)** uma contingência histórica que apresenta rupturas e continuidades em relação ao processo histórico; **ii)** uma simbiótica e trágica imagem das relações entre o cidadão e suas criações coletivas (na forma de instituições); **iii)** um acontecimento a ser visto com a esperança de quem lança os olhos para a novidade e a precaução de quem observa algo que já passou; **iv)** uma ideia que parece servir à Arendt tanto de modelo relativo como de inspiração prática, tanto de ideal concreto quanto de imaginário utópico – um gérmen<sup>153</sup>, afinal. Como então, a partir dessas elucidações, se poderia articular

---

150 ARENDT, 1999b, p. 35.

151 ARENDT, 1999b, p. 34.

152 GADAMER, 2004, p. 349.

153 É Castoriadis quem usa esta expressão: “A Grécia é o ‘locus’ social-histórico onde foram criadas a

esse político e essa *pólis*?

Como vimos brevemente no capítulo anterior, tentar seguir o pensamento de Hannah Arendt, que propôs algumas “reflexões sobre as catástrofes políticas do século XX”<sup>154</sup>, para realizar uma leitura sobre o política a partir de alguns de seus principais conceitos, é pensar sobre a condição humana atual e seus predicados na era moderna, resgatando a pluralidade dos antigos como condição por meio da qual se alcança a autonomia e a liberdade e, conseqüentemente, reposicionando-a no centro das experiências políticas possíveis para uma atualidade em contínua formação. É desse modo que Hannah Arendt apresenta como cerne de seu pensamento político, tanto quanto Castoriadis, ainda que por outros meios e diferentes abordagens, a investigação sobre as implicações do modo greco-romano de criar e experienciar a política e a democracia, por um lado, e as rupturas e continuidades, com relação à tradição que a sustenta, empreendidas na modernidade, por outro. O interesse de ambos é saber como podemos receber, hoje, a herança dos *anciens*, como podemos adaptá-la aos novos significados e demandas de nosso tempo; enfim, é saber como podemos co-criar o presente, uma vez que a ligação que permite a humana continuidade entre o passado e o futuro tenha sido rompida, e que não possamos mais recorrer a qualquer testamento<sup>155</sup> para nos auxiliar nessa recepção.

Como aponta Castoriadis<sup>156</sup>, a modernidade nos trouxe: **i)** a noção de universalização

---

democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estejam esgotados – e estou profundamente convencido de que não o estão – a Grécia é para nós um ‘gérmen’: nem um ‘modelo’, nem um espécime entre outros, mas um ‘gérmen’” (CASTORIADIS, 1987. p. 271.).

154 CANOVAN, 1992. p. 7.

155 No prefácio “A quebra entre o passado e o futuro”, Arendt cita o poeta francês René Char: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*” (Nossa herança nos foi deixada sem [ou “não foi precedida de”] nenhum testamento). cf. ARENDT, 2005. p. 28. Para Arendt, essa ruptura da tradição nos expõe ao risco de novidades impensáveis – e, talvez, catastróficas – que não podem ser significadas e compreendidas, mas também nos apresenta a rara oportunidade de um “novo começo”, de trazer à luz os problemas elementares da política, “em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final”, justamente por não termos mais os olhos contaminados pela seletividade particular de qualquer tradição. cf. ARENDT, 2005. p. 44.

156 Em um de seus textos de sua fase mais madura, intitulado *Imaginário político grego e moderno*, datado de 1990, Castoriadis nos apresenta uma lista de aspectos que traçam as diferenças entre as concepções de democracia grega e as transformações trazidas pelo advento da modernidade. Esse texto trata-se na verdade de uma conferência proferida em 29 de outubro de 1990, parte das apresentações do *Deuxième Forum du Monde* em Mans, que depois foi publicada na coletânea organizada por Roger-Pol Droit, sob o título: *Les Grecs, les Romains et nous- L'Antiquité est-elle moderne?*. Paris: Le Monde Editions, 1991. Em português, esse texto integra o volume IV da série *As Encruzilhadas do Labirinto*: cf. CASTORIADIS, 2002. Agradeço à Tatiana Rotolo pela indicação bibliográfica e pela síntese dos pontos discutidos, embora assumo qualquer equívoco pelo texto apresentado.

da cidadania, que era restrita aos homens livres da antiguidade, de modo que a própria liberdade pode assumir caráter pleno e assegurado; **ii)** a garantia de direitos e o ideal de soberania dos grupos humanos configurados como estados nacionais; e **iii)** a ampliação do bem comum com a alocação de questões antigamente restritas ao âmbito privado no espaço público. Da mesma forma, o resgate da experiência política dos antigos nos permite repensar as seguintes questões: **i)** o poder coletivo e popular como única fonte legítima das leis e a discussão pública e a persuasão como instrumentos de modificação das leis, o que culmina na separação entre poder e violência; **ii)** a imbricação dos indivíduos em sua comunidade como geradora de co-responsabilização e auto-limitação; e **iii)** a finitude dos negócios humanos que, aliada à imprevisibilidade da ação humana, conferem caráter trágico à política e à democracia.

Assim, se a política, tal como realizada na *pólis*, é uma atividade que concerne à relação entre homens plurais, por um lado eles não podem se converter em material de trabalho, em objeto a ser moldado, produzido ou fabricado por meio de domínio e violência, e por outro lado eles não podem ser sacrificados pelo fim que se almeja alcançar; a pluralidade humana não pode ser preterida em detrimento da finalidade pretendida<sup>157</sup>, já que é a própria condição por meio da qual se realiza qualquer finalidade e se mantém o sentido da política – a liberdade<sup>158</sup>. Desse modo, o reavivamento da experiência política de pluralidade humana facilita que: **i)** a política não se converta em fabricação; **ii)** o mundo seja reconhecido em sua objetividade multifacetada<sup>159</sup>, permitindo uma experiência partilhada de imaginação-reflexão cooperativa e de alargamento da mentalidade<sup>160</sup>; **iii)** os preconceitos sejam transformados em juízos políticos; **iv)** não haja separação entre governantes e governados, isto é, diferenciação entre aquele que sabe o que fazer e aquele que meramente executa, gerando alienação do agente em sua ação, quando perde-se a identidade entre o *querer-fazer* e o *poder-fazer*<sup>161</sup>.

No entanto, entre a intenção de resgatar as experiências políticas de pluralidade humana e atitude que nos permitirá conviver de fato sob um regime plural, há ainda diversas

---

157 CANOVAN, 1992. p. 73.

158 Com Arendt, vemos que “o indivíduo em seu isolamento jamais é livre; só pode sê-lo quando adentra o solo da *pólis* e age nele” (ARENDDT, 1999b. p. 102.).

159 ARENDT, 1999b. pp. 59-60.

160 ARENDT, 1999b. pp. 101-102.

161 cf. HOLLOWAY, 2003. pp. 43-51. Essa ideia será discutida na seção “A *performatividade* do herói: uma vontade de poder-fazer”, neste capítulo. Para ver a menção que fiz a essa expressão no capítulo anterior, cf. nota 117.

barreiras a serem superadas. A primeira delas, e talvez a mais importante, é saber como expressar essa pluralidade, como imaginar e comunicar – e portanto, sociabilizar – esse misto de desejo para o futuro e de experiência do passado, que acompanha geneticamente o homem em sua trajetória política. O poeta brasileiro Ferreira Gullar<sup>162</sup>, pseudônimo de José Ribamar Ferreira, na síntese que a poesia permite e com a vastidão que ela suscita, escreveu sobre a dificuldade em traduzir – para si mesmo e para o mundo – a pluralidade, sentimento de multidão que habita cada indivíduo: aquela sensação de ser naturalmente plural – e portanto, ainda que autônomo, potente só no coletivo – aliada àquele medo sublime diante do desconhecido, àquele gosto nem sempre admissível pelo vário – que é o limite imposto pela diferença. Para dar conta dessa composição entre o íntimo e o público<sup>163</sup>, escreve o poeta, em *Traduzir-se*<sup>164</sup>, cujas estrofes já foram citadas no capítulo anterior:

Uma parte de mim  
é todo mundo:  
outra parte é ninguém:  
fundo sem fundo.

Uma parte de mim  
é multidão:  
outra parte estranheza  
e solidão.

Uma parte de mim  
pesa, pondera:  
outra parte  
delira.

Uma parte de mim  
almoça e janta:  
outra parte  
se espanta.

Uma parte de mim  
é permanente:  
outra parte  
se sabe de repente.

Uma parte de mim  
é só vertigem:  
outra parte,  
linguagem.

Traduzir uma parte  
na outra parte  
- que é uma questão  
de vida ou morte -  
será arte?

Com isso, vê-se que a formação da subjetividade, se pudesse ser assim traduzida poeticamente, seria vista como produção de diferenças, como fragmentação identitária entre o eu e o não-eu, ou até mesmo como oscilação entre a percepção subjetiva do que me constitui e a comunicação socializante sobre aquilo de que sou constituído.

---

162 Uma boa aproximação à obra do poeta pode ser feita a partir de SAMPAIO, 2008.

163 Como afirma o crítico literário João Luiz Lafetá, citando Sérgio Buarque de Hollanda, “em Gullar a voz pública não se separa em momento algum de seu toque íntimo, de seu timbre pessoal, de esperança e desesperanças, das recordações da infância numa cidade azul evocada no meio do triste exílio portenho” (LAFETÁ, 1982. p. 63.).

164 GULLAR, 2006. p. 335.

É assim também que, na busca por experiências de pluralidade humana na política, diante de autênticas mudanças que “realmente apresentaram novos problemas que não poderiam ser resolvidos em termos tradicionais, mas que exigiam uma reformulação fundamental da experiência política”<sup>165</sup>, Arendt retoma a atividade grega da *pólis* e nos apresenta dois elementos intrinsecamente combinados e relativamente paradoxais – o herói e as instituições – para clarificar tanto as potencialidades quanto os limites da ação humana, ou seja, para tentar rearticular a autonomia e a pluralidade, para tentar integrar o indivíduo que só existe no plural e o coletivo que se pluraliza pela variação de seus membros constituintes. Dessa forma, a revitalização da coragem como a autonomia heroica é a potência que torna possível o surgimento da novidade, mesmo nas mais trágicas circunstâncias e diante dos terrenos mais inférteis; e a auto-limitação derivada das “instituições políticas que os homens plurais podem estabelecer entre eles”<sup>166</sup> é o próprio limite politicamente definido para o novo<sup>167</sup>, que estaria, de algum modo imprevisível, entre a estabilidade da paz e o conflito da guerra.

## 2.1 – Antecedentes: política e violência, pensamento e ação

As duas questões que motivam os estudos deste capítulo, em que revisaremos as relações entre os domínios do político e a compreensão da criação e formação da *pólis*, foram apresentadas principalmente no segundo capítulo de *A Condição Humana*, dedicado ao estudo das esferas pública e privada. Mais do que uma recapitulação nostálgica ou uma comparação anacrônica, o que se vê é a autora alemã debruçando-se, por um lado, sobre a difícil relação entre a política e a violência, entre a palavra e a força, entre a persuasão e a coação; e por

---

165 CANOVAN, 1992. p. 67.

166 CANOVAN, 1992. p. 68.

167 Este limite aparece mais claramente quando se compara, à luz do pensamento arendtiano, a ideia que os gregos faziam das leis – e da constituição – com a ideia dos romanos. Para André Duarte, por exemplo, “Arendt pensa as leis e, em particular a constituição, não apenas como elementos de **estabilização da novidade** continuamente trazida ao palco da esfera pública, à maneira grega, mas também como princípios de inspiração da ação humana, que propiciam o estabelecimento de novas *relações* entre os homens, à maneira romana” (DUARTE, 2009. p. 146. itálico do autor, negrito meu.). Uma outra forma de observarmos esta diferença encontra-se no sentido da palavra *nomos*, que em grego chegou a se aproximar de uma espécie de “muro”, uma linha divisória. Para os romanos, por outro lado, *lex* sempre indicou “uma relação formal entre as pessoas, não um muro que as separa” (ARENDDT, 2001. p. 73, nota 61.).

outro, sobre a complicada hierarquização entre pensamento e ação, situada ao lado da equivalência entre discurso e ação. Cada uma dessas duas questões será tratada separadamente como paradoxos, para então buscar a compreensão que surge a partir de seu entrelaçamento.

A separação entre política e violência é tão rigorosa quanto precisou ser a distinção entre a esfera pública e a esfera privada, no surgimento da *pólis*. O homem que cria a *pólis* – e que, portanto, estabelece uma distinção entre modos de vida dentro e fora da *pólis*, entre a vida dentro da esfera dos negócios humanos [*ta ton anthropon pragmata*, como define Platão] e a vida familiar centrada na casa [*oikia*] – é o homem definido por Aristóteles como *zoon politikon*, como aquele animal que exerce, na política, sua atividade fundamental. Sua capacidade de organização política indica que um modo de vida específico – que não se reduz à necessidade natural de companhia e associação entre os homens ou à possibilidade de agir e pensar – fazia cada cidadão pertencer “a duas ordens de existência”; tornava-se então evidente que há distinção entre “aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”<sup>168</sup>.

Esse “novo homem”, criação de sua própria instituição, como o percebia Castoriadis, vê em seu modo de vida político [*bios politikos*] características suficientemente distinguidoras em relação a outros modos de vida. Ou seja, é um homem que se cria e se afirma *enquanto* homem somente a partir de sua própria instituição humana, isto é, somente a partir do momento em que se *institui como* homem entre os homens – e o faz por meio do discurso que revela essa sua *humanidade* comum. Desse modo, o *zoon politikon* é também o homem definido como *zoon logon ekhon*, um ser dotado de fala. Assim, acrescenta-se à relação entre a vida na *pólis* e a ação [*práxis*] a identificação entre ação e discurso [*lexis*]; e é dessa maneira que “quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras [...] [e que] o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação”<sup>169</sup>. Tanto mais a ênfase passava da ação para o discurso, mais evidente e contrastante se tornava a separação entre a política e a violência, uma vez que na *pólis* “tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência”<sup>170</sup>.

---

168 ARENDT, 2001. p. 33.

169 ARENDT, 2001. p. 35.

170 ARENDT, 2001. p. 35.

O que torna o pensamento de Arendt paradoxal em relação à primeira questão é precisamente o fato de sua ênfase recair sobre a ação – e não somente sobre o discurso. Poderíamos enxergar nessa mudança de ênfase apenas uma reviravolta – e não somente a negação do processo ocorrido entre os gregos antigos – que procura recolocar a ação no centro da atividade política e, até mesmo, acima da habilidade de comunicação entre os homens. Mas, antes, argumento que esse paradoxo surge porque Arendt almejava reequilibrar discurso e ação, e não somente realizar sua inversão. Para assegurar que a ação – uma vez que a ela tenha sido restaurada posição verticalmente superior em relação ao discurso, e correspondendo à condição humana da pluralidade<sup>171</sup> – não se remeta aos tempos pré-*pólis* em que dependia fundamentalmente de *exemplares* da estatura do Aquiles homérico – “o autor de grandes feitos e pronunciador de grandes palavras”<sup>172</sup> –, ela deve ser mantida fora da esfera da violência, por princípio e como condição de possibilidade para sua grandeza. Assim, a ação estaria sempre no limiar entre a violência e a política, balizando-se, para tanto, nos discursos sobre a ação – no que se fala antes, durante e depois do ato. Ou seja, para que a ação política seja distinta da ação guerreira, instrumental ou estratégica<sup>173</sup>, ela deve estar vinculada à partilha das opiniões formuladas sobre e pela ação – tanto entre os agentes quanto, e principalmente, entre os observadores. A partilha dessas opiniões, que é a própria discussão *sobre a* política, permite justamente o exercício *da* política; afinal, para Arendt, “o fazer lei sem agir e sem exercer não é uma ação política e, por conseguinte, não confere poder algum”<sup>174</sup>. Dessa forma, se vemos em Arendt ênfase possivelmente sobrestimada ou idealizada na ação – e na ação não-violenta –, pode ser que sua tentativa seja mais um apelo para restaurar a equivalência esquecida entre ação e discurso do que, propriamente, para indicar que a ação, por si só, satisfaria a exigência de situar-se, sempre que dentro do domínio

---

171 ARENDT, 2001. p. 15.

172 ARENDT, 2001. p. 34.

173 Para os comentário de André Duarte sobre a interpretação de Habermas acerca da possível “exclusão da esfera pública de todos os elementos estratégicos, definidos como violência” por Arendt, cf. DUARTE, 2009. pp. 163, na nota 148. Para o argumento original, cf. HABERMAS, 1980. pp. 110-111.

174 ARENDT, 1999b. p. 190. Esse é um dos motivos pelos quais a “ação instrumental” de fazer leis, isto é, de fabricá-las, é ainda pré-política e, portanto, sujeita aos domínios da violência, ou seja, da coação e da obediência. Daí que o *fazer*, portanto, seja distinto do *agir*. No entanto, se as leis são as “regras que dirigem o jogo”, e não exigem “obediência inquestionável”, elas são mais “diretivas” que “imperativas” e, com isso, ainda que sejam pré-políticas, não são anti-políticas de nenhuma maneira. A esse respeito, cf. ARENDT, 2009. pp. 56-57; 122-123. Agradeço ao Prof. Paulo Nascimento por essa observação.

da política, imediatamente fora do domínio da violência<sup>175</sup>. Assim, é fácil compreender que o problema está na fronteira entre esses dois domínios, e não necessariamente na separação ideal entre eles, já que, “politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo”<sup>176</sup>.

A segunda questão que vemos nas entrelinhas do referido capítulo de *A Condição Humana* diz respeito tanto à questionável preponderância do pensamento, como contemplação [*theoria*], sobre as atividades da *vita activa* e, em especial, sobre a ação [*práxis*], quanto à suposta ideia de que “o discurso e a ação eram tidos como coevos e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie”<sup>177</sup>. Ainda que estejamos certos de que os filósofos contemporâneos à *pólis* tenham se oposto ao modo de vida ensejado nela – Platão, a seu modo, com a idealização de sua *República* estruturada segundo uma hierarquia rígida e necessária e controlada pelo rei-filósofo, e Aristóteles, por sua vez, com sua proposta de engenharia social e política articulada na *Política* e nas *Leis* –, eles foram claros quanto às definições que tratavam da esfera política. Vê-se, portanto, que está presente nos esforços de sistematização de Aristóteles, em suas definições do homem como *zoon politikon* e *zoon logon ekhon*, a opinião comumente aceita pelos cidadãos da *pólis*, no que diz respeito: **i)** à ação como prerrogativa exclusiva do ser humano<sup>178</sup>; **ii)** à liberdade como condição da *eudaimonia* e situada exclusivamente na esfera política<sup>179</sup>; e **iii)** à separação total entre domínio absoluto e incontestado e discussão persuasiva. No entanto, tanto Platão como Aristóteles não deixaram de afirmar que, a despeito da existência e da novidade da *pólis*, em cujos domínios se relacionavam *logos* (como palavra e razão), *lexis* (como discurso) e *práxis* (como ação), era o *nous* – “a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que seu conteúdo não pode ser reduzido a palavras”<sup>180</sup> – a mais alta capacidade do homem e

---

175 A conclusão de André Duarte é ligeiramente diferente da que apresento. Para ele, é uma “opção estratégica, visto que a descoberta do potencial criativo do poder a partir das interações intersubjetivas não mediadas pela coação e pela violência pressupunha colocar entre parênteses justamente o agir instrumental e a ação estratégica, elevados à condição da definição prioritária do agir político nas sociedades contemporâneas” (DUARTE, 2009. pp. 163-164.).

176 ARENDT, 2009. p. 73. Ademais, no “Ensaio crítico” de André Duarte, publicado nessa mesma edição, ele deixa claro que “Arendt não se limitou a estabelecer a importante e polêmica *distinção* entre poder e violência, pois também pensou, *a partir dessa distinção*, que poder e violência *sempre se relacionam* entre si nas situações políticas concretas” (DUARTE, 2009. p. 133. grifos do autor.).

177 ARENDT, 2001. p. 35.

178 ARENDT, 2001. p. 31.

179 ARENDT, 2001. p. 40.

180 ARENDT, 2001. p. 36.

aquilo que definiria o homem “em geral”.

Desse modo, o que se torna paradoxal nas ideias de Arendt, com relação a essa segunda questão, é que, se do ponto de vista da *vita activa* há um esboço de solução, enfatizando novamente a importância da ação uma vez relacionada intrinsecamente ao discurso, o mesmo não se pode afirmar situando-se a partir da *vita contemplativa*. Uma vez distintas e separadas a vida das atividades humanas da vida do espírito humano, uma solução de outro tipo é requerida. Analogamente ao problema da separação entre mente e corpo, pode-se tentar buscar uma “glândula pineal” cartesiana<sup>181</sup> que permita a reconexão, senão que a integração, entre essas duas partes. Nesse sentido, Arendt nota que, para os gregos antigos – e mesmo ainda para aqueles contemporâneos às tragédias –, a afirmação da equivalência entre discurso e ação não era indicativo de que tais discursos – como de que nenhuma ação – fundavam-se em grandes pensamentos. Efetivamente, ela afirma, com base no texto de *Antígona*, que “o pensamento era secundário no discurso”<sup>182</sup>. E então precisaríamos separar o “pensamento puro”, que faz parte da *vita contemplativa*, das outras faculdades relacionadas a esse modo de vida.

De acordo com a perspectiva de Arendt que queremos ressaltar, na vida do espírito se encontra, assim como o “pensamento puro”, outra faculdade – eminentemente política e autônoma – que ela vai denominar, apoiada na tradição, como a faculdade de Julgar. A aparente dificuldade em se conciliar a atividade humana política por excelência com a faculdade do espírito eminentemente política pode ser, como argumentarei, somente ilusória, tal como a separação entre mente e corpo, habilmente engendrada por Descartes.

No entanto, quando se estabelece essa discussão à luz dos diagnósticos sobre a época moderna que Arendt faz – e que já tivemos oportunidade de discutir – surgem pelo menos dois problemas distintos, embora relacionados. O primeiro deles considera que grandes palavras devem vir acompanhadas ou devem ser a expressão de grandes pensamentos (mesmo

---

181 Descartes propõe que a ligação entre a coisa pensante [*res cogitans*] e a coisa extensa [*res extensa*], ou seja, entre a mente e o corpo, está na glândula pineal. Já que “eu tenho um corpo a que estou estritamente conjugado”, mas a “ideia distinta do corpo” só existe quando penso nela, isso leva Descartes a crer que “minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que pode existir sem ele”, pois sou “uma coisa pensante e inextensa” (DESCARTES *apud* HEBECHE, 2005. pp. 101-102.). Embora não haja evidência dessa separação entre mente e corpo no pensamento arendtiano, a analogia entre a glândula pineal e a faculdade do juízo pode ser útil ao percebermos que o juízo político é a “interseção no jogo de reflexão entre filosofia e política”, como será descrito no próximo capítulo.

182 ARENDT, 2001. pp. 34-35.

que distantes daquilo que pode ser *contemplado*). Ou seja, os discursos que configuram o real na época moderna fundam-se não mais, nem necessariamente, sobre feitos realizados ou sobre referências atuais. Os discursos, ainda que teóricos, ainda que frutos da contemplação, pretendem alcançar o *nous*, pois pautam-se por palavras cujos sentidos não têm referências e, algumas vezes, por ideias que não podem ser nem mesmo enunciadas em palavras. Analogamente, os discursos políticos afastam-se do campo da retórica e denunciam a incapacidade que a democracia apresenta em lidar com a demagogia, com falsos discursos cuja pretensão é a validade, mesmo que sem apoio sobre feitos ou referências – e, dessa maneira, distantes da necessidade de mútuo convencimento apoiado no contexto e balizado pelo senso comum e, portanto, mais próximo da ordem-que-visa-à-obediência do que do juízo, isto é, mais conforme o pensamento que regula por imperativos que o discurso que convoca para a corresponsabilização.

Finalmente, o segundo problema inerente ao diagnóstico que ela faz sobre a época moderna nos faz notar que, no tocante à nossa capacidade de ação, chegamos ao ápice da fusão entre poder e violência, com a possibilidade real de aniquilação dos próprios meios que garantem esse fim desolador. Dessa maneira, localizar e compreender as implicações entre a violência e a política não são meras questões conceituais ou pacificadoras. Dizem respeito tanto à capacidade de renovar a política – para que, diante do medo de aniquilação que ela tem proporcionado não se tenha que optar por aniquilar, antes, a própria política – quanto à necessidade de questionar os fundamentos que, na modernidade, atrelaram, talvez sem antever as reais consequências, o poder à força e, finalmente, a política à violência.

## **2.2 – Primeiro esboço: uma visão homérica da *pólis*?**

Um problema que surge ao se caracterizar a política como ruptura – e ao se tentar buscar similaridades entre a ideia de política e a atividade realizada na *pólis* – é conciliar a noção de “intermitência” com a descrição que Arendt faz do surgimento da *pólis* grega: “é como se o acampamento do exército de Homero não fosse desfeito, senão depois que o regresso à pátria, quando fundasse a *pólis* para então encontrar um espaço onde pudessem reunir-se permanentemente”<sup>183</sup>.

---

183 ARENDT, 1999b, p. 55.

Aparentemente, há um esforço de se resgatar as atitudes heroicas dos tempos épicos ao mesmo tempo em que se valorizam os aspectos líricos que trazem o homem de volta ao mundo coabitado pelos homens, cuja prerrogativa é a não-exclusividade dos deuses e de seus escolhidos. Ou seja, a criação e a fundação das *póleis* gregas se dão num tempo eminentemente trágico, em um intervalo entre os regimes aristocráticos dominados pela nobreza do antigo Rei-herói, o *Anáx*, e os regimes autocráticos e ditatoriais surgidos com o decaimento da democracia ateniense. Nesse intervalo, o que vemos emergir (e se dissolver) é uma atividade que aparece nas brechas abertas, mesmo em situações que poderiam ser compreendidas a partir da imagem arendtiana do deserto. Essas brechas nem sempre aparecem sob certas condições dadas “pelo mundo”, senão que por vezes são simplesmente realizadas “pelos homens”. E esta atividade, a política democrática existente em um período específico da Atenas clássica, assim poderá ser vista sob o viés de ruptura; ela não é nem contínua nem perene. É então que a *pólis*, sendo uma ruptura, se desfaz quando se exaure, para surgir em outro lugar, em outro tempo, em outra brecha que carrega consigo tanto elementos de continuidade como de novidade – o que significa que me oponho à ideia de que a *pólis* seja uma “permanência”.

Isso posto, também me parece possível superar a ideia de que o herói da *pólis* tenha que ser “homérico”, como o herói da guerra. Para tanto, ainda é preciso enfatizar que não há motivos para afirmar que a *pólis* seja um espaço permanente ligado à necessidade. Para retomar as palavras de Arendt, vemos que ela diz que a *pólis* foi criada para servir como um lugar “permanente de encontro” – e não como um lugar de “encontro permanente”<sup>184</sup>. E isso fará, em última análise, muita diferença, uma vez que a *pólis* só se constitui com homens “vivos” e livres. Ou seja, só se constitui espontaneamente e “entre os homens” – já que, como relembra Arendt “o idioma dos romanos, talvez o povo mais político que conhecemos, empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*)”<sup>185</sup>. Entretanto, como veremos, a criação e fundação da *pólis* também se deveu a elementos não-espontâneos, por assim dizer, que são pré-políticos e marginais, embora sejam tão importantes quanto os primeiros. Novamente, se é indiscutível que a *pólis* representa uma ruptura, fazendo

---

184 ARENDT, 1999b. p. 55.

185 ARENDT, 2001. p. 15.

emergir uma novidade entre os homens, veremos que é pouco sólida a crença de que ela não manteve em sua própria constituição alguns elementos de continuidade com o tempo precedente – e que, portanto, seriam pré-políticos em si mesmos, e principalmente em relação à ressignificação que marcará o domínio do político, proposta pelas *póleis*.

O que vai interessar, nesse momento, é o fato de Hannah Arendt associar o surgimento do espaço público pré-político – espaço que ainda não é político, pois que não se vale somente do binômio ação-discurso para existir, e que já não é mais privado ou familiar – ao acampamento dos guerreiros. Essa assembleia dos guerreiros seria, aparentemente, a precursora do espaço político.

Com isso, seríamos equivocadamente levados a assumir a fórmula invertida de Clausewitz<sup>186</sup>, afirmando que, nesse momento, a política é a continuação da guerra por outros meios. No entanto, se pudermos supor que a assembleia dos guerreiros funcionava como um espaço público pré-político somente quando e enquanto se “restringia” à ostentação dos grandes feitos dos corajosos heróis, poderemos assumir que o “conteúdo” e a finalidade desse espaço público eram a ação e o discurso; os homens aparecerem para serem admirados por seus feitos, contados nas histórias. E isso tudo é homérico, sem dúvida. Além disso, esse espaço já não é mais privado porque, diferentemente do que acontecia em família e com as regras da *oikia*, os vitoriosos se ligavam a outros iguais a eles – o que não acontecia na casa, onde só podia haver um único “chefe do lar”, superior aos demais membros do *oikos*. Quando é, então, que essa assembleia de guerreiros se torna definitivamente um espaço público-político? Para responder a isso, devemos desconstruir aquela ligação entre guerra e política, tornando mais clara a relação entre os domínios da violência e do poder.

Portanto, comecemos por assumir que o espaço da assembleia dos guerreiros se torna político “no verdadeiro sentido”, como diz Arendt<sup>187</sup>, quando os guerreiros precisam decidir, juntos, seu destino comum. Nesse momento, inclusive, vê-se que as velhas categorias guerreiras (e agonísticas) de amigo-inimigo (tão bem apresentadas por Carl Schmitt<sup>188</sup> e posteriormente criticadas por John Holloway<sup>189</sup>) precisam cair por terra: ou seja, numa

---

186 Sobre esse assunto, cf. a nota 209 neste capítulo.

187 cf. ARENDT, 1999b, p. 54.

188 Bernardo Ferreira apresenta, em sua pioneira tese de doutorado sobre Carl Schmitt, o que ele chama de “A invenção do inimigo”. Cf. FERREIRA, 2004. Em especial, ver o capítulo I, “A medida do político”.

189 Para breve menção à crítica de Holloway, cf. a nota 277 neste capítulo.

assembleia de guerreiros, todos precisam mais da “política da amizade”<sup>190</sup> do que da categoria de amigos-inimigos para decidirem, juntos, seu destino comum. Em outras palavras – para que possamos resgatar conceitos utilizados no início do capítulo –, vemos que esses guerreiros, diante da necessidade de definição de um *ethos* coletivo, precisam mais da política que traz à tona o *daimon* – que permite a individuação criadora da pluralidade que condiciona a efetividade da ação cuja “finalidade” seja a *eudaimonia*<sup>191</sup> – do que daquela que cria artificialmente a escassez de lados opostos. Sem isso, corre-se o risco de não se poder fazer política, e de se voltar ao regime de mando-obediência e de imposição, característico da hierarquia militar original. Finalmente, como decidir esse destino comum em uma assembleia de guerreiros? Ora, se continuarmos a seguir a leitura arendtiana, teremos de afirmar que é novamente pela ação e pelo discurso, mas agora com a adição de um elemento pré-político fundamental: a liberdade da espontaneidade<sup>192</sup>. Na guerra, não há espaço para a espontaneidade, pois há um objetivo claro, que é a vitória. Além disso, a ordem que vem “de cima” e que visa a vitória presume disciplina e pretende coação, ainda que legítima. Nesse sentido, parece-me difícil, portanto, falar em liberdade de espontaneidade fora de uma esfera público-política. Assim, poderíamos concluir que a única igualdade que há na guerra é aquela partilha do risco de morte, uma vez que todos estejam arriscando suas vidas – embora saibamos que, hoje em dia, mesmo essa partilha não é igualmente distribuída entre soldados e generais. Trata-se na guerra, enfim, de sobrevivência e de necessidade. E, como relembra Arendt, a política só começa “onde cessa o reino das necessidades e da força física”<sup>193</sup>.

A guerra impede a espontaneidade e funciona sob o regime da necessidade de se manter a vida, de se assegurar a sobrevivência, de se sobrelevar diante do destino pela força. E, também do ponto de vista daqueles povos que Pierre Clastres chamou de “sociedades primitivas”, a guerra restringia-se ao regime da necessidade de se recolher alimentos, mulheres e escravos – quando lhes faltassem e lhes fosse impossibilitada a troca, meio

---

190 cf. ORTEGA, 2000.

191 É necessário ressaltar que a *eudaimonia* não pode ser, de fato, uma finalidade, um objetivo claro ou uma meta a ser alcançada antes do fim da vida, pois tem mais a ver com “o bem-estar do *daimon* que segue o homem durante toda a sua vida e que é a sua identidade inconfundível, mas que só transparece e é visível para os outros”. Sobre essa e outras menções de Arendt à *eudaimonia* e ao *daimon*, cf. ARENDT, 2001. pp. 205-206.

192 ARENDT, 1999b. p. 59.

193 ARENDT, 1999b. p. 50.

privilegiado para conseguir esses “bens”<sup>194</sup>. Assim, também nesse caso, o contrário da “liberdade” é justamente a “necessidade” (por exemplo, de não-intervenção, de servidão). E o que apoia tal necessidade é a “diferença” (ou a falta de liberdade para agir [*isonomia*] e para tomar a palavra e falar [*isegoria*] – que é o mesmo que ausência de igualdade [*isologia*]), de modo que “aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma”<sup>195</sup>. Assim, a palavra do dominador soa sempre como “ordem”, como algo necessário a ser cumprido, e nunca como “conversa livre”. Não demanda atenção, ou crítica, só realização. A guerra, portanto, cria esse imenso risco – risco este a que as sociedades descritas por Clastres não estavam dispostas – de fazer surgir a “diferença”, de exigir a “justiça” e, finalmente, de impor a necessidade de um líder, para “otimizar” e ordenar a conquista (visando estabelecer um *Cosmos*). Como Arendt lembra, essa igualdade [*isologia*] “não tem a mínima coisa a ver com justiça”<sup>196</sup>. Por isso, Arendt sabe que “um tirano sensato [o que chamaríamos hoje de déspota esclarecido] era de grande vantagem para o puro bem-estar da cidade”<sup>197</sup>. A guerra (ou o guerreiro) não é, desse modo, incompatível com a política de meios-e-fins, mas é incompatível com a *ágora* da *pólis* e com a política cujo sentido seja a liberdade. Novamente, chegamos no ponto inicial de afirmar que “a política não é necessária, em absoluto”<sup>198</sup>.

Ainda assim, há um elemento comum entre a assembleia pré-política de guerreiros e o espaço público da ação e do discurso: a busca pela glória e, portanto, o desejo de imortalidade. Não é difícil notar que, na guerra, tanto quanto na política, o homem pode alcançar grandes feitos que poderão ser narrados e, se assim for o caso, permanecerão na memória e nos corações das gerações posteriores. Portanto, se a assembleia pode efetivamente ser considerada um espaço precursor do espaço político, ainda que não seja, de fato, político, isso se dá porque, em seu *modus operandi*, fenômenos como pressão (psicológica) e mesmo violência física, usados tanto para proteger quanto para fundar ou ampliar esse mesmo espaço, “são fenômenos marginais que pertencem ao fenômeno da coisa política e, por causa disso,

---

194 cf. CLASTRES, 2004. “*Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*”. pp. 231-270.

195 ARENDT, 1999b. pp. 48-49.

196 ARENDT, 1999b. p. 49.

197 ARENDT, 1999b. p. 50.

198 ARENDT, 1999b. p. 50.

não são ela”<sup>199</sup>. Essa visão “homérica” da política, que ressalta a glória dos grandes feitos e dos grandes discursos, tem, contudo, na ruptura provocada pela ação – em seu início –, um acontecimento inédito, carregado de novidades e gerador de milagres. Para Arendt, não importará o objetivo nem o conteúdo dessa ação política, comparada à usual categoria de meios-fins. O foco na revelação que a ação permite nos faz aceitar que o importante é a atuação, e não que o ator tenha, com sua ação, conseguido seu objetivo. E isso está em flagrante contraste com os registros históricos sobre o espaço político ateniense a partir do século V a.C. ou, mais precisamente, a partir das reformas de Sólon. O que os fatos históricos da Grécia Clássica pós-homérica (ou seja, nos tempos das tragédias) mostram é que a política era um agir coletivo que visava discutir as instituições da *pólis*<sup>200</sup>. Segundo Castoriadis, as discussões na *ágora* grega versavam, fundamentalmente, sobre quais eram as melhores instituições para a cidade. Portanto, é preciso compreender essa busca pela glória dos grandes feitos e dos grandes discursos dentro de seu registro histórico. Teremos oportunidade de analisar mais detalhadamente essa questão em cada um dos dois paradoxos apresentados. Vale, entretanto, resumir o problema antes de seguirmos adiante. O que cabe enfatizar neste momento é que essa busca é balizada por pelo menos dois elementos, que não podem ser esquecidos. O primeiro elemento diz respeito ao fato de que essa busca é um exercício ativo – ideia expressada pela palavra *energeia*<sup>201</sup>, e em contraste com os movimentos práticos [*kinesis*] realizados no dia a dia, que têm a ver com atividades de manutenção (ou labor, para Arendt) e fabricação (ou trabalho). Ou seja, a busca por glória é uma atividade que os gregos entendiam como exercícios cujo fim é a própria realização – uma vez que a prática desses exercícios se dá pelo *uso* de capacidades –, e não a produção de uma obra após uma determinada prática – cuja realização se dá pela *possessão* de capacidades. O segundo elemento, em complemento a esse, diz respeito à necessidade de reafirmação da realização. A glória não é “alcançada” se não for “continuamente alcançada”: a busca pela glória é necessariamente uma busca constante. Assim, o exercício ativo [*energeia*] da excelência

---

199 ARENDT, 1999b, p. 61.

200 cf. CASTORIADIS, 1987. “*A Polis Grega e a Criação da Democracia*”. pp. 268-313.

201 Arendt traduz a palavra *energeia* como “*actuality*”, que é traduzida como “plena efetividade” e, em outras partes, como “realidade”. No texto original, também vê-se que “*the performance is the work, is energeia*”, que foi traduzido como “o desempenho é a obra, é *energeia*”. (Para a tradução, cf. ARENDT, 2001. pp. 218-219.). A discussão sobre o que podem expressar e como seriam mais bem traduzidas as distinções entre “efetividade”, “realidade” e “atualidade”, ou entre “performance” e “desempenho”, embora me pareça importante, não é encontrada em comentaristas e tradutores da obra arendtiana.

[*areté*] é a constante realização de feitos e discursos em busca da glória, por meio de sua reafirmação e por meio da elevação, em potência, de sua realização. É por esse motivo que, ao tentarmos compreender as instituições na *ágora* devemos estar atentos para aquilo que, de fato, era importante. Era justamente a *discussão* sobre as instituições, que podiam ser criadas e destruídas por um ato legislativo, aquilo que tornava fundamental a *ágora*, aquilo que fazia do espaço público algo que dizia respeito ao bem comum e que se contrapunha efetivamente às deliberações tirânicas. Mais ainda, vai dizer Arendt, o trabalho do legislador “devia ser executado e terminado antes que a atividade política pudesse começar”<sup>202</sup> e, portanto, ela é marginal à política somente no sentido de que se constitui como fabricação [*póiesis*] de leis e não como a discussão propriamente dita sobre os interesses comuns dos cidadãos. A esse respeito, é o próprio Castoriadis quem afirma que a política nasce “da atitude crítica e interrogadora que eles [os gregos] mantinham ante suas próprias instituições”<sup>203</sup>, de modo que, para Arendt, “essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da política (a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses)”<sup>204</sup>.

Ainda que pese o argumento de que a discussão sobre as instituições era o principal elemento da política feita nas *póleis*, é razoável afirmar que estes elementos homéricos de glória e fama continuam presentes na atividade política até os dias de hoje. O que se percebe, no entanto, é que a ação política como meios-fins parece camuflar essa dimensão homérica, tanto pela via do discurso, com demagogia, como pela via da violência, com hierarquias, burocracias e coações de toda espécie. Assim, o problema dessa reconstrução homérica da política das *póleis* é que não se pode deixar de reconhecer que o lado homérico da política foi se perdendo, esgarçado pelo contexto de apogeu da invasão do espaço público pela *oikia* – aspecto diagnosticado por Arendt como típico da era moderna. Essa invasão fez que o homem buscasse na política o atendimento de suas necessidades vitais, transformando-a em prestação de serviços e em disponibilização de bens e mercadorias, salvando-lhe dos riscos da existência e da necessária coragem em aparecer no espaço comum entre os homens e, finalmente, transfigurando a política em economia e em psicologia, para então encará-la como

---

202 ARENDT, 2001. p. 207.

203 CASTORIADIS, 1987. “*A Polis Grega e a Criação da Democracia*”. p. 279. No entanto, é preciso dizer que Castoriadis não concorda com a afirmação de Arendt de que o ato de legislar seja uma atividade pré-política. Agradeço a observação do Prof. Paulo Nascimento sobre esse ponto.

204 ARENDT, 2001. p. 207.

administração. No entanto, dizer que a política da *pólis* alterou o “modo de vida” dos cidadãos pode ser o mesmo que afirmar que, numa acepção “forte” de democracia, o *bios politikos* aristotélico pode ser resgatado por Arendt em sua dimensão homérica, em seu lado configurado como *paideia*, que organiza ao mesmo tempo em que funda<sup>205</sup>. E essa dimensão passa tanto pela afirmação ontológica da política – quando o agente revela-se em sua ação e em seu discurso – quanto pela elevação de seu aspecto epistêmico – quando o observador nota e discute o sentido das ações e dos discursos, contribuindo para o fortalecimento do espaço do agente que, por sua vez, garante a manutenção do espaço para o observador; em suma, quando a discussão e a interação entre atores e observadores aumenta a qualidade das decisões.

Assim, como vimos, pode haver muitas coisas em comum entre a assembleia pré-política e o espaço da ação e do discurso, mas falta à assembleia o elemento central, também pré-político, que transforma seu *modus operandi* em *motu proprio*, em um novo *modus faciendi*: a liberdade para a espontaneidade. Apesar da ressalva, é notável o viés homérico desse resgate que Arendt pretende realizar para conceituar a política e o espaço público, que torna-se ainda mais visível quando ela se refere à coragem como uma das virtudes políticas cardeais<sup>206</sup>. E é exatamente esse o ponto que iremos analisar com mais atenção em seguida.

### 2.3 – Introdução aos dois paradoxos

O que cumpre verificar agora são algumas das implicações que aquelas ideias tiveram para a fundamentação da teoria política de Hannah Arendt. É sabido que elas são advindas de suas leituras de Homero e de Aristóteles e da articulação entre aspectos filosóficos, literários e históricos dessa tradição. Embora possa não parecer justo dizer que Hannah Arendt era uma pensadora aristotélica – ao menos não tanto como se pode dizer de outros estudiosos da obra de Aristóteles – tampouco seria infundada a tentativa de incluir suas obras na genealogia de

---

205 ARENDT, 1999b. pp. 54-55.

206 A menção à coragem está espalhada em diversos pontos da obra arendtiana, mas pode-se ver explicitamente essa exaltação em ARENDT, 2001. pp. 45-46, 199; ARENDT, 1999b. p. 53; ARENDT, 1990. p. 220. Em *Sobre a Violência*, pode-se ver, com curiosidade, uma síntese do que seria a virtude da coragem em movimentos políticos atualmente: “essa geração parece caracterizar-se em qualquer lugar pela pura coragem, por uma surpreendente disposição para a ação e por uma confiança não menos surpreendente na possibilidade de mudança” (ARENDT, 2009. p. 31.). A coragem é descrita por Aristóteles na *Ética a Nicômacos* no capítulo 6 do livro III. Cf. ARISTÓTELES, 2001. pp. 60-65. *1115 a 6 – 1117 b 29*.

estudos sobre política e democracia que passa, também, pelo pensador grego – na verdade, é bastante comum que se faça isso<sup>207</sup>. Ainda mais se pudermos dizer, sob o risco de incorrer em algum anacronismo, que todas as três ideias que investigaremos neste capítulo (descritas logo abaixo) foram também extensamente analisadas por ele, ainda que de maneira distinta e com conclusões, muitas vezes, opostas.

Assim, o contexto mais geral em que se poderia inserir este capítulo é a pesquisa pelo *genos* da democracia e de sua relação com a recepção das ideias gregas na “recriação” da política tal como a vemos desenvolvida hoje no ocidente. Isso porque parece-me notável que tenha surgido, em um momento da história do pensamento, grupos humanos buscando modos de vida que não mais se limitassem somente pela guerra e pelo comércio; que passaram a decidir, conjuntamente, seu destino comum de modo não-violento, pois que balizado pela relevância das palavras e das ações destes mesmos homens. Portanto, para dizê-lo de modo mais específico, este capítulo parte da curiosidade – e do conflito – do autor ao tentar articular a constelação formada por estas três ideias aristotélicas, estudadas por Hannah Arendt sob o pano de fundo que separa radicalmente a violência do poder político, a saber: **i)** a exaltação da coragem do herói homérico, na virtude política da *phrônesis*, tal como proposta por Aristóteles; **ii)** a caracterização do herói como exemplar do *ethos-daiḿon* político, fundado na *isologia*<sup>208</sup>, na ação e na liberdade; e **iii)** a engenharia sócio-política das configurações conflitantes das *póleis* gregas, retomadas em parte nas instituições políticas romanas.

Dessa forma, para compreender essa abordagem arendtiana, é necessário verificar quais são as implicações das leituras da pensadora alemã sobre suas definições do *ethos* e do *logos* do homem político e sobre suas ideias de restauração do espaço público-político a partir das divergentes configurações das *póleis* gregas. Apresentamos, para isso, dois aparentes paradoxos em seu pensamento.

O primeiro paradoxo que iremos apresentar é referente à possível dicotomia entre a coragem do herói homérico e a virtude aristotélica da *phrônesis*, na afirmação do *ethos* e do *logos* da *pólis* grega. Ele trata da possibilidade – e, desse modo, também dos possíveis efeitos – da vinculação do *ethos* do herói homérico, caracterizado pela coragem, à virtude política

---

207 Um exemplo em que essa genealogia está claramente exposta se encontra em FRANCO, 2007. pp 32-44 e *passim*.

208 ARENDT, 1999b. p. 49.

aristotélica da *phrônesis*. Portanto, diz respeito à articulação arendtiana entre a leitura filosófica de Aristóteles e seu entendimento histórico-literário de Homero. Para superar o desafio, há que se reconhecer a ênfase que historicamente foi dada ao aspecto trágico dessa dicotomia.

O segundo paradoxo apresenta a tensão entre a imagem de fundação da *pólis* advinda de um acampamento militar permanente e a imagem de organização da *pólis* enquanto criação e manutenção de instituições civis. Ou seja, aparece na descrição da *pólis* – surgida a partir de um acampamento de guerreiros que nunca é desfeito – que, se aliada à ênfase na estabilidade das instituições que visem ao melhor governo dos homens, aparenta estar em contraste com a definição arendtiana da emergência do poder no espaço público, explicitamente distinta da violência e vinculada ao novo. Assim, também abordarei aspectos históricos que façam frente aos desenvolvimentos filosóficos propostos pela autora.

Na novidade do pensamento arendtiano está a tentativa de identificar propostas de cunho visivelmente belicista – o discernimento como estratégica política, a coragem como moral pública e a *pólis* como *locus* de sustentação do conflito e da estabilidade – a uma política notadamente distante do que seria uma “política como continuação da guerra por outros meios”<sup>209</sup>. Entretanto, essa novidade traz desafios ao nosso entendimento comum sobre cada uma de suas propostas; o que, portanto, acreditamos que faça surgir alguns dos paradoxos que experimentamos.

Querendo afirmar que algumas das ideias apresentadas por Hannah Arendt são paradoxais, tenho de reafirmar que, no entanto, elas não são necessariamente ideias contrárias à opinião comum – como sugere a etimologia da associação entre o prefixo *para* (“contrário a”, “alterado” ou “oposto de”) e o sufixo *doxa* (“opinião” ou “fama”). Quero sustentar que as ideias que iremos investigar nos levam a possibilidades aparentemente divergentes, embora consigam sustentar seu sentido no contexto da obra da autora e, até mesmo, apoiado nas leituras que podem ter dado origem a elas. Em outras palavras, estou sugerindo que as ideias que vamos abordar não deveriam ser facilmente descartadas como meras *contradições* – quando se diz o contrário do que se havia sido dito anteriormente, procurando sustentar duas afirmações opostas em valor e em sentido. Também não deveriam ser simplesmente rejeitadas

---

209 É o que se pode apreender invertendo a fórmula de Clausewitz, para quem “a guerra é a continuação da política por outros meios”. Uma boa explicação sobre este tipo de política que se contrapõe à guerra está em FRANCO, 2007. pp. 141-156.

como *antinomias* – quando duas ideias distintas e divergentes, porque obedecem a “leis” diferentes, entram em conflito ao se tentar estabelecer a validade de cada uma delas, ou de suas consequências, ao mesmo tempo. Menos ainda, tais ideias deveriam nos levar a situações aporéticas, uma vez que é da diversidade de caminhos que surgem a partir dos *trains of thought* da teoria arendtiana, e da relação entre eles – e não da ausência de caminhos ou de um caminho sem saída – que se trata este estudo. Nesse sentido, procuro observar a indicação de André Duarte com o rigor exigido: “é preciso caracterizar as inúmeras distinções conceituais propostas por Arendt ao longo de sua obra, pensando-as sempre em seu caráter relacional, isto é, sob a pressuposição de que aquilo que se distingue mantém uma relação intrínseca com aquilo de que se distingue”<sup>210</sup>.

Um paradoxo, portanto, tal como o apresentarei aqui, deve ser visto como a efetiva tensão que surge no fio conector entre duas ideias que, em princípio, não poderiam ser sustentadas como uma e a mesma opinião. Um exemplo claro, que já mencionei no capítulo anterior, pode ser notado na ideia arendtiana de que o sentido da política seja a liberdade, uma vez que a conexão entre política e liberdade não nos seja evidente – que pareça até mesmo contraditória e que surja a partir de uma identificação deveras desconcertante entre iniciativa e auto-limitação – para que seja sustentada como *doxa*, como opinião corrente.

Um paradoxo, assim, não invalida necessariamente a conexão pretendida, mas procura testar se a tensão entre os polos conectados pode, efetivamente, ser mantida; a avaliação desses paradoxos é um exercício de atenção aos polos conectados. Assim pretende-se, como efeito, diminuir a tensão no fio conector, estabelecendo seus limites e suas variadas configurações, pela aproximação dos conceitos intrinsecamente conectados e contextualmente opostos.

Em nosso olhar, portanto, procuraremos diminuir essa tensão, indicando se e quando a autora aparenta estar alheia às características belicosas de alguns de seus fundamentos, facilitando o surgimento de tais paradoxos. Sustentaremos, como conclusão, que ao pretender a distinção radical entre violência e poder, Arendt faz surgir, inevitavelmente, as dificuldades genealógicas que ora descrevemos.

---

210 DUARTE, 2009. p. 134.

## 2.4 – Primeiro paradoxo: o herói entre a imprudência da coragem e o exercício da *phrônesis*<sup>211</sup>

Para Aristóteles, a *phrônesis* é a virtude política por excelência, ao passo que, em Homero, a coragem é o que distingue o guerreiro do herói. Em diversas obras, e explicitamente na coletânea *O que é Política?*, Arendt vincula a política ao *ethos* homérico. O herói homérico e o homem político parecem confundir-se na busca por glória e imortalidade. Ambos circulam por espaços não-privados, em convivência com pares que são seus iguais. A coragem, atributo do herói homérico, é, para a pensadora alemã, a maior das virtudes [*aretai*] políticas. Assim, para não destoarmos do pensamento aristotélico, a *phrônesis* deveria poder ser articulada com a coragem, mas, nesse ponto, precisaríamos decidir se essa *phrônesis* segue a ideia de *prudencia*, que visa a uma atitude moderada, ou se alia-se mais a seu contrário, o exercício ativo [*energeia*] da excelência<sup>212</sup> [*areté*], um tipo de imoderação. Com isso em mente, devemos buscar a interpretação arendtiana do Aristóteles de *Ética a Nicômacos*, para confrontá-la à leitura que a autora faz do herói homérico, de onde ela extrai as características que lhe servem de analogia à atividade política.

Assim, deveria ser possível dizer que, quando a política toma a forma de *agôn*<sup>213</sup>, isso não significa um apelo à violência. Neste caso, então, haveria ainda alguma contradição entre a ênfase arendtiana numa ação política não-violenta<sup>214</sup> e o caráter trágico e agonista daqueles que agiam na *pólis*?

### 2.4.1 – Sobre a *phrônesis*

Começemos, assim, tentando nos aproximar da ideia de *phrônesis*. Não é difícil ver

---

211 Essa seção é uma reconsideração da primeira parte do artigo “A *Phrônesis*, o Herói e a *Pólis*: os paradoxos de Arendt leitora de Aristóteles e Homero”, apresentado durante as “II Jornadas Internacionales Hannah Arendt – Lecturas de Arendt”, realizadas entre 10 e 12 de novembro de 2010, em Córdoba, Argentina. Agradeço ao prof. Paulo Nascimento pela autorização de utilização do artigo que escrevemos conjuntamente.

212 Usaremos indistintamente, e também por facilidade de estilo, as palavras virtude e excelência como traduções da palavra grega *areté*. Há uma sintética explicação sobre o uso do termo em GAZOLLA, 2001. p. 45, nota 30.

213 VERNANT, 2004. p. 49.

214 Embora, para Arendt, tratar o problema nesses termos seria reforçar uma redundância que pouco esclarece a questão, quero reforçar a dificuldade inicial em se pensar no poder como sendo o contrário da violência. Nesse ponto inicial, considero “ação política” como sinônimo de poder, sob a ressalva de que é “incorreto pensar o oposto da violência como a não violência; falar de um poder não violento é de fato redundante” (ARENDDT, 2009. pp. 73-74.).

que, no cerne do pensamento moral aristotélico, exposto em sua *Ética a Nicômacos*, está a importância de se viver plenamente uma vida para que sejamos felizes. Essa plenitude, que julgamos, em princípio, um modo extremado de viver a vida, porquanto eleva sua potência ao máximo, é o termo médio que deverá balizar nosso entendimento sobre a *phrônesis*. O que Aristóteles busca é a harmonia entre o que é a boa ação (*eupraxia*) e o que é o desejável a ser feito; isto é, a *phrônesis* é “uma harmonia entre aquilo que é bom a ser feito e aquilo que o agente deseja”<sup>215</sup>.

De início, poderíamos adotar, como recomendam vários comentadores<sup>216</sup>, a tradução de *phrônesis* por “inteligência” ou por “discernimento”. No entanto, um aspecto importante dessa virtude – sua conexão intrínseca à ação e à *práxis* – ainda permanecerá oculto nessas definições. Assim, ao adotarmos a expressão “sabedoria prática” ou “sagacidade” podemos evidenciar que a base da noção de *phrônesis* não é um tipo moderado de atitude ou uma vida cautelosa e comedida, senão que a capacidade de realizar escolhas sábias e de ter atitudes sagazes frente aos desafios apresentados pelo cotidiano – sempre com vistas à *eudamonia*, à “vida plena”. Além do mais, vê-se que a *phrônesis* grega foi compreendida por Nietzsche pela palavra alemã *Klugheit* – donde *Klug* poderia ser lida como “inteligente”, mas também como “sagaz” – e, no inglês, como *clever*, ao passo que em sua tradução ao português ficamos com “prudência”. A dificuldade, entretanto, aparece quando vemos que Nietzsche usa as palavras “inteligência” e “prudência” de modo crítico, pois para ele a prudência *domestica* o homem e a inteligência é sumamente venerada pelo homem ressentido<sup>217</sup>. Embora a filologia clássica tenha em Nietzsche um de seus expoentes estudiosos do surgimento da tragédia grega e da moral ocidental, e apesar de constatarmos que Nietzsche liga sua ideia de nobreza (ou de espírito nobre) à felicidade<sup>218</sup>, talvez mais próximo de Aristóteles do que poderíamos

---

215 SPINELLI, 2005. p. 6, nota 5.

216 Na extensa nota 3, a autora apresenta esses comentadores de forma explícita, de modo que não julguei ser o caso de repetir as referências bibliográficas aqui. Cf. SPINELLI, 2005. p. 6.

217 Essa “dicotomia”, ao que nos parece, serve mais para mostrar a distância que os separa – nobres e ressentidos – do que sua simples oposição. Poderíamos reforçar o argumento sobre a distância entre nobres e ressentidos se levarmos em conta que “o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena”. Assim, os nobres não conseguem “levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive” (NIETZSCHE, 2009. p. 28. grifos do autor.). Os nobres, assim, se aproximariam mais, ainda que só parcialmente, daquela virtude que procuramos descrever como sagacidade.

218 Ou, antes, seria ao contrário, já que “os ‘bem nascidos’ se *sentiam* mesmo como os ‘felizes’” (NIETZSCHE, 2009. p. 27. grifo do autor.).

inicialmente supor, julgamos que a interpretação do tradutor de Nietzsche sobre a *phrônesis* como prudência se presta a fins parciais, embora seja uma leitura possível quando se entende a *phrônesis* a partir da moderação. Como pretendemos argumentar diferentemente, o exercício ativo da excelência (das virtudes morais e, em especial, da coragem) afasta-se da ideia de moderação e poderia, portanto, estar associado a um modo virtuoso de imoderação. Nos próximos parágrafos, portanto, o que faremos é tentar reaproximar o “homem de espírito nobre” nietzschiano daquilo que estamos entendendo como herói, como “sagaz”. E isso, nos esforçaremos por elucidar, pode exigir por vezes atitudes imoderadas, como se para todo problema profundo uma solução radical fosse a única (ou a melhor) alternativa: como podemos notar na tragédia homônima de Eurípedes, Medéia tem sua *hýbris* aumentada tanto quanto “ela ouve palavras que a deixam numa situação sem saída”<sup>219</sup>. É como se, diante da dificuldade excessiva, o exercício da excelência moral nos expusesse aos extremos opostos da virtude e do vício – para recuperarmos, por escolha e de modo dinâmico, a harmonia entre o desejo e a razão, ainda que dessa prática surjam grandes obras [*erga*] ou um erro [*hamartía*] terrível. Nesse mesmo sentido, Rachel Gazolla nos diz: “ao erro, todos os homens estão sujeitos, e quanto mais sublime um homem – no caso de um herói como Édipo – maior será seu poder de errar ou acertar”<sup>220</sup>.

#### 2.4.2 – A coragem como prática da *phrônesis*

Se vimos que a *phrônesis* não pode estar desligada de uma prática, devemos agora tentar compreender os motivos que levam Arendt a exaltar a coragem – já analisada por Aristóteles como uma das virtudes morais – como a virtude política por excelência<sup>53</sup>.

Uma vez que “a *phrônesis* é uma virtude do intelecto *prático*, isto é, que não se limita apenas a julgar ou discernir, mas está intrinsecamente relacionada à ação”<sup>221</sup>, não nos parece que haja uma escolha da coragem em detrimento da *phrônesis*, ou ainda de outras virtudes morais, mas a simples percepção de que é a coragem aquela disposição do caráter que está mais íntima e diretamente ligada à ação. E tal ligação, no contexto arendtiano, visa à recuperação da importância de ação – enquanto iniciativa [*archein*] e continuidade [*prattein*] e como meio pelo qual e no qual se revela o agente – para a restauração da dignidade da

---

219 EURÍPEDES *apud* GAZOLLA, 2001. p. 124.

220 GAZOLLA, 2001. p. 30.

221 SPINELLI, 2005. p. 6, nota 3. grifo da autora.

política. A coragem, portanto, parece ser o “elemento faltante” nas condições políticas atuais para que se possa, efetivamente, retomar a *phrónesis* como virtude política; parece ser o melhor exercício para estimular a ação coletiva e concertada dos indivíduos, para restaurar a conexão entre governar [*archein*] e conduzir [*prattein*], entre o poder e o poder-fazer. Sobre esse aspecto específico, Arendt afirma que “desapareceu da filosofia política a noção mais elementar e autêntica de liberdade humana”<sup>222</sup> – a possibilidade de começar [*archein*] ou de dar continuidade [*prattein*], que eram, para os gregos, “palavras totalmente diferentes, mas correlatas para designar o verbo 'agir’”<sup>223</sup>. Para ela, não é difícil constatar que, a partir do pensamento de Platão, ocorre uma cisão entre aqueles que sabiam o que fazer – e que, por isso, deveriam governar – e aqueles outros que executavam – os governados<sup>224</sup>. A liberação de uma minoria que dava início às ações, denominados como *archón*, do esforço de realização é somente uma das divisões que Platão viu surgir, sistematizou e reforçou, e que serviu para afastar do âmbito da política a ideia de exercício da ação como *prattein*. Diferentemente da mera execução, como passou a ser compreendida ao longo do tempo, essa face da ação dizia respeito, antes, à continuação concertada de muitos a partir da iniciativa de uns, e exigia justamente aquela atitude sagaz frente aos desafios apresentados pelo cotidiano e pela pluralidade; ou seja, tinha a ver com a *phrónesis* aristotélica. Outra ruptura diante da proposta abrangente da *eudaimonia*, da vida plena aristotélica – e, posteriormente, também uma perda incomensurável – é instaurada quando se colocam em dois lados distintos a vida na *pólis*, com seus problemas cotidianos e de interesse dos cidadãos, e o governo da *pólis*, com seus problemas institucionais e de interesse dos governantes. O exercício de discernir, escolher, concertar e realizar, portanto, passaria a estar limitado e dependente do tipo de experiência que se tem na *pólis*: ou se é governante, ou se é governado. E, dessa maneira, a cisão entre o que podem fazer um governante e um governado, aliada às restrições externas impostas ao surgimento do novo<sup>225</sup>, dificultam precisamente a prática autônoma e autolimitadora de escolher e agir, a partir do exercício ativo [*energeia*] das virtudes [*aretai*]. Nos termos que

---

222 ARENDT, 2001. p. 237.

223 ARENDT, 2001. p. 202.

224 Para ser mais preciso, essa divisão entre governantes e governados orientada pela relação entre saber e fazer foi desenvolvida por Platão em *O Político*. Na *República* e nas *Leis*, o ponto de referência para essa divisão é ligeiramente diferente. A esse respeito, cf. ARENDT, 2001. p. 239, nota 69.

225 Para compreender como essas restrições podem atuar tanto como limites quanto como relações, cf. a nota 167 nesse capítulo.

estamos usando aqui, essa dupla ruptura impede a realização da *phrónesis* na busca pela *eudaimonia*. E, em resumo, diante da ideia de que, retirada a coragem do caráter humano, não se pode realizar a política numa vida plena, poderíamos finalmente concluir que é o discernimento prático e contínuo entre o que é necessário e o que não é necessário para a *eudaimonia* – e, conseqüentemente, o lançar-se à ação e à *eupraxia* – que parece estar em jogo.

Com vistas à vida plena, Arendt poderia ainda nos dizer, não se pode imaginar uma política cujo sentido não seja a liberdade e cujas virtudes não estejam relacionadas à ação – até mesmo mais do que, como propôs Aristóteles, à contemplação – uma vez que “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros”<sup>226</sup>. No entanto, seguindo rapidamente pelos passos de Aristóteles, chegaríamos à conclusão de que, se a função própria do homem é o exercício da razão – o fim em vista do qual ele existe e que o beneficia intrinsecamente – seria, portanto, a virtude intelectual aquela que alcançaria o maior bem para homem. E isso porque, ao passo que as virtudes morais devem ouvir e obedecer à razão, as virtudes intelectuais são aquelas que, em si mesmas, possuem a razão<sup>227</sup>. No entanto, o que se vê é que essa tangível ênfase aristotélica na parte contemplativa não invalidava a atividade inerente, e quase intangível, ao exercício das virtudes, uma vez que *possuir* a virtude não era o suficiente para a vida plena<sup>228</sup> – era necessário exercitá-la, de forma que seu fim fosse sua própria realização. E Aristóteles vai dizer expressamente que “muitos homens não os praticam [os atos bons], mas se refugiam em teorias e pensam que estão sendo filósofos e assim se tornarão bons [...], a saúde da alma dos primeiros não melhorará com a prática da filosofia”<sup>229</sup>. Arendt, por sua vez, percebeu que, se as atividades da *vita activa* tornavam possível a *vita contemplativa*, nos tempos de Aristóteles, “a inversão que ocorreu na era moderna não consistiu em promover a ação à posição outrora ocupada pela contemplação como o mais alto estado de que os seres humanos são capazes. [...] A contemplação perdeu todo e qualquer sentido”<sup>230</sup>. A seu modo, para evitar o equívoco do anacronismo e para minimizar a discussão entre a dualidade ação-contemplação, que já não é

---

226 ARENDT, 2001. p. 189.

227 cf. SPINELLI, 2005. p. 38.

228 SPINELLI, 2005. p. 19.

229 ARISTÓTELES, 2001. pp. 39-40. *1105 b 19 – 1105 b 25*.

230 ARENDT, 2001. p. 305.

mais o foco dos tempos modernos, Arendt considera que “não importa que Aristóteles visse na contemplação e no pensamento, *theoria* e *nous*, a maior possibilidade de 'efetividade' [*energeia*] e não no discurso ou na ação”<sup>231</sup>. A preocupação da autora, desse modo, é que a valorização da *vita activa* não gerou uma fórmula do tipo “pensar para agir”, elevando a ação à “finalidade última em benefício da qual se devia exercer a contemplação”<sup>232</sup>. Antes, a modernidade passou a escolher a fabricação em detrimento da ação. Por fim, como ela procura enfatizar, o problema é que

ao contrário da ação, que consiste em parte no desencantamento de processos, e ao contrário do labor, que segue de perto os processos metabólicos da vida biológica, a fabricação percebe os processos, quando chega a percebê-los, como simples meios para um fim, isto é, como algo secundário e derivado<sup>233</sup>.

Assim, para tratar da *phrônesis* ela mesma, será necessário, em nosso contexto, expôr o que é a virtude moral – e, em particular, a coragem – pois “apenas com essa virtude o prudente pode deliberar excelentemente e realizar as coisas que realmente consistem em uma vida feliz”<sup>234</sup>, ou seja, em *eudaimonia*. A partir da distinção entre as virtudes morais e intelectuais, podemos notar que Aristóteles apresenta um conjunto exemplar de virtudes morais, iniciando pela coragem. Para o pensador grego, há duas emoções na esfera de atuação da coragem, da qual ela é a mediania: o medo e a temeridade. Alguns de seus comentadores<sup>235</sup> consideram, entretanto, que essa tríade é insatisfatória, e oferecem duas outras tríades: “excesso de cautela – cautela – temeridade” e “covardia – coragem – insensível destemor”. Embora isso pouco auxilie em nossa questão particular, o que se vê ressaltado aqui é o fato de que a coragem, ainda que seja uma mediania e, portanto, uma virtude a ser praticada, apresenta-se como alternativa à cautela, sem resultar em temeridade ou em insensível destemor. É significativo, ainda, que Aristóteles já tenha advertido para cinco outras espécies da mesma disposição moral que não devem ser confundidas com a coragem, a saber: **i)** a coragem guerreira do cidadão-soldado municada pela ordem de seu comandante; **ii)** a coragem advinda da experiência prévia e do conhecimento; **iii)** o arrebatamento; **iv)** a confiança que gera ousadia; e **v)** a coragem gerada pela ignorância do perigo<sup>236</sup>. Vale,

---

231 ARENDT, 2001. p. 218. nota 37

232 ARENDT, 2001. p. 305.

233 ARENDT, 2001. p. 320.

234 SPINELLI, 2005. p. 8.

235 Em SPINELLI, 2005. p. 75, nota 86., a autora cita Urmson e Ross.

236 Para uma descrição de cada uma dessas disposições morais, cf. ARISTÓTELES, 2001. pp. 62-65. *1116 a*

portanto, conferir o que, mais precisamente, Aristóteles pretendia que se entendesse por coragem<sup>237</sup> para que, finalmente, possamos compreender a escolha supostamente arbitrária de Arendt por exaltar a coragem como virtude política, ainda que diante dessa escolha esteja o paradoxo de ser essa uma ideia belicista, que seria oposta à noção de uma política distinta da violência. Esse prévio entendimento de Aristóteles será crucial para que se compreenda como Arendt chega à ousada afirmação de que “a ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens e sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade”, que “é especificamente a condição [...] de toda vida política”<sup>238</sup>.

### 2.4.3 – Sobre a coragem

A origem latina da palavra “coragem”<sup>239</sup> deixa clara a associação entre as palavras “coração” (que também possuía a conotação de “espírito” [como em inglês *mind*, *soul*]) e “ação”. Fazer do coração – ou do espírito – um verbo, torná-lo aparente no ato de quem o possui: essa talvez fosse a ideia presente nos primeiros que formularam tal conceito; a coragem seria, portanto, a ação do coração, a verdadeira atitude do espírito ativo.

A prática da coragem, vê-se, diz respeito ao *modo* como se enfrentam os desafios<sup>240</sup>. O corajoso age e resiste por uma finalidade nobilitante; mantém-se confiante e com esperançosa disposição<sup>241</sup>. O corajoso, apesar da excitação na hora de agir, mantém-se tranquilo e quieto, favorecendo a contemplação dos acontecimentos e o alargamento da mentalidade<sup>242</sup>, com vistas à ação condicionada pelo discernimento prático ampliado na observação. Ele não sustenta apego demasiado à vida [*philopsychia*<sup>243</sup>]; não foge do que lhe é aflitivo e, se enfrenta

---

8 – 1117 b 8.

237 A coragem é descrita na *Ética a Nicômacos* no capítulo 6 do livro III. Cf. ARISTÓTELES, 2001. pp. 60-65. 1115 a 6 – 117 b 29.

238 ARENDT, 2001. p. 15. grifo da autora.

239 No latim, *coraticum* é a associação entre a palavra *cor*, que tem como um dos significados a palavra coração, e o sufixo *-aticum*, que é usado para indicar a ação da palavra que o precede. É curioso notar que a palavra latina, por sua vez, pode ser derivada da raiz indo-europeia *kerd-*, da qual derivaram tanto a palavra grega *kardia*, *καρδία* – em cujo significados encontram-se coração, a vida do espírito (pensamentos e sentimentos) e também, por analogia, o meio, a mediania – quanto a palavra latina *credere*, que corresponde a crédito, confiança e compromisso.

240 Spinelli explicita que “é o *modo de realização* das ações virtuosas o que, desde o início, deve ser buscado. O fim, no caso da virtude, é não apenas intrínseco, mas idêntico às atividades, das quais ele é constituído” (SPINELLI, 2005. p. 43. grifo da autora.).

241 ARISTÓTELES, 2001. pp. 60-61. 1115 b – 1116 a 22.

242 A expressão “maneira de pensar ampliada” é usada por Arendt para evidenciar a comparação que ela faz entre a específica aptidão política da *phrónesis* e esse conceito kantiano. Cf. ARENDT, 1999b. pp. 101-102.

243 ARENDT, 2001. pp. 45-47. Em especial, cf. notas 29 e 30.

as circunstâncias – tanto da vida quanto da morte – é por ser um “espírito nobre”, para retomar os termos de Nietzsche. Vale recordar que, para Aristóteles, na interpretação de Arendt, a imortalidade daqueles que permanecem na história por seus feitos e palavras dependia, também, de algum “desdém em relação às necessidades da vida”<sup>244</sup>. É curioso notar que tal ideia não está tão distante da revitalização que Nietzsche propõe, para quem os espíritos nobres têm certa “indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar”<sup>245</sup>. Mas, no exercício ativo de sua excelência, o homem de coragem não dispensa a companhia de outras pessoas, de modo que “sua atividade será mais contínua e será mais agradável em si”<sup>246</sup> se a realizar com boas pessoas. A despeito de toda essa descrição, temos de concordar que, “de fato, o homem corajoso parece temerário em relação ao covarde, e covarde em relação ao temerário”<sup>247</sup>. Isso nos indica que “a situação intermediária deve ser louvada em todas as circunstâncias, mas que às vezes devemos inclinar-nos no sentido do excesso, e às vezes no sentido da falta, pois assim atingiremos mais facilmente o meio termo que é certo”<sup>248</sup>. Mais ainda, como afirma Spinelli, “devemos ter em mente que, embora em si mesma a virtude consista em uma mediania, com relação ao que é bom e à reta razão, ela é um extremo, pois é a única disposição que está de acordo com eles e é capaz de alcançá-los”<sup>249</sup>. Assim, se não for continuamente reafirmada, a virtude política da coragem será ainda pré-política – ainda que seja gerada na luz “que só pode ser criada em público, o que quer dizer na presença de outros”<sup>250</sup>. E esse argumento é sustentado tanto por Aristóteles, que diz que “tal exercício ativo [da excelência] deve estender-se por toda a vida”<sup>251</sup>, quanto pelos relatos etnográficos de Pierre Clastres, quando ele diz que “a vida guerreira é um combate perpétuo”<sup>252</sup>. Para Clastres – em suas descrições antropológicas sobre os guerreiros de tribos primitivas, cujas práticas poderíamos muito bem aproximar às dos cidadãos-guerreiros das cidades-Estado gregas, observadas as devidas proporções – a atividade virtuosa não pode ser laboriosa, instalada tranquilamente na repetição e dependente exclusivamente de ordem

---

244 ARENDT, 2001, p. 25, nota 15.

245 NIETZSCHE, 2009. p. 30.

246 ARISTÓTELES, 2001. p. 186. *1170 a 23*.

247 ARISTÓTELES, 2001. p. 45. *1109 a*.

248 ARISTÓTELES, 2001. p. 47. *1109 b 33*.

249 SPINELLI, 2005. p. 78.

250 ARENDT, 1999b. p. 54.

251 ARISTÓTELES, 2001. *1098a*.

252 CLASTRES, 2004. p. 299.

superior e imperiosa:

Para responder a essa exigência ao mesmo tempo pessoal e social de reconquistar o prestígio reiterando a façanha, não basta ao guerreiro renovar o mesmo feito de armas, instalar-se tranquilamente na repetição trazendo para o acampamento o escalpo de um inimigo: nem ele nem a tribo ficariam satisfeitos com essa solução fácil (se é possível dizer).<sup>253</sup>

A esse respeito, por fim e a título de comparação, nota-se que Arendt afirma que

a luta que o corpo humano trava diariamente para manter limpo o mundo e evitar-lhe o declínio tem pouca semelhança com feitos heroicos; a persistência que se requer para que se reparem, dia a dia, os danos de ontem, não é coragem, e o que torna o esforço tão doloroso não é o perigo, mas a implacável repetição. Os 'trabalhos' de Hércules têm em comum com todos os grandes feitos o fato de serem inigualados.<sup>254</sup>

Com isso, podemos concluir que o corajoso não pode valer-se somente do fato de ser *detentor* da coragem. Suas ações não bastam se forem feitas somente *em conformidade* com a coragem. Isso porque, se partirmos da distinção entre os atos realizados conforme a virtude e os atos realizados pela virtude, teremos a indicação de que “os atos conformes a virtude são atos praticados por uma outra razão que o reconhecimento do ato como virtuoso; não são atos consequentes da disposição de caráter virtuosa do agente. (...) São os atos de alguém que está aprendendo a virtude”<sup>255</sup> ou que os realizou por acaso, por coação<sup>256</sup> ou por interesse privado. É também por isso que a felicidade – já vimos, mais bem entendida como uma bem-aventurança, como o bem-estar do *daimon*<sup>144</sup> – do mesmo modo como não surge (necessariamente) da *providência divina* nem *graças à sorte*, não pode ser quitada de (ou “desatribuída” a) alguém, por algum fracasso devido aos *favores da fortuna*<sup>257</sup>. Vale lembrar que a felicidade, para Aristóteles, não era buscada por qualquer outro motivo que não por ela mesma – e daí a importância de se escolhê-la. Entretanto, pelo que inferimos, o filósofo não descarta que a felicidade tenha consequências (como efeitos), dentre as quais poderiam estar a imortalidade ou o próprio “reforço” da liberdade, num certo círculo virtuoso. Para Arendt, por exemplo, o mesmo se dá com a “felicidade pública”, um tipo de bem-estar mútuo alcançado quando se participa da realização de ações conjuntas e que, identificada à liberdade, consiste em “acesso do cidadão à esfera pública, em sua participação no poder público – em 'ser um

---

253 CLASTRES, 2004. p. 299.

254 ARENDT, 2001. p. 112.

255 SPINELLI, 2005. p. 45.

256 Para J. Lear, comentador da obra aristotélica, “agir virtuosamente é a forma que temos de exercer e preservar nossa liberdade”. Além disso, na visão de Aristóteles, “a virtude preserva a nossa capacidade de escolha enquanto que o vício a destrói” (*apud* SPINELLI, 2005. p. 47, nota 54.).

257 ARISTÓTELES, 2001. *1099b9*.

participante na gestão do governo', segundo a expressão sugestiva de Jefferson”<sup>258</sup>.

#### 2.4.4 – Aspectos históricos e conceituais: entre a épica e a lírica

De todo modo, é preciso compreender a busca pela glória dos grandes feitos e dos grandes discursos dentro de seu registro histórico, uma vez que “a língua grega não faz distinção entre ‘obras’ e ‘feitos’, mas chama-os de *erga* quando são suficientemente duráveis e grandiosos para ser lembrados”<sup>259</sup>. Arendt vai dizer que “a estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando se o vê como ‘autor de grandes feitos e pronunciador de grandes palavras’”<sup>260</sup>, ao passo que Aristóteles deixa claro que a *eudaimonia* é uma conquista reafirmada, ainda que seja feita naturalmente<sup>261</sup>. Com isso, a garantia do espaço para essa reafirmação é justamente a causa e a consequência da criação e da manutenção da *pólis*, como um lugar duradouro e palpável “que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posteridade na sequência das gerações”<sup>262</sup>. A *pólis*, entretanto, não pode sobreviver como um espaço político de liberdade e, principalmente, de pluralidade, quando supõe-se que um de seus membros age e fala *por todos*, quando se supõe algum *nivelador* que impeça aquela diferenciação, quando se lança mão de algo que seja *necessário a todos*<sup>263</sup>. Novamente podemos nos valer dos comentários de Clastres, que ilustram com clareza a ideia de que é justamente o “necessário individualismo de cada guerreiro que impede ao conjunto dos guerreiros aparecer como coletividade *homogênea*”<sup>264</sup>. E isso torna particularmente promissora a comparação das descrições de Clastres frente ao pensamento de Arendt, ao notarmos que em seu livro *Sobre a Violência*, ela recorre a Frantz Fanon e a J. Glenn Gray para dizer, com outras palavras, basicamente o mesmo:

É perfeitamente verdadeiro que tanto nas ações militares quanto nas revolucionárias “o individualismo seja o primeiro [valor] a desaparecer”; em seu lugar, encontramos uma espécie de coerência [ou coesão] grupal que é muito mais intensamente sentida e que prova ser um vínculo muito mais forte, embora

---

258 ARENDT, 1990. p. 102.

259 ARENDT, 2001. p. 28, nota 19.

260 ARENDT, 2001. p. 34.

261 Essa possível “naturalidade” da conquista pode ser dar por um hábito [*éthos*], por uma virtude [*areté*], por uma prática moral [*ethiké*], ou por ações [*práxis*] específicas – todas são atividades que dependem, como concluímos o argumento, “da vida humana”, isto é, de um esforço ou de um aprendizado humano.

262 ARENDT, 1999b. p. 54.

263 Uma outra forma de elucidar este ponto é recorrer ao comentário de Arendt sobre a “ficção comunística de um interesse único”. Ao contrário do que pode parecer inicialmente, a crítica se dirige também ao utilitarismo liberal, e não só ao socialismo. Cf. ARENDT, 2001. pp. 51-54. Em especial, cf. notas 34 e 35.

264 CLASTRES, 2004. p. 299. grifo meu.

menos duradouro, do que todas as variedades da amizade, civil ou privadas. [...] Dentre todos os *niveladores*, a morte parece ser o mais potente, ao menos nas poucas situações extraordinárias em que se lhe permite representar um papel político. A morte, quer seja encarada como o próprio falecer, quer na consciência interna da própria mortalidade, é talvez a experiência mais antipolítica que há. [...] Desse modo, a política era precisamente um meio de escapar da *igualdade diante da morte* para uma *distinção* que assegurasse alguma medida de imortalidade.<sup>265</sup>

É claro, no entanto, que a utilização da palavra “individualismo”, nesse contexto e por conta do anacronismo que se cometeria ao afirmá-lo, pode gerar problemas, ainda que Arendt declare expressamente que “este conceito de ação [dos gregos] é, sem dúvida, altamente individualista, como diríamos hoje. Destaca o anseio de auto-revelação à custa de todos os outros fatores, e fica por isso relativamente isento do problema da imprevisibilidade”<sup>266</sup>. Não se deve esperar, porém, que em uma tragédia – que foi a resposta dramatizada do olhar do cidadão grego do século V a.C. sobre seus mitos – os heróis sejam indivíduos plenamente desconectados de sua comunidade e, assim, plena e individualmente responsáveis por seus atos, podendo ser culpados pelos erros cometidos<sup>267</sup> ou estando necessariamente associados “à disposição de arcar com as consequências”<sup>268</sup>. Como pode-se ver, o elemento da poesia lírica que é retomado nas tragédias indica que “a pessoa, apesar de saber-se diferente entre diferentes, tem dependência fundamental com o conjunto em que vive, com a exterioridade”<sup>269</sup>. A tragédia, portanto, apresenta-se como a primeira experiência política de pluralidade humana porque desenvolve-se: **i)** a partir dos conflitos interpessoais vividos cotidianamente pelos cidadãos da *pólis*, impelidos a manterem o *ethos* tradicional, que reverencia os heróis antigos e seus feitos memoráveis; e **ii)** no questionamento desse mesmo *ethos*, por conta da descoberta de novas institucionalidades, afirmadoras tanto do singular lírico quanto do coletivo épico, gerando uma individualidade que não se aparta totalmente do público-político.

Assim, tal individualismo fala mais sobre as “diferenças *relativas*”<sup>270</sup> entre cada indivíduo, como numa individuação não-subjetiva, em que ocorrem processos de

---

265 ARENDT, 2009. pp. 86-87. grifos meus.

266 ARENDT, 2001. pp. 206-207 e nota 20.

267 Sobre a questão da interioridade e da culpa na Grécia antiga, vista a partir das tragédias, cf. GAZOLLA, 2001. pp. 34; 65-76.

268 ARENDT, 2001. p. 199.

269 GAZOLLA, 2001. p. 33, nota 19.

270 ARENDT, 1999b. p. 24.

diferenciação e subjetivação<sup>271</sup> que se relacionam às *faculdades*<sup>272</sup> sem que, no entanto, criem um sujeito abstrato desprovido de conexões intersubjetivas. Pode-se ver isso ser expresso, por exemplo, tanto na palavra *hekas* [distante], que dá origem à expressão *hekastos*<sup>273</sup> [cada um] quanto na ideia aristotélica de *philia politike*, que é “uma espécie de 'amizade' sem intimidade ou proximidade”, baseada no respeito e não na identificação, pois que “nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós”<sup>274</sup>. Uma separação total entre individualidades que se desconectam de toda exterioridade quando não se concebem como *relativamente* iguais leva, inevitavelmente, à noção de culpa – inexistente tanto nas poesias épicas e líricas quanto nas tragédias. Essa noção de culpa – e má-consciência – foi fundamental para que Nietzsche desenvolvesse sua concepção de ressentimento<sup>275</sup>, mencionada anteriormente, e que nada mais é do que a inversão de valores pelos lados interessados em julgar o que lhe é sempre e somente diferente e oposto. É por isso que Arendt, configurando aquilo que poderíamos chamar de “política da amizade”<sup>276</sup> – fundada nas paixões, empatias e acordos que aproximam as distâncias *relativas*, em contrapartida às igualdades *relativas* organizadas pelas instituições da *pólis* – poderia insistir, embora não o faça explicitamente como Foucault e Derrida, no abandono das categorias identitárias de amigo-inimigo<sup>277</sup>, mantidas na inter-relação entre amor-e-ódio<sup>278</sup>.

---

271 Sobre subjetivação, cf. DELEUZE, 1992. pp. 140-144.

272 Falando sobre Foucault, escreve-nos Deleuze esta bela síntese: “Não é mais o domínio das regras codificadas do saber (relação entre formas), nem o das regras coercitivas do poder (relação da força com outras forças), são regras de algum modo *facultativas* (relação a si): o melhor será aquele que exercer um poder sobre si mesmo. O gregos inventaram o modo de existência estético. É isso a subjetivação” (DELEUZE, 1992. p. 141. grifo do autor.).

273 ARENDT, 2001. p. 207, nota 20.

274 ARENDT, 2001. pp. 254-255.

275 A esse respeito, escreve Nietzsche: “Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação” (NIETZSCHE, 2009. p. 26. grifo do autor.).

276 Esse argumento foi desenvolvido em ORTEGA, 2000.

277 Para Holloway, “a identidade é a antítese do reconhecimento mútuo, da comunidade, da amizade”. Assim, é dele que tomo a proposta de que “a teoria política de Carl Schmitt ao se concentrar na distinção entre amigo e inimigo é, simplesmente, o desenvolvimento coerente da lógica da identidade” (HOLLOWAY, 2003. p. 108, em especial nota 74.). Sobre “A invenção do inimigo” por Carl Schmitt, cf. FERREIRA, 2004. Em especial, ver o capítulo I, “A medida do político”.

278 É Foucault quem desenvolve essa oposição entre amor e paixão, de que faço uso, como uma distinção entre dois tipos de individuação: “um, o amor, pelas pessoas; o outro, pela intensidade, como se a paixão diluísse as pessoas não no indiferenciado, mas num campo de intensidades variáveis e contínuas sempre implicadas umas nas outras”. Assim, a paixão é “um campo de intensidades que individua sem sujeito”. DELEUZE, 1992. pp. 143-144.

Tal política estaria relacionada ao ideal do que denominamos, em sentido literal e apoiado na denominação proposta por David de Ugarte, *pluriarquia* (isto é, uma pluralidade de começos, de origens) e, portanto, à ideia de uma experiência política de pluralidade que assume a liberdade como seu sentido:

O que define uma rede distribuída é, como dizem Alexander Bard e Jan Söderqvist, que “todo ator individual decide sobre si mesmo, porém carece da capacidade e da oportunidade para decidir sobre quaisquer outros atores”. Nesse sentido, toda rede distribuída é uma rede de iguais, ainda que existam nodos mais conectados que outros. Mas o importante é que em um sistema desse tipo, a tomada de decisão não é binária. Não é “sim” ou “não”. É “em maior ou menor medida”. Alguém propõe e soma-se a ele quem quer. A dimensão da ação dependerá das simpatias e do grau de acordo que suscite a proposta. Esse sistema chama-se pluriarquia e, segundo os mesmos autores “torna-se impossível manter a noção fundamental de democracia, na qual a maioria decide sobre a minoria quando se produzem diferenças de opinião”.<sup>279</sup>

Assim, ao vincularmos a política à ideia de *pluriarquia* e, portanto, ao risco inerente a toda origem, a política torna-se rara e descontínua, e o clamor por uma segurança ao bem-viver é legítimo. Afinal, essa *pluriarquia* só pode surgir no lançar-se do homem ao risco de querer conviver livremente para agir e modificar o curso de seu destino, de decidir coletiva e autonomamente o sentido de sua história. É para situar e limitar esses elementos – e não para extingui-los – que o espaço público torna-se político justamente com a criação da *pólis* dentro dos limites seguros da cidade, que provê esse espaço para a livre circulação dos homens. Como demonstra Arendt, “a *pólis* precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza dos fazer e do falar humanos, que fosse mais seguro do que a memória que o poeta fixava no poema, tornado-a duradoura”<sup>280</sup>.

Isso posto, restam ainda algumas questões: como conciliar a necessidade de autonomia dos “espíritos fortes”, que poderia levar a um reforço da ideia de responsabilidade moral apartada da comunidade, com a crítica à culpa dos ressentidos; como valorizar, enfim, os desejos da individualidade frente às demandas da coletividade? Se esses são problemas possíveis ao se discutir o âmbito do político para os *anciens* – e parece razoável afirmar que são, mesmo hoje, de fato, problemas reais – devemos lembrar que a capacidade e a ousadia de concertar suas ações, em conjunto, é uma das principais diferenças entre a atividade política do herói, enquanto cidadão da *pólis*, e uma atividade meramente laboriosa ou produtiva.

---

279 UGARTE, 2007. p. 67. Para a edição em português, cf. UGARTE, 2008. Sobre os autores mencionados, cf. BARD; SÖDERQVIST, 2002.

280 ARENDT, 1999b. p. 55.

Assim, passarei a evidenciar tal diferença na distinção entre o herói épico – cuja ação é solitária e universalista – e o herói lírico e trágico – cuja ação, necessariamente conectada ao coletivo, se dá a partir da força de estar em *hybris*<sup>281</sup>. A esse respeito, Rachel Gazolla nos deixa uma importante pista para enfrentarmos a questão sobre a distinção entre o herói épico – que Arendt parece, em princípio, valorizar por sua coragem – e o herói trágico – a partir do qual procuraremos compreender a questão da coragem. Ela afirma que, “bem diferente da épica, assentada na celebração dos valores das ações dos heróis, a tragédia desliza entre os extremos do comportar-se humano. Se a poesia homérica é afirmadora das *aretai*, a tragédia é questionadora – como o é a Filosofia – da *areté*”<sup>282</sup>. Massaud Moisés, por sua vez, ao esboçar também alguns desses elementos em nítido contraste, nos permite apresentar mais claramente essa diferença. Para ele, a poesia épica trata de um fato relevante, “recuado no tempo, o suficiente para se transformar, no inconsciente coletivo, em mito ou lenda”<sup>283</sup>. Seu tema é sempre uma ação passada, que é lembrada. Por seu caráter universal, não diz respeito a algo que é continuamente feito ou, menos ainda, a algo que possa ser refeito. Notamos ainda que os heróis épicos deveriam ser “sobre-humanos, nacionais, representantes não só duma raça mas ainda duma época e duma civilização, menos indivíduos que tipos”<sup>284</sup>. Os heróis realizavam obras “irreais”, uma vez que soam como “maravilhosas” aos ouvidos dos mortais. E esse elemento “maravilhoso” é uma “influência orientadora e predeterminadora de forças sobrenaturais no plano de ação do poema”<sup>285</sup>. Indicam, também, o caráter solene e marcial do épico, embora possa haver, por vezes, traços líricos vindos da “música interior” do herói – e, vale mencionar, essa personalidade, cuja origem dá-se pela expressão *per sonnare* (expressão latina para indicar “por onde o som passa ou ressoa”; o que nos remete à noção de indivíduo como uma multiplicidade de *Eus* constituídos coletivamente), é efetivamente o elemento que permite ao herói épico se aproximar de seu caráter essencialmente humano, efetivamente intersubjetivo. Em complemento a isso, vemos que, para David de Ugarte, é a opção pela lírica que favorece o diálogo e aquela proposta de *pluriarquia* – e o faz de uma forma muito mais potente que aquela épica que dá sustentação aos nossos mitos<sup>286</sup>.

---

281 GAZOLLA, 2001. p. 62.

282 GAZOLLA, 2001. p. 45.

283 MOISÉS, 2003. p. 227.

284 MOISÉS, 2003. pp. 227-228.

285 MOISÉS, 2003. p. 228.

286 O caráter divinizado ou mítico com que foram ressignificados posteriormente os heróis épicos de Homero

A lírica, entendida como forma de projetar opções de futuro a partir daquilo que se vive, se sente, se desfruta e se faz no presente, não é mais que uma representação em relato de um *ethos* particular, de uma maneira de viver que se cultiva como opção entre outras, que não busca anular o campo de outras e nem negá-las. A lírica convida a somar-se sem diluir-se; busca a conversação, não a adesão. Trata-se de uma **opção ética** frente à dimensão excludente, de sacrifício e de confrontação que irremediavelmente cultiva a épica.<sup>287</sup>

Enfatizo, com isso, que são justamente os aspectos trágicos e líricos do herói que podem dar sustentação e, ao mesmo tempo, possibilidades de superação da contradição que faz viver a *pólis* – a contradição de ser um espaço de iguais tanto quanto transforma a coragem de falar e de agir *qua* indivíduo, como uma revelação de si e de seu mundo, em virtude. O que quero dizer, com isso, é que essa contradição da *pólis* também estava presente no herói trágico, se é que não poderíamos compreendê-las como a mesma e única contradição, uma vez que tenhamos seguido a orientação arendtiana de identificar a *pólis* ateniense com os cidadãos atenienses, e não com a cidade de Atenas<sup>288</sup>. E, se assim o fizermos, ao constatar que “o herói é aquele que tem a força de estar em *hybris*, é isso o que lhe dá a estatura do herói. Só a ele cabe a *hybris* no sentido trágico. Ao homem comum compete amedrontar-se com tal possibilidade e consequências”<sup>289</sup>, então o mesmo poderemos afirmar sobre a *pólis* e seu modo de vida<sup>290</sup>. Para Castoriadis, a quem podemos ainda buscar para reforçar este argumento, “a democracia é o regime da autolimitação; portanto, é também o regime do risco histórico – outro modo de dizer que é o regime da liberdade, e um regime trágico”<sup>291</sup>. Entretanto, necessitaríamos ainda supor que Castoriadis concordaria com a ideia de que o cidadão pode assemelhar-se ao herói trágico, uma vez que “a *hubris* surge quando a autolimitação é a única 'norma', quando se transgridem limites que não estavam definidos em parte alguma”<sup>292</sup>. Para tanto, é preciso acrescentar que, uma vez que a palavra grega *hómoios*

---

é, para Arendt, um dos principais motivos de confusão acerca da palavra *heros* que, originalmente, “implicava distinção, mas uma distinção que estava ao alcance de qualquer homem livre” (ARENDDT, 2001. p. 199.). Cf, em especial, a nota 10 da mesma página.

287 UGARTE, 2007. p. 42.

288 ARENDT, 2001. p. 207.

289 GAZOLLA, 2001. p. 62.

290 Não é claro se esse modo de vida (o *bios politikos*) estaria ligado à *vita activa* ou à *vita contemplativa*, ou a ambas. Inicialmente, podemos notar que Aristóteles e Arendt tomam posições distintas, já que seus argumentos seguem caminhos diferentes – embora não necessariamente opostos ou contraditórios. Não é evidente se eles chegam, efetivamente, às mesmas conclusões sobre as ligações do *bios politikos* nem se a expressão *vita contemplativa*, de origem latina, foi utilizada pela tradição de comentadores com o mesmo significado de *bios theoretikos*, de origem grega. A esse respeito, cf. ARENDT, 2001. pp. 20-26; ARISTÓTELES, 2001. pp. 24-26. *1098 a – 1099 a*.

291 CASTORIADIS, 1987. p. 313.

292 CASTORIADIS, 1987. p. 313.

– semelhante – é o fundamento para que se compreenda a própria noção antiga de cidadania, então a semelhança fundamental – e única – entre os cidadãos se dava, efetivamente, pela regra comum de autolimitação, e não pela caracterização ordinária de “homem comum”. Assim, quanto mais trágico, no sentido original, for o empreendimento do herói, tanto mais se manterá viva a *pólis* como o lugar seguro da cidade em que esses feitos poderão ser imortalizados. Nesse exercício, o herói que age de modo extremo, excelentemente para o bem ou para o mal, expressa a *hamartía*, a falha ou o erro dessa desmesura. E, novamente, apesar de ser um erro pessoal, a *hamartía* é coletivamente valorada e expurgada, apresentando nova medida comum ao exercício da *phrónesis*; exercício também pessoal, e validado coletivamente. É na tragédia grega, como veremos, que tais elementos – *hýbris*, *hamartía*, *kátharsis* – aparecem em sua máxima expressão. Como dirá Gazolla, “a tragédia, portanto, resgata o que há de fundamental a pensar nas relações humanas em comum”<sup>293</sup>.

#### **2.4.5 – A performatividade do herói: uma vontade de poder-fazer**

É notável o fato de que a violência causada por excessivo arrebatamento ajuda os homens corajosos a empreenderem suas ações. E, se é possível supor que Aristóteles concordaria com a afirmação, também podemos dizer que Arendt não a negaria<sup>294</sup>. Nesse sentido, portanto, como poderíamos ainda defender que as visões que expusemos até agora não reduzem a diferença conceitual tão ressaltada por Arendt entre violência e poder (político)?

Se a medida e o sentido da violência fazem toda a diferença, já que o homem corajoso deve ter, como princípio de sua ação, a honra – e não a violência – então, do mesmo modo, a violência não pode se constituir nunca como racionalização a partir da qual o homem corajoso age<sup>295</sup>. Assim, coragem e violência estariam separados por princípio. E, além disso, vimos que

---

293 GAZOLLA, 2001. p. 27.

294 Para Aristóteles, “os homens corajosos agem por causa da honra, mas o arrebatamento os ajuda” (ARISTÓTELES, 2001. p. 63. *1117 a.*). Arendt vai dizer que a violência só tem sentido quando é uma *ação* e tem medida, como na defesa própria, mas “torna-se 'irracional' no momento em que 'racionalizada'” (ARENDR, 2009. p. 85.) e se converte em princípio de ação.

295 Sobre essa racionalização, é verdade que a principal preocupação de Arendt concentra-se, surpreendentemente, na hipocrisia e em sua dissimulação, e não na violência em si. Para ela, “só podemos nos fiar nas palavras se estamos certos de que sua função é revelar e não esconder. É a aparência de racionalidade, muito mais do que os interesses por trás dela, que provoca a raiva” (ARENDR, 2009. p. 85.). Assim, a estratégia que mascara a violência sob aspecto de racionalidade, para alcançar objetivos precisos, é justamente, para Arendt, o momento de irracionalidade no uso “racional” da violência – que gera hipocrisia e aumenta a desconfiança, além de denunciar suspeitos, que são caçados e têm seus supostos “motivos últimos” psicologicamente investigados.

a finalidade da ação virtuosa deve ser a própria virtude, de modo que a prática da coragem excelente deve ser alcançada por si mesma, e o corajoso é aquele que a realiza por meio de seus próprios esforços – ou seja, “tampouco uma vida dedicada à obtenção de reconhecimento público pode ser uma vida plena: ela depende muito mais de quem concede do que de quem recebe as honras”<sup>296</sup>. Assim, se a honra pode ser um dos princípios da ação, não deve ser seu fim: o homem virtuoso deve agir conforme a razão, mas a finalidade de seu ato não é realizar uma ação racional, e sim harmonizar o que deseja com o que pensa ser o melhor. Em termos arendtianos, essa harmonização nada mais é do que a reintegração entre o eu-querer e o eu-possa, já que vivemos na modernidade “como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite fazer o 'impossível', sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível”<sup>297</sup>. Assim, esta vontade é uma vontade que pode se realizar – porque deseja exatamente as coisas que são recomendadas pela razão – e o poder gerado por essa vontade é, na expressão tomada de John Holloway, um *poder-para*, um *poder-fazer*:

O fazer humano implica uma projeção além e, portanto, a unidade da teoria e da prática. [...] O fazer implica ser capaz de fazer. [...] O fazer implica poder, poder-fazer. [...] Poder, nesse sentido, pode ser entendido como “poder-para”, poder-fazer. O poder-fazer, devemos enfatizar novamente, é sempre poder social, ainda que possa não se parecer com ele. [...] O poder-fazer, portanto, nunca é individual: sempre é social. [...] Quando o fluxo social do fazer se fratura, esse poder-fazer se transforma em seu oposto, em poder-sobre. O fluxo social se fratura quando o próprio fazer se rompe. O fazer-como-projeção-mais-além se rompe quando algumas pessoas se apropriam da projeção-mais-além do fazer (da concepção) e comandam a outras para que executem o que elas conceberam. [...] O poder-fazer se converte agora em “poder-sobre”, em uma relação de poder sobre os outros. [...] O poder-sobre é a ruptura do fluxo social do fazer. [...] A ruptura do fazer sempre implica a força física ou a sua ameaça.<sup>298</sup>

Portanto, o homem virtuoso toma como coisas boas somente aquilo que, sendo ele *quem* é, ele *pode* fazer: não confunde as coisas boas, fins de suas ações, com os bens inalcançáveis<sup>299</sup>. E é nesse sentido que afirmamos antes que a sua vontade é uma vontade de poder-fazer, porque não diz respeito *ao que* a vontade quer – isso é menos importante, pois pode ser decidido tanto pela razão quanto pelo desejo – ou *ao que* possa realizar<sup>300</sup>. A sua

---

296 SPINELLI, 2005. p. 18.

297 ARENDT, 2009. p. 107.

298 HOLLOWAY, 2003. pp. 43-51.

299 A conversibilidade entre fins e bens – quando o fim da ação é algo tomado como bom pelo agente – deve estar restrita “aos bens praticáveis ou capazes de serem realizados através de nossas ações” (SPINELLI, 2005. p. 11, nota 9.) para não confundirmos coisas que podemos tomar como boas, mas que não podemos fazer, e que não devem ser o fim de nossa ação, uma vez que são somente um bem.

300 Arendt explicita essa ideia na diferenciação entre o gênio e sua obra, afirmando que “o que salva os talentos verdadeiramente grandes é que os que arcam com esse ônus permanecem superiores ao que fizeram, pelo menos enquanto estiver viva a fonte de criatividade; pois a fonte, na verdade, mana de

vontade, de fato, trata de revelar *quem* quer naquela vontade<sup>301</sup>. Em outras palavras, essa vontade de poder-fazer não é a necessidade de se fazer *o que* a vontade quer, mas a permissibilidade de se revelar, por meio da vontade, *quem* é esse que quer. Assim, esse *quem* se liga ao *como*, ou seja, aos *modos possíveis* de se realizar as ações, e aos princípios que irão reger a escolha, articulando-se pela abundância natural de modos de realização. E, em contraposição, *o que* a vontade quer se ligaria ao *conteúdo* da ação, a seu produto, e ao *lado* que toma em sua defesa. Esses lados, por sua vez, geram a (e são gerados por) escassez artificial de lados possíveis. Quero evidenciar com isso que, apesar de possivelmente hermético, esse ponto é de crucial importância para o desvelamento dos paradoxos aqui apresentados, ainda mais porque é com uma pergunta deixada por Valéry, ainda em 1935, expressando o problema da separação entre o eu-queiro e o eu-posso, que Arendt conclui sua obra *Sobre a Violência*: “*On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes?*”<sup>302</sup>.

Uma vez que já tenhamos falado algo a respeito da vontade de poder-fazer, resta-nos a tarefa de conectar essa ideia ao conceito de *performatividade*, para indicarmos o tipo e o modo da ação que um herói empreende na prática da coragem. Primeiramente, devo enfatizar que a *phrônesis* aristotélica, pelo que vimos até agora, não seria um princípio aos que pretendem aprender a *sophrosyne*<sup>303</sup>, a moderação. Essa seria, antes, a exposição acertada da vontade, e aquela seria, por outro lado, a aparição de quem age no e através do ato<sup>304</sup>. Digo

---

*quem* eles são, e é portanto exterior ao processo real de trabalho, ao mesmo tempo que independe do *que* possam realizar” (ARENDDT, 2001. p. 223. grifos da autora.).

301 O livro de Gilles Deleuze chamado *Nietzsche e a Filosofia* é muito esclarecedor sobre a noção de vontade de poder nietzschiana, de onde retiramos essa ideia. Em Nietzsche pode-se ver que a vontade de poder é um “instinto de liberdade” que foi “tornado latente à força”, gerando o que ele denomina de *má-consciência* – o que parece estar completamente de acordo com nosso desejo de indicar que a vontade de poder-fazer, se é antagonizada pelo poder-sobre, só o pode ser pela violência, que destrói o poder, como afirma Arendt, ao mesmo tempo em que separa o quem-pode-fazer do quem-quer-fazer. Cf. NIETZSCHE, 2009. p. 70.

302 “Pode-se dizer que tudo o que sabemos, isto é, tudo o que podemos, finalmente se voltou contra aquilo que somos?” (VALÉRY *apud* ARENDT, 2009. pp. 107-108, tradução de André Duarte.). O texto original da conferência de 1935 foi publicado sob o título de *Le Bilan de l'intelligence*, pela Éditions Allia.

303 Vemos que Aristóteles faz um jogo de palavras para derivar a palavra *sophrosyne* [moderação] da expressão *sózusa ten phrônésin* [preservando o discernimento]. Cf. ARISTÓTELES, 2001. p. 117. *1140 b*. Nietzsche, por outro lado, critica a possibilidade de se ensinar “os atos morais mais sublimes, as emoções da compaixão, do sacrifício, do heroísmo e aquela tranquilidade d'alma, tão difícil de alcançar, que o grego apolíneo chamava *sofrosyne*” (NIETZSCHE, 2007. p. 92.).

304 Judith Butler afirma que “não há a necessidade de existir um ‘agente por trás do ato’, mas que o ‘agente’ é diversamente construído no e através do ato” (BUTLER, 2003. p. 205.). Não quero, contudo, discutir sobre a existência ou não de uma “subjetividade”, ou de um “sujeito”, como faz-se nas teorias

isso porque será importante compreendermos, para seguir com o argumento, que é a *performatividade* de Aquiles que pode servir como sinônimo de coragem – o que Aquiles realiza não é a *performance* de agente corajoso, como se estivesse interpretando um papel no teatro da guerra de Troia, que pudesse ser repetido e ensinado (ou encenado). Agora sob um viés trágico, poderemos entender aquilo que Aquiles realiza como um *ato performativo*<sup>305</sup>, a exteriorização de sua tentativa constante de harmonizar sua razão e seus desejos, sua ira e sua paixão, seus vícios e suas virtudes; enfim, a exteriorização de sua cólera.

Por fim, vê-se que não é somente a vontade de querer praticar atos virtuosos que leva o homem à excelência. Os princípios que o movem – expresso na e através da sua vontade de poder realizá-los – devem ser explicitados porque indicam a maneira *como* essas atividades serão praticadas. E esses princípios não podem ser muito mais gerais do que aquilo que eles condicionam; devem ser mutáveis e adaptáveis a cada circunstância sem, no entanto, perderem seu caráter de princípio. Aristóteles, como vimos, enuncia que o homem corajoso age em conformidade com os ditames da razão<sup>306</sup> e que, se sua finalidade é nobilitante, é porque seus princípios estão em “conformidade com os ditames da coragem”<sup>307</sup>. Spinelli, por sua vez, apresenta uma síntese em que tais ideias ficam mais claras:

A ação virtuosa deve ser realizada voluntariamente, isto é, sem constrangimento externo e sem ignorância das circunstâncias nas quais o agente age. [...] Sendo capaz de avaliar corretamente as circunstâncias nas quais ele se encontra, [que] ele tenha como razão para agir meramente o reconhecimento de que aquele ato é o virtuoso a ser feito [...] [e que] o ato proceda do caráter virtuoso assim constituído pelo agente, quando, então, ele tem uma disposição para agir assim antes que viciosamente.<sup>308</sup>

Se esses são, portanto, os princípios para a ação virtuosa, podemos dizer que são

---

estruturalistas e pós-modernas. O aspecto relevante aqui é questionar a objetificação (ou reificação) do ato do herói, que passa a ser identificado a uma subjetividade vista como autônoma e individuada, quando o que pretendo é simplesmente afirmar a força do ato como reveladora da força do sujeito não-identitário – e não o contrário. Como já advertiu Adorno: “Desde que o autor se atreveu a confiar em seus próprios impulsos mentais, sentiu como própria a tarefa de quebrar com a força do sujeito o engano de uma subjetividade constitutiva” (ADORNO *apud* HOLLOWAY, 2003. pp. 62-63, nota 38.).

305 Em sua tese, Patrícia Rocha explica o seguinte sobre essa diferenciação de Butler: “[A autora] estabelece um ponto crucial em seu argumento ao diferenciar performance e performativo, pois o primeiro, ao contrário do último, implica a existência de um sujeito capaz de emular ou representar códigos, comportamentos e padrões predeterminados, tal como num teatro. Isso não quer dizer que no ato performativo não exista um sujeito propriamente dito, mas que essa categoria de sujeito encontra-se deslocada de seu eixo central a ponto de revelar a própria estrutura ideológica, linguística e cultural da performance apresentada” (ROCHA, 2008. p. 88.).

306 Para lembrar em que sentido usamos essa expressão aqui, cf a nota 227 neste capítulo.

307 ARISTÓTELES, 2001. p. 61. *1116 a.*

308 SPINELLI, 2005. p. 43, nota 49.

também as condições para afirmar que um ato foi feito de modo corajoso e, finalmente, para saber *como* o agente é corajoso. Vê-se que não são demasiadamente amplos para que se os considere genéricos e frutos de abstração, nem demasiadamente precisos e duros para que se os considere mensuráveis e estreitos. E, portanto, é de se desconfiar que haja mesmo “um agente” por trás de cada ato corajoso, de modo que, se houvesse, ele poderia, por sua vez, ensinar precisamente seu modo de ação a outras pessoas. É por essa razão que, também para Arendt, “as entidades intangíveis dos agentes, por escaparem a toda generalização e, portanto, a toda reificação, só podem ser reveladas através da imitação de seus atos”<sup>309</sup>.

#### 2.4.6 – A reconfiguração da *pólis* exige a reconfiguração do herói

Uma vez que pudemos perceber o modo como o agente se revela no e por meio do ato corajoso, cumpre-se agora verificar como a modificação em seu contexto de ação e realização também lhe impõe outra reconfiguração e, portanto, reconfigura seu ato e sua individuação.

Arendt afirma que a ação [*práxis*] e o discurso [*lexis*], além de terem a afinidade de serem da mesma categoria e da mesma espécie e de serem as mais altas de todas as capacidades humanas, também figuram desde os tempos *pré-pólis* como fundamentais para o surgimento da esfera público-política, a esfera dos negócios humanos. E é assim que ela apresenta tanto Aquiles, dos tempos épicos de Homero, quanto Antígona, dos tempos trágicos de Sófocles. Com o surgimento e a reconfiguração da *pólis*, entretanto, “a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão”<sup>310</sup>. Com isso, se o espaço de ação tivesse se reconfigurado a ser limitado por uma *lógica da escassez*<sup>311</sup>, em que a luta é travada de modo a fazer do vencedor aquele que conseguiu angariar mais recursos para continuar sua ação, então o herói homérico teria de se afastar da política e se reaproximar da guerra – entendida como a guerra da necessidade pelos “recursos escassos”, aqueles com os quais ele

---

309 ARENDT, 2001. p. 200.

310 ARENDT, 2001. p. 35.

311 URRUTIA, 2001. p. 185. A expressão *lógica da escassez* é proposta por Juan Urrutia em contraposição à ideia de *lógica da abundância*, ou de Nova Economia. A *lógica da escassez* representa um processo histórico-político definido deterministicamente, de modo a produzir, artificialmente, a escassez dos recursos, ao passo que, a *lógica da abundância* aparece quando a estrutura de produção faz que seja desnecessário dirimir coletivamente o que se produz a partir dos recursos disponíveis, uma vez que os custos de reprodução tendem a zero – o que equivale dizer que os recursos estão abundantemente disponíveis. Canovan aponta que Arendt via também na ideia de abundância uma possibilidade de incremento na liberdade: “she even suggests that in an age when material abundance is possible for all, freedom for all becomes possible too” (CANOVAN, 1978. p. 15. nota 34.).

pode levar suas ações (iniciadas solitariamente) a cabo. A *pólis*, caracterizada pela palavra (entendida tanto como as leis quanto como os debates), pela publicidade e pela igualdade (que passará dos regimes de *isonomia* e *isegoria* para ser entendida simplesmente como *isologia*), como apresentada por Vernant<sup>312</sup>, cria essas instituições na tentativa de evitar justamente aquela guerra, aquela impossibilidade de discussão que criaria artificialmente a escassez por privilegiar a violência ou a força em detrimento do poder.

Assim, mesmo que tenhamos visto que coragem e violência estão separados por princípio, à medida que a *pólis* foi se reconfigurando, os traços marcadamente belicosos e violentos de heróis como Aquiles deixaram de ser relevantes para aquilo que realmente acontecia na *ágora*. O que era passível de ser observado e vivenciado nos palcos das tragédias eram as discussões e as conflitivas ações humanas. Uma vez que o *polítes*, o cidadão, já não ostentava mais os paradigmas aristocráticos e épicos do agir, ele precisava debater e definir novos padrões, seja na encenação do *drama*, da ação, seja em seu próprio diálogo-consigo-mesmo, enquanto assistia ao desenrolar dos acontecimentos. E tinha de fazer isso abdicando da violência e da coação, por meio do discurso e da retórica, embora ainda buscasse o confronto agonístico que lhe pudesse render honras e glórias, pela escolha das melhores palavras. Na *pólis*, não havia mais espaço para as grandiosas ações de guerra nem para as pequenas violências pré-políticas<sup>313</sup>. E, como relembra Vernant, mesmo em Esparta o espaço para a ação individual dos heróis homéricos, que sobreviviam na pessoa dos *hippeus*, é continuamente substituído pela formação coletiva do *hoplita*, formado por um corpo de cidadãos-soldados definidos como *hómoioi*. Entretanto, a ênfase nas leis, que reconfiguravam um *cosmos*<sup>199</sup> em Esparta, restaurando a *diké* da *pólis*, será uma característica que, nessa cidade, a levará à excelência na guerra e não na política. Os debates públicos, como se via, por exemplo, em Atenas, não são enfatizados em Esparta, uma vez que “é na prática dos combates mais que nas controvérsias da *ágora* que os *hómoioi* se exercitam”<sup>314</sup>. Portanto, se a discussão sobre o destino comum passava a lidar com leis e instituições, a coragem precisava se adaptar a essa nova dimensão: transformava-se na coragem que só é possível de ser

---

312 cf. VERNANT, 2004. pp. 53-72.

313 Em diversos pontos de sua obra Arendt deixa clara a ideia de que, em seu resgate da política grega da *pólis*, ela pretende afirmar que a guerra está fora dos limites do político, assim como a violência e a “ordem” (que não visa à persuasão, e se mantém por meio da força ou outro tipo de coerção), que são atitudes pré-políticas ou despóticas. Cf. ARENDT, 2001. pp. 35-36; ARENDT, 1999b. pp. 59-61.

314 VERNANT, 2004. p. 72.

exercitada autonomamente no trato com outros e cuja excelência só é experienciada na autolimitação da *phrônesis*.

Apesar de nossa insistência em considerarmos a coragem não só compatível com o exercício da *phrônesis*, mas de vital importância para que se retome o valor de uma política que tem como sentido a liberdade, precisamos melhor situar no tempo as conexões que se podem estabelecer entre a atitude exemplar do herói e o desejo coletivo de *sophrosyne*, de moderação, por parte de cada cidadão. É justamente essa “viragem decisiva na história da *pólis*”<sup>315</sup> que precisa ser considerada para que saibamos porque, apesar de afirmarmos a validade conceitual da *phrônesis* para compreender a exaltação da coragem por Arendt, ainda precisaríamos nos posicionar historicamente entre estes dois momentos: entre a *pólis* fundada sobre a base aristocrática da *eunomia* (de Sólon, em 594 a.C.) e a *pólis* refundada sobre uma base nova, democrática, da *isonomia* (de Clístenes, em 507 a.C.). De outro modo, poderíamos simplesmente confrontar as sociedades que, para usar um termo de Clastres, são contra o Estado e as sociedades que têm, no Estado, a sua principal forma de existência e organização. No entanto, não é o caso de se afirmar, aqui, se as cidades-Estado gregas eram ou não, de fato, Estados. Antes, pretendo apenas utilizar a hipótese utilizada por Clastres para a sua caracterização de sociedades primitivas. Nessas sociedades, vê-se que sua lógica de fundação se opõe à lógica de criação de um Estado. E sua ideia foi sintetizada assim:

Por um lado, a comunidade quer perseverar em seu ser indiviso e impede para tanto que uma instância unificadora se separe do corpo social – a figura do chefe comandante – e introduza a divisão social entre o Senhor e os Súditos. Por outro lado, a comunidade quer perseverar em seu ser autônomo, isto é, permanecer sob o signo de sua própria Lei: ela recusa assim toda lógica que a levaria a submeter-se a uma lei externa, ela se opõe à exterioridade da Lei unificadora [o Estado].<sup>316</sup>

E essa contradição, que não será resolvida aqui, está no centro mesmo da concepção grega de sociedade, como afirma Vernant, para quem “o Estado é uno e homogêneo; o grupo humano é feito de partes múltiplas e heterogêneas”<sup>317</sup>. Essa contradição fica implícita, não formulada, porque “os gregos jamais distinguiram claramente Estado e sociedade”<sup>318</sup>. Assim, nos fins do século VII a.C., com as primeiras configurações das *pólis*, o que vemos – e essa foi nossa abordagem – é o surgimento da poesia lírica em oposição e superação à épica. Mais

---

315 VERNANT, 2004. p. 68.

316 CLASTRES, 2004. p. 267.

317 VERNANT, 2004. p. 48, nota 10.

318 VERNANT, 2004. p. 48, nota 10.

tarde, já no século V a.C., vemos que é a tragédia, numa combinação de alguns elementos épicos e líricos, que passa a ser a expressão ético-estética que melhor apresenta a relação conflituosa entre os valores cívicos e pessoais; ou seja, a tragédia “pretende expressar os valores de um conjunto cívico e seus feitos, como o faz a épica; é também pessoal [a palavra 'pessoa' exprime aquele que se sabe diferente entre diferentes] como a lírica”<sup>319</sup>. A tragédia, portanto, desenvolve-se a partir dos conflitos vividos cotidianamente pelos cidadãos da *pólis* e no choque entre a manutenção do *ethos* tradicional, que reverencia os heróis antigos e seus feitos memoráveis, e o questionamento desse mesmo *ethos*, por conta da descoberta de novas institucionalidades, afirmadoras tanto do singular quanto do coletivo, com uma interioridade que não se aparta totalmente do público-político.

A partir disso, nos resta saber quais desses elementos permaneceram nas tragédias gregas, já que esses foram os dramas que historicamente acompanharam o desenvolvimento da *pólis* e, mais ainda, que tiveram seu apogeu na Grécia isonômica do século V a.C., época de Clístenes em Atenas. Como enfatiza Gazolla, o trágico

recua ao épico e ao lírico na medida em que, quanto ao primeiro, além da narração e dos personagens do coro, quer representar os mitos heroicos, e quanto ao segundo, além da musicalidade e dos gestos, deixa as falas atravessadas pelas emoções e pelas dificuldades em vivê-las.<sup>320</sup>

Assim, em resumo, podemos dizer que a tragédia convida à partilha das emoções vivenciadas pelo herói, pois expõe os extremos das situações que lhe acontecem, revela e expurga seus erros, polemiza suas escolhas. É necessário enfatizar, no entanto, que o foco da tragédia não é o ator, o seu personagem, mas a ação e a intriga, o acontecimento, o *drama*<sup>321</sup>. É por isso que a cidade reaparece nas cenas imitadas, e que cada cidadão tem a oportunidade de experimentar seu próprios conflitos e os conflitos que ele tem com a coletividade. Assim, como desdobramento da lírica, mas distintamente dela, na tragédia, a cidade encontrou uma forma de purificar a *hýbris*, as desmesuras que, como vimos, paradoxalmente surgiam e mantinham a cidade em sua *dynámeis*, em seu movimento de restauração.

#### **2.4.7 – A coragem do herói trágico**

Com isso dito, faremos a opção de abordar o momento de transição histórica pelo viés da literatura produzida em cada um daqueles contextos. Como relembra Rachel Gazolla, no

---

319 GAZOLLA, 2001. p. 36.

320 GAZOLLA, 2001. p. 49.

321 ARENDT, 2001. p. 200. Cf. especialmente as notas 11 e 12.

tempo pré-*pólis*, ainda por volta do século VIII a.C., eram as epopeias homéricas que surgiam, de modo que “a poesia [épica] de Homero e a de Hesíodo demonstram a época da sociedade das fratrias, com seus mitos dos deuses e dos heróis”<sup>322</sup>. Já no século VII a.C., o que vemos é que “os poetas líricos como Arquíloco, Mimnermo, Safo e outros inspiram-se nos valores comportamentais dos homens das *póleis*”<sup>323</sup>. Assim, a porta de entrada para a discussão do herói é sobre qual aspecto iremos abordá-lo – épico ou lírico –, uma vez que a palavra herói, ela mesma, guarda em sua significação somente a ideia de “homem livre”<sup>324</sup> e, embora implicasse distinção, essa distinção estava ao alcance de quaisquer desses homens<sup>325</sup>.

É verdade que Arendt afirma que “essa estreita união do político com o homérico é de grande importância para a compreensão de nosso conceito de liberdade política tal como aparece em sua origem na *pólis* grega”<sup>326</sup>, mas também é necessário notarmos que, logo em seguida, ela afirma que “é natural que nesse sentido específico de espaço político desvie-se daquilo que se entendia por liberdade”<sup>327</sup>. No sentido homérico, portanto, a política se desvia da ideia de liberdade porque o herói homérico pode agir sozinho. E então vemos que “o indivíduo em seu isolamento jamais é livre; só pode sê-lo quando adentra o solo da *pólis* e age nele”<sup>328</sup>. Se a *isonomia* (a liberdade de agir) deve ser o mesmo que a *isegoria* (a liberdade de falar), então quando a importância para o ser-livre desloca-se do agir para o falar, como já vimos<sup>168</sup>, estabelece-se uma separação que não existia para os gregos antigos, anteriores às configurações da *pólis*, “porque o próprio falar era compreendido *a priori* como uma espécie de agir”<sup>329</sup>. E, no entanto, se a palavra grega *archein* significa tanto começar como dominar ou governar<sup>330</sup>, cria-se um problema para a espontaneidade de dar início a algo novo por meio da fala: aquele que começa (o guia ou *archon*) “impõe” um começo e “domina” (ou “governa”) outros para levar-ao-fim-a-coisa-começada, cujo significado original se dá pela palavra agir [*prattein*]. E não é difícil concluir que a dominação pela fala seria, desse modo, somente outro

---

322 GAZOLLA, 2001. p. 32.

323 GAZOLLA, 2001. p. 32.

324 “O herói revelado pela história não precisa ter qualidades heroicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra herói era apenas um modo de designar qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história” (ARENDDT, 2001. p. 199.).

325 ARENDT, 2001. p. 199, nota 10.

326 ARENDT, 1999b. p. 54.

327 ARENDT, 1999b. p. 55.

328 ARENDT, 1999b. p. 102.

329 ARENDT, 1999b. p. 56.

330 cf. ARENDT, 1999b. p. 57; ARENDT, 2001. p. 202.

tipo de ordem, de comando – e, assim, incompatível com a ideia de *isologia*. É também por isso que Arendt vê na própria liberdade de espontaneidade uma atividade pré-política<sup>331</sup>.

Há, portanto, que se resgatar a simbiose original entre o agir e o falar, reconhecendo-se que a liberdade do falar, em especial, é aquela atividade que “só é possível no trato com outros”<sup>332</sup>. E o sentido dessa liberdade de falar não diz respeito somente à aparição e expressão no espaço público, mas principalmente à “experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude”<sup>333</sup>. Ou, para reforçar a ideia pelo que foi já enunciado<sup>163</sup>, pretendemos que essa liberdade de falar seja como aquela *performatividade* que revela o agente no e através do ato, fazendo aparecer, com ele e com a partilha de opiniões sobre o *modo* de sua ação, a estrutura do mundo que o constitui como agente. A coragem, dessa maneira, pode agora ser mais bem compreendida como “o ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade”<sup>334</sup>.

E então, a opção pela tragédia, que retoma os aspectos líricos que não estavam presentes, ainda, nas épicas, nos abriria alternativas de expor e de explorar a excelência do herói em meio às suas marcantes fragilidades, e a partir das condições particulares do mundo que seu discurso performativo projeta. Portanto, se o campo de escolhas parece estar aberto, devemos confrontar os traços marcantes tanto da épica quanto da lírica, para que possamos, ao final, olhar novamente para a figura do herói e saber qual é o tipo de poesia que se fará dele<sup>335</sup>.

É notável que um herói homérico, como Hércules, “pode realizar grandes façanhas mesmo sozinho e precisava dos homens apenas para receber a notícia sobre elas”<sup>336</sup>. Essa figura de um herói épico, que encarna em si as paixões de um povo, é uma imagem autocrática que deve estar fora do que se quer entender por política – cujo sentido seja a liberdade – e, conseqüentemente, da democracia. Contrariamente a isso, o herói lírico expressa sua paixão pessoal, em comunhão às paixões que têm os demais – e não em

---

331 cf. ARENDT, 1999b. p. 59.

332 ARENDT, 1999b. p. 59.

333 ARENDT, 1999b. p. 59.

334 ARENDT, 1999b. p. 199.

335 É expressivo, nesse sentido, o alerta que faz Slavoj Žižek, para quem “há uma poesia que atua como fundamento das pátrias e sem a qual não poderíamos entender o ódio” (ŽIŽEK; ARROYO, 2010.).

336 ARENDT, 1999b. p. 59.

substituição ou por generalização universalizante. Assim, um herói trágico assume sua tarefa como acontecimento singular – ele não segue somente o *telos* de seu destino, se sua *hýbris* é anti-*telos*. E Arendt é precisa nesse ponto ao situar a coragem do herói diante da ousadia de começar a sua história, e não somente de seguir a História do progresso. Em suas próprias palavras, “a conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria”<sup>337</sup>.

Seu destino, portanto, envolve a contraposição entre *ethos* coletivo e o *daímon* pessoal, entre a *diké* dos costumes e a *hýbris* dos acontecimentos, entre o *logos* [pensamento] e o *thymós* [ímpeto]. A tragédia desse herói só pode ser imortalizada pela repetição (na narração, por exemplo) dos acontecimentos (sempre diferentes, no entanto) no mundo. Por isso, finalmente, ele não tem sempre critérios para julgar o que lhe acontece; dessa maneira, seu juízo é sempre estético, sempre fadado ao possível fracasso; ele não é propenso à coação, pois está sempre sujeito e disposto ao convencimento. Ou, como pretendia Arendt, “essa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor – pode até ser maior – quando o 'herói' é um covarde”<sup>338</sup>.

## 2.5 – Segundo paradoxo: a *pólis* entre a estabilidade da paz e o conflito da guerra<sup>339</sup>

Como vimos, a política na *pólis* se dá pela tendência ao *Chaos*, e não somente pela instauração do *Cosmos*<sup>340</sup>; se dá também na *Hýbris*, e não somente na *Diké*. O que pode ter feito a *pólis* ser vista como um retorno ao *Chaos* é mais bem explicitado se considerarmos o fato histórico de a *pólis* ter surgido da negação da soberania de um único agente, ou seja, a

---

337 ARENDT, 2001. p. 199.

338 ARENDT, 2001. p. 199.

339 Agradeço ao Prof. Paulo Nascimento que me permitiu ter acesso e fazer uso de suas anotações sobre o tema. Além disso, essa seção é uma reconsideração da segunda parte do artigo “A *Phrónesis*, o Herói e a *Pólis*: os paradoxos de Arendt leitora de Aristóteles e Homero”, apresentado durante as “II Jornadas Internacionales Hannah Arendt – Lecturas de Arendt”, realizada entre 10 e 12 de novembro de 2010, em Córdoba, Argentina.

340 Uma bela passagem de Milan Kundera explicita o lado perverso de toda ordem impessoal e permanente, como o *Cosmos*: “O desejo de ordem quer transformar o mundo humano num reino inorgânico em que tudo acontece, tudo funciona, tudo é submetido a uma vontade impessoal. O desejo de ordem é ao mesmo tempo desejo de morte, porque a vida é perpétua violação da ordem. Ou, inversamente, o desejo de ordem é o pretexto virtuoso pelo qual a raiva do homem pelo homem justifica suas sevícias” (KUNDERA, 2010. pp. 102-103.).

partir da contestação da *monarchia*. Esse *Chaos*, no entanto, nada mais é do que uma dinâmica [*dynámeis*] de reparação [*tisis*] e justiça [*diké*], uma vez que a *hýbris* esteja sempre presente nele. E, embora essa ideia esteja mais clara em Vernant<sup>341</sup> e em Castoriadis<sup>342</sup>, Arendt se manifesta a respeito disso em sentido suficientemente próximo quando diz:

a antiga virtude da moderação [supomos que ela se refere à *phrônesis*], de se manter dentro de certos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é a *hubris* (como os gregos, como sua grande experiência das potencialidades da ação, tão bem sabiam), e não a ambição de poder, como somos levados a acreditar.<sup>343</sup>

Essa *hýbris*, é bom que se diga, tanto é a geradora da tensão entre os contrários quanto é gerada por essa mesma tensão e, portanto, apresenta a oportunidade de purificação [*kátharsis*] e validação coletiva, para o surgimento do que seria a mediania a partir da qual se exercita, pessoalmente, a *phrônesis*. Persiste, dessa maneira, um segundo paradoxo no pensamento político de Hannah Arendt, entre uma visão que a autora tem do herói homérico – e que enfatiza a política como instância de revelação do agente no e através do discurso e da ação, na pluralidade do espaço público – e outra que se preocupa com a política enquanto atividade coletiva voltada para a criação de instituições, cuja função seria mediar as relações entre as classes e as contradições entre Estado e economia, bem como assegurar os direitos dos cidadãos e as possibilidades da atividade política.

No entanto, ao seguirmos o pensamento de Hannah Arendt, vemos que ela afirma que a *pólis* teria surgido do “acampamento militar” que não é desfeito; e a *ágora*, por sua vez, seria uma sucessora da assembleia deliberativa dos guerreiros<sup>344</sup>. Assim, a partir desse segundo paradoxo, visamos compreender como se deu a transição do “acampamento de guerreiros” para a *pólis*, uma vez que o Rei-herói, o *anáx*, desaparecia da política grega pelo questionamento desta *monarchia* que impunha sua *diké* (ou seja, pela desconstrução dos mitos de soberania) – da mesma forma como o herói épico era questionado pela poesia lírica e, depois, pela tragédia.

Sabemos que essa transição exigiu dos gregos uma refundação da política, agora sob o

---

341 Pode-se conferir os argumentos que nos levam a essa afirmação em VERNANT, 2004. pp. 115-125; 129-135. Em particular, vale destacar a seguinte passagem: “Se o *apeiron* possui a *arché* e governa todas as coisas, é precisamente porque seu reino exclui a possibilidade para um elemento de apoderar-se da *dynasteia*. [...] De resto, esse equilíbrio das potências não é de maneira nenhuma estático; encobre posições e é feito de conflitos” (VERNANT, 2004. p. 133.).

342 cf. CASTORIADIS, 1987. pp. 301-313.

343 ARENDT, 2001. p. 204.

344 cf. ARENDT, 1999b, pp. 54-55; 105.

domínio do *demos*. No entanto, como vimos, qualquer proximidade entre o guerreiro homérico e o homem político poderia significar, na verdade, estabelecer um vínculo entre a guerra e a política e, finalmente, entre a violência e o poder, algo que vai de encontro ao pensamento de Hannah Arendt. Assim como o herói homérico revela-se na guerra, alcançando imortalidade e glória mesmo quando morre em batalha, a política pode glorificar seus atores ainda que eles não obtenham êxito em sua ação política, ou independentemente de conseguirem alcançar os fins que perseguem. Isso porque Arendt nega que a política opere no âmbito da categoria meios-fins – que é próprio da violência – sendo um fim em si mesma. Em *A Condição Humana*, apoiando-se na distinção aristotélica entre *poiesis* e *praxis*, considera que até mesmo o ato de legislar seja pré-político, já que a feitura de leis assemelhar-se-ia à fabricação e antecederia o espaço público-político da *pólis*, sendo-lhe condição<sup>345</sup>. E isso apesar de importantes estudiosos da Grécia clássica terem assinalado que, no apogeu de Atenas (séculos IV e V a.C.), legislar era a maior das preocupações políticas<sup>346</sup>. Contudo, em obras como *Origens do Totalitarismo* e em partes de *Da Revolução*, Arendt desenvolve um sentido diferente do que pode ser a atividade política<sup>347</sup>. A autora retoma essa atividade enquanto criadora de instituições capazes de preservar a liberdade – na verdade, ela chega a propor “um sistema político de conselhos auto-federados como uma alternativa à democracia parlamentarista”<sup>348</sup>. A política, assim, parece adquirir uma finalidade, nem que seja a de preservar a própria esfera da política e da liberdade para a ação, sobre a qual Canovan escreve que

a finalidade de um sistema político como esse, e a razão pela qual [Hannah Arendt] o favorece, não é que ele representaria os *interesses* da maioria melhor do que o que é feito pelos atuais governos representativos, mas que ele estenderia a muitos – de fato, a qualquer um que tenha escolhido envolver-se com ele – a bênção inestimável da ação política.<sup>349</sup>

Nesses momentos, Arendt não vê a política tanto como o espaço da revelação do ator, mas como o *locus* de ação para a criação e para a discussão das instituições, aproximando-se,

---

345 cf. ARENDT, 2001. pp. 207-209; e também em ARENDT, 1999b. pp. 60-61.

346 Ver a esse respeito os textos de Cornelius Castoriadis, “*A polis grega e a criação da democracia*”, em CASTORIADIS, 1987. pp. 277-323; e “*Antropogonia em Ésquilo e autocriação do homem em Sófocles*”, em CASTORIADIS, 2004. pp. 19-46; e, finalmente, VERNANT, 2004.

347 Para essas e outras referências, cf. CANOVAN, 1978. p. 8, nota 6.

348 Tradução livre do original, disponível em CANOVAN, 1978. p. 8.

349 Em tradução livre do original: “*the purpose of such a political system, and the reason why she favours it, is not that it would represent the interests of the many better than is done by existing representative governments, but that it would extend to the many – indeed to anyone who chose to take part in it – the inestimable blessing of political action*” (CANOVAN, 1978. p. 16.).

dessa forma, do Aristóteles da *Política*, que desenvolve uma engenharia política destinada a elaborar a forma de governo mais estável, que pudesse melhor garantir e perseguir o bem-comum. Em que medida, portanto, se poderia ainda estabelecer relações entre a política agonista e a atividade de fazer e de questionar leis e instituições?

### **2.5.1 – A dimensão ontológica, elitista e utópica**

Não seria exagero dizer que essa concepção institucional da política tem recebido relativamente menos atenção, pelos estudiosos do pensamento arendtiano, do que a que explora sua dimensão ontológica<sup>350</sup>. Cabe assinalar que isso não ocorre por acaso: a própria Arendt, em algumas de suas mais importantes obras, construiu uma interpretação da política baseada na experiência grega que oblitera ou mesmo nega a importância da discussão e da criação de instituições. Para Canovan, por exemplo, esse paradoxo se apresenta mais bem definido no que ela considera que sejam, por um lado, os aspectos utópicos – e elitistas<sup>351</sup> – de sua crítica a era moderna e de sua descrença na atividade massificada do *Animal Laborans*. Do outro lado, figuraria a incerteza sobre a relação de seu pensamento político com a prática, com suas observações sobre os acontecimentos do mundo contemporâneo; isto é, suas propostas concretas são vistas como democráticas e credoras da constante possibilidade de uma inesperada e milagrosa ação política, inspirada na experiência da Revolução Húngara e também a partir da Revolução Americana.

Ainda assim, é sabido que uma das principais preocupações teóricas de Hannah Arendt foi a tentativa de resgatar a “dignidade da política”, que teria sido perdida, segundo ela, na tradição do pensamento ocidental<sup>352</sup>. Ao identificar o início dessa tradição na filosofia política de Platão, desenvolvida no contexto da decadência da *pólis* ateniense, Arendt interpreta a morte de Sócrates como um momento de inflexão que não é meramente simbólico, mas revelador de um processo de rompimento entre filosofia e política. É a partir do estranhamento entre esses dois modos de vida que Platão elabora uma teoria das Ideias voltada a subordinar os assuntos humanos aos ditames do pensar filosófico. O que

---

350 Isso é visível em alguns importantes estudos sobre política e teoria da ação em Hannah Arendt, tais como: VILLA, 1996; VILLA, 1999; PIRRO, 2000; TAMINIAUX, 1997.

351 Embora esse ponto seja central para o argumento de Canovan, ela mesma considera como importantes as objeções que Arendt faz a respeito do termo “elite”. Cf. CANOVAN, 1978. p. 17. Em especial, ver as nota 42 e 51.

352 A “dignidade da política”, aliás, é o tema de uma interessante coletânea de textos de Hannah Arendt organizada por Antônio Abranches (cf. ARENDT, 2002.), cuja preocupação é justamente resgatar o domínio da política do opróbrio a que foi condenada pela tradição ocidental de pensamento.

incomodava Platão na atividade política – e que concorria para colocar a vida do filósofo em perigo – era a imprevisibilidade da ação política, provavelmente acentuada pelo caráter agonístico grego e pela contingência inerente aos assuntos humanos. Domar a política, submetendo os assuntos humanos a uma ordem baseada seja no poder do Rei-filósofo, seja em leis fabricadas por sábios, caracterizou o esforço teórico de Platão, como os textos de sua velhice indicam<sup>353</sup>.

Na tradição do pensamento ocidental inaugurada por Platão, a política passa a ser subsumida à filosofia e à teoria, ou, em termos mais modernos, à ideologia. Assim, Platão passa a conceber a *práxis* política como fabricação – *póiesis*, porque assim como a fabricação permite a previsibilidade da atividade do artesão (o carpinteiro, por exemplo, só tem de seguir a ideia da mesa que está em sua mente para poder fabricá-la), o pensar filosófico, ao indicar regras e normas para a conduta política, eliminaria a imprevisibilidade presente nos assuntos humanos. Foi o anti-platonismo de Hannah Arendt, em sua luta para valorizar justamente os aspectos que Platão gostaria de eliminar das atividades humanas – como a imprevisibilidade da ação e a validade da *doxa* –, que a fez privilegiar tanto a ação política como instância de liberdade humana, quanto a fez reconsiderar a genuinidade do discurso político baseado não na busca da verdade<sup>354</sup>, mas na opinião, na *doxa* tão desprezada por Sócrates e Platão. É assim que o caráter agonístico grego torna-se, na interpretação marcadamente homérica de Arendt, fonte de criatividade política e garantia da imortalidade dos homens, na medida em que seus feitos fossem preservados para a posteridade pela instituição mesma da *pólis*. No entanto, ao se observar sua concepção de política como essencialmente reduzida a uma forma de estar-no-mundo, pode-se dirigir novamente ao pensamento arendtiano algumas das críticas já feitas<sup>355</sup>.

---

353 Em três diálogos importantes – *A República*, *O Estadista* e *As Leis* –, Platão elimina a autonomia da política ao elaborar sua *pólis* ideal. Embora com importantes variações – em *A República* o poder político é consignado ao rei-filósofo, em *O Estadista* o dirigente ideal varia do pastor humano ao tecelão régio, enquanto em *As Leis*, seu último diálogo, são as próprias leis que regem a *pólis* – as soluções platônicas são sempre autoritárias, não deixando margem para a autonomia política dos cidadãos.

354 Ann Lane, em uma extensa resenha de diversos livros dedicados a Hannah Arendt, cita a conclusão de Lisa Disch, para quem Arendt critica o princípio arquimediano de busca da verdade, qual seja, “*the claim that philosophy can find an ultimate standpoint for understanding the truth*” (p. 143). Essa crítica leva Arendt a explorar diversamente a perspectiva kantiana de imparcialidade, situando-a como algo que deve ser, ao mesmo tempo, imaginado e visitado. Assim, aproxima esta “imparcialidade situada” do trabalho realizado por Tucídides, que relatava e participava de experiências históricas complexas, buscando seu sentido e o encadeamento de seus acontecimentos, e que “*achieves something more important than objectivity [or truth]: political impartiality*” (p. 144). Essas citações encontram-se, nas respectivas páginas, em LANE, 1997.

355 Ver a esse respeito VILLA, 1996. Interessante assinalar que o professor Villa admite que a teoria da ação

Pode-se, como fez Dana Villa, indagar se uma ação política que não possui *telos*, e cuja principal característica é revelar o agente, não se remeteria a uma relação meios-fins e não carregaria fortes tintas estéticas, reduzindo-se a uma performance<sup>356</sup>; ou como observou George Kateb, afirmar que a ação para Hannah Arendt parece ser um jogo em que o mais importante é jogar, independentemente do resultado do jogo<sup>357</sup>; ou ainda como criticou Habermas, analisar o conceito de poder em Hannah Arendt, mostrando como a autora, ao reinterpretar o conceito aristotélico de *práxis*, acaba chegando ao paradoxo de conceber uma política despida de preocupações sociais e administrativas que dificilmente ilumina a situação das sociedades modernas.

### 2.5.2 – A dimensão institucional, democrática e concreta

A outra dimensão da visão política de Hannah Arendt concentra-se na estabilidade que instituições políticas podem assegurar ao espaço público, salvando a política de se degenerar em conflitos por poder ou em interesses privados. A pensadora preocupa-se justamente com as consequências nefastas dos mesmos elementos que apontara antes como partes constituintes do âmbito político<sup>358</sup>. E seus exemplos são claros nesse sentido.

Para Arendt, sem a experiência da autoridade – que Theodor Mommsen iria definir como “mais que um conselho, menos que uma ordem”<sup>359</sup> –, o corpo político ateniense permaneceu instável. Os romanos, por sua vez, desenvolveram a noção de autoridade política encarnada em uma poderosa instituição surgida na Roma antiga – o Senado. É à instituição do Senado, que extraía sua autoridade da própria fundação da cidade eterna, que Hannah Arendt atribuiu uma das causas da longevidade política de Roma. Já no caso de sua análise sobre as revoluções do século XVIII, Arendt argumenta, por exemplo, que a revolução americana, diferentemente da francesa, deveu sua estabilidade em larga medida à *constitutio libertatis*, ou

---

política de Hannah Arendt, discutida durante longo tempo por partidários de um modelo dialógico de política (como em Habermas), passou recentemente a ser analisada em sua dimensão virtuosa, agonística e “teatral”, ou seja, como performance (Cf. VILLA, 1992.). O conceito arendtiano de ação política é também analisado em KATEB, 1983. Habermas, por sua vez, discute Hannah Arendt em seu artigo intitulado “O conceito de poder de Hannah Arendt” (Cf. HABERMAS, 1980.).

356 A esse respeito, vale conferir a diferenciação entre performance e performatividade proposta por Judith Butler, e apresentada nas notas 304 e 305 neste capítulo.

357 Arendt, de fato, apresenta ideia semelhante, mas não em relação à ação senão que à lei, no apêndice XI em ARENDT, 2009. pp. 122-123.

358 Esse enfoque encontra-se em vários de seus textos, como *Da Revolução* (ARENDT, 1990), *O que é autoridade?* (ARENDT, 2005. pp. 127-187.) e a segunda parte de *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 1989), onde Arendt analisa o fenômeno do imperialismo.

359 *Apud* ARENDT, 2002. p. 165.

seja, a instituições como a constituição norte-americana, que implantou o regime da lei e que garantiu as liberdades democráticas. Certo é que outros fatores são por ela apontados, tal como a relativa ausência de uma “questão social” nas colônias americanas<sup>360</sup>. Porém, é na falha em construir um arcabouço institucional capaz de assegurar as conquistas da revolução que Hannah Arendt detecta os problemas não somente da revolução francesa, mas de diversos movimentos revolucionários do século XX<sup>361</sup>. A ênfase aqui não é no caráter imprevisível da ação política, nem em grandes feitos que se tornariam imortais, mas em uma estrutura política estável e, ao mesmo tempo, mantenedora da igualdade cívica e da pluralidade, que impedisse o definhamento do espaço público.

Tal preocupação, como sabemos, já afligia os próprios gregos. Segundo Hannah Arendt, a desesperada busca de Platão por algum tipo de instância que pudesse gerar obediência de seus cidadãos e que pudesse manter, ao mesmo tempo, a liberdade do espaço público, terminou em propostas de visível cunho tirânico. Sem conhecer outra experiência de autoridade no âmbito público, os gregos limitaram-se ou a exaltar a liberdade democrática dos cidadãos – às custas do trabalho dos escravos – ou a resvalar nas garras do autocratismo e da tirania. A elucidação do conceito de autoridade, essencialmente ligado a realizações autorais e concertadas, e o destaque dado a essa experiência para a compreensão da política no ocidente, foi uma das maiores contribuições de Hannah Arendt para a filosofia e para a teoria da política. Assim, é preciso repetir, se a análise de Arendt sobre o que é autoridade enfatiza inteiramente instituições como o Senado romano – ainda que, em outros momentos, ela tenha negligenciado os atos legislativos que eram de responsabilidade dessa instituição, isso se deve ao fato de que suas funções são, acima de tudo, amenizar a imprevisibilidade da política e estabilizar os assuntos humanos.

É em seu estudo sobre o colonialismo e a expansão imperialista ocorrida em fins do século XIX, contudo, que Hannah Arendt mais ressalta a importância das instituições para a política. Reconstituindo a gênese do imperialismo, Arendt primeiramente mostra como, na

---

360 Diversos autores abordam esse tema quando procuram compreender a distinção entre a esfera social e a esfera política, que Arendt afirma ter de ser percebida para que não se confundam questões relacionadas ao domínio da necessidade com questões relacionadas à liberdade propriamente política. A esse respeito, cf. LANE, 1997. p. 145 *et passim*.

361 A falha das revoluções em se institucionalizarem, a burocratização e a perda do espírito revolucionário são alvo de análise no Capítulo 6 de *Da revolução*, intitulado “*A tradição revolucionária e seu tesouro perdido*”. (Cf. ARENDT, 1990. pp. 172-224.).

Europa, Estado-nação e burguesia desenvolveram-se juntos, sendo que essa última paulatinamente passou a dominar a sociedade, sem ainda impor seu domínio ao nível estatal<sup>362</sup>. O fortalecimento da classe burguesa na sociedade significou igualmente a possibilidade de expansão ilimitada das forças produtivas, colocando a lógica da atividade econômica, que na Antiguidade limitava-se à *oikia* doméstica, no centro das aspirações societárias. A crescente complexidade da economia capitalista, contudo, exigiu que a burguesia colocasse também o Estado a serviço da expansão econômica, tornando-se classe dominante não só na sociedade, mas também no aparelho estatal. No entanto, escreve Arendt, foram as próprias instituições nacional-estatais que “resistiram à brutalidade e à megalomania das aspirações imperialistas dos burgueses”, de modo que “as tentativas burguesas de usar o Estado e os seus instrumentos de violência para seus próprios fins econômicos tiveram apenas sucesso parcial”<sup>363</sup>. A dificuldade, no entanto, é saber se as instituições que temos hoje no Estado-nação são de fato políticas ou se são meramente sociais – ou seja, se contribuem somente com a “socialização” das pessoas e dos temas, tornando-os menos distintos, mais homogêneos, mais conformados à situação presente e menos abertos à pluralidade e à novidade. E essa distinção, do ponto de vista arendtiano, se torna importante porque “a 'esfera social' não apenas se tornou o abrigo para a burguesia se afastar da responsabilidade política e para perseguir ganhos econômicos, mas se tornou cada vez mais o único aparente abrigo para tudo o mais”<sup>364</sup>. A criação e a manutenção do Estado passam a ser funções sociais da política – “um mal necessário para a liberdade social”<sup>365</sup>. E a participação nesse Estado tem como finalidade não mais a política, mas o controle das ações do Estado pelos governados, e muitas vezes apenas *por meio* de representantes. A liberdade, como vimos no capítulo anterior, passa a ser concebida fora do âmbito mesmo da política, como o objetivo mais elevado que se alcança *por meio* da política.

Afinal, essas duas dimensões da visão política arendtiana discutidas acima teriam de estar necessariamente em contradição? Essas distinções que a autora ressalta – social/político,

---

362 Uma excelente discussão sobre a tensão entre o oportunismo assimilacionista e o isolacionismo chauvinista que leva ao anacronismo do modelo do Estado-nação pode ser encontrada em BENVENISTE, 1996. Há um resenha desse livro disponível em CORREIA, 2010.

363 ARENDT, 1989, p. 154.

364 “The 'social realm' not only becomes home to the bourgeoisie in retreat from political responsibility and in pursuit of economic gain but it increasingly becomes the only apparent home for all”. Tradução livre do original, em LANE, 1997. p. 145.

365 ARENDT, 1999b. p. 74.

público/privado, liberdade/necessidade – seriam tão perturbadoras assim, a ponto de não conseguirmos lidar com os diferentes aspectos dessas duas dimensões sem abandonar seus paradoxos nem rejeitar suas incoerências? Apesar de a própria autora sugerir algumas vezes em seus textos, como tentei mostrar, que esse seria o caso, não é impossível pensarmos em algum tipo de acomodação entre o herói político trágico, de cunho homérico, cuja ação seria voltada para a realização de grandes feitos, e o cidadão-legislador preocupado em construir instituições democráticas. Não parece haver razões intrínsecas para que tenhamos que separar ou excluir mutuamente os elementos agonísticos e associativos da ação política. E Bonnie Honig resumiu essa ideia de maneira clara:

Nem um individualismo heroico nem um associacionismo baseado em consensos, o que este agonismo modela é uma ação concertada, que é também sempre palco de superações... E ele é centrado não na excelência ou na auto-revelação teatralizada, mas na busca por individuação e distinção, em contraposição a ambientes de homogeneização e normalização.<sup>366</sup>

A atividade de legislar, portanto, não é reduzida a *póiesis* se deliberada em um espaço público em que o ator político demonstre arte e grandeza na proposta das leis que quer ver aprovadas – ou seja, se se transforma a fabricação de leis em governo, em poder-fazer. A imprevisibilidade e a contingência da política, por sua vez, não podem ser absolutizadas de forma a excluir qualquer tipo de *telos*. Na medida em que a ação de um ator se cruza com as ações de outros atores, o desfecho de toda e qualquer atividade humana sempre terá um aspecto de imprevisibilidade. Isso, no entanto “não implica negar que os governos sigam políticas e empreguem seu poder para alcançar objetivos prescritos”<sup>367</sup>. Ao mesmo tempo, se a ação humana visa a um objetivo – e parece razoável considerarmos que uma ação individual sem *telos*, em suma, seria uma ação sem sentido – estaremos, nesse momento, em um contexto de estratégia para a disputa pelo poder e, assim, próximos a concepções liberais do processo político. As instituições, por sua vez, ao fortalecerem padrões de comportamento político e de autoridade legitimados e democráticos, estabilizam o espaço público onde o cidadão pode se revelar enquanto ator político pelo diálogo, pela deliberação, pela reflexão cooperativa; enfim, pelo espírito republicano cívico. Dessa forma, ainda que não controle o resultado de suas ações e o tenha que fazer face à imprevisibilidade, o cidadão que atua sob a

---

366 *Apud* LANE, 1997. p. 146. Tradução livre do original: “Neither a heroic individualism nor a consensus-based associationism, this agonism models an action in concert that is also always a site of struggle... And it is centered not on excellence and theatrical self-display, but on the quest for individuation and distinction against backgrounds of homogenization and normalization”.

367 ARENDT, 2009. pp. 68-69.

égide de instituições tem mais condições de evitar tornar-se a eterna vítima trágica dos acontecimentos, além de dispor de mais recursos para desenvolver sua atividade política e alcançar seus objetivos – que, tendo possibilidade de liberar-se do regime de escassez e necessidade, pode prescindir de um *telos* exclusivista e apoiado na estratégia individual. Por tudo isso é que, ao fim e ao cabo, nota-se que mesmo o herói, na política, necessita de instituições que imortalizem seus feitos.

## 2.6 – Questões finais: da *theoria* da distinção à *práxis* da relação

Muitas são as distinções que o político nos apresenta. Poucos são os autores que resolvem – e que podem – encarar de frente essas distinções e declaram abertamente que seu pensamento se fundamenta nessas e por essas distinções, mesmo sob o risco de se perderem em dicotomias ou de criarem limites intransponíveis para os que seguem seus argumentos. Hannah Arendt, sem dúvida, se encaixa nesse tipo, pois é uma distinta pensadora das distinções<sup>368</sup>.

E, se quisermos fazer do aspecto das “distintas distinções” o fio de nosso novo argumento, poderíamos, por exemplo, abordar esta primeira distinção constantemente presente no pensamento arendtiano e na vida da autora: a rebeldia do pária, que é constituinte do poder, e a imobilidade das massas, que assegura o *momentum* do poder constituído. Em sua visão de uma “política democrática rebelde”, como menciona Jeffrey C. Isaac, “Arendt desenvolve o que poderia ser chamado de uma ética política da revolta, que pretende ressuscitar os modernos e universalistas ideais da autonomia humana e da auto-gestão democrática, incorporando-os em uma ética dos limites”<sup>369</sup>.

E esse limites, por sua vez, serão muitas vezes testados – nem sempre à luz única do espaço dos acontecimentos humanos, mas por vezes na segura distância dos diálogos de um-consigo-mesmo – e questionados. Por isso, André Duarte insiste na afirmação das relações – e

---

368 “*Theorist of Distinction(s)*”: esse é o título do curioso artigo de Ann M. Lane que, aliás, mencionei em algumas partes deste capítulo. Também Paul Ricoeur afirma essa mesma característica em Arendt, a de “separar os conceitos, lutando contra as confusões tanto no discurso quanto na ação. Distinguir, distinguir, diz ela” (RICOEUR *apud* DUARTE, 2009. p. 134, nota 126. grifo do autor.).

369 Livre tradução minha, do original: “*Arendt develops what might be called a political ethic of revolt, one that seeks to resuscitate the modern, universalist ideals of human autonomy and democratic self-governance by embedding them in an ethic of limits*” (ISAAC *apud* BENHABIB, 1995. p. 688.).

menos nas meras separações – que são geradas por esses limites. Para ele, “todo limite estabelece uma partilha ao mesmo tempo em que vincula os opostos que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam”<sup>370</sup>. E, assim, Duarte retoma a terminologia de Roberto Esposito para indicar que os limites conceituais arendtianos são “limites diferenciais”; são portanto fronteiras que, no limite, tendem a zero. Mas foi a abstração matemática de Newton e Leibniz que criou “o diferencial”, para falar daquilo que só existe de maneira infinitesimal, que não pode ser percebido materialmente (ou realmente), porque, como disse, “no limite” tende a zero. Assim, nem sempre se pode demarcar precisamente os limites – e ainda menos se eles não são físicos como um muro, e são imateriais como uma relação. Nem sempre se pode percebê-los realmente. E, neste capítulo, tivemos a oportunidade de ver como o engenho humano foi testado nesse sentido, ao notarmos que a palavra *nomos*, para os gregos que fundaram a *pólis*, tinha a conotação de muro – um limite físico – ou de espaço vazio entre duas construções, entre duas “coisas” – um limite que embora ainda seja físico já é, também, relacional. Logo depois, os romanos iriam traduzir essa ideia para o latim utilizando a palavra *lex* que, no entanto, não manteve a conotação original e passou a mais bem significar uma *relação formal*, devido talvez à complexidade que aumentava ao terem de lidar com os infinitesimais limites mantidos entre as instituições, as leis e os cidadãos da Roma antiga.

A solução que André Duarte aponta para o problema das distinções arendtianas, portanto, é encará-las como elas realmente foram propostas, como *relações de proporcionalidade*<sup>371</sup>. Duarte fala, especificamente, da distinção entre poder e violência – que foi, durante todo esse capítulo, o pano de fundo de nossas discussões e a relação primordial a partir da qual fundamentamos as outras distinções – como uma “relação de proporcionalidade [inversa], em vista da qual quanto mais poder menos violência e quanto mais violência menos

---

370 DUARTE, 2009. p. 135.

371 Ao encararmos a proporcionalidade como uma função em que interagem duas variáveis distintas, é fácil notar que essa proporção não trata somente das “quantidades” com que cada uma das variáveis comparece na função. Mais bem, uma relação de proporcionalidade expõe a dependência mútua entre as variáveis, que é, portanto, intrínseca à função e extrínseca às variáveis mesmas. Assim, ainda que haja, contextualmente, uma variável dependente e outra variável independente nessa função, vemos que é possível estabelecer por meio de uma função assim aquele “nexo crucial de dependência do poder-sobre (poder constituído) em relação ao poder-fazer (poder constituinte)” (HOLLOWAY, 2003. p. 67.) de que fala Holloway em sua crítica a Negri (que fazia, por sua vez, uma crítica a Hannah Arendt).

poder<sup>372</sup>. O caso é que, se percebermos os limites como relações, então poderemos estender essa “mudança de perspectiva” a outras distinções, por exemplo, entre o poder constituinte e o poder constituído – relação que gira em torno da mesma constelação apresentada pelo segundo paradoxo deste capítulo, ou seja, a da distinção entre a ação livre do indivíduo e a criação autolimitadora da coletividade, entre a política-como-revelação e a política-como-instituição, entre o poder como *potestas* e o poder como *auctoritas*. Isso porque, “para Arendt, mais importante que a distinção tradicional entre violência legítima e violência ilegítima é a distinção entre poder legítimo e poder ilegítimo<sup>373</sup>. Ainda a esse respeito, escreve Duarte:

A distinção arendtiana entre contrato vertical e horizontal consiste em que, no primeiro caso, o consentimento que legitima o poder constituído requer a abdicação do poder por parte daqueles que o constituíram, ao passo que na chamada versão horizontal, esse consentimento permanece na própria base de constituição de um poder que se mantém na posse dos contratantes. (...) Pensar a complementariedade entre política e direito é pensar a tensão entre o poder capaz de instituir a novidade radical e o poder constituído que visa a reger e delimitar o campo da inovação, sem jamais poder circunscrevê-lo de maneira absoluta.<sup>374</sup>

Assim, vemos que Arendt aposta na força do poder constituinte – que é tanto o poder de agir livremente quanto, e principalmente, a possibilidade de consentir, já que “só consente quem pode efetivamente discordar<sup>375</sup>. Ao mesmo tempo, porém, ela valoriza aquele momento de fundação, ideia que está associada à emergência da novidade, mas que teria na *constitutio libertatis* sua realização, aparecendo, desse modo, como um poder constituído – embora, visto dessa maneira, tais leis “não têm apenas um papel estabilizador das relações humanas”, mas “devem inspirar novas ações coletivas<sup>376</sup>. Daí que a tarefa deixada por Hannah Arendt a seus comentadores pode ser a de estabelecer os limites entre uma ideia e outra, ou seja, compreender como se dão as relações de proporcionalidade entre um e outro aspecto, entre um e outro poder.

Por um lado, o poder que emana do povo, gravado em nossa memória pela célebre frase de Cícero que afirma que *potestas in populo*, pode ser visto, inicialmente, como um poder-sobre, para usar novamente a nomenclatura proposta por Holloway, já que o povo – e somente ele, como *conditio sine qua non* – teria efetivamente poder sobre si mesmo. Por conta disso, esse mesmo poder é afirmado como um poder-fazer, como uma *potentia* (cujo

---

372 DUARTE, 2009. p. 135.

373 DUARTE, 2009. p. 147.

374 DUARTE, 2009. pp. 149-150.

375 DUARTE, 2009. p. 147.

376 DUARTE, 2009. p. 148.

equivalente grego é expresso pela palavra *dynamis*<sup>377</sup>), uma possibilidade que só aparece ao conjunto de cidadãos durante sua ação livre. Por outro lado, aquele poder percebido pela autoridade do Senado, e revelado pela legitimidade da constituição e das instituições que a garantem, não deixa de ser um poder-sobre e, assim, mais próximo daquilo que chamamos de poder constituído. Arendt, pelo que se pode observar, pretendia problematizar exatamente esse limite, que ela via ser apresentado pela primeira vez no Senado romano; não a distinção entre quem fazia e quem governava – uma vez que Cícero enfatizava que *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, mas a distinção mesma entre o povo e o Senado, que foi, para Maquiavel, “a causa da grandeza e da liberdade da república romana”<sup>378</sup>. Muito embora Abreu observe que, do ponto de vista das leis, “Arendt inegavelmente se aproxima também dos gregos”, é salutar reforçar que, do ponto de vista da glória, ela “está muito mais próxima da dos romanos”<sup>379</sup>. No entanto, é a separação – moderna e capitalista – entre o fazer e o feito que deve ser o foco da atenção nesta questão. E por isso Holloway indica que, se “o poder-sobre pode vir do cano de um revólver, o poder-fazer não. A luta para libertar o poder-fazer não é a luta para construir um contra-poder, mas na realidade um antipoder, algo completamente diferenciado do poder-sobre”<sup>380</sup>. Assim, podemos reforçar o argumento de que a fabricação das leis é uma tarefa pré-política que, embora dê condições de possibilidade para

---

377 Já havia comentado que a palavra *dynamis* (ou *dynámeis*) faz referência ao *chaos* presente na *pólis*. Como afirmei anteriormente, este *chaos* nada mais é do que uma dinâmica [*dynámeis*] de reparação [*tisis*] e justiça [*diké*], uma vez que a *hýbris* está sempre presente no *chaos*. Agora, finalmente, vemos que essa dinâmica política é um sinônimo da potência do poder na *pólis* e revela claramente a relação que os gregos estabeleciam com o poder, com seu poder: ao mesmo tempo em que ele estabelece a dinâmica que move a cidade e que traz consigo as possibilidades de superação para os problemas coletivos, carrega junto o efeito caótico de ter de resolver as injustiças pelas reparações. Além das referências já mencionadas em 341, 342 e 343, cf. também DUARTE, 2009. p. 144.

378 Este é o título do capítulo quatro do Primeiro Livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, citado por Maria Aparecida Abreu. Cf. ABREU, 2004. p. 69.

379 ABREU, 2004. pp. 75-76. André Duarte também faz breve comparação sobre as relações que Arendt estabelece, ora com romanos e ora com gregos, mas sob o viés do governo (e do ser governado), que se fundava na completa separação entre o espaço público e o espaço privado existente na Grécia antiga. Essa separação foi subvertida já no Império Romano, quando o termo *dominus* (ou *déspota*), antes exclusivo da esfera privada, passa a integrar o espaço público. Cf. DUARTE, 2009. p. 139, nota 132.

380 HOLLOWAY, 2003. p. 61. Para Holloway, é importante frisar, “a relação entre poder constituinte e poder constituído continua sendo externa” ao poder. O seu ponto de análise se atém a formas de “vulnerabilidade do processo da constituição” (que é a transformação do poder constituinte em poder constituído). Cf. HOLLOWAY, 2003. p. 67. Para Arendt, no entanto, a constituição é mais bem entendida como momento de fundação e, dessa forma, aquela transformação de que fala Holloway não é acabada por estar sempre em discussão, sempre em aberto, garantida pela distinção, e consequente relação (que, nesse caso, não é meramente de proporcionalidade, mas até mesmo de dependência factual), entre *Auctoritas* e *Potestas*, entre a memória e a ação e, finalmente, entre a fabricação e a legitimação das leis.

a existência da liberdade, não é dessa atividade que emerge a liberdade, e sim da ação, que é sua realização, e da partilha de opiniões e juízos, que é sua expressão. Ou, como disse literalmente Arendt, em *As Origens do Totalitarismo*:

os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta.<sup>381</sup>

Falamos até agora somente daquilo que denominamos inicialmente como a rebeldia do pária, mesmo quando dentro do registro do poder constituído. Resta-nos a tarefa de abordar, rapidamente, a pungente crítica arendtiana sobre os movimentos de massa e, especificamente, sobre como essa crítica se refere ao outro lado do poder constituído, que é exercido sempre e tão-somente como poder-sobre. A imobilidade das massas é um problema justamente para (e perante) a afirmação da fonte da autoridade que confere legitimidade ao poder constituído. A imobilidade gera aquele *momentum*, que é a relutância da matéria em mover-se por si só, ou a capacidade em permanecer inercialmente em movimento até que uma força modifique a quantidade de energia do sistema. E o *momentum*, como se sabe, é conservado a menos que uma força, necessariamente externa, atue sobre o sistema. No caso que nos interessa agora, e conforme as preocupações da pensadora alemã, o problema está em quando essa força externa é meramente uma ação fabricada ou uma justificação, já que ambas se remetem “a um fim que jaz no futuro”<sup>382</sup>, e são realizadas, por exemplo, pela propaganda manipulada pelos governos ou, no limite, pela indiferenciação e atomização dos indivíduos; enfim, pelo “abandono organizado” que é “a situação psicossocial do início das dominações totalitárias”<sup>383</sup>. Essa dupla dissolução do coletivo-plural – a indiferenciação que extingue a pluralidade e a atomização que destrói o estar-junto-inicial – é aquilo mesmo que forma a própria massa e age no sentido de limitar e extinguir tanto seu potencial de ação e revelação, quanto a possibilidade de partilhar opiniões e juízos – independentemente de seu conteúdo, ou seja, não importando que sejam eles contrários ou favoráveis aos *status quo*. Como afirma Sloterdijk:

O caráter de massas não se expressa mais na reunião física, mas na participação em programas de meios de comunicação de massa. [...] Nela, como indivíduo, se é massa. Agora se é massa sem que se veja os outros. [...] Aqui o individualismo de massa de nossa época tem o seu motivo sistêmico. É o reflexo

---

381 ARENDT *apud* ABREU, 2004. p. 73.

382 ARENDT, 2009. p. 69.

383 ARENDT *apud* SLOTERDIJK, 2002. p. 21.

daquilo que hoje, mais do que nunca, é massa, também sem se reunir como tal.<sup>384</sup>

A distância criada pela separação entre o público e o privado, entre o povo e o Senado, entre *potestas* e *auctoritas*, artificialmente mantida pelo *nomos* e pela *lex*, não era o fardo do qual os antigos precisam se livrar para serem iguais; ao contrário, era aquilo mesmo que garantia essa igualdade que potencializava a subjetivação no momento de sua realização, impedindo a criação do sentimento de massa pela identificação, pelo estado de “pseudo-emancipação e da semi-subjetividade – como algo vago, frágil, *desdiferenciado*, conduzido por correntes de imitação e excitações epidêmicas”<sup>385</sup>.

A autoridade, para Arendt, exige somente o reconhecimento, inclusive da distância, de modo que “nem a coerção nem a persuasão são necessárias”<sup>386</sup>, uma vez que sua legitimidade, “quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado”<sup>387</sup> e confere, dessa maneira – pelo resgate da memória do estar-junto-inicial – a legitimidade possível ao poder constituído. É por isso que, para ela, “o maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada”<sup>388</sup>. Nesse mesmo sentido, Sloterdijk nos diz que “no conceito de massa estão incluídas características que *per se* tendem a uma retenção do reconhecimento. Reconhecimento recusado chama-se desprezo” e a adulação é “como um desprezo invertido”<sup>389</sup>. Vê-se, sem dúvida, que Arendt fala de um tipo muito especial de autoridade, em um contexto bastante particular – sem, no entanto, perder sua conexão com aquilo que já foi possível e com aquilo que ainda-não-é-possível. O que não acontece, no entanto, entre a massa e a autoridade, é a possibilidade do reconhecimento que pressupõe alteridade. E isso se revela em, pelo menos, duas situações. Na primeira, a massa se confunde com a autoridade – justamente o que não ocorria na Roma formada pela distinção entre povo e Senado. Na segunda, a massa transfere para a autoridade sua identidade (que, no caso, é realmente identitária, e não plural), conferindo-lhe uma personalidade que não lhe cabe, por ser a mera síntese das identidades individuais indiferenciadas ou atomizadas. E essas duas situações apontam para aquilo que será, finalmente, a derrocada da confusão comumente feita

---

384 SLOTERDIJK, 2002. p. 20.

385 SLOTERDIJK, 2002. p. 17. grifo do autor.

386 ARENDT, 2009. p. 62.

387 ARENDT, 2009. p. 69.

388 ARENDT, 2009. p. 62.

389 Vale notar, ainda, que Sloterdijk afirma que “reconhecimento, assim como atenção, é uma fonte cujo valor está correlacionado com sua escassez” (SLOTERDIJK, 2002. pp. 38-39.).

entre apoio e obediência, já que “a ruptura súbita e dramática do poder que anuncia as revoluções revela em um instante quanto à obediência civil – às leis, aos governantes, às instituições – nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento”<sup>390</sup>. Seguindo o pensamento arendtiano até aqui, resta clara a ligação entre sua crítica aos movimentos de massa, intimamente ligados à obediência, e aquele movimento de apoio e consentimento, necessário ao poder constituído, e sem o qual não se pode “jogar o jogo”.

Uma outra distinção que esteve presente ao longo do texto – para além do pano de fundo da distinção entre poder e violência – refere-se à separação entre o espaço público-político e o espaço privado e, como consequência de uma subversão nessa separação, refere-se também ao surgimento da esfera social. No entanto, para os fins que tínhamos em vista neste capítulo, tal diferenciação foi apenas a tangente que procuramos seguir, sem que necessariamente tivéssemos de adentrar na discussão mais específica que poderia ser feita sobre a relação entre essas esferas. Isso porque nos interessava sobremaneira o espaço público-político – que, é importante frisar, busca sua consolidação, de fato e conceitualmente, na separação em relação ao espaço privado; um é o que o outro não pode ser, embora estejam sempre relacionados um ao outro– e também porque muito já foi discutido e problematizado sobre a implicação dessa questão na formulação do conceito de espaço social e, finalmente, nas consequências, para a definição da política arendtiana, daquilo que é de fato político e o que é meramente social – e que passa a ser, portanto, uma descaracterização privatizada daquilo que deveria se limitar somente ao público-político. Assim, para que essa tangente esteja mais bem explicitada, transcrevo a boa síntese que Maria Aparecida Abreu faz da questão:

Para Arendt, que faz uma distinção entre espaço público e espaço privado baseada na distinção grega entre *oikos* e *pólis*, o espaço privado é onde são atendidas as necessidades, onde se manifestam os sentimentos e idiossincrasias do ser humano. O espaço público é aquele em que o homem se comunica e age junto com os outros. [...] Quando o labor se realiza na esfera pública é porque esta se tornou apenas sociedade de consumo e se encontra, portanto, descaracterizada, transformada no *locus* de uma atividade que tem como condição a sobrevivência. [...] Em Hannah Arendt a esfera social ocupa um terreno entre o privado e o político. [...] Nela, os homens estão em público, mas manifestando suas características privadas. [...] Nessa esfera não está presente a pluralidade que caracteriza a esfera política, pois, quem adere a um determinado grupo normalmente está excluindo o outro diferente, não pertencente ao grupo. É por essas adesões que os homens manifestam seus interesses econômicos e fazem parte de um determinado grupo social. [...] Um dos pontos destacados em sua análise sobre a modernidade é a crescente invasão da esfera política pela esfera social, da qual derivam três consequências: a predominância do labor dentre as atividades da *vita activa*, a confusão entre as esferas pública e privada, e o isolamento dos seres humanos. [...] Na condição de isolamento o homem perde a

---

390 ARENDT, 2009. p. 66.

referência do mundo e sua referência passa a ser apenas a vida e o processo vital. Nesta condição, torna-se suscetível a dominações de massa, que somente são possíveis quando os seres humanos já não vivenciam a condição humana da pluralidade, mas passam à condição de seres que não se distinguem, sendo iguais, não em decorrência da igualdade política artificial, mas de uma indiferença em relação à sua singularidade.<sup>391</sup>

Como assinala Hanna Pitkin, o conceito de “social” em Hannah Arendt é problemático, pois emerge ou como uma reificação ou como a negação da constelação de conceitos relacionados entre si (liberdade, ação e política), cujos elementos se apresentam, respectivamente, em oposição aos elementos de outra constelação conhecida (necessidade, comportamento e sociedade de massa). Sendo uma reificação, toma a forma de uma substância personificada (metaforicamente caracterizada por Pitkin como “Blob”) que inibe a ação livre e política dos homens na mesma intensidade com que eles se submetem a ela, ou seja, de modo quase inescapável. Na luta contra essa força de controle e inibição, o que parece restar aos homens é somente aquilo mesmo que é potencialmente inibido pelo social: o lançar-se à ação, à reflexão e à partilha de opiniões<sup>392</sup>. Por outro lado, sendo o “social” uma negação conceitual, toma ares de uma idealização abstrata, paradoxal e simplificadora, que pode se prestar mais a afastar o homem de sua realidade concreta, apartando-o dos acontecimentos particulares e das manipulações intencionais aos quais, efetivamente, ele está sujeito – Arendt parece achar, então, um “culpado” para o que ela considera o declínio da política, a perda de sua dignidade. E, ao final, aquilo contra o qual a autora parece lutar – o “social”, o “Blob”, a sociedade de massas – é aquilo mesmo que está por toda parte, irremovível, como um sintoma de seu diagnóstico pessimista dos tempos modernos e cujos efeitos para a esfera de convivência habitual dos seres humanos quase nenhuma profilaxia pode sanar.

Entretanto, tal conceito lança luz a uma outra distinção que pode ser, ainda, bastante produtiva para compreendermos o apelo que Arendt faz à ação do herói diante dos desafios do político. Sob o receio de que “socialização” signifique nada mais do que “assimilação”, Arendt nos remeteria, aos olhos de Pitkin, ao mundo do pária e do *parvenu*, qualificando este

---

391 ABREU, 2004. pp. 31; 34-36; 53-54.

392 Em PITKIN, 1998., a autora apresenta, no longo livro em que se debruça somente sobre essa questão, quatro abordagens de análise do “social”, que procuram encontrar algum tipo de “solução” ao lidar com esse problema: **i)** a crítica sobre submissão às instituições que criamos e sobre seus padrões de larga-escala impostos às relações interpessoais; **ii)** a reflexão sobre as condutas sociais e individuais para estímulo de outras características pessoais que promovam ações concertadas; **iii)** a visualização do pensamento e daquilo que dá suporte a ele, como as ideias, conceitos e padrões; **iv)** o lançar-se à ação, à realização de empreendimentos, às tentativas concretas de implementar as novas ideias surgidas pela crítica, pela reflexão e pela visualização.

último como aquele que “não somente se separa de seu grupo de párias, mas que também integra e dá suporte àqueles que o condenam”<sup>393</sup>, tornando-se um patife [*scoundrel*], perdendo-se de seus pares e, finalmente, de si mesmo. Mesmo uma integração – que muitas vezes é vista como o destino estratégico reservado às minorias na luta por igualdade de direitos e oportunidades, sejam elas ressentidas ou não<sup>394</sup> –, nesse caso, estaria fadada à mera assimilação, quando o “social” toma a forma de “uma ameaça sufocante à independência”<sup>395</sup>, quando o indivíduo não cria, não age espontaneamente, mas submete-se às criações humanas, sem críticas ou reservas, atrelado às necessidades impostas por seus interesses particulares – ou, o que poderia ser ainda pior, quando sua autonomia e individualidade desaparecem diante de uma massa homogênea da sociedade, já que o *parvenu* “deve aprender a se identificar com seus opressores”<sup>396</sup>. Das quatro soluções que Pitkin apresenta<sup>397</sup> – o caminho institucional, a abordagem caracterológica, o caminho ideacional e o elemento existencialista chamado “Just do it!” – é notável o fato de que todas elas (e, em especial, a última delas) apelem, sem maiores receios, para a atitude individual do herói – daquele que, como originalmente pretendia Homero, mostrava uma distinção que estava ao alcance de qualquer homem livre e que era reconhecida por seus pares e por aqueles que contavam, posteriormente, suas histórias. Como vimos, foi da grandeza da coragem de se revelar pelas ações e opiniões, cultivando-as no espaço público, que vimos surgir a *pólis* e que podemos – agora e diante do “risco do social” – revigorar o político; e, por isso, apelávamos aos aspectos líricos envolvidos na tragédia, pois eles oferecem “o impulso existencial para preencher a lacuna conceitual entre as perspectivas do espectador e do cidadão engajado”<sup>398</sup>. Socialmente, somos

---

393 KNOTSON, 1998. p. 170. Em tradução livre feita por mim.

394 A esse respeito, Kurt Lewin escreve um importante artigo denominado “*Self-hatred among Jews*”, e faz óbvias referências a outros dois livros: “O ódio de si entre os Judeus” (*Der jüdische Selbsthaß*), de Theodor Lessing, e “*Island within*”, do escritor norte-americano Ludwig Lewisohn. Ao contrário, porém, desses dois autores, para Lewin, o ódio de si é um fenômeno social, além de poder ser um fenômeno individual e grupal, o que o leva a recusar a explicação que atribui o ódio de si aos instintos primários inerentes à natureza humana, descritos por Freud. Lewin procurou, a partir do caso dos judeus, tornar inteligíveis algumas constantes psicológicas de grupos minoritários, cujas dimensões são sempre sociais. É assim que, para ele, não há possibilidade de sobrevivência aos grupos minoritários se não for pela *independência* em relação à maioria, sendo essa a única possibilidade de conservação de sua identidade étnica, já que mesmo com a tentativa estratégica de *integração*, “cedo ou tarde elas serão assimiladas”. Cf. MAILHIOT, 1991. pp. 35-44.

395 Em tradução livre do original: “*a smothering threat to independence*” (MINNICH, 2000. p. 633.).

396 Em tradução livre do original: “*must learn to identify with his oppressors*” (MINNICH, 2000. p. 634.).

397 Reveja a síntese feita na nota 392, neste capítulo.

398 KNOTSON, 1998. p. 171.

parte da solução tanto quanto do problema.

Uma última distinção – talvez a primordial, seja do ponto de vista histórico, seja sob o aspecto conceitual – é a que separa (ou melhor, que estabelece diferentes e específicas relações entre) a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Se a ação, por um lado, sempre foi vista como “uma atividade inserida em um conjunto dividido entre *vita activa* e *vita contemplativa*”<sup>399</sup>, o argumento central deste texto serve para lançar a atenção para o outro lado, que teria na faculdade do Julgar a segunda interseção entre esses dois conjuntos fundamentais e que compõem, juntos, o amplo espectro da variedade das atividades humanas. O juízo, portanto, tal como a ação, seria um “vaso comunicante” entre os planos *activo* e *contemplativo*, um ducto pelo qual fluem tanto aspectos relacionados ao indivíduo, ao espírito humano que governa cada indivíduo, quanto aspectos relacionados ao coletivo, à capacidade humana, enquanto espécie, de concertar suas ações e partilhar suas opiniões, de dividir um espaço e um tempo específicos; enfim, de viver um destino comum.

As relações que Arendt estabelece entre as atividades da *vita activa* estão bem documentadas em *A Condição Humana* (que, aliás, teria como título original justamente “*A Vita Activa*”<sup>400</sup>) e foram extensa e diversamente analisadas por seus comentadores. As atividades contemplativas, no entanto, não apresentam relações diretas entre si – isto é, não se pode traduzir uma a partir da outra<sup>401</sup> – e, ao que parece, somente a faculdade do Julgar permite essa conexão entre o mundo subjetivo do indivíduo *qua* indivíduo e o mundo objetivo que lhe constitui e que só pode ser percebido em sua objetividade pela partilha das múltiplas visões e opiniões que se tem, histórica e coletivamente, sobre ele; assim, se o Pensar se volta para dentro e para cima, buscando o significado metafísico de questões existenciais, e o Querer se volta para fora e para frente, buscando realizar a novidade de um mundo futuro, em constante confronto com o pensamento, é o Julgar que “faz a transcendência da vontade possível, sem a negação da razão”<sup>402</sup>. É essa, portanto, a tarefa do Juízo: restabelecer a conexão entre o mundo habitado por homens e o poderoso – e, por isso mesmo, perigoso – mundo solitário do espírito, que precisa de si para si mesmo, na ânsia de se desenvolver enquanto razão e vontade. Do ponto de vista da democracia, para antecipar e resumir, isso

---

399 ABREU, 2004. p. 29.

400 Arendt menciona a mudança feita por seu editor em ARENDT, 2008a. p. 20.

401 HOROWITZ, 1979. p. 15.

402 HOROWITZ, 1979. p. 17.

mantém tanto os aspectos relacionados à pluralidade de ação e opinião quanto os relacionados ao incremento na qualidade epistêmica das decisões.

Assim, em princípio, para falarmos da faculdade do Julgar, não nos interessará abordar as outras duas faculdades, o Pensar – “a marca de uma pessoa que vive livre em uma sociedade livre” – e o Querer – “o último lugar de descanso dos 'homens da ação’”<sup>403</sup>. Além disso, como este estudo se concentra nas implicações das teses arendtianas para o domínio da política e, em especial, na esfera da democracia, é a faculdade do Juízo – por ser a faculdade do espírito humano eminentemente política – que será o centro de nossa atenção, tal como ocorre em estudos sobre a Ação arendtiana. Finalmente, também enfocarei a relação entre Juízo e responsabilidade, e entre Juízo e compreensão, que serão, em linhas gerais, os temas do próximo capítulo.

---

403 HOROWITZ, 1979. p. 16.

## O JUÍZO E A COMPREENSÃO NA POLÍTICA

*Partir para o deserto  
é partir  
para o mais longe  
de si mesmo  
E dali depois voltar  
para o mais perto.  
Jean-Yves Leloup*

*Quando se invoca uma transcendência, detemos  
um movimento para introduzir uma interpretação  
em vez de experimentar.  
Gilles Deleuze*

*Art is long, life short;  
judgment difficult, opportunity transient.  
Goethe em Wilhelm Meister*

**Como e por que a faculdade do juízo pode ser considerada eminentemente política?**

**Que novos elementos o exercício da compreensão pode adicionar à constelação do juízo e da política?**

A principal hipótese deste capítulo evidencia que uma possível “perda do juízo” – isto é, uma suposta perda da capacidade de julgar, de formar juízos e de compartilhá-los – é prejudicial e pode, até mesmo, degenerar a atividade política. Com isso, e assumindo que a teoria e a filosofia política dependem de um método que preze a partilha dos juízos – evidenciando o modo como eles foram formulados – tanto quanto dependem de um método que favoreça a crítica e a criação ou a reformulação de conceitos – ou seja, dependem de um exercício de atenção ao que acontece –, teremos diante dos próximos parágrafos a presença constante da seguinte questão: *por que assumimos a tarefa filosófico-política de não perder o juízo?* Assim, continuando a proposta de “dar atenção aos conceitos”, pretende-se inter-relacionar o gosto, o juízo e a compreensão para proceder ao resgate da importância da faculdade de Julgar para uma possível – e, talvez, necessária – ressignificação da atividade

política, à luz, principalmente, das propostas arendtianas.

O risco de se estudar um tema que não foi direta e precisamente abordado pelo autor – mesmo considerando que seria um erro grosseiro encarar sua produção como tendo de conter “um livro para cada assunto” – é cometer impropriedades, anacronismos ou mesmo interpretações enviesadas (como se toda interpretação não fosse, por si mesma, um viés). E parecem ser exatamente esses os riscos com o tema do Julgar na obra de Hannah Arendt. Apesar de ter dedicado um curso de 2 semestres na *New School* (e outro também na Universidade de Chicago<sup>404</sup>) ao tema da faculdade do juízo – cujas notas foram postumamente compiladas por Ronald Beiner no livro *Lectures on Kant's Political Philosophy*, traduzido por André Duarte sob o título *Lições sobre a filosofia política de Kant* – e de ter preparado uma trilogia sobre as faculdades do espírito humano (o Pensar, o Querer e o Julgar), Arendt não pôde debruçar-se sobre esta última faculdade, neste seu último livro; *A Vida do Espírito* permaneceu incompleta e, sobre “o Julgar”, só nos foram deixados como herança, e com precário testamento, o título e duas epígrafes<sup>405</sup>, justamente porque “Hannah Arendt morreu subitamente em 4 de dezembro de 1975. Era uma noite de quinta-feira; ela recebia amigos em casa. [...] Em algum momento entre o sábado do término de 'O Querer' e a quinta-feira de sua morte, ela deve ter se sentado para enfrentar a última seção”<sup>406</sup>.

No prefácio intitulado “A quebra entre o passado e o futuro”, Arendt cita o poeta francês René Char, que escreveu que “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*”<sup>407</sup>, para indicar que os homens da *Résistance* francesa, embora tenham podido vislumbrar e até mesmo experimentar o tesouro da felicidade e da liberdade pública como sendo duas faces da mesma moeda, não parecem ter podido nomear tal tesouro e, conseqüentemente, o perderam.

Para Arendt,

sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma

---

404 Embora André Duarte não mencione esta Universidade em sua apresentação à edição brasileira das *Lições*, fazendo referência somente ao curso de outono de 1970 na *New School for Social Research*, Mary McCarthy fala, em seu posfácio da edição norte-americana de *A Vida do Espírito*, que Arendt havia “utilizado material sobre o juízo em cursos que ministrou na Universidade de Chicago e na *New School* sobre a filosofia política de Kant” (*apud* ARENDT, 2008a. p. 532.); Celso Lafer também menciona os mesmos cursos em LAFER, 1979. p. 83. Sobre outras versões preliminares dessas mesmas notas, cf. ARENDT, 1993. p. 141, nota 3.

405 Sobre as epígrafes, cf. ARENDT, 1993. p. 141, nota 3.

406 ARENDT, 2008a. pp. 531-532.

407 “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (CHAR *apud* ARENDT, 2005. p. 28.).

continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.<sup>408</sup>

Assim, ousamos afirmar que o testamento deixado por Arendt é precário, no que diz respeito a suas reflexões sobre a faculdade do Julgar porque, como vimos, não há um texto final (e publicado) em que tais reflexões tenham sido feitas com alguma continuidade, embora busquemos na tradição a que suas notas remontam – a filosofia política não escrita de Kant, explorada a partir da *Crítica do Juízo* – alguns fragmentos de tal testamento. O fato que precisa ser marcado aqui não é somente a esperança e a precaução que subsistem, ao mesmo tempo, em toda herança recebida daqueles que vieram antes de nós, e sim a possibilidade de que, sem algum testamento, não tenhamos efetivamente como compreender e, finalmente, receber o tesouro, seja para retomá-lo, seja para criticá-lo. No caso de uma experiência mundana, como a felicidade e a liberdade pública, a falta de nome nos faz desconfiar de que “o tesouro nunca foi uma realidade, e sim uma miragem; que não lidamos aqui com nada substancial, mas com um espectro”<sup>409</sup>. No caso de um conceito, de uma ideia – cujo signo não aponta necessariamente para uma referência, seja no mundo seja na memória, mas cujo sentido pode ser ainda experimentado mesmo sem lhe atribuir um valor específico – essa necessidade não é premente e muito menos justificativa para que não se possa explorar tal herança. “Não temos o direito de atuar *isoladamente* em nada; não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade”<sup>410</sup>. Assim Nietzsche descreve a atitude conveniente a um filósofo, assim estabelece a reino da memória genealógica, o domínio da história dos conceitos, como aquele pertinente a quem, na ação ou na contemplação, não perde no horizonte de sua atividade a pluralidade humana que convém aos negócios humanos, ao espaço essencialmente político criado entre os homens em atividade – sozinhos ou coletivamente, mas nunca completamente isolados uns dos outros.

É por isso que nos valeremos da história dos conceitos, de uma genealogia dos usos dos nomes e dos significados, de uma cartografia dos impulsos que ora bloqueiam e ora aceleram tais ideias; e esses são os outros testamentos que podem nos auxiliar a complementar os fragmentos inconclusos deixados por Hannah Arendt, por conta da casualidade de sua morte. Em outras palavras, essa condição favorece a opção por tentar

---

408 ARENDT, 2005. p. 31.

409 ARENDT, 2005. p. 30.

410 NIETZSCHE, 2009. p. 8.

refazer os principais passos de Arendt em suas seis primeiras *Lições sobre a filosofia política de Kant*, de modo que possamos investigar as condições de possibilidade da faculdade do juízo e também para que possamos nos aproximar da questão sobre a necessidade de compreensão no esquema arendtiano. Já na revisão dos últimos sete capítulos das *Lições*, iremos nos debruçar sobre a distinção entre os tipos de juízos kantianos e detalharemos o *juízo estético reflexionante* para, enfim, apontar como se poderia revigorar a aproximação entre filosofia e política – ou, dito de outro modo, entre *vita contemplativa* e *vita activa* – a partir da diminuição da “tensão” que tradicionalmente separa essas atividades humanas. Estaremos, portanto, a todo momento, com o interesse de descobrir, sob a óptica da faculdade do Julgar, “o que acontece quanto as pessoas fazem política?”.

E embora haja acordo acerca do fato de que a principal fonte de consulta sobre o que versaria a terceira parte de *A Vida do Espírito* seja, efetivamente, as *Lições*, como recomenda Mary McCarthy em seu posfácio à edição norte-americana, vê-se que não foi somente nessas notas de aula que ela teceu seus argumentos sobre o Julgar. Nas anotações, também fragmentadas, daquilo que veio a ser publicado como o livro *O que é Política?* encontra-se já alguma elaboração que pode ajudar a conectar essa faculdade ao fluxo de seus estudos sobre a política<sup>411</sup>. Por fim, cumpre verificar o que pode ser extraído, à luz da totalidade da obra arendtiana, das duas epígrafes deixadas como o início do volume “O Julgar”.

### 3.1 – Uma observação fenomenológica das epígrafes de *O Julgar*

Já nos deparamos com a precariedade do testamento arendtiano, no que diz respeito ao texto não finalizado de “O Julgar”. Há, no entanto, algumas ideias sobre a intencionalidade de Arendt que podem ser fenomenologicamente observadas ao nos determos, por breves instantes, sobre as epígrafes mencionadas. Na primeira delas, “*Victrix causa deis placuit sed Victa Catoni*” – “A causa vencedora agradou aos deuses, mas a (causa) vencida (agradou) a Catão” –, vê-se um fragmento atribuído ao poeta romano Lucano (*Marcus Annaeus Lucanus*, 39 d.C. – 65 d.C.), extraído do poema épico inacabado intitulado *Farsália* (I,128), também identificado como *De Bello civili* (título homônimo às memórias de Júlio César sobre o

---

411 Em especial, cf. ARENDT, 1999b. pp. 25-28 (*Fragmento 2a*); pp. 28-37 (*Fragmento 2b*) e também no *Fragmento 3b*, pp. 83-85.

mesmo episódio) já que se tratava da epopeia sobre a segunda guerra civil da República Romana. Esse verso alude à fidelidade de Catão de Útica (*Marcus Porcius Cato Uticensis*, também conhecido como Marco Pórcio Catão, o Jovem, ou o Moço, para se distinguir do seu bisavô, Marco Pórcio Catão, o Velho<sup>412</sup>) a Pompeu, o Grande (*Cnaeus Pompeius Magnus*), quando este foi derrotado por Caio Júlio César (*Caius* ou *Gaius Julius Caesar*), mais tarde responsável por transformar a República Romana no Império Romano ao se autoproclamar *dictator*. Cita-se aquela frase a propósito dos que não abandonam uma causa justa, embora tenham fracassado; ou para expressar apoio a uma causa, embora já vencida. E, ainda que, de fato, a guerra tenha apresentado claramente dois lados – como, aliás, Homero já havia mostrado, a respeito da guerra de Troia, na *Iliada*<sup>413</sup> – o importante aqui é seguirmos os passos de Heródoto para “testemunhar e indagar”<sup>414</sup>, buscando louvar e dar “acabamento”<sup>415</sup> aos

---

412 Apesar da aparente confusão que se poderia estabelecer entre as duas referências a Catão na mesma obra – na realidade, no volume sobre o Pensar a referência é a Catão, o Velho, e no volume sobre o Julgar, a Catão, o Jovem – Arendt parece ter apreço especial pelas ideias de Catão, o Velho, tendo-o citado em significativas oportunidades. Num primeiro momento, ao ligar a atividade de pensar às condições de liberdade política, exercitadas fundamentalmente na ação e pela pluralidade, ou seja, na *vita activa*, ela menciona, nas últimas linhas de *A Condição Humana*, as palavras de Catão, o Velho, atribuídas por Cícero em *De Republica* (1,17), e que serão, no segundo momento, as mesmas utilizadas como epígrafe de abertura de *A Vida do Espírito: Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* (“Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo”). De maneira simples, ainda que efetivamente precisa, esse é mais um indício que demonstraria a conexão íntima entre essas duas obras e, mais abstratamente, entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Sobre a citação de Catão, o Velho, cf. ARENDT, 2001. p. 338.

413 Uma interpretação possível e corrente do texto é a de que a *Iliada* se desenvolve a partir da cólera de Aquiles, e que ela seja seu centro narrativo, por meio do qual os outros eventos são “costurados”, já que o próprio Homero dá início à sua epopeia pedindo: “Canta-me a Cólera – ó deusa – funesta de Aquiles Pelida, causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta” (HOMERO, 2002a. *Canto I*, p. 57.). Entretanto, é visível também a manifestação de louvor por Homero dos atos de Heitor – e até mesmo de Agamenon – que passam a figurar como um *duplo*, como aqueles atos que efetivamente se colocam inseparavelmente “ao lado” da cólera de Aquiles, sem, portanto, lhe serem superiores (na verdade, é da superioridade de um que se exalta a superioridade do outro) nem menos potentes, embora distintos, uma vez que o *duplo* Aquiles-Heitor personifica a dualidade moral mesma da guerra: a cólera, individual, que destrói (Aquiles encarna a batalha vencida pela desmesura e mostra-se injusto no tratamento com o vencido) e a dedicação, ao coletivo, que protege (Heitor luta por Tróia, honrando seu pai e salvando seu irmão Páris, que havia raptado Helena, da morte inevitável, mas recebe punição injusta pela morte de Pátroclo, um crime cometido na ignorância). Ao fim e ao cabo, Homero inaugura a narrativa que louva os acontecimentos, sem se envolver pessoalmente com um dos lados – geralmente o dos vencedores – e apresenta a possibilidade de que o herói, aquele que ostenta a maior virtude, esteja do lado dos vencidos, o que abre caminho para Heródoto fazer da História uma questão filosófica.

414 A respeito da discussão que Arendt faz, na nota 1, sobre a etimologia da palavra utilizada por Heródoto para designar a História – *istoreín*, vê-se que “significa originalmente ‘testemunha ocular’, e posteriormente aquele que examina testemunhas e obtém a verdade através da indagação” (ARENDT, 2005. pp. 69-70, nota 1.).

415 Arendt chama de “acabamento” do ato e do acontecimento, a partir da expressão criada por René Char, o modo como esses eventos devem permanecer “nas mentes dos que deverão contar a história e transmitir

acontecimentos – “as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens”<sup>416</sup> – independentemente das vitórias e derrotas que tenham sido alcançadas, pois ambos – vencedores e vencidos, Aquiles e Heitor, César e Catão – expõem exatamente os extraordinários e gloriosos feitos que, sem a evocação pela posteridade e devido à “futilidade que provém do olvido”<sup>417</sup>, seriam perdidos para sempre dos horizontes humanos da memória e da compreensão.

Dessa maneira, a tarefa que nos cabe agora é indagar o que apresentariam os dois personagens citados nas epígrafes, Catão e Fausto, de tão atraentes para Arendt – e, em especial, no que se refere às reflexões sobre o Julgar – para que ambos figurassem na abertura do que seria o último volume da trilogia dedicada às faculdades do espírito. Hannah Arendt, ao envolver-se novamente com uma tríade neste volume – já que, em *A Condição Humana* ela havia explorado as três atividades que compõem a *vita activa*: Labor, Trabalho e Ação –, passa a investigar as faculdades do espírito humano que compõem aquilo que a tradição denominou *vita contemplativa*. No entanto, se já supusemos que esses modos de vida, longe de separarem-se como distâncias infinitas, estão lado a lado numa relação diferencial, resta saber o que o espírito humano teria a acrescentar, ou o que ele pode ainda reassegurar, ao homem de ação – mesmo que essa seja uma diferença infinitesimal.

A epopeia de Lucano “foi considerada pelo erudito latinista Gaston Boissier o poema da *opposition sous les Césars*”<sup>418</sup>, de modo que o poeta prefere exaltar a fidelidade de Catão a causa da República à vitória de Júlio César, que criou as condições para a fundação do Império. Numa afronta aos vencedores, seus contemporâneos e, com a memória que procura reavivar o passado como um presente possível, mesmo que os olhos já observem o porvir, Lucano pode revelar os enganos mantidos pelo pensamento vencedor, pelos preconceitos que já não mais se sustentam sem que sejam, tão somente, preconceitos; pode reassegurar o lugar para o dissenso e restabelecer a honra da causa vencida se ela aparece como mais nobre e justa. Lucano faz da vitória uma contingência, um efeito que poderia ter sido diferente, e

---

seu significado”, e “sem este acabamento pensado após o ato e sem a articulação realizada pela memória” não sobra história para ser contada e “o pensamento, não mais atado à circunstância como o círculo a seu foco, se sujeita, seja a tornar-se totalmente desprovido de significação, seja a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta” (ARENDDT, 2005. p. 32.).

416 ARENDT, 2005. pp. 73-74.

417 ARENDT, 2005. p. 70.

418 BOSI, 2005. p. 325.

reabilita o espaço para a opinião dissidente. Assim, por meio dessa epígrafe, Catão figura numa cena que apresenta pelo menos três elementos que preparam o caminho arendtiano em seu intento de dissertar sobre a faculdade do juízo.

O primeiro desses elementos, talvez o mais aparente e ao mesmo tempo o mais ausente do texto citado, diz respeito à posição de Lucano – que é a de Catão, por meio de quem o poeta se expressa – como mantenedor dos princípios estoicos ligados à virtude e dos princípios republicanos formadores da República de Roma. Esses princípios estavam em contraposição à ambição imperialista de César, que alcançou o ápice quando este se autointitulou *dictator perpetuus* (vitalício) e, finalmente, quando foi cognominado *Pater Patriae*, favorecendo, logo após sua morte, a derrubada da República e a fundação do Império Romano. Dessa forma, o próprio termo “Catão”, usado como cognome pelos homens de várias gerações da família, todos chamados Marco Pórcio, era a indicação de uma sabedoria prática unida a uma sagacidade política natural e combinada com a experiência de manejar assuntos civis e administrativos de forma republicana e virtuosa.

O segundo diz respeito a quem a vitória agradou – aos deuses – e a quem a derrota agradou – aos homens – e às mudanças de perspectiva que esta ideia inaugura e fortalece: a de que não mais os deuses<sup>419</sup>, mas agora os homens deviam ser o centro e o governo da república; e a de que a opinião, forjada em princípios nobilitantes e partilhada como *res publica* entre os homens, deve ser mais enaltecida que a vitória belicosa em vista de interesses privados. Como uma sutil transição, esse segundo elemento poderia estar a meio caminho entre o elemento que trata de princípios gerais republicanos e o elemento que indica a solidão daqueles que titanicamente lutam por seus ideais: ainda que sozinhos, embora não *isolados*, esses homens veem-se diante da possibilidade de *alargar sua mentalidade*, ao modo kantiano, para restabelecerem diante de si a pluralidade humana sem a qual seus juízos não poderiam escapar da alcunha de preconceitos e a partir da qual suas “meras opiniões” podem ganhar o

---

419 É preciso enfatizar que, embora o culto ao panteão romano fosse prática vigente na República de Roma, tal como ocorrera na tradição grega da qual ele é derivado, não se deve tomar a palavra “deuses”, nesse contexto, de forma literal. Assim, uma vitória que agrada aos deuses é aquela vitória vista como fatalidade, como se o destino retomasse seu papel de rei soberano e divino e se impusesse como uma *monarchia*. No entanto, o processo de laicização do pensamento moral e político que permite a reflexão sobre o mundo dos homens é a continuação do questionamento dos “mitos de soberania”, cujas origens remontam à Mileto jônica, na Grécia do século VI, segundo Vernant (VERNANT, 2004. p. 109.). Portanto, com a indicação clara de que “a concorrência jamais pode existir senão entre iguais” (VERNANT, 2004. p. 50.), vê-se que uma vitória que agrada aos deuses é aquela vitória – moral e politicamente fracassada – dos que se veem separado deste mundo dos homens.

*status* de juízos políticos. É esta, portanto, a pergunta deixada pelo estoico Lucano: a quem se quer agradar, aos deuses e aos imperadores, ou ao ponto de vista humano e aos homens que dele partilham?

Finalmente, no terceiro elemento, vê-se assinalada a marca da trágica solidão dos vencidos. Catão manteve-se fiel ao espírito de sua opinião e aos princípios que lhe pareceram mais justos defender. Abdicou, ainda, do apelo aos deuses – que, em sua desmesura, seja sob a forma de gracejos, seja pela ira, concedem poderes mágicos de ação e padrões sobre-humanos de justiça e piedade. Então, vendo sua empresa ser perdida, antes de suicidar-se, amargou a derrota, posição em que ninguém quer permanecer – embora essa derrota não seja necessariamente pessoal, uma vez que poderíamos dizer, efetivamente, que é a República Romana que desmorona. Catão parece compartilhar da mesma solidão não isolada de que fala – e que quase almeja – o personagem Fausto, de Goethe, citado em sequência por Hannah Arendt na abertura de seu volume sobre o Julgar.

Na passagem do *Fausto* citada por Arendt – um trecho da cena intitulada “Meia Noite [Mitternacht]” –, o personagem homônimo encontra-se em seu palácio diante de quatro espíritos grisalhos, tradicionais assombrações<sup>420</sup> encarnadas em quatro mulheres: a primeira se autoproclama a Escassez [*Mangel*]<sup>421</sup>, a segunda se chama Dívida [*Schuld*]<sup>422</sup>, a terceira se denomina Preocupação [*Sorge*]<sup>423</sup> e a quarta, Má-Sorte [*Not*]<sup>424</sup>. Elas são fantasmas que perseguem e assombram o espírito humano sempre que este se apequena, se empobrece – daí o fato de três das assombrações não poderem entrar na casa de um rico [*Drin wohnet ein*

---

420 Giovanni Amoretti comenta que essa cena, provavelmente escrita em 1825, mantém vínculos com “a cena shakespeariana na qual Banquo e Macbeth encontram, na terra da Escócia, as três bruxas e com o canto VI da *Eneida*, onde Eneias, acompanhado da Sibila de Cumas, desce ao inferno e encontra em seu limiar as figuras da dor, do cuidado, da velhice, das doenças e ainda outras” (*apud* GOETHE, 1981. p. 799, nota 1. tradução minha.).

421 *Mangel*: *Penuria*; *Want*; *Escasez*; *Falta/Fome*; *Famine*. Optamos por incluir o termo original em alemão uma vez que as traduções em português divergem consideravelmente quanto às palavras escolhidas. Para aumentar a compreensão, indicaremos também, nas notas, junto ao original Alemão, as traduções em Italiano, Inglês, Espanhol, Português (Portugal e Brasil, em sequência), e Francês, respectivamente. As edições utilizadas são as seguintes, nessa ordem: em Alemão/Italiano: GOETHE, 1981.; em Inglês: GOETHE, 1941.; em Espanhol: GOETHE, s/d.a.; em Português: GOETHE, 1873. e GOETHE, 1980.; em Francês: GOETHE, s/d.b.

422 *Schuld*; *Insolvenza*; *Guilt*; *Deuda*; *Divida/Dívida*; *Dette*.

423 *Sorge*; *Cura*; *Worry*; *Inquietud*; *Cuidado/Preocupação*; *Souci*.

424 *Not*; *Inedia*; *Distress*; *Miseria*; *Miseria/Angústia*; *Détresse*. Embora nenhuma tradução consultada opte pela palavra Má-Sorte, acreditamos que ela traduza mais fielmente o sentido do termo, além de carregar consigo a rima necessária com palavra Morte [*Tod*].

---

*Reicher, wir mögen nicht 'nein'*<sup>425</sup>, e onde somente a Preocupação [*Sorge*] pôde entrar “pelo buraco da fechadura da porta [*durchs Schlüsselloch ein*”<sup>426</sup>. Tendo visto as quatro se aproximarem, mas somente três delas irem embora, e não havendo compreendido o que falavam, Fausto percebe que a Má-Sorte [*Not*], aquela mísera desgraça que angustia o homem, “mesmo seguro em seu palácio”, ainda que tenha ido embora, deixou para trás o sopro da Morte [*Tod*]. Admite, portanto, que sua liberdade ainda não pôde ser alcançada completamente. Com isso, mesmo sem se dar conta de que a Preocupação [*Sorge*] ainda está por ali, e já dentro do palácio, Fausto clama – e é esta a última epígrafe que abriria o terceiro volume de *A Vida do Espírito*, dedicado ao tema do Julgar:

|      |   |  |
|------|---|--|
| 1404 | <i>Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,</i> | Podendo a magia da senda afastar,                                |
| 1405 | <i>Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,</i>    | Palavras de incanto de todo olvidar,                             |
| 1406 | <i>Stünd' ich, Natur, vor dir ein Mann allein,</i>  | De ti na presença só homem par'cer,                              |
| 1407 | <i>Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein.</i>  | A pena valera, Natura <sup>427</sup> , homem ser! <sup>428</sup> |

É então que Fausto percebe a presença da Preocupação [*Sorge*] e, primeiro furioso, depois mais tranquilo, relembra para si mesmo que seu primeiro desejo fora renunciar à magia e esquecer-se das palavras de encanto que outrora lhe conferiam poder. Para compreendermos porque Fausto estabelece, neste ponto, um rico debate com a Preocupação [*Sorge*] é preciso lembrar que Fausto havia feito um pacto com Mefistófeles e não lhe é possível retornar àquilo que era antes, não pode trazer de volta o homem que já foi. Assim, seu segundo desejo – o de ser livre, enquanto homem – aparece como a substituição da magia pela vontade do

---

425 cf. versos 11387, Parte II, V.

426 cf. versos 11391, Parte II, V.

427 Vê-se que a palavra alemã *Natur*, que seria traduzida literalmente por Natureza, em Goethe ganha outras possibilidades, como *Natura* e *Deus*. Isso aponta diretamente ao panteísmo goethiano, facilmente visível na passagem citada por Mazzari, que deixa mais claro o significado do termo neste trecho: “*Was hieße wohl die Natur ergründen? / Gott ebenso draußen wie innen finden*” (“O que significa então perscrutar a Natureza? / Encontrar Deus tanto fora como dentro de si”). A esse respeito, cf. MAZZARI, 2010.

428 Seguem as traduções em Italiano, Inglês, Espanhol, Português (Brasil) e Francês, respectivamente: “Potessi allontanare la magia dal cammino, dimenticare del tutto le formule magiche! Potessi, o Natura, starti innanzi come uomo e *null'altro*, allora varrebbe la pena di essere un uomo!”; “Could I all magic from my pathway banish, / Could quite unlearn its spells and bid it vanish / Nature, could I face thee, in thy great plan, / Then were it worth the pain to be a man.”; “Si de mi camino pudiera yo alejar la magia, si me fuera dado olvidar del todo las fórmulas de encanto; si ante ti, Naturaleza, no fuese más que un simple mortal, entonces valdría la pena de ser hombre.”; “Se eu pudesse afastar a magia do meu caminho e desaprender completamente as fórmulas cabalísticas! Se eu pudesse, natureza, ser *apenas um homem* diante de ti; então valeria bem a pena ser homem!”; “Si je pouvais éloigner la magie de mon chemin et desaprender tout à fait les formules cabalistiques! Si je pouvais, nature, être *seulement un homme* devant toi; alors cela voudrait bien la peine d'être homme!”.

homem; ele passaria agora a confiar somente em sua qualidade de *homem*. Uma vez sentindo-se desarmado, o que advém do simples desejo de abandonar seus antigos instrumentos de ação, as artes mágicas, Fausto é encarado pela Preocupação [*Sorge*], uma assombração demoníaca que invade o espírito humano, aportando nele confusão, dúvida, debilidade e o pressentimento da morte.

Ao tentar realizar seus desejos, Fausto reencontra aquilo que é simplesmente humano, mas “Goethe e Fausto, e com eles Mefistófeles, sabem perfeitamente que 'ao homem nada perfeito se lhe oferece', e muito menos o desejo perfeito”<sup>429</sup>. Assim, seus desejos ainda não são uma realidade<sup>430</sup>. Como afirma Giovanni Amoretti, nesse ponto “*lo assale un senso di tragica solitudine*”<sup>431</sup>.

Esta assombração, a Preocupação [*Sorge*], que havia invadido seu castelo, não lhe falava ao ouvido, mas ao coração<sup>432</sup>; e primeiro tenta cegar-lhe o juízo, para então tirar-lhe a luz dos olhos:

Quando eu tomo posse de alguém de nada lhe vale o mundo inteiro; cobrem-no trevas eternas, o sol não se levanta nem tem ocaso para ele; os seus sentidos, por perfeitos que sejam, estão cobertos de véus e de trevas. De todos os tesouros, nada sabe possuir; felicidade e desgraça tornam-se caprichos. Morre de fome no seio da abundância. Sejam delícias ou tormentos, deixa tudo para amanhã. Nada espera do futuro e deixa de ter presente.<sup>433</sup>

Ainda assim, Fausto já havia apontado o caminho; ele sabe qual é sua busca e qual é seu lugar no instante em que diz: “Como é insensato aquele que dirige os seus olhares preocupados para este lado [o outro mundo], e imagina estar acima das nuvens, acima dos seus semelhantes! Que se mantenham firmes na terra; o mundo não é mudo para o homem que vale alguma coisa”<sup>434</sup>.

A Preocupação [*Sorge*], cujos terríveis poderes ela exerce sob diversas metamorfoses<sup>435</sup>, finalmente cega-lhe de fato com um sopro<sup>436</sup>, ao notar que há em Fausto uma certa irresolução que lhe paralisa os sentidos e a ação<sup>437</sup>. Fausto não ignora nem rejeita a

---

429 SINZ, s/d.a. p. 10.

430 GOETHE, 1981. p. 799, nota 4.

431 GOETHE, 1981. p. 799, nota 4.

432 cf. verso 11425, Parte II, V. E também, cf. nota 239 no capítulo “O político e a *pólis*” desta Dissertação.

433 GOETHE, 1980. pp. 294-295.

434 GOETHE, 1980. pp. 294.

435 cf. versos 11426-11427, Parte II, V.

436 cf. versos 11497-11499, Parte II, V.

437 cf. versos 11471-11486, Parte II, V.

Preocupação [*Sorge*] – e torna-se cego somente quando e enquanto não reconhece seu poder. Em sua última frase nesta cena, Fausto, já cego, lembra que tem ainda uma tarefa a cumprir<sup>438</sup>, a obra que se realizará por um espírito e mil mãos<sup>439</sup>. Assim, sua derradeira vitória residirá em acolher a Preocupação [*Sorge*] na aceitação da realidade do mundo, em não deixar que se apague a luz de seu espírito<sup>440</sup>, que ainda o guia, mesmo quando se desvanece a luz dos sentidos. Ele sabe que precisa resgatar sua força interior, seu “*umano titanismo*”<sup>441</sup>, que não cede diante de sua preocupação – que é então um cuidado – com as vicissitudes do mundo.

Com isso, parece-me patente que o que persiste em Fausto não é a imobilidade que o impediria de agir; menos ainda, do ponto de vista de seu espírito, lhe falta a vontade, aquele “último lugar de descanso dos 'homens da ação’”<sup>442</sup>. O perigo para Fausto é perder o juízo, aquela capacidade de sustentar suas opiniões e as obras de seu espírito, as quais podem ser continuadas por outros. Talvez por isso William Sinz caracterize esse personagem, que desafia a ordem estabelecida e que termina por refugiar-se na trágica solidão dos vencidos, tal qual ocorrera com Catão, como o símbolo do “espírito disconforme; significa guerra contra todas as limitações, sejam elas impostas por um ofício ou profissão, um *status*, um dogma ou as ideias da época”<sup>443</sup>. Assim, Fausto possui aquele atributo que faz dele uma “ideia pertencente a todos os tempos e capaz de tomar formas diversas e nomes distintos para cada um dos momentos decisivos de nossa história”<sup>444</sup>; *Fausto* é um clássico<sup>445</sup>. Embora esse caráter lhe atribua certo universalismo, Fausto é o exemplo da potência do singular em seu processo de individuação constante e titânico, ele “é o herege radical, responsável pelo que faz e pensa”<sup>446</sup>, buscando sua liberdade *neste* mundo, e diante de seus sucessos e a partir de seus fracassos; é

---

438 cf. verso 11501, Parte II, V.

439 cf. verso 11510, Parte II, V.

440 GOETHE, 1981. p. 799, nota 14.

441 GOETHE, 1981. p. 799, nota 6.

442 HOROWITZ, 1979. p. 16.

443 SINZ, s/d.a. p. 1.

444 SINZ, s/d.a. p. 2.

445 Norberto Bobbio apresenta três critérios para que se veja uma obra ou um autor como um clássico: **i)** é um intérprete crucial e imprescindível do seu tempo, constantemente relido; **ii)** é reinterpretado, tornando-se assim sempre atual; **iii)** elaborou conceitos que permearam o estudo de realidades distintas daquelas às quais inicialmente se destinaram. A esse respeito, cf. BOBBIO, 2000. Sobre uma abordagem histórico-estilística e normativa deste termo, que afirma que “é clássico aquilo que se mantém frente à crítica histórica” e que “é aquilo que se subtraiu às flutuações do tempo e a suas variações de gosto” e “se conserva *porque* se significa e interpreta a si mesmo”, cf. GADAMER, 2007. pp. 378-385. grifo do autor.

446 SINZ, s/d.a. p. 3.

assim que “o insubmisso genial cresce em dimensão humana; não é jamais prisioneiro de sua própria insubmissão”<sup>447</sup>. As leis e os costumes, que governam a vida humana, são questionados herética e libertinamente porque, como afirma Jacobi em carta a Fichte, “a lei se fez para o homem e não o homem para a lei”<sup>448</sup>, de modo que a intensidade fáustica se sujeita somente a ela mesma, e se mantém entre o demoníaco e o sagrado, para “levar a insubmissão geral ao plano de uma alta disciplina de si mesmo, de uma fé em si mesmo”<sup>449</sup>, a qual Goethe denomina classicismo.

Fausto pretende salvar-se, almeja encontrar seu lugar no mundo, sem que tenha de vender sua alma a Mefistófeles. A salvação de Fausto deixa clara a impressão de que Goethe descobriu que o poder humano de juízo e compreensão não é ilimitado e que, portanto, o papel adequado do conhecimento é restrito a dissipar os preconceitos, os mitos, as palavras de encanto. Arendt também formula suas ideias sobre a compreensão – e, em paralelo, sobre o perdão<sup>450</sup> – de forma semelhante:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. [...] Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocam 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.<sup>451</sup>

Para que isso seja possível, entretanto, Fausto precisa abrir-se ao mundo, conhecê-lo enquanto tal, e sentir prazer ao reconhecê-lo, sabendo que “até os erros contribuem para a salvação”<sup>452</sup>. A esse tipo de prazer, que Arendt vai caracterizar como um “prazer trágico”, ela afirma (sobre Lessing) algo que pode nos ser de muita utilidade para compreender a escolha de Goethe como epígrafe:

Mas a cólera, e sobretudo o tipo de cólera de Lessing, revela e expõe o mundo, tal como o tipo de riso de Lessing em *Minna von Barnhelm* tenta realizar a reconciliação com o mundo. Tal riso ajuda a pessoa a encontrar um lugar no mundo, mas ironicamente, isto é, sem vender a alma a ele. O prazer, que é

---

447 SINZ, s/d.a. p. 4.

448 SINZ, s/d.a. p. 7.

449 SINZ, s/d.a. p. 9.

450 Assim, por exemplo, talvez fosse possível perdoar o fenômeno totalitário do nazismo, ou a tortura e o extermínio, mas nunca compreendê-los, pois compreender tamanhas atrocidades seria reconhecer um mundo onde elas existem como aceitáveis. Sobre outras discussões acerca do conceito de perdão em Hannah Arendt, cf. PERRONE-MOISÉS, 2006.; COELHO, 2011.

451 ARENDT, 1989. “*O anti-semitismo*”. pp. 12; 21.

452 SINZ, s/d.a. p. 11.

basicamente a consciência intensificada da realidade, surge de uma abertura apaixonada ao mundo e do amor por ele. *Nem mesmo o conhecimento de que o homem pode ser destruído pelo mundo diminui o “prazer trágico”*.<sup>453</sup>

É possível, portanto, que muitas das preocupações vindouras de Hannah Arendt com o estudo sobre a faculdade do Juízo estivessem já aportadas aí. Não seria difícil assumir que ela concordaria com a síntese que faz Sinz, ao constatar que “a obra [de Goethe] nos leva a altas considerações universais, mas é obra de um homem particular, e de um homem particular para quem o fim último da meditação não é o universal, mas o indivíduo”<sup>454</sup>. Logo, presumo que a escrita de Arendt sobre o tema do Julgar seria realizada – e é assim que vamos proceder – por meio da investigação sobre: **i)** os preconceitos – que velam os olhos voltados ao passado e encobrem a experiência humana com o presente, impedindo a real discussão acerca do futuro desejado; **ii)** a imaginação – que cria e recria o presente no qual vive o homem com suas criações; **iii)** a reflexão – que condiciona a imaginação a manter-se no tempo e no espaço presente, perante si mesma, e sujeita aos eventos, sempre particulares porque contingentes; e, enfim, **iv)** o juízo – que apresenta o homem a seus pares, que o sociabiliza, que revela quem julga, o que julga e como julga; em suma, como vive e como espera viver, neste mundo habitado por outros homens, a partir de seu sentido comunitário, e com vistas àquela compreensão que é, também, compreensão de si e que, portanto, faz dele responsável (politicamente, diremos) pelo que é e pelo que venha a ser este mundo.

E essa me parece ser a “causa de Catão” que Arendt tomaria para si; espero que ela seja, ao fim e ao cabo, a causa vitoriosa porquanto, então, efetivamente agrade aos homens.

### **3.2 – Primeira brecha: os preconceitos e a política**

Como mencionei anteriormente, os fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz sob o título *O que é Política?* nos brindam com a desconcertante, embora agradável, surpresa de vermos que Arendt pretendia iniciar seu estudo de Introdução à política pelo tema do “preconceito”<sup>455</sup>. Para a autora, estava claro que seu interesse era tratar da política como uma experiência humana, resgatando aquilo “que a política é, de fato, e com

---

453 ARENDT, 2008b, p. 13. grifos meus.

454 SINZ, s/d.a. p. 11.

455 cf. ARENDT, 1999b, pp. 191-192.

que condições básicas da existência humana a coisa política tem a ver”<sup>456</sup>. Já vimos também que, dada a situação atual da política diagnosticada por Arendt, os caminhos possíveis se dividiam em uma bifurcação<sup>457</sup>: tentar restaurar ainda algum sentido para a política ou abandoná-la de fato, para evitar que ela extinguisse os homens<sup>458</sup>. Assim, as perguntas que orientariam esse início da Introdução podem ser sistematizadas da seguinte maneira: por que temos algum preconceito *contra* a política?; por que os preconceitos são porta-de-entrada para o tema da política?; por que os preconceitos parecem exprimir, ao mesmo tempo, nossas angústias e nossas aspirações?

No início do *Fragmento 2a*, intitulado “O Preconceito contra a Política e o que é de fato Política hoje”, o tema do preconceito aparece como a conformação identitária de um grupo: uma vez que há um grupo de políticos profissionais e uma vez que não somos parte integrante desse grupo, observamos e julgamos as ações desse grupo a partir de fatores que nos aproximam e nos identificam a um grupo de observadores – somos meros observadores da política, que já se encontra distante o suficiente de nosso cotidiano, assustadoramente distante, a ponto de dirigirmos nossos juízos parciais *contra* essa atividade, contra a política. O equívoco – e o risco do eclipsamento e conseqüente manutenção do equívoco – desse grupo de observadores é justamente criar um afastamento que faz desaparecer qualquer possibilidade de intervenção (na) política. Uma vez que os observadores são *contra* esta política (que observam), justificam seu afastamento indicando que a única política possível é não aquela que poderiam fazer, mas a que veem e julgam: “confundem aquilo que seria o fim da política com a política em si, e apresentam aquilo que seria uma catástrofe como inerente à própria natureza da política e sendo, por conseguinte, inevitável”<sup>459</sup>. E, pior, deixando os atores (os político profissionais) distantes, notam que os rumos trilhados<sup>460</sup> por eles fazem

---

456 ARENDT, 1999b. p. 137. O trecho é de uma carta de Hannah Arendt para seu editor, Klaus Piper, em 27 de abril de 1956.

457 cf. CANOVAN, 1992. p. 62.

458 cf. ARENDT, 1999b. p. 26; 85.

459 ARENDT, 1999b. pp. 25-26.

460 A tentação de se tomar tal ou qual evento como sendo o evento disruptivo para essa conclusão pretensamente abrangente deve ser evitada a todo custo. Jerome Kohn, por exemplo, faz uma extensa lista do que seriam estes “rumos trilhados” durante as crises políticas do século XX, que não se pretende acabada porque abarca somente as experiências “vivas” por Hannah Arendt, no curto espaço de tempo em que esteve entre-os-homens: “primeiro, a deflagração da guerra total em 1914; a seguir, o surgimento de regimes totalitários na Rússia e na Alemanha e a aniquilação de classes e raças inteiras de seres humanos; depois, a invenção da bomba atômica e o seu emprego para destruir duas cidades japonesas na Segunda Guerra Mundial; mais adiante, a Guerra Fria e a capacidade sem precedentes de o mundo pós-

crescer o medo de que sejam – observadores e atores – extintos enquanto espécie.

Diante desse medo, afirma Arendt, a esperança que surge é unicamente a de que se opte (se acaso houver essa opção) por não eliminar a espécie, mas a política. Em outras palavras, os temerosos observadores, sem quererem adentrar em um universo pré-visto, a partir de seus preconceitos, como “catastrófico”, desejam que os atores, uma vez que tenham podido partilhar com os observadores de seus juízos parciais (preconceitos contra a política), decidam sabiamente não continuar agindo *a favor* dessa política. Nada mais utópico, diríamos. Mas, vale ressaltar, não é nada que ainda não tenha sido feito. Se os regimes totalitários podem parecer eventos superados hoje em dia, para Arendt “o extinguir-se da coisa política pertence a essas tendências [históricas] objetivamente demonstráveis dos tempos modernos”<sup>461</sup>, uma vez que “nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e por outro aparece um processo similar de consumir e esquecer”<sup>462</sup>. Portanto, a sombra do totalitarismo, que é somente a forma mais extrema de uma tática que pretensamente almeja maximizar o poder do Homem e minimizar sua responsabilidade, fazendo os homens esquecerem-se de serem humanos, isto é, plurais e livres<sup>463</sup>, mantém-se por perto mesmo nos terrenos semeados pela democracia, já que vivemos, na modernidade, “como se tivéssemos caído sob o encantamento de uma terra de fadas que nos permite fazer o 'impossível', sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível”<sup>464</sup>. Assim, para maximizar seu poder, o homem mantém-se cada vez mais distante da política (este domínio se restringiu aos poucos que podem agir e falar, aos políticos profissionais), reduzindo ao mínimo aquela potência de dar início a algo novo, próprio de cada homem quando em reunião com outros – e este mínimo é somente o estrito controle do poder do Estado, para evitar que seu monopólio da força seja usado irrestritamente contra sua própria sobrevivência. Da mesma maneira, minimizar as responsabilidades é isolar-se tanto quanto possível da comunidade humana que precisa, vez ou outra, decidir sobre seu futuro comum, de modo que,

o que prepara os homens para o domínio totalitário no mundo não-totalitário é o fato de que a solidão,

---

totalitário destruir a si próprio com armas nucleares; depois, a Coréia; a seguir, o Vietnã, e assim por diante” (KOHN, 2004. p. 10.).

461 ARENDT, 1999b. p. 205, nota 25.

462 ARENDT, 1999b. p. 27.

463 cf. CANOVAN, 1992. p. 62.

464 ARENDT, 2009. p. 107.

que já foi uma experiência fronteiriça, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores [...] num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma. [...] Destruindo todo o espaço entre os homens e pressionando-os uns contra os outros, destrói-se até mesmo o potencial produtivo do isolamento. [...] Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação anti-social e contêm um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum.<sup>465</sup>

Devemos lembrar que essa situação é gerada na separação entre observadores e atores, quando um grupo toma para si a tarefa política e o outro é deixado “a sós” com seus juízos (sempre parciais). Para Arendt, esses preconceitos contra a política “são pelo menos tão antigos quanto a democracia de partidos – quer dizer, pouco mais de 100 anos –, a qual alega, pela primeira vez, representar o povo na história mais recente, se bem que o povo jamais acreditou nisso”<sup>466</sup>. Não é, desse modo, somente a distinção “de lugar” (topológica) entre observadores e atores que faz emergir este preconceito contra a política, mas fundamentalmente a distinção “de atribuição” (nomológica) entre aqueles que podem (e devem) fazer política e aqueles que podem (e devem) ser *contra* ela. Essa diferença nomológica faz se esvaír precisamente aquela *isologia*<sup>467</sup> de que falavam os gregos – e de que se orgulhavam, por terem-na criado, pois era ela que gerava, nomologicamente, a *pólis* e que era gerada, topologicamente, pela atividade de conversa mútua na *pólis*.

Assim, não é contra os preconceitos que Arendt dirige seu argumento, “porquanto [esses preconceitos] refletem realidades incontestáveis e, com mais fidelidade ainda, a atual situação existente, de fato, justamente em seus aspectos políticos”<sup>468</sup>. A preocupação demonstrada nesse fragmento é com o imobilismo que pode advir da confusão entre preconceitos e juízos. Os preconceitos, como vimos, isolam. Os juízos, ao contrário, buscam sentido e favorecem o conflito gerador de movimento (isto é, de atividade política). Os preconceitos “indicam que chegamos em uma situação na qual não sabemos – pelo menos *ainda* – nos mover politicamente”<sup>469</sup>. Os juízos – e, especificamente, a partilha dos juízos – já são parte desse movimento. Movimento este, vale enfatizar, que é conflitivo na medida em

---

465 ARENDT, 1989. “*Parte III: Totalitarismo*”. pp. 530-531.

466 ARENDT, 1999b. p. 27.

467 Sobre a *isologia*, Arendt vai dizer: “*isonomia* é, antes de mais nada, liberdade de falar [ou seja, que todos têm o mesmo direito à atividade política] e como tal o mesmo que *isegoria*; mais tarde, em Políbio, ambas significam apenas *isologia*” (ARENDT, 1999b. p. 49.).

468 ARENDT, 1999b. p. 25.

469 ARENDT, 1999b. p. 25.

que, por vezes, cria um sentido contra o sentido, se este último for entendido como aquele processo histórico-impessoal, como a História.

O ponto mais curioso desse breve fragmento está no final, quando Arendt vai dizer que “o verdadeiro ponto principal do preconceito contra a política é a fuga à impotência”<sup>470</sup>. Se nos lembrarmos que Arendt pretende reabilitar o poder – e, particularmente, em contraposição à violência – então poderíamos supor que o preconceito contra a política tem a ver principalmente com o medo de não se poder agir (e é isso a impotência) ou com o medo de “ter de agir” (por algum imperativo que se presta mais à restrição da liberdade), uma vez que esteja livre o caminho para a ação (com a reabilitação do poder). Para tornar ainda mais obscura essa passagem, ela menciona Nietzsche, e enaltece sua tentativa de reabilitar o poder – embora critique sua abordagem, dizendo que ele também confundia poder com violência, ou seja, identificava o poder do agir em conjunto com aquela força de impor a própria vontade, que cada um pode ter e exercer.

Já no *Fragmento 2b*, intitulado “Preconceito e Juízo”, em complemento ao anterior, Arendt descreve de maneira mais sistemática sua ideia de preconceito e, principalmente, a distinção entre o preconceito e ato de julgar (cuja importância está, preeminentemente, na partilha dos juízos). Além disso, ela trata também da diferença entre dois “tipos” de juízo, que nada mais são do que visões diferentes sobre o mesmo ato.

Para a autora, os preconceitos constituem o cotidiano da vida humana e facilitam o convívio público, uma vez que dão suporte às opiniões sem exigirem explicações e justificativas; são juízos já formados. Entretanto, para permanecerem relevantes para este mesmo convívio, ou seja, para a atividade política, não devem ser confundidos com os juízos políticos. Ou melhor, o juízo embutido no preconceito precisa ser explicitado, uma vez que “originalmente tinha uma legítima causa empírica que lhe era apropriada e que só se tornou preconceito porque foi arrastado através dos tempos, de modo cego e sem ser revisto”<sup>471</sup>. Os preconceitos, desse modo, não dizem respeito a experiências pessoais e atuais, pois apelam sempre a um tempo passado, que não pode ser revisado ou discutido, e a uma comunidade incerta que os cria e os reconhece. Os preconceitos, portanto, favorecem aquela impessoalidade que procura sustentar alguma autoridade; e disso concluímos que os

---

470 ARENDT, 1999b, p. 28.

471 ARENDT, 1999b, p. 30.

preconceitos são um modo impróprio dos juízos.

No entanto, os preconceitos integram os homens se se mantiverem tal como são: como preconceitos. Uma vez que substituímos os juízos – e a capacidade de formar uma opinião e de explicitar os critérios adotados para julgar – por preconceitos, não mais cedemos à esfera pública a possibilidade da atividade política de discutir e persuadir. Assim, apesar de vermos que os preconceitos habilitam os homens para a “coisa social pura”, uma vez que “o idiossincrático quase nunca pode realizar-se no espaço público-político, só revelando-se no privado íntimo”<sup>472</sup>, é somente com a partilha dos juízos (e, diremos, de um tipo específico de juízo) que “a capacidade de formação de opinião”<sup>473</sup> é politicamente exercida.

Kant tem resistência com relação aos preconceitos pois considera que um pensamento que se deixa invadir *passivamente* pelos preconceitos dos outros é um pensamento passivo. Assim, diante do iluminista, o preconceito deve ser expurgado, já que o “modo de pensamento” [*Denkungsart*] enfatizado no juízo de um homem de pensamento alargado é *ativo*<sup>474</sup>. Uma possível comparação – ou, senão, uma justa contraposição – a essa ideia, tal como posta por Kant, é encontrada na obra de Gadamer<sup>475</sup>. Seu esforço, quando tenta revigorar o poder dos preconceitos (ao menos, a importância de se perceber os próprios preconceitos, que também estão “nos outros”), é para enfatizar um pensamento *ativo*. Assim, se por uma passividade do pensamento os preconceitos poderiam prejudicar (e, até mesmo, impedir) a *compreensão* (já que compreender o outro não é o mesmo que se colocar inteiramente em seu lugar, nem colocar o outro inteiramente dentro de si), vemos que a atividade de perceber tais preconceitos poderia facilitar o alargamento do pensamento – e a compreensão, em si.

Os preconceitos têm seu lastro no passado e não permitem sua revisão e discussão. Isso os torna diferentes dos juízos, que se confrontam inevitavelmente com a situação presente e com as experiências sensoriais particulares (idiossincráticas) que cada um tem com o mundo. Arendt aponta, no entanto, duas significações diferentes para a palavra julgar: **i**) um

---

472 ARENDT, 1999b, p. 30.

473 ARENDT, 1999b, p. 30.

474 ARENDT, 1993, p. 91

475 Pode-se ler com mais detalhes sobre “o descrédito sofrido pelo preconceito através da *Aufklärung*” e sobre “os preconceitos como condição da compreensão” nas seções 2.1.1.b e 2.1.2., respectivamente, em GADAMER, 2007, pp. 361-385.

julgar que é “o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal”<sup>476</sup> e; **ii**) um julgar que “não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento”<sup>477</sup>. O primeiro juízo, cuja forma é a de um “pensamento que chega a conclusões”<sup>478</sup>, é a própria “capacidade de ordenar e subordinar”<sup>479</sup>, de “agregar e regular no qual nada mais é decidido a não ser o proceder”<sup>480</sup> – e será denominado por Kant como *Juízo Determinante*. O segundo juízo, aquele que é efetivamente articulado por um “pensamento que julga”<sup>481</sup>, tem a ver com a capacidade de distinguir e discriminar e, portanto, “jamais tem um caráter imperativo, jamais pode forçar os outros a uma concordância no sentido de uma conclusão lógica e inevitável; pode apenas e tão somente convencer”<sup>482</sup>. Tais juízos são “juízos de gosto”, e Kant vai denominá-los *Juízos Estéticos*. Arendt irá se interessar particularmente por este tipo de juízo, apesar de saber que “as esferas nas quais tal [tipo de juízo] acontece [...] não são levadas a sério”<sup>483</sup> pelo simples fato de que há um preconceito em si mesmo de que os juízos que não tenham caráter imperativo não são válidos. E este interesse nos juízos estéticos é fundado em pelo menos duas premissas<sup>484</sup>: **i**) a imparcialidade com a qual são formulados tais juízos não advém da objetividade, construída em bases epistemológicas, mas do modo descritivo como se pode perceber coletivamente os fenômenos – dizer o que é *isto* é reconhecer e explicitar, publicamente, como *isto* me parece ou como *isto* aparece a mim; e, portanto, **ii**) os fenômenos políticos são análogos aos fenômenos estéticos, ou da arte aplicada, e ambos são fenômenos singulares e autoevidentes do mundo público, sujeitos ao mesmo tipo de reconhecimento e discriminação – isto é, pelo gosto – não deriváveis de regras gerais e universalmente válidas.

Finalmente, a última descrição arendtiana para os preconceitos expõe a ideia de que os preconceitos “protegem contra toda experiência”<sup>485</sup>. E, assim, novamente, vemos a crítica

---

476 ARENDT, 1999b. p. 31.

477 ARENDT, 1999b. pp. 31-32.

478 ARENDT, 1999b. p. 33.

479 ARENDT, 1999b. p. 32.

480 ARENDT, 1999b. p. 33.

481 ARENDT, 1999b. p. 33.

482 ARENDT, 1999b. p. 33.

483 ARENDT, 1999b. p. 33.

484 cf. BEINER, 1989. pp. 110-111.

485 ARENDT, 1999b. p. 32.

aberta de Arendt a todos os tipos de “visões de mundo e ideologias”<sup>486</sup> que pretendem proteger os homens do mundo apresentado-lhes, com toda a previsão, o alcance do real; ou seja, visões ideológicas de mundo atuam para que, supostamente, todo o real esteja nelas previsto. Para Arendt, como vimos, a primeira e única preocupação da política é com o mundo – e não com os homens. Preocupar-se e, nesse sentido, proteger os homens é negar-lhes a tarefa (política) de pensar e de “se expor abertamente a cada realidade encontrada”<sup>487</sup>. Com isso, Arendt percebe que o niilismo de nossa época tem a ver com

a impossibilidade de se julgar o que aconteceu e acontece de novo todos os dias, segundo critérios fixos e reconhecidos por todos, de subordiná-lo como caso de um esquema geral bem conhecido, assim como a dificuldade estreitamente ligada a isso, de indicar princípios de ação para o que irá acontecer.<sup>488</sup>

E diagnostica “não se poder mais ter confiança não apenas no preconceito, mas também nos critérios do preconceito e no que foi nele prejulgado”<sup>489</sup>. Isso poderia ser um problema para a política, se Arendt acreditasse que a única forma de julgar é, como indicamos, aquela que “chega a conclusões”. Para ela, contudo, é justamente a forma de julgar que “insiste e deve insistir em julgar de forma direta e sem parâmetros”<sup>490</sup> que abre novas possibilidades para o ressurgimento da política. Quando há a desvalorização de todos os valores pode-se, enfim, criar e transvalorar todos os valores, como queria Nietzsche. Citando literalmente o que ela menciona, vemos que “a perda de critérios [...] só é uma catástrofe do mundo moral quando se supõe os homens não estarem em condições de julgar a coisa em si, que sua capacidade de discernimento não basta para um julgar original”<sup>491</sup>. É assim que Arendt insiste no ponto central de sua visão sobre a política: ela se preocupa com o mundo, e não com o homem; uma vez diagnosticado o problema no mundo, abre-se uma brecha para mudar este mundo, criando um novo mundo – e não somente um novo homem. Ela sabe que “modifica-se o mundo tão pouco, modificando-se os homens dele [...], quanto se muda uma organização ou uma associação, começando-se a influenciar seus membros”<sup>492</sup>.

---

486 ARENDT, 1999b. p. 32.

487 ARENDT, 1999b. p. 32.

488 ARENDT, 1999b. pp. 32-33.

489 ARENDT, 1999b. p. 32.

490 ARENDT, 1999b. p. 33.

491 ARENDT, 1999b. pp. 33-34.

492 ARENDT, 1999b. p. 35.

### 3.3 – Buscando um *tertius comparationis* para a abordagem fenomenológica do juízo

Antes de entrarmos na especificidade dos estudos de Hannah Arendt sobre a proposta kantiana para a faculdade do julgar, iremos nos ater a uma abordagem paralela, que pode nos servir de *tertius comparationis*, ao ressaltar algumas qualidades comuns entre a visão fenomenológica da formação dinâmica dos juízos e a conceitualização arendtiana do problema.

Tal como Arendt resgata a liberdade como o sentido original da política, Lex Bos irá sustentar seu processo dinâmico de formação dos juízos, que envolve compreensão e decisão, a partir da obra de Rudolf Steiner chamada *A Filosofia da Liberdade*. Para Bos, “a formação de juízo se apresenta como um caminho que leva à liberdade individual, mas também como fundamento para uma liberdade social”<sup>493</sup>. Ambos, Bos e Arendt, compreendem que a situação paradoxal entre a dependência mútua e a individuação como conquista da autonomia, que é liberdade, é gerada justamente naquelas situações em que há conversas e negociações sobre assuntos comuns, “em que as pessoas devem chegar *juntas* a juízos sobre sua situação e como agir”<sup>494</sup>. Para Arendt, como já vimos, é na ambivalência da coragem para a ação do herói, sustentada por instituições que possam estabilizar o ambiente em que ele se movimenta, que ocorre o fortalecimento da experiência pública e política. Para Bos, de maneira similar,

a liberdade encontrada ao longo deste caminho [para a liberdade interior] tem nitidamente duas faces: 'estar livre de' e 'estar livre para'. É só a partir deste cerne de liberdade, a partir dessa autonomia interior que eu posso ser verdadeiramente social, posso decidir – em liberdade – encontrar-me com os demais, repensar minhas visões de futuro, corrigir minha imagem da situação com base na experiência de outros.<sup>495</sup>

Ao ressaltar que a preocupação da política é com o mundo – com a obra produzida pelos homens – e que ela surge no encontro *entre* os homens, e portanto *fora* dos homens, Arendt faz um duplo movimento para escapar de formulações transcendentais da liberdade<sup>496</sup>. Esse idealismo isolaria os homens uns dos outros ao atribuir-lhes, a cada um individualmente, a tarefa de salvação e libertação de um sujeito objetificado, porquanto transformado naquilo

---

493 BOS, 2010. p. 52.

494 BOS, 2010. p. 48.

495 BOS, 2010. p. 49.

496 Pode-se conferir uma crítica a esse tipo de formulação em ADORNO, 2009. Para Adorno, é no exercício de uma razão não-instrumental, não-subjetiva e, portanto, desinteressada, que a liberdade pode ser buscada. Como vemos também em Kant, é a partir dos *juízos estéticos* que se alcança essa razão desinteressada.

mesmo que deve ser salvo. Ainda que internamente livre, o indivíduo real vê-se constrangido por todos os lados, de modo que aumenta seu sofrimento ao notar a distância entre o que quer e o que pode fazer, entre o que se espera dele e o que é capaz de realizar. Transferir a preocupação para o mundo é compreender que a tarefa do homem é com sua obra – em vez de transformar os homens em obras a serem moldadas. Notar que a liberdade só é alcançada publicamente, afirmando que o poder emerge do coletivo, é desidealizar a liberdade e separá-la da dominação, convertendo-a em uma experiência mundana a ser partilhada, para ser objetivamente percebida, então conceitualmente repensada, e finalmente desejada e reafirmada, por meio de juízos e ações. Esse me parece ser o mesmo caminho trilhado por Lex Bos, embora com objetivos e referenciais distintos. Para ele, também a realidade social é obra humana, de modo que “uma realidade social melhor só poderá resultar de pensamentos, sentimentos e intenções diferentes daqueles que originaram a realidade atual”<sup>497</sup>. Assim, se os juízos são uma força geradora de realidades, é claro que somente a partilha de juízos pode configurar uma realidade em sua complexidade e pluralidade objetivas. O passo seguinte de Bos será mostrar como se formam e como se modificam os juízos.

Também ele parte dos preconceitos – e dos juízos unilaterais, julgamentos superficiais e opiniões espontâneas – para indicar que “temos de aprender é a formar juízos de modo consciente e ativo”<sup>498</sup>, ou seja, discutir, trocar e transformar opiniões. Para ele, sustentar uma conversa – que é baseada em trocas de opiniões e expressões – somente em preconceitos nos impede ver, não necessariamente a realidade, mas como e por que meios surgiu e se mantém essa realidade. Além disso, na velocidade impressa pela ciência e pela tecnologia modernas, ainda podemos estabelecer pouco contato com a tradição que humanamente nos mantém conectados ao nosso passado e nos permite vislumbrar o futuro. E, por fim, Bos argumenta que os preconceitos nos impedem de experimentar a realidade como a percebemos de fato e nos deslocam para um tempo imemorial, desconectando-nos da tradição que humanamente nos constitui; eles impedem que haja a partilha da dependência mútua, do aconselhamento e a reflexão cooperativa, que evitariam o isolamento. Sustentar preconceitos, portanto, é manter juízos unilaterais – ainda que compartilhados por outros – tanto porque os preconceitos surgem de uma parcela da experiência quanto porque precisam esquecer-se da experiência

---

497 BOS, 2010. p. 10.

498 BOS, 2010. p. 12.

geradora para afirmarem-se em uma autoridade impessoal e atemporal. Para transformar tais opiniões em juízos, Bos propõe “uma pergunta verdadeira e sincera, cuja resposta eu ainda não conheço”<sup>499</sup>, de modo que esse questionamento novamente motivado desencadeia justamente o processo de busca para a formação e partilha de juízos. Os juízos formados durante essa busca podem ser de dois tipos: *juízos cognitivos*, surgidos no caminho cognitivo, e *juízos normativos*, surgidos no caminho optativo.

O *juízo cognitivo* trata de fatos, de acontecimentos, e é alcançado por uma pergunta que “investiga, que quer compreender o mundo, que quer saber o que está ocorrendo, onde estão as causas, qual é a inter-relação dos fenômenos”<sup>500</sup>. Esta investigação, atrelada aos conceitos e conhecimentos que estão localizados no passado, permite agir a partir da compreensão cognitiva. O *juízo normativo* ou *optativo*, por sua vez, trata de como algo deve ser, e, por isso, se volta para o futuro, para as possibilidades que podem se apresentar “diante dos dilemas, de possibilidades alternativas de decisão”<sup>501</sup>. O mais importante para Bos, no entanto, é percorrer ambos os caminhos – cognitivo e optativo – existentes entre esses dois tipos de juízo, “não uma vez aqui e depois no outro campo, mas mudando constantemente de um caminho para o outro quando a conversa assim o exigir”<sup>502</sup>. Para isso, duas habilidades específicas, com funções distintas e paradoxalmente exercitadas de modo simultâneo, são exigidas: relacionar e distinguir.

Há uma relação entre ambos os juízos quando notamos que decisões que emergem, como empreendimentos coletivos, de *juízos optativos* devem apoiar-se em *juízos cognitivos* partilhados para que a ação aconteça a partir da compreensão mútua, ainda que como efeito de perguntas cognitivas individuais. Por outro lado, como cada pessoa percebe o mundo a partir de suas necessidades e julga o mundo com base em suas experiências passadas e em seu conhecimento acumulado, é necessário distinguir os diagnósticos das soluções; os preconceitos das experiências atuais; os desejos individuais das metas comuns. Em outros termos, é preciso atentar para o fato de que o diagnóstico é parte interpretativa e *conceitual* da clínica, embora seja distinto dela, já que a clínica é experimentada pelas *metas* e percebida durante o *caminho*. Assim, a cura é *percebida* como experimentação da clínica, quando se

---

499 BOS, 2010. p. 14.

500 BOS, 2010. p. 16.

501 BOS, 2010. p. 16.

502 BOS, 2010. p. 19.

repenha o diagnóstico, relacionando-se dessa forma a ele. Estes, aliás, são os termos que Bos vai utilizar para os juízos nos caminhos cognitivo e optativo: a pergunta cognitiva nos leva a *percepções e conceitos (ou hipóteses)*; a pergunta optativa nos apresenta *metas e caminhos*, de modo que “as metas têm a mesma qualidade conceitual que os conceitos e hipóteses” e “os caminhos [...] têm a mesma característica sensorial que as percepções”<sup>503</sup>.

Conhecer a realidade social, por ser um passo decisivo para a mudança dessa mesma realidade, é, pois, relacionar os *conceitos* partilhados socialmente às *percepções* obtidas individualmente. E, é claro, a partilha de impressões e percepções só é minimamente satisfatória quando os interlocutores compõem um território comunicativo comum, pelo menos. No entanto, este caminho cognitivo que relaciona conceitos gerais com percepções sobre os particulares é, ainda, nos termos de Arendt, insuficiente para lidar com a coisa política. Os acontecimentos políticos nos remetem, por vezes, à tarefa de ter de julgar o acontecimento particular mesmo sem parâmetros. Sendo o *juízo cognitivo* um “conceito individualizado ou, inversamente, uma percepção socializada”<sup>504</sup>, ainda assim não parece termos encontrado a solução adequada para o problema arendtiano, já que ainda estaremos buscando reconhecer, no conceito, a percepção.

No entanto, Bos argumenta que esse tipo de juízo pode proporcionar a dinamização de estagnações, pode movimentar polarizações e “casos empatados”. Politicamente, me parece ser um passo importante, não para formularmos juízos sobre particulares, mas para aumentarmos nossa compreensão da dinâmica humana e coletiva da partilha de juízos. Por isso, insistirei um pouco mais nos aspectos que Bos apresenta para sustentar a importância do caminho cognitivo.

Percorrer o caminho cognitivo que nos leva a formular *juízos cognitivos* auxilia no exercício de ampliar a capacidade perceptiva de formular perguntas cognitivas mais claras e precisas e de realizar “observações mais cuidadosas, detalhadas e abrangentes, transmitidas de modo inteligível” e a partir de conceitos consistentes “que não violentem a realidade ao se procurar explicá-los por um motivo causal”<sup>505</sup>. Assim, se um *juízo cognitivo* surge como resposta a uma pergunta cognitiva que pretende compreender o mundo e a inter-relação entre

---

503 BOS, 2010. p. 29.

504 BOS, 2010. p. 22.

505 BOS, 2010. p. 25.

os fenômenos, a partilha desse tipo de juízo nos permitiria explicitar “a que pergunta seu juízo pretende dar uma resposta”, quais são os fatos observados que embasam o juízo partilhado e, finalmente, quais são as teorias, os conceitos e as hipóteses que dão suporte ao juízo, que “constituem os bastidores de seu juízo”<sup>506</sup>. Obviamente, a revisão dos juízos irá depender da sensibilidade e disposição dos indivíduos, embora o caminho cognitivo sirva para apontar a relação de codependência entre aqueles envolvidos no diálogo. Assim, constadas as fraquezas do juízo – seja na base perceptiva ou mesmo nos limites conceituais – aqueles envolvidos no diálogo podem seguir juntos no aprofundamento desse juízo com novas perguntas, observações e ideias.

O caminho optativo, por sua vez, deve ser percorrido quando a ação é iminente – quando se quer ou se precisa agir – mas as pessoas não sabem o que fazer, seja porque há muitas alternativas ou porque o processo parece longo e distante. Esse caminho, portanto, visa ao conhecimento da realidade social imaginada ou desejada, localizada no futuro, e encontra sentido na partilha de metas comuns. Essas metas, já vimos, têm a mesma qualidade que os conceitos e, dessa maneira, são observadas na realização de fatos concretos que podem ser visualizados previamente por meio de *exemplares* colhidos na operação de imaginação, que Bos vai denominar “fantasia exata”. Novamente, no entanto, metas gerais relacionadas a caminhos particulares possíveis não são suficientes para lidarmos com acontecimentos políticos surgidos de uma tradição esgarçada. Ainda que tenhamos, por exemplo, uma ideia conceitual de democracia ou de liberdade, Arendt nos indica que é possível que aquilo que estamos chamando de *juízos optativos* pode prestar um desserviço à nossa capacidade de experimentação quando eles não mais estão ligados ao que *já foi possível* e, por isso, condicionam de modo negativo a imaginação daquilo que *não é mais possível*. Aquela falta de parâmetros para julgar os acontecimentos particulares aparece aqui como limitação dos caminhos, que, por sua vez, têm a mesma característica sensorial das percepções e, portanto, estão condicionados pelo que é possível de modo geral. Diante da constatação de acontecimentos que pareciam impossíveis – ou mesmo diante da necessidade de realizar aquilo que se imagina como impossível – de pouca utilidade são os *juízos optativos*, por isso, restam ao homem de ação duas atitudes: agir pela vontade ou agir pelo gosto. Mais uma vez deixo clara a indicação de que Arendt irá descrever a filosofia política de Kant a partir desta

---

506 BOS, 2010. p. 26.

última atitude.

### 3.4 – O Juízo como tema político<sup>507</sup>

Hannah Arendt parte do problema cotidiano de “ter que julgar” os acontecimentos, pois, ainda que o imperativo da razão prática pudesse guiar a conduta dos homens, ela assume não ser este, sempre, o caso. É frente àquilo que escapa à razão que teremos de refletir – e não somente gostar ou desgostar – para julgar. Se é problemático o exercício dessa faculdade – porquanto, de antemão, ela se assume tão permissiva quanto seja o gosto – também é problemático seu desuso, sua desautorização, seu esquecimento: quando não julgar nos torna cúmplices.

É nesse momento em que se questiona a necessidade mesma de julgar. Por que deveríamos julgar? Por que julgamos? Para que exercitamos essa faculdade? O que acontece quando não julgamos ou, ainda, quando não expomos o juízo? E que tipo de juízo estaremos considerando? Ou, antes, que qualidade e que modo de apresentação desse juízo serão analisados?

Essas questões poderiam ser sumarizadas em uma só: o que é que nos permite julgar – particular ou publicamente – um acontecimento? Essa pergunta pode nos levar por dois caminhos distintos. Ao seguir o primeiro deles, poderíamos refazer a pergunta como uma sequência: “O que nos dá permissão para exercer livremente o ato do pensamento que julga?” e “Que permissão é essa que nos faz livres para julgar?”. Um segundo caminho nos leva a colocar a pergunta de outro modo: “Como saber que há algo (que esteja livre, por si mesmo, de todo juízo) que nos facilite o processo de julgar um fato?”.

A ênfase dada ao verbo “permitir”, quando poderíamos optar por pensar simplesmente nas “possibilidades” – o que nos levaria, assim, a questionar sobre “o que nos possibilita julgar” – não é vã. Se há na Razão Pura, tanto quanto na Razão Prática, um imperativo que condiciona e direciona o pensamento (e a ação) – a saber, aquilo que é estritamente razoável – parece ser com o juízo estético que se exerce mais permissivamente “a opinião”. O gosto, como ponto de partida desse juízo, nos aparece sem mediadores – como que previamente

---

507 Esta seção é uma reconsideração da primeira parte da dissertação de graduação em Filosofia, apresentada em 2008 na Universidade de Brasília. Cf. FERNANDES, 2008.

autorizado – para que “opinemos” sobre as coisas que se nos aparecem. Entretanto, exige-se (ou, antes, exigimos de nós mesmos), durante o exercício de julgar, algum “ponto de apoio” – que, ainda que não seja mediador, esteja no meio, entre o “mero gosto” e o “efetivo julgamento” – ao qual poderíamos chamar de *reflexão*. Kant, com a postulação do *juízo estético reflexionante*<sup>508</sup>, indica esse caminho e nos faz observar que, de algum modo, já está posta a dificuldade em se caracterizar essa faculdade (de julgar) como algo semelhante ao gosto. Se o juízo se aproxima, em um primeiro momento, do gosto – e este último, advindo do paladar e do olfato, liga os sentidos humanos *imediatamente* ao mundo – veremos que o juízo, com efeito, se liga aos sentidos de forma *mediatizada*. Com o juízo, numa superação do gosto particular dado por sentidos objetivos e não mediatizados, Arendt procura “superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a inter-subjetividade”<sup>509</sup>.

Entretanto, ao embarcamos no *train of thought* arendtiano, somos levados pela autora a protestar “contra a metáfora orgânica”<sup>510</sup> e assim, precisaremos compreender melhor porque essa imagem é combatida por Arendt<sup>511</sup>. Tal como o personagem de *Fausto*, na passagem da referida epígrafe em que ele expressa seu desejo de livrar-se das palavras de encanto e de contar somente com sua força humana para realizar sua obra, a metáfora orgânica também confere “poderes mágicos” para a interpretação dos acontecimentos, o que Arendt parece querer evitar. Portanto, parece ser relevante apontarmos, ainda que brevemente, de que modo esse fantasma assombra o espaço nos quais se movem os homens e nos quais se move seu próprio espírito.

Em um primeiro momento, o combate se dá porque tal imagem orgânica preconiza a existência de um *Organismo* que domina e regula autocraticamente a comunicabilidade. E quando as regras dessa comunicação, elas mesmas, não são discutidas pública e *des-organizadamente*, a comunicabilidade e, portanto, o pensamento crítico, são impedidos<sup>512</sup> e o

---

508 ARENDT, 1993. p. 30.

509 ARENDT, 1993. p. 86.

510 ARENDT, 1993. p. 55.

511 Embora Arendt não desenvolva a questão suficientemente, vê-se que Deleuze, além de ter enunciado o problema de forma semelhante, apresenta uma *práxis* para compreendermos as implicações da metáfora orgânica. Portanto, irei seguir, neste ponto, DELEUZE; GUATTARI. “28 de novembro de 1947 – como criar para si um corpo sem órgãos”. pp. 8-27.

512 “O poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar seus pensamentos *publicamente* também lhe retira sua liberdade de pensar” (ARENDT, 1993. p. 54. grifo da autora.).

espaço público destituído de sua *publicidade*. Para Arendt, “o pensamento crítico implica a comunicabilidade”<sup>513</sup>, e essa comunicabilidade pode ser entendida como a própria *publicidade*, que é um fator necessário para o pensamento crítico. Desse modo, colocar algo em exame pública e *des-organizadamente* “pressupõe que todos estão dispostos e são capazes de prestar contas do que pensam ou dizem”, o que não tem relação com a necessidade de provas, mas com a aptidão de “dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos”<sup>514</sup>.

O segundo aspecto dessa imagem orgânica indica que ela dificulta a partilha de opiniões – que é a transformação de preconceitos em juízos políticos – porque as traduz em *Significantes* que devem ser ou indutivamente provados para alcançarem generalidade histórica ou dedutivamente subsumidos de abstrações que mantêm pouca relação com o evento singular. Protestar contra a metáfora orgânica que cria um *Significante* histórico para os eventos é perceber que o sentido do acontecimento advém da experiência do que acontece, e não de uma interpretação (única) do acontecido.

Finalmente, o terceiro e último aspecto combatido nessa imagem é que ela destrói a pluralidade porquanto cria um *Sujeito* abstrato, que não se assujeita a uma *prestação de contas*, ao *Logon didonai*<sup>515</sup>. Como vimos anteriormente, *aquele* homem que não percebe a pluralidade como a lei da Terra nem reconhece o espaço entre-os-homens como o *locus* de sua liberdade, também não percebe o sentido de sua existência humana, empreendendo a guerra do “estado de natureza hobbesiano”. E, se o estado de natureza hobbesiano não culminou no extermínio dos homens, dele surgiram, como já argumentamos, a ideia de Humanidade (que poderíamos compreender, agora, como *Sujeito*), o Estado (como *Organismo*) e, finalmente, a História (como *Significante*). E, se me repito, é por força do argumento: Arendt procura empregar a novidade de seu argumento justamente contra essas três ideias, que pretendo sintetizar naquela metáfora orgânica.

Em nossos termos, finalmente, é o *Sujeito* universal, onipresente, onipotente e indivisível, que permite a existência de um *Organismo* e que dá ao acontecimento um *Significante* necessário (ou que é o seu próprio *Significante*). A necessidade de se operar com

---

513 ARENDT, 1993. p. 54.

514 ARENDT, 1993. p. 55.

515 Para compreender em que sentido Arendt retoma esse termo grego cf. ARENDT, 1993. p. 54-55.

tal *Sujeito* torna o homem singular impotente e descartável, nos impede de ver os processos de subjetivação e assujeitamento<sup>516</sup>, criando categorias e classes homogeneizantes, e não nos permite observar que “a dignidade do homem exige que ele seja visto (cada um de nós, em sua singularidade) em sua particularidade e, como tal, refletindo a humanidade em geral – mas sem qualquer comparação e independente do tempo”<sup>517</sup>.

É desse modo que pretendemos dizer que o espaço político não deve se configurar como um *Organismo*, seja por meio de um *Significante* definido *ex-ante*, seja com a abstração e universalização do *Sujeito* histórico-político. Assim, uma reflexão sobre as bases da máxima emancipação humana – a felicidade ou a própria possibilidade de ação política – pode nos servir de suporte para vislumbrar aquilo que poderia ser essa “máxima sujeição” do homem. E o pensamento crítico, dessa forma, restituiria ao homem sua capacidade humana de julgar e compreender os acontecimentos sem ter de apelar às metáforas orgânicas, usando melhor as ferramentas arqueológicas, que foram sinteticamente definidas por Foucault como aquele modo de observar que

não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível, mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.<sup>518</sup>

Ainda no mesmo sentido, é pertinente observar que Arendt, ao caracterizar a filosofia de Karl Jaspers, diz que

[Karl Jaspers] busca projetar um novo tipo de filosofar (...); acima de tudo, esse novo filosofar não ensinaria nada; pelo contrário, ele seria um “perpétuo abalar, um perpétuo apelo em si mesmo e nos outros aos poderes da vida”. (...) Ele busca dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os “resultados” filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam seu caráter de resultados.<sup>519</sup>

É o exercício do pensamento crítico – que pode ser feito em solidão mas não em isolamento – e, em especial, o momento de atividade que torna público esse pensamento enquanto um juízo – como uma capacidade de comunicação<sup>520</sup> das experiências e das opiniões

---

516 cf. FOUCAULT, 2000b. “Aula de 17 de março de 1976”. pp. 285-316.

517 ARENDT, 1993. p. 99.

518 FOUCAULT, 2000a. p. 348.

519 ARENDT, 2002. p. 33.

520 “O que Kant exigia dos juízos de gosto na Crítica do Juízo é a ‘comunicabilidade geral’. Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal” (ARENDT, 1993. p. 53.).

e como uma necessidade de exprimir sentimentos e emoções<sup>521</sup> – o *duplo* que consideraremos como a faculdade de julgar os acontecimentos. É dessas ideias que partimos ao constatar que Arendt toma “o juízo reflexionante estético [kantiano] como paradigma da faculdade de julgar”<sup>522</sup>.

### 3.4.1 – Juízo político: interseção no jogo de reflexão entre filosofia e política

Uma teoria ou filosofia política que pretende ser entendida como *atenção* aos acontecimentos, tanto quanto ao que os antecede – os *conceitos* que permitem pensar e discutir o evento e as *percepções* que permitem compreender os fatos – e ao que os sucede – as *metas* que surgem das vontades partilhadas e os *caminhos* percorridos a partir da ação e por meio dela<sup>523</sup> – não se mostra tão distante da política vista como atividade que lida com o destino de seres humanos; ela é feita a partir do “jogo de reflexão entre filosofia e política, cujo ponto de *interseção* é justamente o juízo político”<sup>524</sup>. Assim, no resumo que André Duarte apresenta, na fim de sua Apresentação à tradução brasileira do livro de Hannah Arendt *Lições sobre a filosofia política de Kant*, vê-se claramente o objetivo da empreitada de Arendt e, ao mesmo tempo, seu interesse particular em recuperar esse escrito:

Reconhecendo não apenas a frequência com que os eventos políticos nos impõem a tarefa de julgá-los, como, e ainda mais, os riscos embutidos na incapacidade ou mesmo na recusa a julgar, Hannah Arendt procedeu, nessas *Lições*, a uma vigorosa reflexão voltada para a elucidação das condições de possibilidade do juízo político.<sup>525</sup>

Embora saibamos que “Kant nunca escreveu uma filosofia política”<sup>526</sup>, se pudermos partir de seu conceito de *sociabilidade*, que é o “mais alto fim planejado para o homem”<sup>527</sup> e também a origem da humanidade mesma dos homens, ou seja, “a própria essência dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo”<sup>528</sup>, observaremos que é possível extrair desta filosofia kantiana noções valiosas para a política – e entenda-se política

---

521 A esse respeito, cf. o trecho citado e referenciado pela nota 557 neste capítulo.

522 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*Apresentação*”. p. 8.

523 Uso intencionalmente aqui os termos propostos por Lex Bos para indicar que, apesar de sua importante contribuição para compreendermos a dinâmica de formação do juízo, ainda nos faltaria, como pretendemos concluir anteriormente, um modo para lidar com (isto é, para julgar) o fenômeno do acontecimento enquanto tal.

524 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*Apresentação*”. p. 9.

525 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*Apresentação*”. p. 9.

526 ARENDT, 1993. p. 13.

527 ARENDT, 1993. p. 15.

528 ARENDT, 1993. p. 95.

“enquanto distinta do social, como parte e parcela da condição humana no mundo”<sup>529</sup>. Na sua *Antropologia*, Kant afirma que “companhia é indispensável para o *pensador*”<sup>530</sup>, o que corrobora a visão de Arendt de que os homens só existem no plural, já que sua “razão também quer a comunicação e tende a perder-se caso dela tenha de se privar”<sup>531</sup>. Com isso, Arendt nos ensina, já na *Segunda Lição*, que a sociabilidade ocorre pelo “fato de que nenhum homem pode viver sozinho, de que os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funcionaria fora da sociedade humana”<sup>532</sup>. Em especial, Arendt pondera que “Kant enfatiza que pelo menos uma de nossas *faculdades do espírito*, a faculdade do juízo, pressupõe a presença dos outros”<sup>533</sup>. Finalmente, Arendt ensina que “a primeira parte [da *Crítica do Juízo*] fala dos homens no plural, como eles realmente são e vivem em sociedade; a segunda [parte da *Crítica do Juízo*] fala da espécie humana”<sup>534</sup>. Assim, se a sociabilidade está conectada à política, parece que a própria existência dos homens enquanto espécie<sup>535</sup> já permite o vislumbre do político, o que nos leva à seguinte conclusão preliminar:

Os tópicos da *Crítica do juízo* – o particular, como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito – estes tópicos, todos de eminente significação política, isto é, importantes para a política, já eram preocupação de Kant.<sup>536</sup>

Antes de prosseguirmos, porém, devo fazer uma rápida observação sobre as opções que temos diante da bifurcação tradicional no campo da ontologia política. Em um dos caminhos, pode-se afirmar que a política surge da existência de algo-em-comum entre os seres, aquilo mesmo que os faz serem e, desse modo, é sempre externa a eles, como um fenômeno que emerge nessa inter-relação. Por outro lado, pode-se optar por dar supremacia à problematização, ao *pólemos*, e ao conflito gregário entre os seres para dizer que é isso, justamente, que os agrega em torno daquela essência a qual, antes mesmo da existência desses

---

529 ARENDT, 1993. p. 16.

530 KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 18.

531 ARENDT *apud* WAGNER, 2006. *passim*.

532 ARENDT, 1993. p. 18.

533 ARENDT, 1993. p. 95.

534 ARENDT, 1993. p. 21.

535 “A segunda questão pendente é central para a segunda parte da Crítica [e] é assim formulada: ‘Por que é necessário que os homens existam?’” (ARENDT, 1993. p. 19.).

536 ARENDT, 1993. p. 22.

seres, denominamos política. Dessa forma, devemos optar por validar uma das duas ideias, apresentadas em resumo: ou **i)** o encontro daquilo que é comum entre dois seres faz surgir a base comunicacional propiciadora da política, sem a qual pode haver todos os elementos constituintes do político sem que haja efetivamente qualquer *inter-subjetividade* (o que, num extremo, significa que não há, então, política) ou de modo que só haja violência – o *pólemos* da guerra; ou seja, a essência da política só é percebida *a posteriori*, a partir da existência plural dos homens; ou **ii)** a essência da política precede a existência mesma do ser, posto que ela é a própria polemização – o próprio conflito que faz o ser realmente ser.

Apesar de realmente perceber a imensa possibilidade desta última ideia<sup>537</sup> – e até mesmo a potência que ela abriga para o desenvolvimento da temática do juízo político – faremos opção de caminhar mais próximos do primeiro ponto, tanto porque estamos nos apoiando em escritos de Arendt (que não trata desta última ideia, por sua abordagem fenomenológica da política e também por afirmar que a política surge sempre *fora* dos homens), quanto porque os temas da comunicação, da *inter-subjetividade* e da distinção entre poder e violência estão mais destacados justamente na primeira abordagem.

Ao fazer essa opção e tomar uma parte daquela conclusão preliminar, podemos constatar que é a sociabilidade a condição de possibilidade (ou de funcionamento) do juízo enquanto faculdade, ao passo que é a própria faculdade de julgar – o modo como o espírito humano lida com os particulares – que dá garantias à sociabilidade. Um ciclo que se fecha em si mesmo, já que, como veremos, tanto o gosto (do juízo estético) não possui finalidade (sendo um fim em si mesmo) quanto a política não pode ser finalista, pois que é ação imprevisível e irreversível. Arendt percebe que essas características são problemas para se estudar a ação política, embora sejam também fatores que potencializam o início e, portanto, o surgimento de novos caminhos. Desse modo, ela aponta que, para “a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia”<sup>538</sup>, precisaremos aprender a perdoar. Já a capacidade de fazer promessa será importante aprendizado diante da “impossibilidade de se prever as consequências de um ato numa

---

537 Uma discussão mais apropriada sobre as possibilidades de se vincular *pólemos* e *pólis* foi apresentada em DUARTE, 2009. pp. 163-167. André Duarte cita Roberto Esposito, que afirma o seguinte sobre a guerra de Troia: “Enquanto *pólemos* não pode coincidir com a *pólis*, já que esta não pode nascer senão da distância que assume com relação àquela origem. No entanto, sem ela não se daria a política” (ESPOSITO *apud* DUARTE, 2009. p. 165, nota 149.).

538 ARENDT, 2001. p. 248.

comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir”<sup>539</sup>. Assim, perdão e promessa são “forças estabilizadoras” para esses problemas-potência da ação – a irreversibilidade e a imprevisibilidade, respectivamente.

Já a faculdade do juízo, ao que parece, só é facultada ao ser humano – ou seja, só deve ser encarada como uma propriedade, uma aptidão, uma capacidade ou um meio de ação – quando é encarada como comunicação e publicização, ou seja, quando ela é comum e pública; enfim, quando ela é sociabilizada. Assim, por tratarmos dos juízos políticos, devemos retornar ao âmbito da política – em que “distintamente da moral, tudo depende da ‘conduta pública’”<sup>540</sup> – e constatar que Arendt aponta para o fato de que o interesse de Kant pela comunicabilidade – “a necessidade de os homens comunicarem-se”<sup>541</sup> – e pela publicidade – “a liberdade pública não apenas para pensar, mas também para publicar”<sup>542</sup>; ou seja, a liberdade de escrita<sup>543</sup> – demonstram sua inclinação para pensar que “sem os outros homens, não me ocuparia de minha própria conduta”<sup>544</sup>. Ou seja, temos indícios para acreditar que a pluralidade dos homens aumentaria a potência das liberdades individuais – e não o contrário, que as inibiria. Dessa forma, o juízo enquanto prática individual, seria uma atitude subjetiva, “interna”, e não parece (ou não deve) ser encarado como uma faculdade, senão que como uma necessidade que se tem quando se faz certa distinção, algum tipo de hierarquização. Então, poderíamos dizer que julgar, nesse sentido, teria a ver com fazer distinções, aludir a algumas percepções. Pareceria, portanto, com uma certa subsunção de algum genérico, com uma certa generalização de particulares, ou, em uma última instância, com uma certa comparação de particulares, para que se possa, a partir de algum elemento comum entre esses particulares, discerni-los e, até mesmo, hierarquizá-los; e com isso julgar. Dessa maneira, o juízo, o ato de julgar, quando ocorre “internamente”, individualmente, ainda enquanto pensamento – e não

---

539 ARENDT, 2001. p. 256.

540 ARENDT, 1993. p. 26.

541 ARENDT, 1993. p. 28.

542 ARENDT, 1993. p. 28.

543 É preciso entender essa ideia no contexto em que foi proposta. No entanto, ainda que para Kant a máxima liberdade pública e política fosse a liberdade de escrita – e não a liberdade de participar do governo, como afirmaríamos atualmente, a importância dessa liberdade de escrita pode ser, ainda hoje, retomada como aquela “comunicação propiciadora de amizade realizada a distância por meio da escrita” (SLOTERDIJK, 2000. p. 7.). Ou seja, esta liberdade de escrita é, efetivamente, a máxima liberdade política publicizável, porquanto seja um dos modos próprios de interação pública e de participação no governo. Um exemplo que se pode utilizar para compreender este ponto é a “escrita” da *constitutio libertatis*, e o modo como os federalistas expunham suas ideias ao debate público. Podemos discutir esse exemplo no capítulo anterior.

544 ARENDT, 1993. p. 29.

externalizado, não dito, não comunicado – pareceria ocorrer quase que de maneira necessária. Para Arendt, é clara esta contraposição quando expõe que “a *Crítica do juízo* lida com juízos reflexionantes, enquanto distintos dos juízos determinantes. Juízos determinantes subsumem o particular sob uma regra geral; juízos reflexionantes, pelo contrário, ‘derivam’ a regra do particular”<sup>545</sup>. Essa faculdade de juízo, então, não é a subsunção de universais a partir de particulares, senão que, de modo contrário, a expressão de opiniões geradas desde um ponto de vista geral, até alcançar os particulares – para que se possa efetivamente falar sobre (ou falar do) acontecimento, sempre particular e contingente. Se há, no início, a utilização desses “gerais” para que se possa efetivar a comunicação, colocada em bases comuns, é pra que se alcance, ao final, esse particular que efetivamente fala alguma coisa sobre o acontecimento.

Mas se o juízo político é esse ponto de interseção entre a filosofia e a política, por que há uma opção pelo juízo estético? O argumento de Arendt passa por um longo caminho, na análise do pensamento kantiano, até percebermos, na *Quinta Lição*, que é a idealização de uma suposta Igualdade entre os homens<sup>546</sup> – um “ser racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a um *Geisterreich*, um reino dos seres inteligíveis”<sup>547</sup>, que pode ser qualquer um e todos nós – aquilo faz desaparecer o interesse, que poderia haver em Kant, pela política; e faz desaparecer, portanto, a tensão entre a política e a filosofia, permitindo que surja, finalmente, um genuíno problema filosófico, desatrelado dos interesses políticos privados do próprio filósofo:

Com o abandono dessa hierarquia [entre *bios théorétikos* e *bios politikós*], que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha tensão entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um ‘asilo insano’<sup>548</sup>, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo. Ela não é mais, segundo as palavras de Eric Weil, ‘uma preocupação para filósofos; ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico’.<sup>549</sup>

---

545 ARENDT, 1993. p. 106.

546 cf. ARENDT, 1993. pp. 38-40.

547 ARENDT, 1993. p. 37. Esse é o conceito de homem utilizado nas duas primeiras *Críticas* (da *Razão Pura* e da *Razão Prática*). Para as referências originais, cf. KANT, 1987; KANT, 2002, respectivamente.

548 Na *Terceira Lição*, Arendt faz referência a uma passagem de Pascal, que diz: “Só podemos pensar em Platão e Aristóteles sob grandes vestes acadêmicas. Eles foram homens honestos e, como outros, riam com seus amigos; e quando se divertiam, escrevendo as *Leis* ou a *Política*, fizeram-no por distração. Essa é a parte menos séria de suas vidas: a [parte] mais filosófica era viver simples e tranquilamente. Se escreveram sobre a política, foi como que para regurar um asilo de lunáticos; se sugeriram a aparência de estar falando de grandes questões, foi porque sabiam que os loucos para quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Eles introduziram seus princípios a fim de tornar a sua loucura o menos ofensiva possível” (ARENDT, 1993. p. 31.).

549 ARENDT, 1993. p. 40.

É justamente essa diminuição de tensão entre a filosofia e a política, que fazia da filosofia instrumento de normatização da política, e da política objeto de interpretação filosófica – de modo que os filósofos nunca puderam mudar o mundo, como apontou Marx em sua 11ª tese sobre Feuerbach<sup>550</sup> – a circunstância que vai permitir surgir, em Kant, a noção de “satisfação desinteressada [*uninteressiertes Wohlgefallen*]”, atraindo-o aos domínios da estética – e, mais tarde, do gosto e do juízo.

A antiga separação entre os filósofos e os demais, o povo, esvaía-se de necessidade e de razoabilidade. O antigo esforço platônico em separar a maioria da minoria, como proteção a este último grupo, deixava de fazer sentido no instante em que Kant passou a honrar o homem – todos eles e cada um deles, ao mesmo tempo – e a acreditar que a variação nos saberes e interesses, fruto da “interação e cooperação entre sensibilidade e intelecto”<sup>551</sup>, era aquilo mesmo que interessava ao mundo dos homens, à sociedade. Como ele vai, autobiograficamente, revelar:

Houve um tempo em que acreditei que isso [o conhecimento] constituísse a honra da humanidade e desprezava [o] povo, que não sabe nada. Rousseau corrigiu-me [*hat mich zurecht gebracht*]. Esse preconceito cego desapareceu, e aprendi a honrar o homem. Eu me consideraria mais inútil que o mais simples trabalhador se não acreditasse que [o que estou fazendo] pode dar valor a todos os outros, ao estabelecer os direitos da humanidade.<sup>552</sup>

Com isso, o filósofo não precisa mais se apartar da comunidade, e passa a ter na comunidade o suporte essencial para comunicar seus juízos. E Arendt vai traduzir esse movimento da seguinte maneira:

Com o desaparecimento dessa velha distinção [entre maioria e minoria], contudo, algo curioso acontece. A preocupação do filósofo com a política desaparece; ele não tem mais qualquer interesse especial pela política; não há interesse próprio e, assim, não há exigência pelo poder ou por uma Constituição que proteja o filósofo contra a maioria.<sup>553</sup>

Desse modo, nota-se como o desinteresse, na filosofia, pela política, abre as portas para uma reaproximação entre filosofia e política, pelo viés estético, que presume aquele desinteresse próprio de um observador – que (re)cria, em última instância, essa distinção entre o observador e o observado (ou o participante) – e que (re)assegura um lugar para o filósofo

---

550 “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 1989. “Tese XI”. p. 14.). O original em alemão indica: “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt drauf an, sie zu verändern*”.

551 ARENDT, 1993. p. 38.

552 KANT *apud* ARENDT, 1993. pp. 39-40.

553 ARENDT, 1993. p. 40.

dentro da política, enquanto aquela pessoa que é capaz de julgar com a “consideração” alcançada pelo gosto, com a imparcialidade surgida do elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos, que é a intersubjetividade<sup>554</sup>. Tanto a imparcialidade e o desinteresse – que são “o prazer desinteressado pelo belo”<sup>555</sup>, quanto a participação – que é a propensão do homem à sociedade, “isto é, à *sociabilidade*”<sup>556</sup> e a origem de sua própria humanidade – e, principalmente, a consideração e o alargamento da mentalidade – dos quais a comunicabilidade depende e para os quais a reflexão e a imaginação são os únicos exercícios; todos esses serão conceitos-chave para o completo entendimento do que se quer dizer quando se fala sobre o uso da faculdade de Juízo na política, já que

essa faculdade espiritual não é apenas aquilo que terminologicamente chamamos de juízo; liga-se a ela a noção de de que 'sentimentos e emoções [*Empfindung*] são valorizados apenas porque podem ser geralmente comunicados', ou seja, vincula-se ao juízo todo o nosso aparato anímico, por assim dizer. [...] Comunicando nossos sentimentos, nossos prazeres e satisfações desinteressadas, dizemos de nossas escolhas e escolhemos nossas companhias.<sup>557</sup>

Mas *aquele* homem, um sujeito universal idealizado, não é o objeto de análise quando o foco está na faculdade de julgar. Ao contrário, na primeira parte da *Crítica do Juízo*, Arendt nos ensina, na sua *Quarta Lição*, que os homens são “criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidade, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento”<sup>558</sup> – o que significa dizer que é a pluralidade dos homens que está em jogo e é ela que nos liga imediatamente à noção de juízo estético kantiano. É da segunda parte da *Crítica do Juízo* que obtemos a indicação de que “homem”, no sentido de “espécie humana” ou “Humanidade”, é parte da natureza e está sujeito à História, que possui como fim o progresso. Daí intuir-se que o juízo teleológico de que fala Arendt é justamente aquele juízo determinante kantiano, do qual ela irá tratar no texto *Da Imaginação*, afirmando que aquele, como este último, trata dos particulares a partir de necessárias regras gerais, como vimos; e, portanto, opõe ambos aos juízos reflexionantes, que nos interessam neste texto. Como já havíamos observado que, para Kant, pelo menos a faculdade do juízo, dentre as faculdades do espírito, pressupõe a presença

---

554 ARENDT, 1993. p. 86.

555 ARENDT, 1993. p. 94.

556 ARENDT, 1993. p. 94.

557 ARENDT, 1993. p. 95.

558 ARENDT, 1993. p. 37.

dos outros<sup>559</sup>, se torna mais evidente a compreensão do porquê Arendt pontua que o Julgar é feito pelo homem enquanto “membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial”<sup>560</sup>.

### **3.4.2 – Crítica ou Juízo? Por uma mediação entre teoria e prática**

Com isso em mente, e diante do problema de se enfrentar não somente a possibilidade apresentada pelo espírito para julgarmos os acontecimentos, mas também a necessidade de utilizarmos a faculdade do juízo dentro do domínio da política, é preciso enfatizar que essa necessidade não é imperativa, ao modo de Kant, já que “o juízo não é a razão prática; a razão prática ‘raciocina’ e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos”<sup>561</sup>. E, embora o juízo político esteja ligado geneticamente ao gosto, que é “sentimento de prazer contemplativo”<sup>562</sup>, ele não pode se limitar ao mero gosto/desgosto que nos aparece de forma imediatizada aos sentidos – o juízo requer ainda o exercício de reflexão-imaginação, sobre a partilha das opiniões advindas do senso comum, para o alargamento da mentalidade. Portanto, o que tentaremos agora é uma aproximação entre essa atividade e a crítica.

A atividade de pensar criticamente, como em Kant, diz respeito à “limitação e purificação”<sup>563</sup> do pensamento, à descoberta das “fontes e limites”<sup>564</sup> da razão, ao ato – e, portanto, a uma atividade – de apontar publicamente “a trilha do pensamento em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças”<sup>565</sup>. A isso acrescenta-se que também o exercício do juízo “é pura atuação, pura atividade”<sup>566</sup>, embora seja, para Kant, “o ‘termo médio’ que mediatiza e provê a transição da teoria à prática”<sup>567</sup>. Essa mediação, no entanto, ocorre sem que elas se confundam ou que se identifiquem uma à outra – se por teoria entende-se o pensamento que formula as regras gerais e se por prática entende-se a aplicação dessas regras aos casos particulares. Isso se dá desse modo porque, no âmbito do argumento

---

559 ARENDT, 1993. p. 95.

560 ARENDT, 1993. p. 87.

561 ARENDT, 1993. p. 22-23.

562 KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 23.

563 ARENDT, 1993. p. 48.

564 ARENDT, 1993. p. 43.

565 ARENDT, 1993. p. 49.

566 ARENDT, 1993. p. 50.

567 ARENDT, 1993. p. 49.

arendtiano, não se deve confundir o juízo com o pensamento nem com a ação – ele é, antes, o mediador.

O juízo é uma faculdade autônoma do espírito humano, tanto quanto o pensamento e a vontade. No entanto, pensamento e juízo, como seria de se esperar, partilham de muitos aspectos comuns. Partilham, por exemplo, do axioma geral da não-contradição, que Kant vai chamar, do ponto de vista ético<sup>568</sup>, de máxima da consistência ou “do espírito consequente” – esteja de acordo consigo mesmo<sup>569</sup> – e que Arendt vai nomear, do ponto de vista político, como a “regra da coerência entre amigos”<sup>570</sup>. Aquela máxima, juntamente com a máxima do Iluminismo (pense por si mesmo – *Selbstdenken*, que é o próprio “resultado de uma tal crítica”<sup>571</sup>) e com a máxima da mentalidade alargada (ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro) irão formar o que Arendt afirma serem as “máximas desse *sensus communis*” que, nas questões mundanas, “atestam o 'modo de pensamento' [*Denkungsart*]”<sup>572</sup> desse juízo. No entanto, na aproximação do juízo ao pensamento, aquilo que poderia parecer indício de isolamento do indivíduo na busca por suas experiências particulares e para a manutenção do acordo consigo mesmo é, ao contrário, a afirmação de que “a inabilidade para o recolhimento reflexivo das atividades do espírito implica a inabilidade para a consideração da pluralidade humana como a condição da vida politicamente organizada”<sup>573</sup>. Assim, do ponto de vista político, compreender o juízo como próximo ao exercício de pensamento crítico nos permite

---

568 É importante notar que, do ponto de vista exclusivamente lógico, Kant sabia que esse princípio de não-contradição era universal e suficiente somente para o conhecimento analítico, de modo que ele afirma, na sessão intitulada “Do princípio supremo de todos os juízos analíticos”, de sua *Crítica da Razão Pura*, que “além da esfera do conhecimento analítico, ele não tem qualquer autoridade ou campo de aplicação como um critério suficiente de verdade” (KANT *apud* ARENDT, 2008a. p. 142.). Portanto, embora o princípio seja o mesmo, a aplicação e, principalmente, suas consequências, são ligeiramente variadas de acordo com o ponto de vista adotado. Como se vê, do ponto de vista ético-político há uma implicação com relação ao “outro”, à “distância” entre o ego pensante e o amigo com o qual se precisa estar de acordo. Essa distância, no juízo, revela-se na relação entre ator e observador, e é o que torna efetiva, então, a imparcialidade deste último.

569 Pode-se notar que Kant atribui essa máxima também ao juízo estético no § 40 da *Crítica do Juízo*, “Do gosto como uma espécie de *Sensus Communis*”.

570 A esse respeito, ela vai escrever em *A Vida do Espírito*: “Para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significava apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam *amigos*. [...] No fundo, é a essa consideração bastante simples sobre a importância do acordo de uma pessoa consigo mesma que o Imperativo Categórico de Kant recorre” (ARENDT, 2008a. p. 210. grifo da autora.).

571 ARENDT, 1993. p. 43.

572 ARENDT, 1993. p. 91.

573 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 138.

concluir que o amor ao mundo é, também, um amor (como *Eros*<sup>574</sup>) a si mesmo, a seu próprio pensamento, já que “a desobediência, a não colaboração e mesmo a resistência política ativa terão sido decididas tendo em vista não apenas os destinos do mundo, mas, também, a consideração do espectador que trazemos conosco mesmos”<sup>575</sup>.

Finalmente, para que efetivamente possamos observar autonomia do julgar em relação ao pensar e ao querer, devemos observar algumas distinções entre essas faculdades do espírito. Diferentemente do pensamento como cognição (que, na leitura arendtiana, Kant conceituou como *Verstand*), o juízo estético não almeja *conhecer a verdade*, mas alcançar a compreensão. E, ainda que se assemelhe ao pensamento que se ocupa com a *busca do significado*, ou seja, à razão (para Arendt, o *Vernunft* kantiano) que “estabelece uma relação com o que não está presente”<sup>576</sup>, o juízo, por sua vez, “tem como objetivo precisamente integrar o indivíduo no mundo das aparências, evitando o desligamento provisório inerente ao ato de pensar”<sup>577</sup>, uma vez que parte do senso comum (ou *sensus communis aestheticus*) e da experiência – situada no mundo das aparências – com particulares. Mais ainda, o juízo – ou pensamento do senso comum<sup>578</sup> – adquire caráter de validade para apoiar as opiniões e pretender uma concordância geral por meio do *exemplar*<sup>579</sup>, “o particular que contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral”<sup>580</sup>, ao passo que o pensamento especulativo se apoia em *metáforas*, uma “percepção intuitiva de semelhanças no dessemelhante, pela transposição do nome de uma coisa para outra”<sup>581</sup>, feita por meio de *analogias*, que “constantemente transcende”<sup>582</sup> o senso comum. Por isso, Lafer afirma que “na *Crítica do Juízo* o modo de conhecimento é direto, havendo um encontro do homem com o homem que não transita nem pelo conceito, nem pela universalidade da lei”<sup>583</sup>.

Em relação à vontade, vê-se que o juízo (tanto quanto o pensamento) se distingue dela

---

574 ARENDT, 2008a. pp. 200-202.

575 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 138.

576 ARENDT, 2008a. p. 201.

577 LAFER, 1979. p. 86.

578 ARENDT, 2008a. p. 123.

579 cf. ARENDT, 1993. pp. 106-107; KANT, 1993. § 22.

580 ARENDT, 1993. p. 107.

581 LAFER, 1979. p. 88.

582 ARENDT, 2005. p. 275.

583 LAFER, 1979. p. 122.

porque não deve entrar em contradição consigo mesmo e, portanto, não é determinado pela liberdade necessariamente conflitiva<sup>584</sup> dos atos volitivos do agente enquanto participante. Ao contrário, e por princípio, o juízo é obtido desde o ponto de vista de imparcialidade relativa<sup>585</sup> do observador<sup>586</sup>. Assim, fazendo referência ao aspecto temporal relacionado a cada faculdade, Celso Lafer tenta resumir suas relações: a vontade é uma faculdade ligada ao futuro, já que trataria de “decidir o que vai ser”, ao passo que o juízo, como faculdade ligada ao passado, deveria “julgar o que não é mais”<sup>587</sup>, restando ao pensamento a atividade, sempre no tempo presente, de preparação das outras duas. É por isso que, como afirma Lafer,

o querer e o julgar compartilham com o pensar o processo prévio de provisório desligamento do mundo. Dele também dependem porque o pensamento extrai do mundo das aparências os particulares, que são os objetos alcançados pela vontade e pelo juízo. Entretanto, o pensar não provê o querer e o julgar com regras gerais, aptas para lidar com particulares. Daí a autonomia da vontade e do juízo como faculdades mentais, que têm como intencionalidade alcançar objetos particulares do mundo [e, portanto,] estão mais próximos do mundo das aparências e, conseqüentemente, da *vita activa*.<sup>588</sup>

O problema dessas referências ao “tempo” é que poderíamos facilmente sustentar que o juízo, como atividade ligada aos particulares, expressa-se sempre no “tempo presente” e, porque pode fazer referências e falar sobre o que *ainda é* e sobre o que *já não é mais*, além de estimular pensar também sobre o que *não pode mais ser* – atrelando-se, dessa forma, ao pensamento crítico em suas implicações políticas<sup>589</sup> –, ele é também uma atividade que pode nos ajudar a lidar tanto com o passado quanto com o futuro, atentando para não se converter nem em pensamento especulativo nem em um ponto de visto do ator.

Além disso, embora o juízo seja uma atividade e pertença ao espaço de “comunhão com os outros”<sup>590</sup>, em contraposição à ação podemos dizer que ele se concentra no espírito humano e é partilhado com os demais somente enquanto faculdade do espírito, e não enquanto atividade desenvolvida num espaço definido e por meio de um modo de vida estrito à *vita*

---

584 Celso Lafer vai indicar que tal liberdade se dá pela contingencialidade inerente à vontade, já que ela é “uma faculdade voltada para o futuro, e o futuro, por maior que seja a sua probabilidade, é sempre incerto” (LAFER, 1979. p. 102.). E acrescenta: “é por isso que o dois em um do eu volitivo é conflitivo, pois ele governa o ser do filósofo na sua luta sem fim com a contra-vontade engendrada pela própria vontade” (LAFER, 1979. p. 109.).

585 Sobre a imparcialidade, cf. ARENDT, 1993. pp. 56-57.

586 Sobre o ponto de vista do observador (ou espectador), cf. ARENDT, 1993. pp. 58; 61-63; 66; 71-73.

587 LAFER, 1979. p. 99.

588 LAFER, 1979. pp. 101-102.

589 cf. ARENDT, 1993. p. 51; DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 115.

590 KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 53.

*activa*, que relaciona a atitude pré-política de espontaneidade à implicação política da ação como iniciativa e continuidade – isto é, à necessidade de se fazer promessas<sup>591</sup> e de se oferecer o perdão<sup>592</sup>. Arendt afirma, sobre o pensamento crítico, o mesmo que pretendemos afirmar sobre o juízo, que “embora seja uma ocupação solitária, não se separa de 'todos os outros'. Certamente ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público”<sup>593</sup>. Portanto, se a “localização é que gera a presença dos particulares”<sup>594</sup>, vemos que o juízo também não pode ser realizado naquele modo de vida que Aristóteles chamou de *bios theoretikos*, tanto porque o juízo “é uma faculdade pela qual se juntam o geral – sempre uma construção mental – e o particular – sempre dado pela experiência espacialmente localizada”<sup>595</sup> quanto porque, como afirmamos no capítulo anterior, a *vita contemplativa* não é o mesmo que introspecção<sup>596</sup> – que culminou, em Descartes, em um processo incorpóreo e, até mesmo, extralinguístico<sup>597</sup>. A dificuldade, como já vimos, é achar os “apoios [*Gängelband*] do juízo” quando não se tem regras gerais que deem conta da novidade, da contingencialidade e da importância do acontecimento [*Begebenheit*]. Essa dificuldade, no entanto, faz do julgar que parte do senso comum, que opera através da máxima da mentalidade alargada e que se apoia na validade específica do *exemplar* “uma faculdade democrática, ao alcance de todos os cidadãos”<sup>598</sup>,

---

591 Para André Duarte, o “assentimento de todos os outros”, exigido pelo juízo “para toda pessoa individual que julga” (KANT *apud* ARENDT, 2005. p. 275.), “da perspectiva arendtiana, não é mais do que uma exigência em forma de promessa” (DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 126.). Concordo em parte com o argumento, já que não considero como equivalentes o assentimento não postulado, e apenas temporariamente atribuído, e a necessidade de se fazer e sustentar promessas no campo político da ação. Essas promessas, tratando de problemas reais, não podem ser “atribuídas” pelo espectador ao ator, senão que, pelo contrário, devem ser sustentadas pelo próprio ator, que revela por meio dessas promessas seus compromissos diante do problema da imprevisibilidade. A comparação, no entanto, torna-se possível se pensarmos que ambas as soluções – o assentimento no juízo e a promessa na ação – são formas de se lidar com a necessidade política de continuidade e, portanto, com a questão da adesão de outros – seja a adesão às opiniões, no juízo, seja a adesão às iniciativas, na ação.

592 Diferentemente do perdão, aquela força estabilizadora para a qual se apela diante da irreversibilidade da ação política, a compreensão “significa encarar a realidade sem preconceitos e com atenção e resistir a ela – qualquer que seja”, concebendo como possível o mundo que se procura compreender. Veja nota 450 e a passagem referenciada pela nota 451, ambas neste capítulo.

593 ARENDT, 1993. p. 57.

594 LAFER, 1979. p. 125.

595 LAFER, 1979. p. 126.

596 ARENDT, 2001. pp. 293-297.

597 HEBECHE, 2005. p. 102.

598 LAFER, 1979. p. 124.

devendo restar pouca diferença entre amadores e profissionais, entre ignorantes e técnicos (embora seja decisivo o fato de que, para Kant, “o 'juízo é um talento peculiar que apenas pode ser praticado, mas não pode ser ensinado' e cuja 'falta nenhuma escola pode remediar’”<sup>599</sup>) – o que, novamente relembramos, configura especial sentido à distinção arendtiana entre a atividade política de discussão das leis que regem a coisa pública e a atividade pré-política de fabricação [*póiesis*] de leis que delimitam, inicialmente, o espaço público.

Assim, a liberdade necessária para o exercício do juízo não diz respeito só àquela liberdade de mover-se, mas principalmente à liberdade de pensar – que depende de seu uso público, da comunicabilidade – e de expressar-se – que é a possibilidade de tornar público, de publicar e, portanto, de reportar e fazer “o teste do exame livre e aberto” de minhas opiniões. Portanto, se para Arendt a razão exige a comunicação e “tende a perder-se caso dela tenha de se privar, não porque o homem seja um ser pensante, mas porque ele só existe no plural”<sup>600</sup>, quase do mesmo modo Kant afirmava, em sua *Antropologia*, que “a razão não foi feita para ‘isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros’”<sup>601</sup>, já que, consoante à Era do Iluminismo, “a mais importante liberdade política era a liberdade para falar e publicar e não, como para Espinosa, a *libertas philosophandi*”<sup>602</sup>.

Finalmente, a tentativa de relacionar a faculdade do juízo ao exercício de crítica – embora pudesse não ser aprovada nem por Kant (para quem o juízo, e não a crítica, era o termo médio entre teoria e prática) nem por Marx (que dizia ser a crítica a união da teoria à prática, e não sua mediação), para abordar dois dos poucos autores que escreveram *Críticas*<sup>603</sup> – indica que a crítica não “significa a destruição, no pensamento, de tudo aquilo sobre o que

---

599 KANT *apud* ARENDT, 1993. pp. 106-107. Essa ideia, aliás, está de acordo com a concepção de *phrônesis* como virtude política tal como a apresentei no capítulo anterior, valendo-me dos exemplos antropológicos de Pierre Clastres sobre a comunidade de guerreiros como um corpo não-homogêneo que é, ao mesmo tempo, distinto da tribo sem lhe ser independente ou hierarquicamente superior. Tal exemplificação seria ainda mais ilustrativa diante da inversão que Kant faz entre o *gênio* e o gosto dos espectadores. Cf. a esse respeito, ARENDT, 1993. pp. 79-81.

600 cf. WAGNER, 2006. *passim*.

601 ARENDT, 1993. p. 53.

602 ARENDT, 1993. p. 52.

603 Arendt menciona que “ninguém, antes ou depois de Kant, exceto Sartre, escreveu um livro famoso de filosofia intitulado *Crítica*” (ARENDT, 1993. p. 43.). A isso, logo ela acrescentaria: “Há ainda um outro livro que usa a palavra crítica em seu título, e que esqueci de mencionar. *O Capital*, de Marx, chamava-se originalmente *Crítica da economia política*” (ARENDT, 1993. p. 48.).

ela incide”<sup>604</sup>, mas diz respeito principalmente àquele empreendimento consciente de expor o pensamento “ao estilo socrático”, sem “motivo ou objetivo posteriores ao empreendimento como um todo”<sup>605</sup>, tornando público o processo de pensar e julgar, de imaginar e reflexionar, condicionado por um sentido comunitário – e, por isso mesmo, com um tipo de interesse que só interessa em sociedade –, alcançando uma imparcialidade relativa por essa partilha de opiniões sem, contudo, desconsiderar as implicações políticas desse modo de proceder.

Ao mencionarmos o “estilo socrático”, inicialmente nos recordamos da maiêutica socrática, aquela tentativa empreendida por Sócrates, ainda no século IV a.C., de examinar as expressões do pensamento por meio de perguntas e de questionamentos sobre as respostas geradas; ou, como dirá Arendt, é aquela atividade “que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portanto as destrói”<sup>606</sup>. Mesmo derivando sua proposta da palavra grega para designar as parteiras [*maieutas*], Arendt afirma que “para Sócrates, nenhum conhecimento segue-se ao exame, e jamais algum de seus companheiros deu à luz uma criança que não fosse uma quimera”<sup>607</sup>. Assim, poderíamos supor, apoiados no pensamento de Heidegger<sup>608</sup>, que o método de Sócrates teria mais relação com a *busca* do sentido do que com o *conhecimento* da verdade ou, em outras palavras, com o desvelamento – de modo que a verdade seja entendida como *alétheia* – e não com a correção das ideias – que é aquela verdade como *orthotes*. No entanto, essa forma de proceder, ainda que concordemos que “tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo”<sup>609</sup>, quando aliada à “arte do *krinein*, de ordenar, separar e distinguir (*techné diakritiké*, a arte da discriminação)”<sup>610</sup>, faz surgir problemas que merecem algumas rápidas considerações, antes que possamos voltar a tratar das implicações da associação do pensamento crítico ao julgar.

Vê-se que, seguindo a tradição filosófica (de marcada tintura platônica), os momentos mais constitutivos do ato de julgar foram a definição de limites e a distribuição em partes. Mesmo para o Kant das duas primeiras *Críticas* tais momentos ainda aparecem como “cercas”

---

604 ARENDT, 1993. p. 48.

605 ARENDT, 1993. p. 50.

606 ARENDT, 2008a. p. 215.

607 ARENDT, 1993. p. 49.

608 Sigo aqui o valioso livro de Christian Dubois sobre Heidegger. Cf. DUBOIS, 2004. pp. 46-48.

609 ARENDT, 2008a. p. 215.

610 ARENDT, 1993. p. 49.

no pensamento. E é Gilles Deleuze<sup>611</sup> quem nos alerta para que sejam **i)** saltadas as “cercas” – impedimentos que se nos impõem e que “vêm de fora”; **ii)** ultrapassados os limites<sup>612</sup> – determinações ou fronteiras que impomos a nós mesmos, ou que assumimos para nós mesmos, às vezes por medo, outras vezes por ignorar que não são necessárias ou, sequer, existentes; e **iii)** reintegradas<sup>613</sup> as partes, antes distribuídas ou dispersadas. Assim, vemos que o Kant da terceira *Crítica*, por meio dos juízos estéticos reflexionantes, “reduzirá o papel dos juízos teóricos, pois o que é belo ou não independe tanto de juízos éticos como de juízos cognitivos. Seu julgamento depende da comunidade. Ele é antes resultado da adesão do que da argumentação racional”<sup>614</sup>. Ao lidar com o problema dos particulares, portanto, Kant inverte a relação entre entendimento e imaginação, tal como ele havia formulado nas duas primeiras *Críticas*. Kant notou que era preciso agora pensar a regra sob a imaginação, de modo que a atividade sintética da imaginação permitiria o julgar justamente a partir da reintegração das partes; permitiria reconhecer e compreender o mundo em sua objetividade multifacetada apenas na partilha da “diversidade de representações parciais, livremente colocadas em jogo”<sup>615</sup>. Assim, operando por meio de sobreposição e comparação e fazendo desaparecer as imagens parciais para favorecer a compreensão, que é o entendimento comunicável, a imaginação permite falar do que é *e* do que não é, tal como pretende o pensamento crítico<sup>616</sup>, por não se apoiar somente nas imagens como dados sensíveis e subjetivos, mas em exemplos que funcionam como esquemas intersubjetivos, sujeitos à

---

611 cf. LECLERCQ, 2002. p. 271.

612 Esses limites assumem tantas e tão diversas formas que talvez tivéssemos que enunciar algumas delas: **i)** podem apresentar-se como diferenças que criam “*individualidades sem singularidades*”; **ii)** podem aparecer como mero “*narcisismo das pequenas diferenças*”, que é “*a obsessão por diferenciar-se daquilo que resulta mais familiar e parecido*” e; **iii)** podem, ainda, aparecer sob a necessidade de universalização ou sob a imposição de imperativos morais. Sobre a primeira, cf. SODRÉ, 2002. Sobre a segunda, cf. ARAUJO, 2004. Vemos que o esforço da terceira *Crítica* kantiana se atém justamente sobre a terceira forma de limite.

613 Novamente vale aludir à imagem espacial do território para notar que esta integração pode ser feita sem, necessariamente, unir, dispor em sequência ou colapsar. A reintegração de uma terra, assim como das partes de um acontecimento, pode se dar quando a percorremos e a povoamos. O julgamento não se torna imediatamente possível uma vez reintegradas as partes, embora seja possível (e, para nós, provável) que, sem a superação dessa necessidade de repartir, ele (o juízo) permaneça constituído da mesma maneira – sem espaço para a *atenção*, sem outras possibilidades para que a faculdade de juízo seja exercitada tal como a expomos aqui.

614 HEBECHE, 2005. p. 112.

615 KANT, 1993. § 49 “*Das facultades do espírito que constituem o gênio*”.

616 Vale recordar a conclusão a que Arendt chega ao afirmar que Kant vai analisar “o que podemos *e* o que não podemos conhecer”: “Eis porque seu livro se intitula a *Crítica* da razão pura” (ARENDDT, 1993. p. 45. grifos da autora.).

adesão pelo convencimento, e não por regras extrínsecas à partilha mesma.

Com isso dito, se pudermos retornar sem muito alarde ao ponto imediatamente anterior à esta digressão, irei evidenciar duas implicações ao aproximarmos, para formular juízos políticos, a faculdade do juízo ao pensamento crítico.

Primeiramente, vê-se que “o pensamento crítico é por princípio anti-autoritário. E no que se refere às autoridades, o pior é que não se pode capturar esse pensamento, não se pode aprisioná-lo”<sup>617</sup>. Um juízo que não se lance como mero pensamento especulativo nem como pensamento dogmático, apoiado em sólidos princípios, terá de lidar sempre com o duplo problema, por um lado, da autoridade e da tradição – para assegurar que esse juízo tenha ainda o mínimo de compreensibilidade –, e da distinção com relação à opinião pública comumente aceita e ao ceticismo, por outro – para fazer do juízo algo diferente do preconceito e da mera opinião. Assim, o juízo político que procuramos evita estabelecer a crítica como a situação em que “o dogmatismo impensado da maioria é contraposto ao seletivo dogmatismo, igualmente impensado, da minoria”<sup>618</sup>. Ele pode, portanto, lançar outra luz no que se refere às relações de autoridade e com a tradição, favorecendo a autonomia do indivíduo ao mesmo tempo em que estabelece a necessidade de cooperação para o exercício de reflexão. Assim, a posição crítica vai dizer que os homens “estão absolutamente aptos para indagar a respeito dessas faculdades humanas tais como lhes foram dadas” – e é isso que favorece sua autonomia não-autoritária, dependente da reflexão cooperativa – apesar do fato de que “não sabemos por quem ou como”<sup>619</sup> elas lhes foram dadas – e essa é a outra luz referente às relações de autoridade (pois não há uma indicação de *quem* é a fonte dessa autoridade; não se pode apelar “ao *autos epha*, ao *ipse dixit*, ao 'ele próprio disse isso”<sup>620</sup>) e com a tradição (pois não sabem *como* tais ideias lhes chegaram; ou melhor, sabe-se somente que não há uma revelação – dogmática – a ser prontamente aceita como verdadeira). Em outras palavras, falamos aqui em autonomia não-autoritária pelo simples fato de que o “estilo socrático” encampado pelo pensamento crítico se opõe ao modelo da escola dos pitagóricos, dependente “das doutrinas de seus fundadores”<sup>621</sup>; e falamos em reflexão cooperativa porque

---

617 ARENDT, 1993. p. 51.

618 ARENDT, 1993. p. 51.

619 ARENDT, 1993. p. 45.

620 ARENDT, 1993. p. 51.

621 ARENDT, 1993. p. 51.

essa autonomia é relativa, visando à concordância – ainda que independente, porquanto tenha como resultado o *Selbstdenken* – e é cooperativa na medida em que não cria aquela oposição entre “nós” e “eles”<sup>622</sup>, entre maioria e minoria, embora sua atividade dependa da distância, naquilo que chamamos, no capítulo anterior, de “política da amizade”.

Já a segunda implicação daquela aproximação, intimamente ligada à primeira, diz respeito à ênfase dada à pluralidade como experiência política estruturante do juízo político. Tal como está exposto na *Crítica do juízo*, cada uma de suas duas partes diz respeito a um tipo de juízo: estético ou teleológico. Os juízos da segunda parte da *Crítica do juízo*, os teleológicos, se ligam diretamente às leis estabelecidas na *Crítica da razão prática*, exceto pelo fato de que “as leis morais da primeira [*Crítica*] são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda [*Crítica*] são estritamente limitadas em sua validade aos seres humanos na Terra”<sup>623</sup>. Assim, é possível afirmar que os juízos morais – teleológicos ou determinantes, que funcionam de modo geral como imperativos – são necessários, pois “são ditados pela razão prática”<sup>624</sup>, não precisam da comunicação para sua validação<sup>625</sup> e, acima de tudo, possuem uma finalidade, subsumida da ideia universal de progresso<sup>626</sup>. Mas, quando Kant descobriu a faculdade do juízo e, em particular, do juízo estético, “subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras: agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão”<sup>627</sup>. Dessa forma, “a faculdade do juízo lida com particulares que, 'enquanto tais, contém

---

622 “Desde a Academia de Platão, elas [as escolas e seitas] se encontram em oposição à 'opinião pública', à sociedade em sentido amplo, ao 'eles'” (ARENDDT, 1993. p. 51.).

623 ARENDT, 1993. p. 21.

624 ARENDT, 1993. p. 90.

625 Assim como sugere André Duarte, parece relevante notar, com Gadamer, que “o caráter do mandamento [ou imperativo], próprio da moralidade [ou da razão prática], exclui fundamentalmente a reflexão comparativa com outros”. Isso significa que esses juízos são incondicionalmente válidos, a despeito da possível dissuasão provocada pelo juízo do outro, ou seja, “a consciência moral não pode se desobrigar a si mesma”. No entanto, vemos que, do ponto de vista ético-político, “a aplicação da lei ética à determinação da vontade é questão de juízo”. E, vale ressaltar, não de juízo determinante, mas de um juízo de gosto estético. Para as citações, cf. GADAMER, 2007. p. 72.

626 Para Kant, o processo da história é o progresso e “o produto desse processo é por vezes chamado cultura, outras vezes liberdade (‘da tutela da natureza para o estado de liberdade’); e apenas uma vez, quase de passagem, em um parêntese, Kant afirma tratar-se da efetivação do 'mais alto fim planejado para o homem, isto é, a sociabilidade [*Geselligkeit*]” (ARENDDT, 1993. p. 15.). Com isso, utilizamos essa noção para falar de “progresso da humanidade”.

627 ARENDT, 1993. p. 17.

algo de contingente em relação ao universal' com que lida normalmente o pensamento"<sup>628</sup>. O problema é que o universal abarcado pelo pensamento pode tomar dois caminhos. No primeiro, o pensamento torna abstratos tais universais ao transcender o senso comum e os limites da experiência mundana, ou seja, transforma regras gerais para lidar com os particulares em normas positivas e metafísicas, convertendo-se em pensamento especulativo e arriscando-se, constantemente, a falar sobre o que já não pode mais pensar – seja como dogmatismo, seja como ceticismo. Em uma segunda possibilidade, aqueles universais são encarados pelo pensamento como regras generalizadas que “podem ser ensinadas e apreendidas até se transformarem em hábitos”<sup>629</sup>, o que pode fazer cessar, nesse exato ponto, o próprio pensamento. Nesse sentido, o pensamento apoiado em clichês – um dos modos de *irreflexão*<sup>630</sup>, como fala Arendt sobre a atitude de Eichmann<sup>631</sup>, é a própria regra transformada em hábito, tanto quanto a opinião mantida sob preconceitos não-revistas é a própria incapacidade de julgar; o que irá, finalmente, culminar na *estupidez*<sup>632</sup> que nos bloqueia a compreensão. Tais regras e preconceitos sustentam o mesmo problema: não estão situados, não partilham daquela “experiência espacialmente localizada”<sup>633</sup> e, portanto, nada têm a ver com o pensamento que, “do ponto de vista da *vita activa*, prepara a vontade para decidir o que vai ser e o juízo para julgar o que não é mais, o que em situações-limite pode evitar catástrofes no mundo das aparências”<sup>634</sup>, como vimos acima.

Ao continuarmos dentro da argumentação kantiana, vemos que a faculdade do julgar,

---

628 ARENDT, 1993. p. 21.

629 LAFER, 1979. p. 98.

630 Por vezes, esse termo é traduzido como *inconsciência*, o que é bastante pertinente se considerarmos que no texto “Algumas questões de filosofia moral”, Arendt traça uma história conceitual da consciência para abordar problemas semelhantes, sugerindo ao final que “a realidade fenomênica da consciência talvez seja descoberta onde raramente se procurou, no exercício da faculdade do julgamento” (KOHN, 2004. p. 17.). O referido texto está publicado em ARENDT, 2004. pp. 112-212; cf em especial pp. 140-157; 172-173 e nota 15.

631 Para Arendt, “clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência” (ARENDT, 2008a. pp. 18-19.). Especificamente sobre Eichmann, ela informa que “sempre que lhe pediam para dar suas razões, repetia os mesmos clichês envergonhados” (ARENDT, 1999a. p. 44.). Além disso, menciona “sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (ARENDT, 1999a. p. 60.) e atesta que “ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê” (ARENDT, 1999a. pp. 61.). Sobre o uso de clichês por Eichmann e sua irreflexão, cf. também ARENDT, 1999a. pp. 62-68; 274; 310-311.

632 Para uma referência sobre o modo como Arendt trata o tema da estupidez, cf. ARENDT, 2002. pp. 45-48.

633 LAFER, 1979. p. 126.

634 LAFER, 1979. p. 99.

“em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, *de certo modo*, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade”<sup>635</sup>. No entanto, se o juízo leva todos os outros em consideração somente no pensamento, ainda estaremos, do ponto de vista político, limitados, para dizer o mínimo<sup>636</sup>, já que “Kant nos diz como levar os outros em consideração; ele não diz como nos associar a eles para agir”<sup>637</sup>. Assim, mesmo quando Kant enuncia a questão que poderia resumir sua busca com as *Críticas*<sup>638</sup> – a saber, “O que é o Homem?” –, o que importa é “o interesse próprio, e não o interesse pelo mundo”<sup>639</sup>. Com isso, se a partir da pergunta kantiana sobre “o que devo fazer?” somos levados a crer que Kant pensa a ideia de liberdade e que, finalmente, poderia ter pensado na liberdade de ação política, apesar de ele não ter explicitado a pergunta como inserida na ideia de *zoon politikon*, Arendt deixa claro, a despeito de nossas expectativas: não o fez<sup>640</sup>. Afinal,

a insistência de Kant nos deveres para comigo mesmo, sua insistência de que os deveres morais devem ser livres de toda inclinação e de que a lei moral deveria ser válida não apenas para os homens neste planeta, mas para todos os seres inteligíveis no Universo, restringe ao mínimo [a] condição de pluralidade.<sup>641</sup>

---

635 ARENDT, 1993. p. 91.

636 Para um argumento sobre como esta pretensão de “imaginar todos os outros possíveis” se converte, efetivamente, em um risco para a política e, até mesmo, em uma atitude antipolítica em sua essência, cf. nota 645 neste capítulo.

637 ARENDT, 1993. p. 58.

638 “Kant repetidamente formulou o que sustentava ser a três questões que fazem os homens filosofar – questões às quais sua própria filosofia tentou responder –, e nenhuma delas ocupa-se do homem como *zoon politikon*, um ser político. Dessas questões – O que posso conhecer? O que devo fazer? O que posso esperar? –, duas lidam com tópicos tradicionais da metafísica, Deus e a imortalidade. Seria um sério erro acreditar que a segunda questão – O que devo fazer? – e seu correlato, a idéia de liberdade, pudessem de algum modo auxiliar nossa pesquisa” (ARENDT, 1993. p. 27-28.).

639 ARENDT, 1993. p. 29.

640 Na *Terceira* e na *Quarta Lição*, Arendt expõe, de modo frustrante, que Kant “desconhece tanto uma faculdade quanto uma necessidade para a ação. Desse modo, a questão kantiana ‘Que devo fazer?’ diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros”. Mais ainda, “a maneira como Kant enunciou e respondeu à questão constituirá um obstáculo – e provavelmente também constituiu um obstáculo no próprio caminho de Kant, quando tentou reconciliar seus vislumbres políticos e sua filosofia moral – quando tentarmos sugerir como teria sido a filosofia política de Kant se ele tivesse encontrado tempo e vigor para expressá-la adequadamente”. Para as citações, cf. ARENDT, 1993. pp. 27-29.

641 ARENDT, 1993. p. 29.

### 3.5 – Juízo Estético: a operação de reflexão-imaginação sobre a existência e o mundo<sup>642</sup>

Com aquelas implicações em mente e diante desta última dificuldade, Arendt abandona os juízos teleológicos para se voltar exclusivamente aos juízos estéticos. Para ela, o juízo que considera as implicações políticas de seu exercício deve servir como mediação entre o pensamento e a ação. Portanto, precisa transmitir aspectos de um para o outro, servindo tanto à revelação do indivíduo quanto à demonstração de sua dependência com a existência de todos os outros – e não como uma possibilidade, mas como uma realidade tangível e sócio-histórica, como uma necessidade factual – para que se saiba não somente *como, por que, e a partir do quê* agir mas, principalmente, *em qual sentido* agir e ser percebido nessa ação. Assim, esse sentido, ou melhor, a *busca* do significado pela razão do senso comum, alcançada na partilha dos juízos liberados pelo pensamento crítico, é “aquilo que podemos comunicar”, para Jaspers, ou finalmente, para Kant, a “comunicabilidade geral” que garante a validade geral dos juízos de gosto na *Crítica do juízo*.

Partimos do princípio de que o juízo liga-se aos sentidos de forma *mediatizada* – etapa a que chamaremos de *reflexão* – e, do ponto de vista da vida do espírito, que ele é sustentado por algum *ponto de apoio* que esteja entre o “mero gosto” do sentido subjetivo e o raciocínio objetivo. Já do ponto de vista da vida pública, esse ponto de apoio será sempre um momento *inter-subjetivo*, que pode ser encarado como fala, como discurso, ou como comunicação, e terá na sociabilidade, portanto, sua “condição de funcionamento”<sup>643</sup>. Com isso, vê-se que o *juízo estético reflexionante* presume as etapas tanto de *percepção-imaginação* quanto de *reflexão*. Mas, como destacamos anteriormente, essa operação de reflexão de que fala Kant é feita “pela comparação de nossos juízos com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos”<sup>644</sup>.

A despeito da ressalva feita acima, pode-se argumentar ainda que é o ato de comparar meu juízo com os juízos possíveis o que permite que haja *compreensão* – quando eu admito que a situação contingente experimentada pelo outro pode ser imaginada por mim mesmo

---

642 Esta seção é uma reconsideração da segunda parte da dissertação de graduação em Filosofia, apresentada em 2008 na Universidade de Brasília. Cf. FERNANDES, 2008.

643 ARENDT, 1993. p. 22.

644 ARENDT, 1993. p. 91.

como sendo *possível*. No entanto, para isso, essa comparação deve ser feita sem que seja necessário abandonar aquela saudável distância que assegura o lugar de alteridade do outro<sup>645</sup>; ou seja, sem que eu lhe tome sua própria identidade como sendo uma possível identidade minha, sem que eu possa, em última instância, representá-lo em toda sua dimensão humana e, portanto, prescindir de sua inteira existência neste mundo, o que tornaria o mundo, por meio dessa *impessoalidade*, menos plural. Assim, uma situação *possível*, no mundo das aparências, que é o mundo público da política e da arte aplicada, é sempre e somente uma situação *percebida* (isto é, aparece) como *possível*, o que significa o mesmo que afirmar que ela é uma situação *propriamente desejável* (ou seja, não basta que seja “imaginariamente” desejável para um outro impessoal) ou que é uma situação *exemplar*. Só assim pode-se falar em *compreensão*. Em outras palavras, a *operação de reflexão* aumenta a possibilidade de empatia mútua, sem precisar converter-se em necessidade de simpatia (cujo contrário é a antipatia – que, como já vimos, está fortemente vinculada à categoria antipolítica de inimigo) no mesmo mesmo instante em que se articula à *operação de percepção-imaginação*.

A *operação de reflexão-imaginação*, portanto, facilita a própria experimentação do que seja, política e efetivamente, a pluralidade. Assim é que o juízo poderá ser encarado tanto como exigência prévia para, quanto como efeito obtido da *compreensão*. Então, finalmente, se julgar é colocar algo em exame e “pressupõe que todos estão dispostos e são capazes de prestar contas do que pensam ou dizem”<sup>646</sup>, o que não tem relação com a necessidade de provas, mas com a aptidão de “dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos”<sup>647</sup>, daí podemos concluir que é da partilha dessa atividade de julgar e compreender que adviria a *responsabilidade* – se ela for encarada como a capacidade de “dar respostas” (sobre o que se passou) ou de “prestar contas” (sobre o que se fez) – em seu sentido coletivo e

---

645 Nesse sentido, estou de acordo com a crítica feita por Iris Marion Young à ideia de reciprocidade simétrica apresentada por Seyla Benhabib. Para Young, não se pode compreender completamente a experiência do outro em termos de reciprocidade simétrica, como se pudéssemos nos colocar, pela imaginação, no lugar do outro. Essa tentativa seria a mera projeção (complementar) da perspectiva própria sobre a perspectiva do outro, tonando-a desnecessária; o que é, portanto, moralmente indesejável. Young usa o termo “reciprocidade assimétrica” para expressar a relação de respeito em que cada um reconhece e toma em consideração a posição do outro (por exemplo, por meio de perguntas mais do que de imaginação), sem esperar pela reversibilidade (dada pela reciprocidade simétrica), já que as perspectivas, histórias de vida e posições sociais revelam relações assimétricas. Cf. YOUNG, 2001. Para uma crítica às limitações da abordagem de Young diante da ideia de auto-respeito, cf. LA CAZE, 2008.

646 ARENDT, 1993. p. 55.

647 ARENDT, 1993. p. 55.

público, ou seja, político.

Ao se defrontar com a questão da responsabilidade – em suas naturezas individual, coletiva e política<sup>648</sup> – e com o “problema de ter de julgar”<sup>649</sup> (por parte tanto dos juízes quanto do *público*), durante o caso Eichmann, Arendt observa que: **i**) o não-julgar (por recusa ou por impossibilidade) poderia nos tornar *cúmplices*<sup>650</sup>; **ii**) a falta de exercício do juízo faz escapar o pensamento (como *Vernunft*) e pode gerar, no limite, a *banalização do mal*; **iii**) a ausência de *responsabilidade* pode ser facilitada tanto pela suspensão do juízo – ou pelo exercício de um juízo sem *ponto de apoio*<sup>651</sup> – quanto pela carência de *compreensão*. Assim, pela investigação de como opera um pensamento que não julga<sup>652</sup> – uma *mentalidade estreita*<sup>653</sup> – Arendt nos permite traçar paralelos entre alguns dos seus escritos políticos e seus escritos filosóficos; especificamente, entre *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*. Corroborando essa ideia, Lafer afirma que

existem consequências para a coisa pública quando não se pensa. Estas consequências foram as que

---

648 Sobre essas distinções, cf. ARENDT, 2004. “*Responsabilidade coletiva*”. pp. 213-225.

649 Talvez pudéssemos perceber a complexidade de tal problema, envolvendo tantos atores e tantos espectadores e tantos interesses distintos, na seguinte passagem: “A justiça exige que o acusado seja processado, defendido e julgado, e que fiquem em suspenso todas as questões aparentemente mais importantes [...]. Em juízo estão seus [de Adolf Eichmann] feitos, não o sofrimento dos judeus, nem o povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o anti-semitismo e o racismo” (ARENDT, 1999a. p. 15.).

650 Por mais que se possa estabelecer clara distinção entre a cumplicidade histórica e a cumplicidade factual e, portanto, reforçar a diferença entre responsabilidade política e responsabilidade individual, não parece ser irrelevante o fato de Arendt afirmar que “nas condições do Terceiro *Reich*, só se podia esperar que apenas as ‘exceções’ agissem ‘normalmente’” (ARENDT, 1999a. p. 38.). A questão da cumplicidade é bastante delicada para a História e longamente explorada por Arendt na sua obra sobre Eichmann. Cf. ARENDT, 1999a. “*A Casa da Justiça*”. pp. 13-31.

651 Ao examinarmos o que poderia ser esse “ponto de apoio”, sustentamos que a *reflexão* seria a etapa *mediatizadora* entre o gosto e o juízo. Poderíamos, ainda, ressaltar que a *imaginação* sobre o “ponto de vista do outro”, apoiada no *sensus communis*, e que, enfim, a *pluralidade* com a qual preciso chegar a termo, todas essas seriam formas de se alcançar a ideia de *mediatizar*. Posto assim, a *reflexão-imaginação* seria a etapa em que a faculdade do juízo toma em consideração a existência e a relevância das opiniões dos outros – ou, em termos mais gerais, da presença pública de outros. Exploraremos esse assunto, com mais detalhes, quando oportunamente tratarmos das últimas *Lições*.

652 Optamos por essa expressão – pensamento que não julga – quando pretendemos dizer, com Arendt, “irreflexão”. Ela afirma que foi “essa ausência de pensamento” que despertou seu interesse para o tema do *pensar*, embora talvez pretendesse fazer referência à faculdade do julgar em sua operação de imaginação-reflexão. Cf. ARENDT, 2008a. p. 5-6.

653 Celso Lafer relembra que, apesar da proximidade aparente, há distinções importantes entre o “pensar que não entra em desacordo consigo mesmo” e o “pensar no plural”. Ele diz: “De fato, como aponta Hannah Arendt, ao falar da crítica da razão prática, o imperativo categórico coloca a necessidade de estar o pensamento racional de acordo consigo mesmo. [...] A política, entretanto, se insere num outro contexto e seu campo é o do pensamento no plural”. E conclui afirmando que “ser capaz de pensar no lugar e na posição dos outros, em vez de estar de acordo consigo mesmo, é o que Kant chama de *mentalidade alargada*”. Assim, utilizamos o termo *mentalidade estreita* somente em contraposição ao conceito de *mentalidade alargada* proposto por Kant. Para as citações, cf. LAFER, 1979. p. 68. *itálico meu*.

instigaram Hannah Arendt a escrever *The Life of the Mind*. Como ela narra na introdução, o impulso inicial proveio de sua cobertura no caso Eichmann e do comportamento de Eichmann no correr do processo.<sup>654</sup>

No entanto, nem bem a faculdade do julgar foi explorada em *Eichmann* – porquanto “a presente reportagem não trata de nada além da medida em que a corte de Jerusalém esteve à altura das exigências da justiça”<sup>655</sup> – nem tampouco ela foi completamente conceituada em *A Vida do Espírito*. Nos resta, portanto, prosseguir no caminho das *Lições*.

No entanto, tendo percorrido apenas seis, de um total de treze das lições que Arendt preparou para expor a “filosofia política” de Kant, enfrentamos somente, por um lado, o modo peculiar, e particularmente distinto, com que Arendt e Kant abordam a ideia de “homem” – e, por conseguinte, de “ação” – e, por outro, as diferenças entre os tipos de juízos: reflexionantes e determinantes. É com a noção arendtiana de “homem” e de “ação” que pretendemos, finalmente, abordar mais detalhadamente os juízos de tipo reflexionante, a intuição que acompanha a tarefa do Julgar, a saber, o Compreender e, finalmente, a implicação política dessas atividades: a responsabilidade *política*<sup>656</sup>.

### 3.5.1 – A contradição na ação e no pensamento: o terceiro incluído

Na *Sexta* e na *Sétima Lição*, Arendt tanto apresenta a proposta kantiana para o alargamento do pensamento – levar o ponto de vista do outro em consideração, pela *imaginação* – quanto expõe possíveis dificuldades em se tratar da ação e, conseqüentemente, da política, partindo do discurso de Kant. Um dos possíveis motivos, além dos que já mencionei, que levaram Kant – e não Aristóteles – a tratar com indiferença a política pode ser atribuído ao pressuposto, enfatizado por Arendt, de que

[o axioma da não-contradição] tornou-se, com Aristóteles, o primeiro princípio do pensamento, mas apenas do pensamento. Com Kant, entretanto, ele voltou a ser novamente parte da ética, pois a totalidade de seu ensinamento moral repousa, de fato, sobre ele; em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento.<sup>657</sup>

Assim, como já mencionamos, se vimos os gregos conjugarem, em sua “vida política”,

---

654 LAFER, 1979. p. 92.

655 ARENDT, 1999a. p. 322.

656 No pós-escrito de seu relato sobre o julgamento de Eichmann, Arendt deixa apenas algumas notas sobre a possível diferença entre responsabilidade individual ou pessoal, responsabilidade geral ou impessoal (ou culpa coletiva), e responsabilidade política: “existe algo como responsabilidade *política*, que porém existe completamente à parte daquilo que o membro individual do grupo fez e que portanto não pode nem ser julgada em termos morais nem ser levada perante uma corte criminal” (ARENDT, 1999a. p. 321. grifo da autora.).

657 ARENDT, 1993. p. 50.

tanto o discurso [*lexis*] quanto a ação [*praxis*] – mesmo sem deixarem de reconhecer a tensão entre a contemplação [*theoria*], a razão [*logos*], a sabedoria prática [*phrónesis*] e o exercício ativo [*energeia*] das virtudes [*aretai*] –, então havia distinções entre a política e a ética que asseguravam certa dignidade à política (e certa permissibilidade ética à ação<sup>658</sup>), porquanto tal modo de vida criaria as “grandes obras” e manteria a *pólis*. Agora, Kant nos confronta com a necessidade de adequação entre ações e pensamento, entre política e ética. A saída que Arendt parece vislumbrar estaria justamente assentada na capacidade *mediadora* do juízo. Essa capacidade é expressa, por um lado, no que diz respeito à relação entre teoria à prática, como vimos, e por outro, na possibilidade de incluir o mundo – a pluralidade dos homens e aquilo que escapa aos limites do pensamento – nas reflexões sobre o agir humano, o que é feito também a partir da faculdade de juízo.

É claro que Kant, visto assim, poderia ter-se transfigurado em um pensador diferente daquele estimulado pelas liberdades individuais do Iluminismo. Arendt, porém, pretende enxergar em Kant um tipo de pensador, ainda que solitário, comprometido com o mundo – o que ela pensa ser razoável, já que ele apregoava o “cosmopolitismo” como o uso público do discurso e da razão, estabelecendo um *Besuchsrecht*, o direito à hospitalidade<sup>659</sup>. Por sua visão sobre a Grécia antiga aristotélica, que não separava discurso de ação, e sobre a Roma antiga, que não distinguia viver de pluralidade, Arendt pretendeu ver alguma “luz no fim do túnel” kantiano que pudesse lhe permitir repensar as relações dos homens com o modo como agem e, especificamente, com o modo como julgam os acontecimentos. Portanto, se Arendt parece “torcer” as ideias kantianas, talvez seja porque, em suas leituras de Aristóteles, tenha percebido que, ao associar o axioma da não-contradição ao pensamento, e só ao pensamento, Aristóteles dava margem a que se pensasse em ações “contraditórias”. Isso, por sua vez, também era o que poderia ter acontecido com Kant, apesar de sabermos que ele pretendeu construir uma ética – preocupada com a pergunta sobre “o que posso fazer?” – a partir de princípios não-contraditórios. Entretanto, Arendt percebe que há brechas para a manutenção

---

658 Nietzsche nos lembra que “Péricles diz a seus atenienses, naquela famosa oração fúnebre, que ‘em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imperecíveis no bem e no mal’”. Ele diz ainda que “Péricles destaca elogiosamente a despreocupação dos atenienses” (NIETZSCHE, 2009. pp. 29-30. grifo do autor.). Pela nota 13, escrita pelo editor e citando Maurice de Gandillac, sabemos que esta “exegese de Nietzsche é inteiramente pessoal” (*apud* NIETZSCHE, 2009. p. 144), o que não necessariamente lhe retira relevância ou pertinência, em nosso caso.

659 cf. ARENDT, 1993. p. 24.

da contradição – e para a distinção entre a ética (enquanto moral) e o agir humano – tanto nos acontecimentos do mundo quanto em nossa faculdade de juízo. Arendt percebe ainda que, para evitar essas contradições no julgar, Kant não liga novamente o exercício do juízo ao (puro) pensamento nem somente à regra de consistência, mas também ao alargamento do pensamento e à distinção (de ação e de opinião) entre atores e observadores.

### 3.5.2 – Sobre a imparcialidade: a importância relativa do observador

Na *Oitava Lição*, em consonância com nossas conclusões até o momento, Arendt inicia sua exposição retomando a diferença kantiana entre o ator e o espectador-observador, a partir de algumas seções do *Conflito das faculdades*. Poderíamos, inicialmente, considerar que haja até mesmo mais dignidade na tarefa do observador, já que “a importância do acontecimento [*Begebenheit*], para ele [Kant], está exclusivamente no olho do espectador, na opinião dos observadores que proclamam sua atitude em público”<sup>660</sup>. Para afirmar tanto, Arendt aponta pelo menos três ideias kantianas que podem nos mostrar a importância do observador: a liberdade de ação, a publicidade da ação e o progresso da humanidade. Veremos como se articulam, na *Oitava Lição*, cada uma dessas ideias<sup>661</sup>.

Para Kant, a liberdade é pressuposição da ação dos homens no mundo; e também a motivadora do conflito entre a moralidade e a política<sup>662</sup>. Ao falarmos de liberdade, “a precondição será obviamente a ‘liberdade de escrita’, isto é, a existência de um espaço público ao menos para a opinião, senão para a ação”<sup>663</sup>. Assim, um homem que não pode expressar livremente suas opiniões de modo público não teria, de fato, condições legítimas para agir. O conflito moral e político entre o privado e o público – a publicidade da ação – já começa a ser descortinado.

Antes, porém, devemos chamar a atenção para o fato de que Kant assume que “não podemos estar *prontos* para esta liberdade, a não ser que nos estabeleçamos livres – devemos ser livres a fim de estar aptos a usar nossas faculdades resolutamente em liberdade”<sup>664</sup>. Ou seja, se Kant está pressupondo tal liberdade (de ação) para os homens, talvez seja o *modo de*

---

660 ARENDT, 1993. p. 61.

661 Para um artigo crítico sobre as diferenças entre as possibilidades de exercício do juízo para o ator e para o espectador, cf. BERNSTEIN, 1990.

662 Arendt diz que Kant “designa o conflito entre o ator engajado e o espectador judicante como um ‘conflito da política com a moralidade’”, no apêndice II de *A paz perpétua*. Cf. ARENDT, 1993. p. 63.

663 ARENDT, 1993. p. 65.

664 ARENDT, 1993. p. 63.

*conduzir* tal ou qual ação que diga respeito à sua moralidade ou legitimidade<sup>665</sup>. Mais ainda, o princípio da publicidade da ação – a necessidade de expor publicamente o que se pretende fazer para estar de acordo com a política e com o direito – pode ajudar a distinguir modos de ação que poderiam ser obscurecidos pelo tipo de poder exercido. Em outras palavras, se uma dada ação é conspiratória, diríamos que ela tem, moralmente, certas deficiências, já que não pode ser publicizada<sup>666</sup>, sob pena de ser “sufocada” pelo poder superior. Por outro lado, “ninguém que tenha um poder decididamente superior precisa esconder seus planos”<sup>667</sup>. Portanto, o cuidado é para não confundir política com *poder-sobre*, nem anular a possibilidade de *poder-para* sob o jugo do *poder-sobre*. E como então não isolar todas as ações políticas dentro do domínio estreito daquelas moralmente aceitas por um princípio racional? As soluções que pudemos perceber caminham em duas direções, complementares, que tratam **i)** da publicidade da ação; e **ii)** do progresso da humanidade.

Primeiramente, supomos que a possibilidade real e permanente de as ações se tornarem públicas fortalece uma política cujo sentido seja a liberdade – a qual denominamos *pluriarquia*. Por outro lado, poderíamos imaginar que o impedimento de acesso ou de movimentação no espaço público diminuiria a relevância dessa política. Portanto, sobre esse primeiro aspecto, podemos dizer que a publicização constante, apesar de gerar discórdia e oposição, favorece a implementação da *pluriarquia*, pois,

se não posso declará-la [a máxima de uma ação] publicamente sem inevitavelmente excitar a oposição geral contra meu projeto, a oposição [...] que pode ser prevista, *a priori*, deve-se apenas à injustiça com a qual a máxima ameaça a todos.<sup>668</sup>

---

665 Não está claro, pelos escritos de Arendt, como se daria essa articulação entre as noções de justiça, moralidade e legitimidade. Estamos supondo, pelas citações que Arendt apresenta do Kant das duas primeiras *Críticas*, que a moralidade e a legitimidade estejam efetivamente muito próximas, de tal forma que poderíamos afirmar que uma ação legítima é moralmente aceitável; ao passo que uma ação moralmente inaceitável diz respeito a uma ação injusta, pois ela causa um mal que o agente não quereria para si mesmo (isto é, que está em contradição com o imperativo categórico). Essas afirmações, no entanto, poderão se complicar bastante ao se introduzirem as noções de bem e mal (como responsabilidade *política*) e de progresso da humanidade. Como nosso interesse fundamental não é articular moralidade e legitimidade, nem o juízo com a justiça, reforçamos apenas o entendimento de que é pela via da compreensão e da responsabilidade que o juízo irá articular as noções de justiça e legitimidade, excluindo de nosso escopo a conexão com a moralidade, porquanto tenhamos compreendido que ela é distinta da ética de responsabilidade política.

666 Somente na *Décima Lição* Arendt vai tentar esclarecer o mal-entendido sobre a crítica de Kant às revoluções. Sobre a impossibilidade de se publicizar as ações de uma revolta, ela vai dizer que “para ele [Kant], a alternativa ao governo estabelecido era um golpe de Estado. E um golpe de Estado, distintamente de uma revolução, deve realmente ser preparado em segredo” (ARENDDT, 1993. p. 78.).

667 ARENDT, 1993. p. 64.

668 KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 63.

E, sobre o aspecto da diminuição da relevância da política, poderíamos dizer que a presença constante no espaço público faz o homem mais permissivo ao bem, já que “insistir na privacidade da máxima é ser mau. Ser mau, portanto, caracteriza-se pela evasão do domínio público”<sup>669</sup>. Assim, não importaria, *a priori*, se as ações são boas ou más do ponto de vista de seu conteúdo ou de sua finalidade. Tais ações levarão ao progresso – do qual falaremos logo em seguida – se e quando articuladas publicamente, no espaço público, por homens livres para expressarem sua opinião, valendo-se dos juízos dos observadores para que a ação seja continuada. É por isso que Arendt insiste que, “para Kant, o momento de rebelar-se é aquele em que a liberdade de opinião é abolida”<sup>670</sup>. Por esse argumento pretende-se dizer que, se não há liberdade para expressar as opiniões, não há nem necessidade de um espaço público nem possibilidade para a publicidade das ações. Isso, em princípio, não impede que os homens ajam, mas torna a política mais frágil e completamente sujeita à moralidade (privada): o juízo (público) do espectador deixa de ser importante ou, até mesmo, possível. Para Arendt, portanto, ainda que, para resistir a este mal (da abolição da liberdade de opinião), tal revolução cause outros males<sup>671</sup>, ela teria como princípio o cuidado com o mundo, o qual “tem precedência, em política, sobre o cuidado para com o eu”<sup>672</sup>.

Finalmente, a segunda direção que poderíamos tomar, para compreender como Kant tenta extrapolar a política do domínio da moralidade (ou seja, da Razão Prática), tem relação estreita com seu entendimento, polêmico, sobre o progresso da humanidade. Novamente, a ideia de que os homens agem no mundo nos auxiliará, pois, para Kant, essa ação parece ser um “dever inato” que impele os homens a agir – motivados, talvez, por uma crença tanto na possibilidade de “influenciar a posteridade de tal modo que se faça um progresso constante (portanto o progresso deve ser possível) [quanto] na esperança da vinda de melhores tempos”<sup>673</sup>.

Não está claro se Kant julga ser tal progresso algo moralmente melhor ou se, efetivamente, não está mais em disputa o bem ou o mal. Ainda assim, como afirma Arendt, o

---

669 ARENDT, 1993. p. 64.

670 ARENDT, 1993. p. 65.

671 Arendt relembra, sobre esse aspecto, o “velho argumento maquiavélico contra a moralidade: se não se resiste ao mal, os malfeitores farão como lhes aprouver” (ARENDT, 1993. p. 65.).

672 ARENDT, 1993. p. 65.

673 KANT *apud* ARENDT, 1993. pp. 65-66.

mal é autodestrutivo por sua própria natureza, segundo a tradição a que recorre a filosofia de Kant, de modo que esse progresso seria, a despeito de tudo, um bem.

De toda forma, o que nos chama atenção não é a suposição de um progresso, mas a irrelevância de se considerar tal progresso a partir de ações (individuais) boas ou más, “pois o julgamento do particular – isso é belo, isso é feio; isso é certo, isso é errado – não tem lugar na filosofia moral kantiana”<sup>674</sup>. O interesse kantiano parece estar concentrado na possibilidade, política, da manutenção, em potência, do bem – por destruição daquilo que seja em si mesmo mal, do ponto de vista do progresso e da humanidade.

Novamente dá-se, desse modo, ênfase ao que chamamos de “perspectiva do observador” – aqui tomada como um tal ponto de vista que pudesse contemplar “a raça humana avançando durante um período de tempo rumo à virtude”<sup>675</sup>. Portanto, do que podemos extrair da *Oitava Lição*, é a *imparcialidade* do juízo do observador – feito publicamente no espaço público, sem considerar a moralidade de tal ou qual ação – que fortalece a ideia (política) da ação dos homens, em ambas as direções que pudemos apresentar, a da publicidade da ação e a do progresso da humanidade.

Essa *imparcialidade* tem a ver tanto com a possibilidade de exploração por (e de exposição a) *todas as partes*, quanto com a necessidade de o observador não se vincular imediatamente a qualquer uma delas. Se o interesse apresentado até agora é resgatar a dignidade da política, que permitiria aos homens agirem livremente, sem submissão apriorística à moral, então essa exposição pública (*publicização*) das opiniões dos observadores, a despeito das oposições suscitadas, fortaleceria as ações dos homens, já que

---

674 ARENDT, 1993. p. 22.

675 KANT *apud* ARENDT, 1993. pp. 66-67. Julgamos serem dignas de nota algumas breves observações, que surgem mais no ensejo do registro do que propriamente de reflexão. Seria oportuno notar que Kant utiliza a palavra “virtude” para indicar algo que em Aristóteles poderia, talvez, ser denominado *areté*. Se fosse este o caso, não seria tão estranho afirmar que o “caminhar rumo ao progresso”, proposto e assumido por Kant, se aproxima de alguma maneira ao “exercício ativo da excelência” aristotélico, embora cada uma das propostas esteja “voltada” a um *agente* diferente: para Kant é a humanidade, e não necessariamente o homem, que progride; ao passo que, para Aristóteles, é o ser humano que pode realizar sua função [*ergon*] própria de alcançar a felicidade [*eudaimonia*]. No mesmo sentido, valeria mencionar que julgamos oportuna também certa comparação do modo como Kant enuncia sua ideia de progresso com a proposta, obscura e complexa, do eterno retorno nietzscheano. Ambos, em nosso modo de compreender, estão articulando uma certa potência do bem, da virtude, da atividade das forças, que se incrementa no “constante retornar de todas as coisas”, seja por aumento da velocidade centrípeta desse movimento de progresso (que expulsa o indesejado), seja pela “expurgação” dos males – embora, para Nietzsche, não haja nem equilíbrio das forças nem supremacia de uma qualidade de forças, já que o que importa é justamente a diferença de quantidade (sua qualidade) entre elas. A respeito das forças em Nietzsche, cf. DELEUZE, 1976. pp. 33-36.

estariam menos atreladas a interesses privados. Da mesma forma, tal exposição, feita no espaço público, reforça esse espaço como o *locus* de ação e de discurso dos homens – como o lugar da política – permitindo o resgate da importância e da distinção do espaço privado. Portanto, seria impreciso afirmar, por um lado, que a imparcialidade é devida somente à exposição a *todas as partes*, motivada pela distância do observador, ou que, por outro lado, ela se dá somente pelo não-envolvimento do observador com *qualquer parte*<sup>676</sup>, já que ele se distingue por seu desinteresse e sua autonomia. Assim, é com a *possibilidade* do juízo imparcial como uma situação *possível*, e não com objetividade de garantias (epistemológica), que está preocupada esta investigação.

Para tanto, demanda-se mediação entre sensação (privada) e razão (pública). E ela é feita de tal modo – em comunidade, pressupondo a presença de outros – que “tornamo-nos capazes de *liberarmo-nos* [das circunstâncias e condições privadas que, no que se refere ao juízo, limitam e inibem seu exercício, nos condicionando] e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa que é virtude específica do juízo”<sup>677</sup>. Pelo que aponta Arendt, compreendemos que a busca é por uma imparcialidade *relativa*, e deve ser relativa de dois modos: **i)** relativa à comunidade que nos permite e que mantém o senso comum (como *sensus communis*), ao qual nos vinculamos para alargar a mentalidade, que é, de fato, um alargamento dos limites e das condições (privadas) que inibem o exercício da faculdade de juízo; e **ii)** relativa à compreensão que temos do próprio acontecimento. Um pensamento estreito, dessa forma, é parcial justamente quando se mostra inexoravelmente limitado às circunstâncias privadas que, em último efeito, impossibilitam ao espectador que ele seja um crítico. Isso porque a crítica (ou o juízo) só tem validade especial se, *a priori*, considera os outros, sem, no entanto, fazê-lo *passivamente*. Uma tal passividade faz o observador trocar, meramente, seus preconceitos pelos do outro considerado, o que o leva, com isso, a manter-se limitado por condicionamentos ainda privados (mesmo que, no caso, e se isso fosse possível, seja o “privativo do outro”). Esse tal observador, finalmente, entregue à *passividade*, não faria jus às máximas do *sensus communis* e, em particular, ao “pense por si mesmo” [*Selbstdenken*]<sup>678</sup>.

---

676 ARENDT, 1993. p. 72.

677 ARENDT, 1993. p. 94.

678 A respeito da passividade e das máximas, cf. ARENDT, 1993. pp. 57 e 91, respectivamente.

Portanto, em resumo, essa relatividade da imparcialidade não é relativa aos olhos de quem observa – já que a busca é por um ponto de vista geral, facilitado por um pensamento tão mais alargado quanto possível –, senão que é uma *propriedade* mesma do acontecimento observado, sempre particular e contingente. A imparcialidade não é um apelo pelo neutro, pelo racional que universaliza e dilui os interesses particulares e específicos. A imparcialidade deveria ser a derrota da *uni-parcialidade*, do ponto de vista único, em detrimento da *pluri-parcialidade*, do ponto de vista pluralizado, coletivizado, sociabilizado; do pensamento alargado até um máximo<sup>679</sup>. Ter em conta a pluralidade – isto é, considerar tantos “outros” quanto possível<sup>680</sup>: esse é o pedido da imparcialidade e o modo de alcançá-la.

### 3.5.3 – Estética da existência: o juízo como mediador agonístico entre gosto e gênio

Como vimos, é particularmente difícil harmonizar a tendência do Kant das duas primeiras *Críticas* em postular e enfatizar a ideia de progresso da humanidade com a condição *per quam* que Arendt atribui à política: a pluralidade. Para lidar com esse desafio, em sua *Nona Lição*, Arendt procura afirmar a importância do conflito sem, no entanto, descartar a necessidade das forças estabilizadoras da ação.

E são muitos os autores que têm reafirmado a característica conflitiva – ou *agonística* – do olhar arendtiano para a política. Chantal Mouffe, por exemplo, associa essa característica a autores como Nietzsche<sup>681</sup>, ao passo que para Jerome Kohn, a “relação profunda de Arendt [com Nietzsche] se devia antes a um tipo semelhante de inteligência do que à influência intelectual”<sup>682</sup>; o que reforçaria o argumento de que a abordagem arendtiana seja pouco convencional, qualquer que seja nossa leitura. Assim, embora Nietzsche não tenha, de fato,

---

679 A respeito desse máximo (que poderia ser o limite de um consenso possível), Chantal Mouffe retoma a crítica de Wittgenstein ao racionalismo para enfatizar: “Onde dois princípios que não podem ser reconciliados realmente se encontram, cada homem declara o outro um tolo e um herético. Eu disse que ‘combateria’ o outro homem – mas não lhe daria razões? Certamente; mas quão longe iriam? Ao fim das razões, vem a persuasão” (WITTGENSTEIN *apud* MOUFFE, 2005. p. 18.). Nas *Lições*, o único instante em que Arendt menciona o caráter persuasivo da publicização dos juízos é na *Décima Terceira* (e última) *Lição*. Cf. ARENDT, 1993. p. 93.

680 Como já vimos, esse ponto é controverso, ainda mais se pensado como uma “pluralidade impessoal e genérica”. Arendt, me parece, balizaria este “tantos outros quanto possível” na afirmação de Kant, de que devemos nos concentrar na esfera que abrange os que também julgam e que participam, comigo, da validação do meu juízo. Assim, “não cabe àqueles que se recusam a julgar discutir a validade do meu julgamento” (ARENDT, 2004. “*Algumas questões de filosofia moral*”. p. 207.).

681 MOUFFE, 2005. p. 20, nota 6.

682 KOHN, 2004. p. 17.

escrito algum “projeto político” ou feito qualquer “teoria política” – como o fez Arendt – é notável a tendência de certa tradição em aplicar sistematicamente os escritos nietzschianos a temas políticos. Alguns filósofos, apesar de notarem a importância dessa possibilidade, chamam atenção para o fato de que pode ter sido intencional a recusa de Nietzsche em nunca escrever sobre política explicitamente. Talvez essa recusa indique a recusa mesma em tratar da política, reservando seus temas não para a humanidade ou para os homens como seres racionais (e portanto idênticos uns aos outros), mas ao homem em sua pluralidade e diferença, ou seja, em sua individualidade – do mesmo modo como fez Kant na primeira parte de sua terceira *Crítica*. Esse, porém, é exatamente o motivo que leva Arendt a “extrair” uma filosofia política de Kant, de modo que, ao aceitarmos esses motivos arendtianos, talvez devêssemos, por força de argumento, aceitar a tentativa de se estabelecer uma “grande política” em Nietzsche. Por mais que a questão permaneça em aberto, julgamos pertinente a aproximação entre Arendt e Nietzsche no que tange ao agonismo da política. Discordo de Mouffe, porém, no que diz respeito ao otimismo em Arendt (ou em Nietzsche), por ela pressuposto, que poderia reduzir sua política à ética. Arendt assume que a excelência de uma “vida dedicada aos assuntos da *pólis*”, que realiza “belos feitos”<sup>683</sup>, produziria a própria ética na qual se baseia. A proposta arendtiana, desse modo, tratar-se-ia não de uma “proposta estética”, como poderia parecer imediatamente, mas talvez de uma “proposta ética” para a política – e não o contrário. E esse me parece ser um argumento com fundamento já que, na introdução de *A Condição Humana*, obra dedicada ao assunto da ação política, Arendt nos diz: “‘o que estamos fazendo’ é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana”<sup>684</sup>.

No entanto, mesmo esse tipo de crítica a certa “estetização” do pensamento político de Arendt, procurando ressaltar seu aspecto ético, pode ser alvo de problematizações. Arendt poderia não pretender incluir seu projeto político em uma “proposta ética”, já que parece, efetivamente, fazer o movimento contrário; movimento com o qual, aliás, nosso argumento geral concorda: a ética seria a dimensão das ações costumeiras e habituais que estaria incluída, por assim dizer, na dimensão da ação em geral – a política. Isso nos levaria a

---

683 ARENDT, 2001. p. 21.

684 ARENDT, 2001. p. 13.

afirmar, finalmente, que há uma “proposta política” para a ética, em Arendt, e não o contrário<sup>685</sup>.

Dessa maneira, se por um lado renunciamos à prática de apresentar a proposta arendtiana como puramente estética, por outro também recusamos encaixá-la complementemente no que se poderia chamar “uma proposta ética para a política”. Ainda assim, não poderíamos deixar de supor que, tendo a *Analítica do Belo* – a primeira parte da terceira *Crítica* – chamado a atenção de Arendt<sup>686</sup>, haveria mesmo alguma ligação estreita entre a política e a estética. Ao analisar a beleza dessa política, no entanto, Arendt parece não encontrá-la na possível harmonia entre as ações dos homens – e, muito menos, na ideia de progresso da humanidade –, senão que nos conflitos suscitados por todo início, nos dissensos evocados em toda continuidade e na possibilidade de persuasão. Esses são os elementos que mantêm os homens politicamente ativos, e que portanto os agradam, a despeito da satisfação de suas necessidades<sup>687</sup>. Nesse sentido, tanto Kant quanto Arendt parecem concordar, de modo que a ideia de um potencializa a proposta do outro, como podemos ver nos dois trechos citados em sequência:

O propósito da Natureza é produzir uma harmonia entre os homens contra sua vontade e, de fato, através da discórdia.<sup>688</sup>

Na realidade, a discórdia é um fator tão importante no desígnio da natureza que, sem ela, nenhum progresso pode ser imaginado, e sem o progresso nenhuma harmonia final poderia ser produzida.<sup>689</sup>

A beleza não estaria, então, no fato de aceitarmos *passivamente* o destino, mas sim na ideia de que, lutando contra ele, não devemos deixar de notar que, desde os gregos, tudo é destino – e vida.

A esse respeito, vale retomarmos a *Antígona* para atentarmos ao que o coro diz em sua última intervenção, também mencionada por Arendt: “a vida é curta e um erro traz um

---

685 Agradeço às considerações do Prof. Gerson Brea a esse respeito.

686 André Duarte afirma, na introdução à edição brasileira das *Lições* que, “a bem da verdade, é a partir da atribuição de um caráter virtualmente político à ‘Analítica do Belo’ que Hannah Arendt fundamenta a sua própria abordagem do juízo político, também ele um tópico central para sua obra” (*apud* ARENDT, 1993. p. 9.).

687 Arendt relembra uma nota de rodapé do *Conflito das faculdades* em que Kant afirma: “há ‘direitos dos povos’ que nenhum governante ousa contestar publicamente, por medo de que o povo possa erguer-se contra ele; e eles fariam isso apenas pelo cuidado da liberdade, mesmo que estivessem bem alimentados, poderosamente bem protegidos, e mesmo que ‘não lhes faltasse bem-estar do que reclamar’” (ARENDT, 1993. p. 61.).

688 KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 68.

689 ARENDT, 1993. p. 68.

erro. Desafiado o destino, depois tudo é destino”<sup>690</sup>. Seria, portanto, na “luta daquele que luta” que o juízo (estético) do observador contemplaria o *sublime*, talvez como uma tentativa de desafiar o destino e de “prolongar” a duração dessa curta vida, para então “descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores”<sup>691</sup>. E é porque o juízo do observador não é meramente um “assim me parece”<sup>692</sup> [*dokei moi*] que ele efetivamente precisa ser cultivado em coletivo<sup>693</sup>, já que busca o ponto de vista da imparcialidade relativa e aquela “comunicabilidade geral” ao ser publicizado no espaço público. Neste sentido, é assim que Arendt vai considerar daqui por diante os observadores: sempre no plural.

Se estávamos supondo certa oposição entre ator e espectador – a partir da qual poderia haver, inclusive, completa primazia do espectador em relação ao ator – Arendt logo trata de dirimir quaisquer dúvidas a esse respeito, enfatizando que, “para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo – que o espectador é secundário em relação ao ator”<sup>694</sup>. Portanto, se essa dicotomia nos serve para tratar de cada um separadamente e explorar algumas de suas características, ela de nada vale se constatamos, com Arendt, que “sem essa faculdade crítica de julgar [do observador], aquele que age ou faz [o ator] estaria tão isolado do espectador que nem sequer seria percebido”<sup>695</sup>. E novamente aquela tensão entre a contemplação (ou a filosofia) e a política diminui – mas agora em outros termos, já que o verdadeiro oposto à (Razão) Prática “seria não a teoria, mas a especulação – o uso especulativo da razão”<sup>696</sup>. E é aproveitando o exato instante em que se abre essa brecha – em que se diminui a referida tensão – que Arendt se propõe a fazer um paralelo entre, respectivamente, o *gosto* do espectador, e o *gênio* do ator: “Para julgar objetos belos, requer-se o *gosto* [...], para sua produção requer-se o *gênio*’. O gênio, de acordo com Kant, é uma

---

690 SÓFOCLES *apud* ARENDT, 2001. p. 34-35, nota 7. Essa tradução, que deve ter sido feita por ela ou recorrendo a alguma edição não mencionada, difere consideravelmente do texto em português a que tivemos acesso, onde lemos: “Só há felicidade com sabedoria, mas a sabedoria se aprende é no infortúnio. Ao fim da vida os orgulhosos tremem e aprendem também a humildade” (SÓFOCLES, 1996. p. 56.).

691 ARENDT, 1993. p. 71.

692 ARENDT, 1993. p. 72.

693 “Os espectadores existem apenas no plural. O espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores” (ARENDT, 1993b. p. 81.).

694 ARENDT, 1993. p. 79.

695 ARENDT, 1993. p. 81.

696 ARENDT, 1993. pp. 78-79.

questão de imaginação produtiva e originalidade; o gosto, mera questão de juízo”<sup>697</sup>.

Arendt, no entanto, afirma que “Kant admite essa subordinação do gênio ao gosto, muito embora, sem o gênio, nada existisse que o juiz pudesse julgar”<sup>698</sup>. O que importa perceber aqui é a capacidade do gosto de intermediar os juízos dos espectadores e a produção do gênio do ator. O gosto – ou o juízo – seria, assim, “a faculdade que eles têm em comum”<sup>699</sup> e o mundo seria, obviamente, o *lugar-comum* em que eles vivem. Dessa forma, o juízo também é, para o ator, o próprio mediador entre os extremos de uma obra [*ergon*] produzida com bom gosto (e, diríamos então, *bela*) ou com mau gosto (*repugnante*<sup>700</sup>). Notamos essa possibilidade ao vermos que Arendt diz ser a comunicabilidade – a tarefa própria do gênio – a condição necessária da existência de objetos belos, já que “a própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores)”<sup>701</sup>. A narração dos belos feitos, destarte, seria o modo como os poetas tornam “comunicáveis em geral” – a partir de seu gosto e do compartilhamento de seu juízo – justamente a beleza das obras dos *aristoi*. Em vista disso, e sobre a relação do homem de gênio com o mundo, os versos de Lessing são muito claros e bonitos:

*Was ihn bewegt, bewegt. Was ihn gefällt, gefällt.  
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.  
[O que o move, move. O que o agrada, agrada.  
Seu gosto acertado é o gosto do mundo.]*<sup>702</sup>

### 3.5.4 – *Sensus Communis*: o terreno comum para o juízo político

A partilha comum da faculdade de gosto será a primeira etapa necessária para que Arendt possa superar a dicotomia que separava completamente atores e observadores. Em outras palavras, o *sensus communis*<sup>703</sup> – um “sentido extra (do espírito) [*Menschenverstand*] que nos ajusta a uma comunidade”<sup>704</sup> – é aquilo que cria uma comunidade de atores, uma

---

697 ARENDT, 1993. p. 79.

698 ARENDT, 1993. p. 80.

699 ARENDT, 1993. p. 81.

700 A respeito da diferença entre o belo e o repugnante, Arendt relembra o que Kant afirmara no § 48 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, dizendo: “o verdadeiro oposto do belo não é o feio, mas ‘aquilo que provoca ‘repugnância’” (ARENDT, 1993. p. 87.).

701 ARENDT, 1993. p. 81

702 LESSING *apud* ARENDT, 2008b. p. 11.

703 “O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque **a comunicação, isto é, o discurso**, depende dele. Para tornar conhecidas as nossas necessidades, para exprimir medo, alegria etc., não precisaríamos do discurso. [...] A comunicação não é [somente] expressão” (ARENDT, 1993. p. 90. grifo da autora, negrito nosso.).

704 ARENDT, 1993. p. 90.

comunidade de observadores e, também, uma comunidade de ambas as comunidades. O ajuste a essas comunidades será efetivado na concordância e na confirmação daqueles que delas participam, sob forma de adesão ou promessa; melhor dito, em uma adesão ao sentido do discurso, e não à razoabilidade dos conceitos, ou em uma promessa de ação. Assim poderíamos, com Arendt, compreender o que afirma Kant:

O juízo-de-gosto, ele mesmo, não postula a concordância de todos (pois isso somente o juízo logicamente universal pode fazer); ele apenas atribui a todos essa concordância, como um caso da regra, quanto ao qual espera confirmação, não de conceitos, mas da adesão de outros.<sup>705</sup>

Por mais que o raciocínio lógico seja “também comum a todos nós”<sup>706</sup>, a mera substituição do senso comum (como *sensus communis*) pela lógica poderia trazer prejuízos – não para o entendimento dos homens, mas para a compreensão atendida pelo “sentido político por excelência”<sup>707</sup>. Nesses termos, a lógica não enfraqueceria, *per si*, os homens, senão que enfraqueceria a política, atividade que possibilita a *saúde* do corpo político e a *felicidade* dos homens<sup>708</sup>.

É possível notar a força e a importância do *sensus communis*, em oposição à fraqueza do *sensus privatus*, no que diz respeito ao discurso (e, por conseguinte, à política), em uma passagem da *Antropologia* de Kant, comentada por Arendt, em que ela reafirma que “a pessoa insana [que substitui o *sensus communis* (perdido) pela teimosia lógica em insistir no próprio sentido (*sensus privatus*<sup>709</sup>)] não perdeu seus poderes de expressão para tornar suas necessidades manifestas e conhecidas pelos outros”<sup>710</sup>. Assim, tal pessoa insana perdeu não a capacidade de se expressar, mas sua possibilidade de discursar, de comunicar e persuadir sobre o sentido que tem o acontecimento; enfim, de tornar comum, por adesão, sua compreensão, partilhando, com outros, da responsabilidade política pelo sentido comum dado aos acontecimentos – à política.

---

705 KANT, 1993. §8.

706 ARENDT, 2002. p. 48.

707 ARENDT, 2002. p. 48.

708 Uma articulação entre saúde e felicidade poderia ser encontrada nos conceitos de Espinosa que falam das relações que aumentam a *força de existir*, fazem variar os *estados de intensidade* e revelam *paixões alegres*. Cf. DELEUZE, 2002. p. 130.

709 É discutível se a expressão “*sensus privatus*” traduz com exatidão a ênfase pretendida por Kant. Ele adota essa expressão latina para enfatizar a palavra alemã *Eigensinn*. Em algumas edições, a palavra alemã é traduzida por “próprio sentido” ou “senso privado lógico”, reservando a expressão latina para seu uso filosófico.

710 ARENDT, 1993. p. 91.

Esse “sentido compartilhado” não é livre de disputas e nem se deve considerar que tal sentido seja dado por qualquer “fonte externa” ou superior aos homens que dele partilham. O aspecto agonístico da formação dessas comunidades reforça a diferença entre o termo kantiano *sensus communis* e a expressão coloquial “senso comum”<sup>711</sup>. Se os observadores podem dar “um sentido geral” ao acontecimento particular, é na disputa para o alargamento do gosto do “senso comunitário” [*gemeinschaftlicher Sinn*], apoiado no (e pelo) *sensus communis* [*Gemeinsinnes*], que essa partilha acontece. O “senso comunitário” será o gosto, que nos dá *a priori* a possibilidade de comunicar os sentimentos; e é também um “efeito de uma reflexão sobre o espírito”. Kant vai utilizar o termo latino, em vez de *Gemeinsinnes*, que traduziríamos por “senso comum”, para indicar que o *sensus communis*, como vimos, é “um sentido extra” [*Menschenverstand*], diferentemente do gosto, que é um dentre os nossos cinco sentidos, e para além do “senso comum”. Ele é criado *a posteriori* para nos ajustar a uma comunidade e proporcionar o “entendimento comum”, facilitando a compreensão. A partilha, desse modo, não seria somente de um *significado* (para as coisas ou para os acontecimentos), mas de um “mundo e de sua história”; seria, finalmente, a partilha de um sentido, de um “destino comum”: o elo que permitiria aos homens, no plural, advogarem para si “o direito comum à face da Terra”<sup>712</sup>; e, dessa forma, o direito ao belo da natureza e o dever à convivência geral.

### 3.5.5 – Imaginação: a faculdade comum para o juízo político

Na *Décima Primeira Lição*, Hannah Arendt se depara com o dilema de tentar explicar o modo como se poderia considerar o gosto como algo que extrapole os sentidos, como algo que possa fazer justa mediação – e, portanto, possibilitar o julgamento – entre aquilo que não está mais presente – e que é objeto de representação pela razão, na memória – e o mundo das aparências, que conjuga tanto efeitos daquilo que *já não é mais* e daquilo que *ainda é*, quanto as possibilidades advindas daquilo que *ainda deverá ser* e daquilo que *já não pode mais ser*. Essa será a segunda etapa que vai permitir a Arendt a justificação para aquilo que cria, também, certa “comum-idade”.

Assim, diremos que é a capacidade de “tornar presente algo que está ausente”<sup>713</sup> – o

---

711 cf. ARENDT, 1993. pp. 90-92.

712 KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 97.

713 ARENDT, 1993. p. 82. Arendt menciona ainda que a expressão “ter presente [em nosso espírito (*nous*)] o que está ausente” (ARENDT, 1993. p. 85, nota 146.) seria atribuída, antes, a Parmênides. Embora não

que significa, literalmente, “considerar”<sup>714</sup> o outro, e que vai receber, desde Kant, o nome de *imaginação* – a faculdade que cria uma comunidade de considerados, de presentes e de participantes na atividade de julgar. Com a *imaginação*, que é realizada por uma “operação de reflexão”<sup>715</sup>, tanto refundamos aquela comunidade que permite articular outros pontos de vista quanto fazemos a conexão entre o gosto e a faculdade do juízo, com muitas de suas implicações políticas.

Para avançar do gosto ao juízo, “isto é, não o juízo simplesmente cognitivo e que reside nos sentidos, que nos dão os objetos e que temos em comum com tudo o que vive e dispõe do mesmo equipamento sensorial, mas o juízo acerca do certo e do errado”<sup>716</sup>, Arendt enfatiza a necessidade desta atividade de *reflexão-imaginação*, que se fundamenta no *sensus communis*, em um novo sentido, comunitário e comunicável. Isso porque, até o momento, consideramos o gosto como algo *objetivo*<sup>717</sup> que, subjetivamente, alguém tem “dentro de si”<sup>718</sup>. O gosto – e, particularmente, o paladar e o olfato – nos permite *imediatamente* dizer se algo agrada ou não, já que “podemos suspender o juízo acerca do que vemos e, embora com mais dificuldade, podemos suspender o juízo acerca do que ouvimos ou tocamos”<sup>719</sup>, mas o gosto nos apresenta a necessidade de discriminarmos o particular *qua* particular. Assim, o gosto nos fornece, imediata e simultaneamente à razão e aos sentidos, o entendimento de que “isto não me parece bom” ou de que “isto não me cheira bem” – e essas são, diga-se de passagem, expressões usuais na política. Mas, com o juízo político, pretende-se, de algum modo, a superação do gosto particular dado por sentidos objetivos e não-mediatizados, diante dos riscos, sempre presentes, de nos enganarmos, sistematicamente – ou seja, de não termos critérios objetivos – acerca daquilo que “falamos”, de nós mesmos, privadamente: esse é o

---

seja fácil precisar a diferença entre imaginação e representação, nesse contexto deve-se ter em vista a crítica que Heidegger faz sobre a ideia de representação como onipotência do sujeito em relação ao mundo, tal como exposta em seguida.

714 É menos importante, textualmente, se a expressão que usamos seja “tomar em consideração”, “levar em consideração” ou “trazer para a consideração”, embora haja grandes diferenças em termos de implicações políticas. Conceitualmente, no entanto, todas dizem respeito, cada uma a seu modo, ao exame ponderado, ao respeito e cuidado; enfim, ao “dar atenção a”. Cf. ARENDT, 1993. p. 86.

715 KANT *apud* ARENDT, 1993. p. 83.

716 ARENDT, 1993. p. 82.

717 “A visão, a audição e o tato lidam direta e, por assim dizer, objetivamente com objetos” (ARENDT, 1993. p. 82.).

718 “O olfato e o gosto dão-nos sensações internas totalmente privadas e incomunicáveis. [...] Parecem ser sentidos privados por definição” (ARENDT, 1993. p. 82.).

719 ARENDT, 1993. p. 82.

argumento de Wittgenstein sobre a impossibilidade de sustentarmos uma “linguagem privada”<sup>720</sup> e, mais abstratamente, também é análoga à crítica heideggeriana da representação como suposição da onipotência do sujeito diante do mundo, como veremos mais adiante.

Para Arendt, falar da experiência, sempre particular, de viver no mundo das aparências é uma atividade “que só pode ser válida e validada na presença de outros”<sup>721</sup> e, por isso, aquele que julga a partir do gosto – ainda que já agora apoiado pela operação de reflexão, que discrimina o objeto representado, enquanto particular, e a partir da faculdade de imaginação, que “transforma os objetos dos sentidos em objetos 'sentidos’”<sup>722</sup> – só pode apelar para o *sensus communis*, para aquele sentido extra que a comunidade política partilha com ele, para aquele terreno comum a partir do qual ele lança as respostas advindas de sua compreensão – e, portanto, adentra a esfera da responsabilidade política. Daí a importância, para o juízo do observador, de um tal distanciamento que permita a imparcialidade, do “prazer desinteressado”<sup>723</sup>. Essa imparcialidade favoreceria o alargamento do pensamento, ou seja, a inclusão e a comparação de outros pontos de vista possíveis, de modo que tais pontos de vista possíveis, quando colocados lado a lado e comparados, por meio de sua representação – com ou sem imagens – não precisam excluir-se mutuamente, ainda que se contradigam, pois se compõem; justamente como acontece na percepção sensorial. Do mesmo modo, a distância – aqui encarada como a imaginação-representação de algo ausente, que nos permite “ser afetado” sem estar “diretamente envolvido” – suscitaria à reflexão o prazer e o desprazer que se nos aparecem por meio do gosto, já que “o belo agrada na representação, pois agora a imaginação preparou-o de modo a que eu possa refletir sobre ele”<sup>724</sup>. A conjugação desses elementos permitiria não o questionamento acerca do gosto, já que a tradição consagrou a ideia de que *de gustibus non disputandum est*<sup>725</sup>, mas o compartilhamento – a validade e a validação – dos juízos sobre o que é certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou repugnante. Nas palavras de Arendt: “não é importante se agrada ou não na percepção; o que

---

720 cf. WITTGENSTEIN, 1994. § 243-§ 315.

721 ARENDT, 1993. p. 82.

722 ARENDT, 1993. p. 83.

723 ARENDT, 1993. p. 88.

724 ARENDT, 1993. p. 86.

725 A expressão latina, na tradução de Arendt, quer dizer: “Não pode haver discussão sobre questões de gosto”. A esse respeito, Arendt se pergunta: “Não é verdade que em questões de gosto estamos tão pouco aptos a comunicar que não podemos sequer discutir?” (ARENDT, 1993. pp. 82-83.).

agrada meramente na percepção é gratificante, mas não é belo”<sup>726</sup>.

Assim, nas três últimas *Lições*, Hannah Arendt apresenta novamente a pergunta inicial, retomada em vários momentos anteriores: por que e como o gosto é o veículo do juízo, se o gosto não é, por princípio, comunicável? Sua insistência reside no fato de que ela vê claramente que os grandes acontecimentos da humanidade foram grandes (e belos) não somente pela força dos atores que o fabricaram, mas principalmente pelas opiniões daqueles que puderam observá-los e narrá-los, imortalizando-os na história da humanidade, isto é, de uma certa comunidade do gênero humano fundado sob um pacto original. O entusiasmo provocado por aquelas obras não se deveu, necessariamente, à retidão (moral) de seus realizadores – de modo que pudéssemos, *a priori*, dizer algo sobre o certo e o errado de suas ações, ou seja, se o que foi feito estava correto ou não, se dentro da Lei ou não – nem, especificamente, pela sublime beleza que elas inerentemente, porventura, demonstrassem. Em outras palavras, não era a verdade revelada por esses feitos o que os imortalizava, senão que o entendimento quanto à sua excelência, emergido do *envolvimento*<sup>727</sup> dos espectadores em atribuir-lhes fama [*doxa*], ou seja, em manterem seu nome – o modo pelo qual nomeavam e se lembravam desse feito como algo único – no espaço público.

Finalmente, poderíamos concluir que era a forma única, excepcional e, por isso mesmo, particular dessa imagem gerada pelos observadores, por meio da *reflexão*, aquilo mesmo que permitia o exercício do gosto pelos sentidos discriminadores; de dizer “isto me agrada ou isto me desagrade”. Mas, fundamentalmente, era o passo seguinte, o momento de aprovar ou desaprovar tal discriminação, na partilha da *imaginação*, por meio dos *exemplos*, aquilo que permitiria o exercício ativo da faculdade de juízo. Assim, seria a justeza de tal ou qual escolha, o sentido explicitado pelo exemplar, o tema a ser focado pelo juízo. O *agrado* causado, imediatamente, por uma tal obra geraria um prazer aos sentidos que seria suplementado por um novo prazer em *aprovar* esse agrado. Por isso, a questão de “como escolher entre a aprovação e a desaprovação?”<sup>728</sup> – se a aprovação agrada e a desaprovação desagrade – é o que deve ser levado em conta no exercício do juízo. E, como vimos, o critério da comunicabilidade ou da publicidade – que se faz no discurso e que, assim, pressupondo

---

726 ARENDT, 1993. p. 86.

727 “Esses espectadores não-envolvidos, não-participes [...], *estavam* envolvidos uns com os outros” (ARENDT, 1993. p. 84. grifo da autora.).

728 ARENDT, 1993. p. 89.

uma comunidade, instaura um lugar para o político – será o critério para que se considere tal ou qual escolha. Ao final, para que se dê a comunicação pública, deve-se levar em conta o *sensus communis*.

Portanto, diante dos dois dilemas que se apresentaram – **i)** a vinculação do juízo ao gosto e, em particular, aos sentidos não-objetivos que não podem *re-presentar* objetos; e **ii)** a constituição e manutenção de uma comunidade que permita a justiça do julgamento – Arendt retoma as respostas anteriores, que haviam sido parcialmente formuladas: as faculdades da *imaginação* e do *senso comum* são as possibilidades kantianas de solução<sup>729</sup>. A última, como vimos, e como está exposto conclusivamente na *Décima Terceira Lição*, trata da publicidade e da comunicabilidade que faz agradar também a outros aquilo que escolhemos como agradável; o prazer que sentimos na mera existência de algo, quando refletimos sobre ele, é revalidado persuasivamente como prazeroso, agora em sociedade, forjando aquele pacto original de uma humanidade em comum. Já a primeira, a *imaginação*, trata da articulação entre a representação não-objetiva – pois a percepção discriminativa do gosto não lida com “objetos” quando eles estão ausentes – e a necessidade de refletirmos sobre algo que não tenha uma finalidade determinada e que seja, em si mesmo, particular, isto é, que não possa ser julgado por alguma lei universal. A finalidade, para a *imaginação*, é balizada pela agradabilidade (ou repugnância) gerada pela síntese ativa (ou espontânea) da própria *imaginação*, que prepara o “objeto” para a operação de reflexão, ao passo que a particularidade é garantida pela validade *exemplar*, quando tomamos particulares como um *tertium comparationis* – “algo relacionado aos dois particulares mas distintos de ambos”<sup>730</sup> – para determinar seu valor sem ter de apelar a leis gerais. Para Arendt, esse *exemplar*, que provém da *imaginação*<sup>731</sup> e que é preparado para a exposição no discurso pela reflexão, “é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida”<sup>732</sup>.

Com isso, poderemos finalmente concluir<sup>733</sup> que, embora o gosto não dependa da

---

729 cf. ARENDT, 1993. p. 85.

730 ARENDT, 1993. p. 97.

731 ARENDT, 1993. p. 102.

732 ARENDT, 1993. p. 98.

733 Literalmente, Arendt escreve: “Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação,

imaginação – ou seja, a imaginação não é *condição* para a discriminação do gosto – a operação de imaginação-reflexão garante que a passagem do gosto não-objetivo fundado em um *sensus privatus* incomunicável para o juízo seja feita com os “benefícios” do primeiro – a afetação direta e a apreciação prazerosa – e sem seus “prejuízos” – a proximidade, o interesse e o envolvimento direto, *imediato*. Assim, se podemos sustentar que o gosto não é, ainda, juízo, é porque este último funda-se na comunicabilidade – que exige a imaginação – por meio do discurso e da compreensão (que não é mera expressão, mas o entendimento comunicável), e não só a partir de conceitos articulados para a cognição. Essa imaginação é a comunicação (para nós mesmo e em geral) de nossas representações, pela reflexão – cuja *propriedade* é discriminativa, como no gosto –, que deve ser validada por meio da persuasão. Portanto, o juízo, para persuadir quanto a sua justiça, só pode apelar ao “senso comunitário” [*gemeinschaftlicher Sinn*] – o que nos leva à vinculação, sem subordinação, entre a política e uma ética negativa cujo alerta principal seria do tipo “Lembra-te de que não estás a sós, nem no mundo, nem contigo mesmo”<sup>734</sup>; tal como estão vinculados o indivíduo e sua comunidade. É pelo aspecto da validade especial do juízo que, vale enfatizar, não podemos supor os *juízos estéticos reflexionantes* como juízos morais, ao modo kantiano – dados pelo imperativo da Razão Prática, que visa qualificar as vontades. As máximas da conduta (em questões morais) impõem, pela razão, a concordância de todos; e as verdades dadas como proposições cognitivas ou científicas não são, propriamente, juízos. É, portanto, por essa conclusão de como agimos quando exercitamos a faculdade de juízo, que Arendt vai escrever: “Na *Crítica da razão pura*, a imaginação está a serviço do intelecto; na *Crítica do juízo*, o intelecto ‘está a serviço da imaginação’”<sup>735</sup>.

Embora seja evidente que a abordagem de Kant sobre a Imaginação é limitada – se a avaliarmos do ponto de vista contemporâneo, agraciados com os desenvolvimentos ulteriores da filosofia – porque repousa na confusa ideia de representação e porque depende de um voluntarista sentido extra a ser observado comunitariamente, também é patente que ele foi o último importante teórico da Imaginação. Depois de Kant, só Merleau-Ponty<sup>736</sup> e Castoriadis

---

para a apreciação de algo em seu próprio valor” (ARENDDT, 1993b. p. 86.).

734 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 138.

735 ARENDT, 1993b. p. 106.

736 Partilhando da tradição fenomenológica, não fica claro porque Hannah Arendt opta por se apoiar, até o final e exclusivamente, no pensamento de Kant sobre a Imaginação, sem fazer uso ou menção de autores

se ocuparam de maneira central com o tema da Imaginação<sup>737</sup>. Mas o que continua atraindo a atenção para a proposta kantiana não é tanto seu limite, mas a criatividade de ela ser formulada a partir da “consideração”, tomada em seu sentido original de juntar aquilo que está espalhado, pois isso é pressupor, desde já, a presença e a necessidade de se juntar (a) os outros, que mantém entre si, no entanto, certa distância de alteridade.

Imaginação, em Kant, não é somente o pensamento de imagens – sejam pensamentos com ou sem imagens – mas, antes, a possibilidade, em ato, de considerar outros pensamentos, e de refletir-imaginar justamente por meio desta consideração: como em um jogo de espelhos, voltados um para outro, em que a imagem refletida multiplica-se infinitamente; na operação de reflexão-imaginação kantiana, no entanto, não é a mesma imagem que se multiplica, mas a diferenciação dessa imagem a cada repetição, a possibilidade de tornar presentes as outras imagens que ainda estão ausentes, sem identificar uma a outra, senão que considerando – e, portanto, reunindo – cada uma em seu aspecto irrepitível, irreduzível e, em realidade, assimétrico<sup>738</sup>; enfim, restabelecendo a pluralidade como sua condição de efetivação.

### 3.6 – Formação do Juízo: uma *techné* para a *práxis*

Afirma-se com alguma frequência, inclusive ao longo deste texto, que a política é uma arte, e não uma técnica, ainda que a metáfora para sua prática seja associada, de modo recorrente, à imagem da atividade do tecelão (do qual falava Platão em *O Político*); que o juízo e a habilidade de lidar com os acontecimentos particulares e cotidianos, nos quais a política se apoia e a partir dos quais ela se realiza, depende de uma “disposição individual” que não pode ser ensinada, somente experienciada, ainda que ela seja potencializada por um ambiente favoravelmente comunitário e cooperativo; e que, portanto, a democracia é um

---

dessa tradição – Husserl ou mesmo seu contemporâneo Merleau-Ponty. Em relação a este último, poder-se-ia especular que a crítica de Arendt às teses marxistas dificultariam tal aproximação.

737 Há, ainda, um texto de Jean-Paul Sartre sobre a Imaginação que, além de não ser central em sua obra, expõe somente uma ampla crítica à noção de imagem da psicologia positiva – herdeira de filósofos como Descartes, Leibniz e Hume. Afirma que há, nela, o postulado de uma imagem-coisa, uma “ontologia ingênua da imagem” (SARTRE, 2008. p. 11.) e estabelece algumas conclusões a partir do pensamento husserliano. Suas críticas, no entanto, são válidas contra a ideia kantiana de imagem, embora Arendt tenha, por vezes, dado à representação uma “roupagem” fenomenológica, fazendo da imaginação certo tipo de *consciência de* algo, e da imagem um ato, e não uma coisa.

738 Novamente, é o caso aqui de se retomar a crítica feita por Iris Marion Young à ideia de reciprocidade simétrica apresentada por Seyla Benhabib, como apresentada na nota 645.

“modo de vida”, e não uma estrutura de governo ou de governança a ser construída por alguma engenharia social. O problema ao se afirmar tudo isso – ou melhor, a dificuldade que surge com essa postulação, é que a hesitação de se apresentar alguma técnica, algum conjunto minimamente estruturado de “atitudes” ou mesmo “capacidades a serem exercitadas” leva todas essas ideias, muito facilmente, a se desviarem para um dos dois lados, igualmente perniciosos: ou tais ideias se tornam dogmáticas e voluntaristas, ou elas se configuram como utópicas e apriorísticas, pouco tendo a ver com a empiria do cotidiano e quase nada contribuindo para a análise realista da atualidade – ainda que auxiliem, e muito, na compreensão imaginativa do possível. Procurando levar tais aspectos em consideração, pretendo apresentar a técnica da Comunicação Não Violenta – CNV como uma possibilidade empiricamente testável, realisticamente limitada e simbolicamente útil tanto para se compreender quanto para se experimentar o exercício da faculdade de juízo tal como foi apresentada aqui.

Afinal, como vimos, se o juízo é o ponto de interseção entre o pensamento e a ação – e se o pensamento crítico é o mediador que permite falar sobre o que é isso ainda e sobre o que já não é mais, além de ser um auto-limitador, ao estimular pensar também sobre o que não pode mais ser – vejo na CNV exatamente aquela oportunidade para se vivenciar situações, e não só fazer experiências de pensamento, sobre os quais se pode exercitar o juízo – pensando e agindo – e para os quais se vai demandar um pensamento crítico – refinando a técnica justamente na sua auto-limitação. Para que possamos melhor compreender como essa técnica – ou alguma outra técnica em particular – nos pode ser de alguma valia para expandirmos as noções até agora desenvolvidas sobre o juízo e emprendermos algum tipo de “aplicação” que favoreça a compreensão e a experimentação dessas noções, recorro a dois autores que, cada um a seu modo, endereçaram abordagens críticas diante da questão da técnica. Em primeiro plano, parto da crítica de Heidegger à técnica como representação e cálculo para resgatar seu sentido originário como *techné*, um modo de produzir que se assemelha à arte e que se vincula ao desvelamento [*alétheia*], à compreensão e à linguagem. Logo em seguida, me concentro na proposta de Haraway de associar a técnica ao poder de simulação, o que nos permitirá visualizar a técnica como dramatização, como experimentação que nos abre para outros sentidos do acontecimento.

### 3.6.1 – Questionando a técnica: entre a poesia e a simulação

Apoiados no pensamento do filósofo Martin Heidegger, vemos que o conceito original de técnica como *techné*, elaborado entre os gregos, se aproximava da arte como um dos modos do fazer, mas era vista como uma produção [*póiesis*] porque exigia um saber e um cuidado, como aquela atividade cuja aplicação era permitir as coisas serem, era permitir seu desvelamento. Originalmente, essa técnica se mantinha obediente “às sugestões da natureza, sem agredi-la, mas empurrando a *phýsis* a manifestar suas possibilidades, um vir da não-presença à presença como produção (*póiesis*) autêntica, não exploradora”<sup>739</sup>. A técnica, encarada dessa maneira, seria um modo de lidar com a *aléthèia*, com o velamento-desvelamento do ser, e não estaria, portanto, apenas a serviço do homem como fabricação, já que mantém sua ligação com o mistério, com aquilo que sempre se esconde mesmo quando aparece nos entes. A realidade do mundo seria composta também pelo inaudito, de forma que a natureza, assim como o ser, pode revelar-se sem a necessidade de um fundamento, de uma causa final. A técnica moderna, por sua vez, empreende um movimento que Heidegger vai descrever como uma provocação [*Herausfordern*], seguida de uma preparação [*Bestellen*], que revela um fundo de reserva [*Bestand*], ou seja, que revela aquilo que a natureza pode oferecer no ato da preparação, da encomenda. O problema, portanto, e o perigo para o qual alerta Heidegger, não está na técnica – a qual não é prudente negar, mas na essência da técnica [*Gestell*], que faz da técnica algo “essencializado”<sup>740</sup>, que aparece como algo absoluto na modernidade, identificando-se ao próprio homem e, com isso, fazendo dele um objeto disponível, um objeto tecnológico, uma *reserva* “na medida em que a própria técnica o empurra a se colocar a serviço dela”<sup>741</sup>, quando o homem responde “a seu apelo sem dele ser consciente”<sup>742</sup>. Esse apelo, a interpelação produtora que é a essência da técnica, convoca a natureza para que ela se anuncie “de alguma forma comprovável por cálculo e permaneça à nossa disposição”<sup>743</sup>. Cultivar essa necessidade de transformar o real naquilo, e somente naquilo que é representável, disponível e calculável faz do homem um escravo dessa realidade objetiva – isto é, objetificada, idêntica a todos e, portanto, massificada – que, logo, torna o

---

739 COCCO; FLEIG, 2006. s/p.

740 Sobre o “essencialismo” da técnica na era moderna e seu perigo, cf. DUBOIS, 2004. pp. 136-142.

741 COCCO; FLEIG, 2006. s/p.

742 DUBOIS, 2004. p. 140.

743 COCCO; FLEIG, 2006. s/p.

homem mais um objeto, um recurso disponível à encomenda, um instrumento da técnica, um dispositivo de aceleração da necessidade de inovação-diferenciação-descarte constante.

A ponderação de Heidegger sobre a questão da técnica e sua consequente crítica de que esta essência da técnica tenha se absolutizado na modernidade nos interessam neste ponto por um motivo preciso: se o sentido daquilo que *é* (ou seja, o sentido do ser) se retrai no momento mesmo em que tentamos apreendê-lo diretamente, não podemos conceber a realidade meramente como aquilo que *é* representável. Para Heidegger, o “representável significa por um lado: acessível ao opinar e calcular, e significa logo: formulável na produção e execução”<sup>744</sup>. Identificar a realidade ao representável é tornar onipotente o sujeito e dispor o mundo sob sua vontade, fazendo de suas realizações objetos de encantamento pelo controle de suas possibilidades de manifestação, que é desencantamento do próprio mundo.

Assim, deveremos encarar a técnica da CNV e da Formação do Juízo, antes, como uma *techné*, como um modo de compreender o desvelamento de outras realidades, quando se busca outros sentidos para o que *é isso*; e não como um conjunto de procedimentos para “fazer” algum produto, para alcançar algum resultado mensurável ou alguma explicação científica, já que “a uma civilização que se consuma e se consome ao nível exclusivo do 'fazer', o compreender torna-se obsoleto e sem sentido”<sup>745</sup>. Finalmente, em sintonia com os quatro componentes da CNV parecem estar também as três dimensões indicadas por Heidegger como sendo aquelas nas quais o homem encontra-se imerso ao ser enviado [*Geschick* (isto é, como seu destino)] ao caminho do desvelamento: **i)** a dimensão do sentimento de situação [*Befindlichkeit*], vinculado ao modo originário do ser [*Dasein*] como Disposição [*Stimmung*, (e também sentimento)] e abertura; **ii)** a dimensão da compreensão como modalidade do saber, desvinculada do conhecimento e ampliada na busca do sentido – quando “compreender é explicitar”<sup>746</sup>; e **iii)** a dimensão da linguagem como discurso não-instrumentalizado, simbólico e, portanto, *poiético*. Em resumo: dimensão do sentimento, da compreensão e do discurso.

Embora o horizonte de chegada de Donna Haraway seja efetivamente diferente do de Heidegger – ela se propõe a estudar os ciborgues, num “esforço para construir um mito

---

744 HEIDEGGER *apud* COCCO; FLEIG, 2006. s/p.

745 COCCO; FLEIG, 2006. s/p.

746 DUBOIS, 2004. p. 38.

político, pleno de ironia, que seja fiel ao feminismo, ao socialismo e ao materialismo”<sup>747</sup> – o ponto de partida é virtualmente semelhante, uma vez que ambos se perguntam sobre a relação do humano com a técnica, neste tempo histórico. Haraway, como mencionei, nos permite uma aproximação da técnica por sua associação ao poder de simulação<sup>748</sup> – àquilo que, desde Platão se conhece como o simulacro: uma cópia daquilo para o qual não existe original. O “essencialismo” da técnica, em Haraway, se traduz como “a indecente interpenetração, o promíscuo acoplamento, a desavergonhada conjunção entre homem e máquina” que nos leva a “uma inextrincável confusão entre ciência e política, entre tecnologia e sociedade, entre natureza e cultura”<sup>749</sup>. O simulacro, portanto, possui a potência não somente de simular artificialmente características humanas, mas pode inclusive apresentar melhorias em relação a elas. Uma vez que não haja, como Heidegger postulou, “nada” entre o ser e o ente – ou, nas palavras de Haraway, uma vez que não exista um “original” a partir do qual se possa identificar o humano – o mundo aparece mesmo como abertura, que deve ser sustentada nas três dimensões mencionadas: na disposição do sentimento, na explicitação da compreensão e no discurso *poiético*.

É claro, no entanto, que não se pode conceber a simulação como outra forma de representação, do tipo que lida com a presença como aquilo que é a potência de existir de qualquer objeto enquanto imagem, isto é, quando, para existir, basta que um objeto seja imaginado, que dele se tenha uma *imagem*; pessoas só existem em ato, ou seja, só estão presentes se podem ser percebidas. Posso, entretanto, fazer *aparecer* uma pessoa *em imagem* por meio da consciência de sua imagem, como um exemplar ou como um simulacro, sem que, com isso, me confunda sobre sua qualidade *enquanto imagem*. E, então, não se pode confundir a *imagem* de uma pessoa, que seria antes algo como uma “falsa” percepção, com sua “re-presentação”. As dificuldades que a noção de representação enquanto imaginação causa para a tradição filosófica foi sistematicamente discutida por Sartre em *A imaginação*, obra da qual, por seu poder explicativo e pertinente em nosso contexto, transcrevo um longo trecho com as devidas escusas:

Por não ter se referido ao testemunho da consciência, Alain [pseudônimo de Émile-Auguste Chartier],

---

747 HARAWAY, 2009. p. 35. Essa é a versão em português desse texto, que seguiremos como referência. Para a versão em espanhol, cf. HARAWAY, 1995. p. 251.

748 HARAWAY, 2009. p. 44; HARAWAY, 1995. p. 261.

749 SILVA, 2009. p. 11.

ao suprimir a *imagem*, concede à *imaginação* muito e pouco ao mesmo tempo. Muito: para ele, a imaginação é necessariamente uma crença em um objeto falso. [...] O elemento constitutivo do ato imaginativo é o juízo. É preciso, pois, escolher: ou estamos *no* ato imaginativo e então *percebemos falso*; ou despertamos, estamos *fora* do ato de imaginação, corrigimos nosso juízo, e então não há mais ficção, há o real, o juízo verdadeiro. [...] Existe aí [no devaneio] um tipo de afirmação, um tipo de existência intermediária entre as asserções falsas do sonho e as certezas da vigília: e esse tipo de existência é evidentemente o das criações imaginárias. Fazer dessas criações atos judicativos é conceder demais a elas<sup>750</sup>. Mas é também não lhes dar o bastante. É preciso, porém, voltar aos dados da consciência: existe um fato “imagem” e esse fato é uma estrutura irreduzível da consciência. Quando evoco a imagem de meu amigo Pedro, não faço um juízo falso sobre o estado do meu corpo, mas meu amigo Pedro me *aparece*; certamente não me aparece como *objeto*, como atualmente presente, como “*ai*”. Mas me aparece *em imagem*. É verdade que, para formular o juízo “tenho uma imagem de Pedro”, preciso passar à reflexão, isto é, dirigir minha atenção não mais ao objeto da imagem, mas à própria imagem, como realidade psíquica. Contudo, essa passagem à reflexão não altera de modo algum a qualidade posicional da imagem. Não é um despertar, uma correção; não *descubro* de repente que formei uma imagem. Muito pelo contrário, no momento em que faço a afirmação “tenho uma imagem de Pedro”, dou-me conta de que *sempre soube que era uma imagem*. Só que eu o sabia de uma outra forma: em uma palavra, esse saber coincidia com o ato pelo qual eu constituía Pedro em imagem.<sup>751</sup>

A simulação, assim, não deve ser vista aqui como representação nem como especulação, mas antes como dramatização, pois trata de fluxos de percepção, em que os “objetos” da realidade podem ser imaginados e precisam aparecer (isto é, devem ser percebidos, mesmo *em imagem*). A realidade da simulação é, ela própria, instituinte, de modo que a unidade do agente, sua existência de fato, não se confunde com a abertura daquilo que é e pode ser *considerado*. Tal como ocorria nas tragédias gregas, o *drama* é a própria ação, descentrada do personagem, em que *hybris* e *diké*, caos e cosmos, se juntam para contribuir com a busca de sentido para o acontecimento, por sua simulação, expurgando o “mal” da imprevisibilidade de suas consequências, pela oportunidade de purificação [*kátharsis*] e validação coletiva por aqueles que dessa dramatização participam.

A CNV, portanto, sendo uma técnica, é uma tentativa de simular a realidade – muito embora aquilo que se pretende nomear por “realidade” não seja algo original, ou algo “realmente existente” como são os objetos representados. Essa realidade é, assim, real do ponto de vista fenomenológico, embora seja uma cópia, do ponto de vista epistemológico; é sempre simulação, embora a simulação seja a única *experiência* realmente realizável – todo o resto é o vivido, como dizia Bergson. A CNV, enquanto técnica, não pretende imitar, prever ou encenar uma realidade roteirizada. Em sua aplicação, é a própria realidade que se auto-produz, ainda que simulada – isto é, está sujeita a certos limites, funcionando no que se

---

750 Com o que estou de acordo, por haver diferenciado e oposto, anteriormente, a razão especulativa e os juízos (enquanto mediadores entre teoria e prática).

751 SARTRE, 2008. pp. 116-117. grifos do autor. E cf. também a nota 737 neste capítulo.

poderia chamar de “ambiente experimental”, que é, por isso mesmo, limitado, embora ainda permaneça imprevisível, pois que sujeito à ação. Essa auto-limitação, no entanto, é justamente o que permite que a aplicação da técnica possa ser refinada tanto mais seja praticada, que possa elevar, em potência, sua própria realização.

### **3.6.2 – Os quatro componentes da CNV: explicitando a busca da compreensão**

A despeito das peculiaridades que envolvem o vocabulário heideggeriano, é notável a semelhança entre as três dimensões do desvelamento, propostas por Heidegger, a articulação entre os componentes da CNV, proposta por Marshall Rosenberg, e os pressupostos para a Formação Dinâmica do Juízo, apresentados por Lex Bos. Menos que descrever detalhadamente as técnicas, portanto, o que espero obter com essa enumeração é justamente a possibilidade de localizar semelhanças, justaposições e aproximações que nos permitam “experimentar” e “simular”, ao invés de somente “interpretar” os conceitos enunciados ao longo deste capítulo.

Lex Bos, como vimos, baliza sua proposta entre os juízos que partem de perguntas cognitivas e aqueles que partem de perguntas optativas. No entanto, ambos têm a mesma origem: o sentimento – juízos cognitivos partem de um sentimento de admiração ou espanto; juízos optativos, de um sentimento de opressão ou responsabilização<sup>752</sup>. Para Bos, ainda, essas perguntas não traduzem estados da subjetividade psicológica, como fazem os sentimentos de simpatia e antipatia, mas, antes, uma disposição – o que o aproximaria imediatamente de Heidegger – tanto para a abertura de buscar novas respostas quanto para a abertura de sentir-se parte da pergunta. O sentimento, ou seja, essa disposição, também é o fator “objetivo” que “nos transmite sinais quanto à qualidade do processo”<sup>753</sup> de Formação Dinâmica do Juízo. E essa qualidade, como não tem outros critérios senão os “objetivamente” percebidos intersubjetivamente, só pode ser relacionada à estética e, portanto, àquilo que imediatamente posso perceber – o que, já vimos, é apontado por Kant, e assumido por Arendt, como sendo próprio do gosto – e àquilo que posso partilhar com outros – o juízo estético.

Já Marshall Rosenberg encara sua técnica para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais – a Comunicação Não-Violenta – como “uma abordagem específica da comunicação (falar e ouvir)” baseada “em habilidades de linguagem e comunicação que

---

752 BOS, 2010. p. 40.

753 BOS, 2010. p. 41.

fortalecem a capacidade de continuarmos humanos, mesmo em condições adversas”<sup>754</sup>. Para Rosenberg, portanto, é o potencial *poiético* da linguagem que pode resgatar os benefícios políticos entre as relações humanas. A ênfase, assim, recai sobre “escutar profundamente – a nós e aos outros”, promovendo “o respeito, a atenção e a empatia”, como “um lembrete permanente para mantermos nossa atenção concentrada lá onde é mais provável acharmos o que procuramos”<sup>755</sup>. Apoiados em Heidegger, poderíamos compreender tal processo como o rompimento do falatório [*Das Gerede*], daquele “discurso do Impessoal, discurso de ninguém, 'reportagem universal', que instaura o horizonte cego para si mesmo”, quando “aquilo de que se fala passa por algo tacitamente combinado”<sup>756</sup>, esvaziando e desenraizando o discurso. A solução que o autor alemão vai encontrar, como explica Dubois, é o “fazer silêncio”, um “modo discursivo de apropriação de si, como retirada do falatório e possibilidade reencontrada de uma relação própria com o outro, de entendimento e escuta do outro em sua singularidade”<sup>757</sup>. Desse modo, para Heidegger – e, sem dúvida, também para Rosenberg<sup>758</sup> – a “comunicação própria é a partilha de um ser em comum para a manifestação de uma mesma coisa”<sup>759</sup>. Mas, afinal, como se dá essa partilha? É para uma resposta possível a essa pergunta que recorremos a Rosenberg.

Os quatro componentes da CNV foram sumarizados da seguinte maneira: **i)** observação; **ii)** sentimento; **iii)** necessidades; **iv)** pedido. Irei descrever cada um deles, apontando desde já as possíveis semelhanças, justaposições e aproximações que tínhamos como meta. Mais do que estabelecer outro modo de formação do juízo – o que já fizemos com o *tertius comparationis* oferecido por Lex Bos –, o intuito é preparar a conexão entre o juízo e a compreensão; ou seja, se pudermos escapar da necessidade de apoiar nossas opiniões em juízos moralizantes – o que esperamos que a CNV possa elucidar – e simplesmente mantivermos a atenção no discurso que **observa** os fenômenos, enraizamo-nos naquilo que é próprio a cada indivíduo – a disposição de seus **sentimentos** e a partilha de suas **necessidades**, valores ou desejos – e poderemos, finalmente, lançar um “**pedido**”, que se

---

754 ROSENBERG, 2006. p. 21.

755 ROSENBERG, 2006. pp. 22-23.

756 DUBOIS, 2004. p. 151.

757 DUBOIS, 2004. p. 151.

758 Rosenberg afirma, nesse sentido, que “é possível realizar todas as quatro partes do processo sem pronunciar uma só palavra. A essência da CNV está em nossa consciência daqueles quatro componentes, não nas palavras que efetivamente são trocadas” (ROSENBERG, 2006. p. 27.).

759 DUBOIS, 2004. p. 40.

revela como uma preocupação e, portanto, como uma tentativa de explicitação, que nada mais é do que a busca pela compreensão. Como havia dito, é notável a semelhança entre a proposta heideggeriana e a tentativa de sistematização técnica de Rosenberg, que é descrita por ele assim:

Primeiramente, observamos o que está de fato acontecendo numa situação: o que estamos vendo os outros dizerem ou fazerem que é enriquecedor ou não para nossa vida? O truque é ser capaz de articular essa observação sem fazer nenhum julgamento ou avaliação – mas simplesmente dizer o que nos agrada ou não naquilo que as pessoas estão fazendo. Em seguida, identificamos como nos sentimos ao observar aquela ação: magoados, assustados, alegres, divertidos, irritados etc. Em terceiro lugar, reconhecemos quais de nossas necessidades estão ligadas aos sentimentos que identificamos aí. [...] O quarto componente – um pedido bem específico – [...] enfoca o que estamos querendo da outra pessoa para enriquecer nossa vida ou torná-la mais maravilhosa. Assim, parte da CNV consiste em expressar as quatro informações muito claramente, seja de forma verbal seja por outros meios. O outro aspecto dessa forma de comunicação consiste em receber aquelas mesmas quatro informações dos outros.<sup>760</sup>

O primeiro componente da CNV propõe uma distinção entre observação e avaliação, na tentativa de restaurar a importância dos juízos valorativos – que explicitam os valores de quem julga e, com isso, revelam mais sobre o que está em jogo e sobre como cada coisa é propriamente percebida – frente aos julgamentos moralizantes. Para Rosenberg, “fazemos *julgamentos moralizadores* de pessoas e comportamentos que estão em desacordo com nossos juízos de valor”<sup>761</sup>, sem que os valores – articulados entre sentimentos e necessidades, como percepções de si – sejam, eles mesmos, colocados em jogo. Este tipo de comunicação, denominada “comunicação alienante da vida” por Rosenberg, impede que os valores e as necessidades sejam explicitados, favorecendo atitudes de resistência ou coerção, porque estão apoiadas em estados psicológicos de simpatia ou antipatia, que “subentendem uma natureza errada ou maligna nas pessoas que não agem em consonância com nossos valores”<sup>762</sup>. Assim, uma primeira aproximação se torna possível se nos lembrarmos que a comunicação imprópria, para Heidegger, é descrita como aquela que “pode se limitar a redizer o que é dito a propósito do que se fala, a perder o real estar junto-ao-ente do qual se fala. Diz e rediz, retoma, o que é dito se torna a própria evidência, a grande e ruidosa rede da repetição, à qual cada um se abandona”<sup>763</sup>. Perder esse estar junto-ao-ente dificulta, por um lado, a compreensão daquilo mesmo de que se fala, uma vez que não são as percepções que são partilhadas, mas sim um julgamento preconcebido que estabelece o certo e o errado. Por outro lado, é a própria

---

760 ROSENBERG, 2006. p. 25.

761 ROSENBERG, 2006. p. 39.

762 ROSENBERG, 2006. p. 37.

763 DUBOIS, 2004. p. 40.

responsabilização de quem fala que fica oculta, ou é negada – e, com isso, nega-se a si próprio.

Quando alguém realiza uma comunicação fundada no impessoal utiliza expressões corriqueiras, na tentativa de compreender-se a si mesmo, sem assumir a conseqüente responsabilização por essa tentativa de explicitar-se. Rosenberg, nesse ponto, cita curiosamente o relato arendtiano sobre o julgamento de Eichmann, e lembra que a linguagem adotada por ele era denominada *Amtssprache*, uma “linguagem de escritório”, ou “burocratês”, que adotava frequentemente a expressão “ter de” (“como em 'Há algumas coisas que você tem de fazer, quer queira, quer não'”<sup>764</sup>, vai enfatizar Rosenberg) para falar sobre os acontecimentos. Mais ainda, “a expressão 'fazer alguém sentir-se' (como em 'Você me faz sentir culpado') é outro exemplo da maneira pela qual a linguagem facilita a negação da responsabilidade”<sup>765</sup> – e, como se pode notar, todas essas são expressões impessoais. Assim, para Heidegger, “a compreensão é sempre modulada: ela é ou imprópria, compreensão de si a partir do que *se* faz, do que *se* diz que se deve fazer etc., ou é uma compreensão própria de si, abertura verdadeira”<sup>766</sup>. Não é o caso de escolher entre um modo “melhor” do que o outro, mas vejo que a CNV pode permitir que a compreensão de si, tanto quanto a compreensão do mundo, se dê por meio dessa abertura, dessa conexão entre a disposição dos sentimentos e as necessidades que cada indivíduo explicita no jogo dialógico de uma comunicação própria; ou não-violenta.

Portanto, a tarefa política de não perdermos o juízo – de não recusarmos as possibilidades de mediação, entre ação e pensamento, entre mundo e consciência de si mesmo, da faculdade de julgar – nos abre uma bifurcação entre modos de comunicação: ou seguimos subsumindo o certo e o errado a partir de instâncias superiores com autoridade moral e, com isso, nos mantemos presos em nossos juízos moralizantes que, decerto, ou repelem as pessoas pelas quais temos antipatia ou coagem aquelas por quem nutrimos alguma simpatia a seguirem nos obedecendo; ou apelamos aos juízos de gosto, que lidam sempre com os particulares que nos agradam ou não, mantendo-nos ativamente responsáveis por nossos valores e, concedendo à partilha com o outro o potencial de validação, reivindicamos a justiça

---

764 ROSENBERG, 2006. p. 42.

765 ROSENBERG, 2006. p. 42.

766 DUBOIS, 2004. p. 37.

de nossas escolhas. Para Rosenberg, essa opção política é claramente afirmada por meio da CNV:

A comunicação alienante da vida tanto se origina de sociedades baseadas na hierarquia ou dominação quanto sustenta essas sociedades. [...] Quanto mais as pessoas forem instruídas a pensar em termos de julgamentos moralizadores que implicam que algo é errado ou mau, mais elas serão treinadas a consultar instâncias exteriores – as autoridades – para saber a definição do que constitui o certo, o errado, o bom e o mau.<sup>767</sup>

Finalmente, para sustentar aquela distinção inicial entre observação e avaliação, Rosenberg apresenta uma lista com seis ações comunicativas que exemplificam essa distinção, apresentando observações com avaliação associada e observações isentas de avaliação. Reconstruo abaixo a tabela proposta, com adaptações<sup>768</sup>, por seu efeito sintético e exemplar:

| <b>Comunicação</b>   | <b>Observação com avaliação associada</b>                                | <b>Observação isenta de avaliação</b>   |
|--|--|---|
| 1. Usar o verbo <i>ser</i> sem indicar que a pessoa que avalia aceita a responsabilidade pela avaliação. | “Você é generoso demais”.  | “Quando vejo você dar para os outros todo o dinheiro do almoço, acho que está sendo generoso demais”. |
| 2. Usar verbos de conotação avaliatória.   | “João vive deixando as coisas para depois”.                              | “João só estuda na véspera das provas”.   |
| 3. Assumir que as inferências de uma pessoa sobre a outra são as únicas possíveis.                       | “O trabalho dela não será aceito”.                                       | “Acho que o trabalho dela não será aceito”. Ou: “Ela disse que o trabalho dela não seria aceito”.     |
| 4. Confundir previsão com certeza.   | “Se você não fizer refeições balanceadas, sua saúde ficará prejudicada”. | “Se você não fizer refeições balanceadas, temo que sua saúde fique prejudicada”.                      |
| 5. Não ser específico a respeito das pessoas a quem se refere; usar generalizações e abstrações.         | “Os estrangeiros não cuidam da própria casa”.                            | “Não vi aquela família estrangeira da outra rua limpar a calçada”.                                    |
| 6. Usar advérbios e adjetivos de maneiras que não indicam que se está fazendo uma avaliação.             | “Carlos é feio”.   | “A aparência de Carlos não me atrai”.   |
| 6.1. Usar adjetivos como predicação (do sujeito), sem se reportar às ações iniciais (do sujeito).        | “Zequinha é péssimo jogador de futebol”.                                 | “Em vinte partidas, Zequinha não marcou nenhum gol”.  |

767 ROSENBERG, 2006. pp. 47-48.

768 Para a tabela original, cf. ROSENBERG, 2006. pp. 55-57.

| Comunicação  | Observação com avaliação associada  | Observação isenta de avaliação  |
|--|---|---|
| 6.2. Usar advérbios como exageros de linguagem. Ex: sempre, nunca, jamais etc.       | “Você está sempre ocupado”. Ou: “Ela nunca está quando precisamos dela”.    | “Sempre que vi Ricardo ao telefone, ele falou pelo menos meia hora”. Ou: “Não consigo me lembrar de você jamais ter escrito para mim”.                |
| 6.3. Usar advérbios como generalizações de tempo. Ex: frequentemente, raramente etc. | “Você raramente faz o que eu quero”. Ou: “Ele aparece aqui com frequência”. | “Nas últimas três vezes em que comecei alguma atividade, você disse que não queria fazê-la”. Ou: “Ele aparece aqui pelo menos três vezes por semana”. |

O segundo e o terceiro componentes da CNV formam uma constelação de reconhecimento e expressão de sentimentos, enraizados em necessidades próprias, visando à explicitação de vulnerabilidades – que pode gerar empatia mútua – e à libertação emocional – em que se assume a responsabilidade por intenções e ações. Assim, se o segundo componente é sintetizado como expressão de sentimentos, o terceiro componente da CNV “é o reconhecimento das necessidades que estão por trás de nossos sentimentos”<sup>769</sup>. Embora Rosenberg assuma que os sentimentos são descrições de nossos estados emocionais (ou seja, estados de uma subjetividade psicológica, para Heidegger), vemos que ele rejeita o emprego de orações subordinadas para esse tipo de descrição; para ele, a palavra *sinto* seguida de *que* expressa uma opinião, mas não revela ainda os sentimentos próprios. Rosenberg propõe, então, dois deslocamentos: **i)** distinga entre *o que sentimos* e *o que pensamos* que vemos ou somos; e **ii)** distinga entre *o que sentimos* e *como achamos* que os outros reagem ou se comportam a nosso respeito. No primeiro deslocamento, as orações subordinadas iniciadas com *que* assumem o papel de avaliações sobre o mundo que nos cerca, mas não podem revelar nada sobre o próprio ser, uma vez que simplesmente predicam àquele que sente, recursivamente, fenômenos que lhe são exteriores. Como afirma Rosenberg, não há uma explicitação de sentimentos próprios quando usamos o verbo sentir seguido de: **i)** termos como *que, como, como se*; **ii)** vocábulo *que* seguido de pronomes (*eu, ele, isso* etc.) ou de referências a outras pessoas. Por exemplo, a expressão “Sinto que *isso* é inútil” tem o potencial de revelar uma predicação de *isso* – sua inutilidade, no exemplo – mas não alcança, propriamente, nenhuma referência sobre *quem* sente *o que*. Da mesma maneira, na expressão “Sinto que sou *mau* violonista” há uma avaliação – a partir de um ponto de vista externo – da

769 ROSENBERG, 2006. p. 95.

minha habilidade como violonista, sem qualquer expressão de sentimentos próprios e, muito menos, algum enraizamento desses sentimentos em necessidades que não tenham sido atendidas.

O segundo deslocamento, nesse mesmo sentido, procura distinguir aquilo que sentimos do modo como *avaliamos* a percepção dos outros sobre nossas atitudes. Alguns verbos no particípio passado, adjetivos (com terminação *-ado*, *-ido*) e verbos pronominais facilitam certa confusão, pois são estruturas da linguagem para fazer referência, justamente, a situações passadas que estão sendo avaliadas – ou a características do sujeito que estão sendo predicadas a ele – de um ponto de vista externo e extemporâneo.

Os dois deslocamentos, portanto, devem ser feitos para se evitar o risco de que o interlocutor tenha de buscar as “motivações íntimas” daquele que fala. Diante desse risco, Arendt alerta que ele pode gerar uma “caça às bruxas”, pois ao exigir o impossível – isto é, a autoanálise das motivações íntimas ou a dissimulação da hipocrisia pelo comportamento racional – os atores são transformados em hipócritas e, conseqüentemente, são envenenadas todas as relações humanas<sup>770</sup>. É contra essa necessidade de dissimulação que a premissa de Rosenberg se manifesta: “Ao nos permitirmos ser vulneráveis por expressar nossos sentimentos, ajudamos a resolver o conflito. A CNV distingue a expressão de sentimentos verdadeiros de palavras e afirmações que descrevem pensamentos, avaliações e interpretações”<sup>771</sup>.

É claro que esses deslocamentos favorecem uma situação de estranhamento com o mundo, e lançam o indivíduo como um estrangeiro em um mundo que não lhe parece mais como sua casa. Para Heidegger, a angústia é ao mesmo tempo causa e consequência dessa estranheza [*Unheimlichkeit*], de modo que “ele [o Dasein] não pode mais se compreender a partir do horizonte intramundano de sua preocupação nem a partir do ser-explicitado-público. Nesse sentido, vê-se isolado, reconduzido a seu ser-no-mundo puro e nu”<sup>772</sup>, tal como se encontrava Fausto, em um “*senso di tragica solitudine*”<sup>773</sup>. No entanto, é nesse movimento que surge o chamado silencioso da consciência [*Gewissen*], que “lança a possibilidade de ser

---

770 A esse respeito, cf. ABREU, 2004. pp. 48-49; ARENDT, 2009. pp. 84-85; ARENDT, 1990. pp. 75-78.

771 ROSENBERG, 2006. p. 76.

772 Sobre a Angústia [*Angst*], cf. DUBOIS, 2004. p. 222.

773 GOETHE, 1981. p. 799, nota 4. Cf. também a nota 431 neste capítulo.

si mesmo”<sup>774</sup>, de resgatar aquele “*umano titanismo*”<sup>775</sup> fáustico, de juntar-se à preocupação [*Besorge*] para caminhar rumo ao cuidado [*Sorge*] de que fala Heidegger; em que se é um projeto de si mesmo, uma obra a ser concluída “em um mundo [...] cuja condição de possibilidade é a temporalidade”<sup>776</sup>. Para tanto, torna-se necessário assumir a responsabilidade por seus próprios sentimentos, pois atribuí-la ao outro é “o mecanismo básico de motivação pela culpa”<sup>777</sup>. Afinal, como indica Heidegger, o débito [*Schuld*] originário é “estar em falta consigo mesmo”<sup>778</sup> e, portanto, a raiz de uma “moral” que nos torna, por imperfeição – por termos de escolher (e, portanto, renunciar) entre tal ou qual necessidade –, responsáveis por uma carência<sup>779</sup>. Essa carência, no entanto, deve ser entendida positivamente, pois não é privação, mas escolha e, novamente, autorresponsabilização pela compreensão própria de si.

Finalmente, para a explicitação dessa escolha – e, talvez dissesse Heidegger, dessa decisão [*Entschlossenheit*], somos levados ao quarto e último componente da CNV, “que aborda a questão *do que gostaríamos de pedir aos outros para enriquecer nossa vida*”<sup>780</sup>. Se, como vimos, a escolha deve ser explicitada positivamente, ou seja, não como uma privação, como uma “necessidade” que *não* queremos que seja atendida, devemos utilizar uma linguagem positiva, que indique o desejo específico de uma ação a ser realizada – e não algo a ser *evitado*. Ao fim e ao cabo, o que se busca numa relação é o ser-com e, portanto, a mútua liberdade de ação e expressão, de modo que a atenção ao pedido não deve ser confundida com obediência mas, antes, deve ser almejada como corresponsabilização. Em outras palavras, “o ser-com [*Mitsein*] é o laço com o outro: solicitude. Essa solicitude se modaliza segundo o impróprio e o próprio: solicitude substitutiva-dominadora, solicitude antecipadora-liberadora”<sup>781</sup>. Esta última solicitude, que não substitui o outro, que não faz seu apelo de modo impessoal para que seja atendida por um “outro em geral” (que é a dominação do um), antecipa<sup>782</sup> a liberdade de poder-ser própria de cada um, e lhe restitui a liberdade de cuidar de

---

774 Sobre a Consciência [*Gewissen*]. cf. DUBOIS, 2004. p. 222.

775 GOETHE, 1981. p. 799, nota 6. Cf. também a nota 441 neste capítulo.

776 DUBOIS, 2004. p. 223.

777 ROSENBERG, 2006. p. 82.

778 DUBOIS, 2004. p. 223.

779 Sobre o estar-em-débito, cf. DUBOIS, 2004. pp. 53-56.

780 ROSENBERG, 2006. p. 103. grifo do autor.

781 DUBOIS, 2004. p. 227.

782 Heidegger vincula a antecipação ao sacrifício, à categoria da morte. Como estamos de acordo com Hannah Arendt, contra a tradição, sobre ser esta uma categoria anti-política, a primeira atitude seria rejeitar a formulação heideggeriana. No entanto, como já vimos nos capítulos anteriores, pode ser

si mesmo como um cuidado com a existência do outro e com o mundo comum e “ajuda o outro a se tornar lúcido em seu cuidado e se tornar livre para ele”<sup>783</sup>. Por isso, para Rosenberg, é evidente que “solicitações não acompanhadas dos sentimentos e necessidades do solicitante podem soar como exigências”<sup>784</sup>.

Para a CNV, o diálogo que culmina com um pedido é estabelecido de modo que as palavras não são lançadas *ao* outro, mas devem ser estabelecidas *em conjunto com* o outro. Assim, a escuta – aquela que, desde já, pressupõe a comunidade, como indica Heidegger – deve permitir, tanto quanto a fala, discernir os quatro componentes da CNV, para que não se imagine, *a priori*, que em todo diálogo há uma relação estabelecida com o outro. A solicitude antecipadora, por isso mesmo, isola aquele que escuta em sua própria escuta, em seu cuidado de si como abertura à compreensão. Todo pedido, portanto, deve vir acompanhado de um pedido de retorno, de uma comprovação da existência da comunidade pressuposta, que é um dos dispositivos para a partilha da compreensão. Será essa comprovação da existência da comunidade aquilo que, por fim, poderá diferenciar um pedido – que se estabelece pela empatia e na disposição e abertura – de uma exigência – que exige obediência ou impõe culpa. Diante de uma exigência, só há duas alternativas: **i)** submeter-se – e desfazer a comunidade de iguais em que cada um busca sua distinção sem dominação (dominação, aqui, entendida como *poder-sobre*); ou **ii)** rebelar-se – e diminuir “a capacidade do ouvinte de responder compassivamente ao pedido”<sup>785</sup>. A CNV, portanto, encara como bem-sucedidos os processos que culminam não com o atendimento aos pedidos feitos, mas com a manutenção da comunidade – nossa humanidade comum<sup>786</sup> – pressuposta na escuta e emergida da empatia; e que é aquilo que permitirá a compreensão, sem que se tenha de apelar ao perdão.

---

produtivo pensar a formação da comunidade por meio da imagem dos guerreiros, como descrita por Pierre Clastres. Eles não têm na morte seu elemento comum, mas na glória, na distinção e, principalmente, nas narrativas sobre seus feitos; ou seja, na novidade de seus atos, que devem ser sempre reafirmados e que, portanto, pressupõem a vida (e não a morte) como potencia criadora da política. Observando mais atentamente, vemos que, para Heidegger, “o poder de escutar não cria a relação de um com o outro, a comunidade, mas ao contrário, a pressupõe” (HEIDEGGER *apud* DUBOIS, 2004. p. 187.): o que parece, finalmente, estar mais próximo desta leitura arendtiana.

783 HEIDEGGER *apud* DUBOIS, 2004. p. 184.

784 ROSENBERG, 2006. p. 112.

785 ROSENBERG, 2006. p. 119.

786 ROSENBERG, 2006. p. 211.

### 3.7 – Questões finais: sobre a Compreensão e a Responsabilidade<sup>787</sup>

A compreensão é um modo próprio de reconciliação com o mundo e, por isso mesmo, atribui àquele que se lança à busca constante de um *sentido* certa capacidade de responder sobre os acontecimentos, que não difere em natureza sobre a capacidade de responder por si; o que muda são os objetos. Uma reconciliação dessa espécie não é condição e nem consequência do perdão. Reconciliar-se não pressupõe qualquer perdão, mas sim um ativo refletir sobre o mundo – para “aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe”<sup>788</sup>. Dessa forma, falamos de um processo contínuo, interminável, que se estende por quanto durar a existência humana – no singular e no plural –, ao passo que o perdoar é uma “ação única que culmina em um ato único”<sup>789</sup>.

É nessa hora que o bem e o mal não existem. É o perdão súbito, nós que nos alimentávamos com gosto secreto da punição. Agora é a indiferença de um perdão. Pois não há mais julgamento. Não é um perdão que tenha vindo depois de um julgamento.<sup>790</sup>

Nessas palavras de Loreley, ou Lóri, por meio de quem fala Clarice Lispector, o perdão não propõe a reconciliação, pois é demandado justamente quando da impossibilidade de reconciliação, quando um “seco e calmo ódio” toma conta e faz que não se sinta mais nada. Nesses momentos em que a escatologia mostra sua conexão com o eterno, Lóri pragueja: “Quero que isto que é intolerável continue porque quero a eternidade”.

É por esse motivo que, ao contrário do perdão, em que “o que se perdoa é a pessoa e não o crime”<sup>791</sup>, a reconciliação com o mundo demanda ainda um constante exercício de afirmação da vida e daquela pluralidade que é própria do *estar-entre-homens*. Afinal, habitamos todos o mesmo planeta Terra e a necessidade de compreensão, para Arendt, nos permite “lidar com nossa realidade, reconciliarmo-nos com ela, isto é, tentarmos nos sentir em casa no mundo”<sup>792</sup> – esta, aliás, é a “finalidade” dos objetos de arte e da aparente ausência de

---

787 Neste ponto, retomo e complemento alguns dos argumentos expostos na seção 3 da segunda parte da dissertação de graduação em Filosofia, apresentada em 2008 na Universidade de Brasília, expandindo sua bibliografia. Cf. FERNANDES, 2008.

788 ARENDT, 2002. p. 52. Para outras referências sobre o perdão, veja notas 450 e 592 e o trecho referenciado pela nota 451, todas neste capítulo. E cf. também RICOEUR, 2005.

789 ARENDT, 2002. p. 39.

790 LISPECTOR, 1993. pp. 31-32. Agradeço à Mariana Lima por me indicar essa passagem.

791 ARENDT, 2004. p. 160.

792 ARENDT, 2002. p. 39.

fim da variedade da natureza: agradar aos homens, “fazê-los sentir-se em casa no mundo”<sup>793</sup>.

A aposta arendtiana na “inconfundível singularidade” do indivíduo, que é justamente o elemento propiciador da novidade inerente a cada nascimento e a cada ação, faz, por outro lado, que o homem nasça como um estranho e permaneça sempre um estrangeiro em sua própria casa. E aquela afirmação da vida e da pluralidade é o que “torna suportável para nós a convivência com outras pessoas, para sempre estranhas em um mesmo mundo; e torna possível para elas suportar-nos”<sup>794</sup>. É nessa condição que se busca, pela compreensão, alguma reconciliação com um mundo em que as coisas são definitivamente contingentes – para o bem e para o mal. A compreensão, assim, “torna-se o outro lado da ação”<sup>795</sup>, de modo que pode ser iniciada por um e continuada por outros, sem que se tenha de chegar a um fim, senão que por pura exaustão. Isso nos indica que será vão e mesquinho, perigoso até, esperar alguma compreensão final antes que se possa, efetivamente, lutar contra aquilo que não se pode compreender<sup>796</sup>. A compreensão se converte, assim, em “um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos” nem finais<sup>797</sup>. Ao contrário do movimento [*kinésis*] empreendido com fins a determinada produção de *significantes*, fala-se aqui novamente de um exercício ativo [*energeia*] em uma busca constante de *significados*.

Assim como o exercício da faculdade do Juízo, a compreensão vê seu fim em si mesma – vislumbrar o *sentido* e produzir o *significado*: esses são os resultados que se pretende alcançar ao final do processo de vida, “à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”<sup>798</sup>. É, portanto, por esses motivos, que sua convocação volta-se para aqueles que não se acomodaram nas cômodas verdades lógicas dadas pragmaticamente<sup>799</sup> e tampouco desistiram de agir; é para aqueles que se sentem honrados em saber que seu nascimento “garante uma história que nunca pode acabar, por ser a história dos seres cuja essência é começar”<sup>800</sup>.

---

793 ARENDT, 1993. p. 98.

794 ARENDT, 2002. pp. 52-53.

795 ARENDT, 2002. p. 52.

796 ARENDT, 2002. p. 39.

797 ARENDT, 2002. p. 39.

798 ARENDT, 2002. p. 40.

799 “Aqui a verdade torna-se de fato o que alguns lógicos alegam que ela é, a saber, consistência; só que essa equação implica a negação da ideia de verdade, na medida em que cabe à verdade sempre revelar algo, ao passo que a consistência é só um modo de ordenar afirmações, faltando-lhe, assim, o poder da revelação” (ARENDT, 2002. p. 48.).

800 ARENDT, 2002. p. 52.

### 3.7.1 – Da Imaginação como Compreensão

A *imaginação*, novamente, como a faculdade de criar ideias exemplares a partir dos particulares, deverá ser a faculdade para nos permitir tal articulação. É dessa forma que Arendt irá concluir seu ensaio:

Somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a uma certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências ou preconceitos; e só ela permite superar os abismos que nos separam do que é remoto, para que possamos ver e compreender tudo o que está longe demais como se fosse assunto nosso. [...] Sem esse tipo de imaginação, que na verdade é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo.<sup>801</sup>

O problema é que, sendo a faculdade do juízo – “nossa faculdade para lidar com o passado”<sup>802</sup> – uma sabedoria prática, ela depende de alguma conexão entre o que conhecemos e o que imaginamos para o futuro, depende de alguma ponte entre a tradição e o porvir, nem que seja a sua própria contestação. Daí Arendt notar que “o problema da sabedoria do passado é que ela, por assim dizer, morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nosso tempo”<sup>803</sup>. Para lidar com essa falta de apoio na tradição a qual, para a autora, “fora rompida, não por ideias filosóficas, mas pelos fatos políticos do século XX, e não podia ser restaurada”<sup>804</sup>, uma vez que “os movimentos totalitários brotaram no mundo não-totalitário”<sup>805</sup> e que, ao mesmo tempo, “as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições”<sup>806</sup>, não se pode mais apelar apenas para regras gerais ou para a atividade sintética e extemporânea da imaginação. E a tese de Jerome Kohn me parece bastante lúcida a esse respeito:

Nesses momento (e para ela [Hannah Arendt] o presente era um desses momentos), ela achava que a obscuridade da mente era a indicação mais clara da necessidade de considerar mais uma vez o significado da responsabilidade e o poder do julgamento humano.<sup>807</sup>

É a partir disso, então, que podemos entender porque Arendt assume que “conhecimento e compreensão não são a mesma coisa, mas interligam-se. A compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode se dar sem que haja uma compreensão inarticulada, preliminar”<sup>808</sup>. Assim, devemos explorar um pouco mais o modo como poderia

---

801 ARENDT, 2002. p. 53.

802 ARENDT, 2008a. p. 163.

803 ARENDT, 2002. p. 41.

804 KOHN, 2004. p. 11.

805 ARENDT, 2002. p. 41.

806 ARENDT, 2002. p. 41.

807 KOHN, 2004. p. 11.

808 ARENDT, 2002. p. 42.

dar-se essa interligação entre o conhecimento e a compreensão.

A epígrafe de que se vale Arendt no ensaio chamado *Compreensão e política* e publicado ainda em 1953<sup>809</sup> já demonstra o modo cuidadoso como ela se aproxima de tais concepções de verdade: “É difícil dizer a verdade, embora haja apenas uma; mas ela é viva, e por isso tem um cambiante rosto vivo”<sup>810</sup>. No entanto, talvez seja somente em *A Vida do Espírito* que poderemos buscar alguns elementos mais conclusivos sobre a questão. André Duarte faz um resumo de como Arendt, apropriando-se dos conceitos kantianos, poderia “pensar para além da possibilidade de todo conhecimento”<sup>811</sup>:

Uma das teses principais do livro [*A Vida do Espírito*] é a que diferencia os processos de pensamento (derivados da *Vernunft* kantiana) que se ocupam de *buscar o sentido* das coisas e aqueles provenientes do interesse pela cognição (derivados da *Verstand*), que almejam o conhecimento de alguma verdade.<sup>812</sup>

Desse pequeno esquema, presumimos então que a *busca pelo sentido*, empreendida pela compreensão e pelo pensamento (por exemplo, na “operação de reflexão”), se dá a partir daquele limitado campo de conhecimento – as coisas sobre as quais entendo, ou tenho algum entendimento – provenientes da cognição. A ampliação desse campo, por sua vez, permitiria que a base a partir da qual nos lançamos a compreender fosse ampliada; o que ampliaria a própria capacidade de compreensão. Ou seja, o resultado da compreensão – o *significado* – adquire maior validade, aproximando a *validade exemplar*, utilizada pela *Vernunft*, da verdade perseguida pela *Verstand*.

A circularidade do pensamento é evidente, ou seja, se “a compreensão precede e sucede o conhecimento”<sup>813</sup>, conferindo-lhe significado, embora se baseie nele, chegaríamos à compreensão que se baseia em algum “conhecimento” desconhecido, não-familiar ou pouco

---

809 Apesar dessa nossa crença em que não há anacronismos ao utilizarmos obras de períodos tão distintos, há alguns comentadores de Arendt que poderiam discordar de nosso otimismo. Ronald Beiner, por exemplo, que publicou a versão em inglês das *Lições*, aponta “duas fases mais ou menos distintas: jovem e madura, prática e contemplativa” BEINER *apud* DEGRYSE, 2007. p. 92. tradução livre.) no pensamento arendtiano. Entretanto, conforme se pode notar na contra-argumentação do artigo, “é difícil manter a ideia de duas teorias ou modelos baseados na distinção [sugerida por Beiner e Bernstein] entre ativo e contemplativo ou político e a-político” (DEGRYSE, 2007. pp. 92-93. tradução livre.).

810 A tradução, feita pelo editor, se refere ao seguinte texto, no original em alemão: “*Er ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht*” (Franz Kafka).

811 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 137.

812 DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 137.

813 ARENDT, 2002. p. 42.

plausível. Esse “conhecimento” desconhecido, no entanto, pode ser sustentado, por um breve período, por uma comunidade – um conjunto conceitual formado por observadores e atores, pelo *sensus communis*, pela comunicabilidade e publicidade de seus discursos, e pela operação de imaginação-reflexão – de modo a dar validade a determinados juízos. Isso permite que tais juízos adquiram aquela validade exemplar para aproximarem-se da verdade cognitiva necessária para que se ergam as primeiras bases de conhecimento. Arendt admite essa circularidade, mas lembra que “a verdadeira compreensão não se cansa jamais do diálogo interminável e dos ‘círculos viciosos’, pois acredita que a imaginação vai acabar conseguindo ter ao menos um vislumbre da sempre assustadora luz da verdade”<sup>814</sup>.

Diríamos, até, que uma *certa confiança*<sup>815</sup> no mundo seria necessária para alavancar o processo de compreensão e conhecimento. E essa *certa confiança*, que possibilitaria uma compreensão preliminar, seria a própria linguagem do mundo, que nos é passada quando chegamos ao mundo e da qual deixamos de partilhar quando deixamos de habitar entre os homens. Para Arendt, mais especificamente, é “a linguagem popular, ao expressar uma compreensão preliminar, [que] inicia assim o processo da verdadeira compreensão”<sup>816</sup>. Por outro lado, seguindo essas ideias, a estupidez<sup>817</sup> – que é a ausência de juízo – impediria qualquer compreensão.

A título de resumo e como retomada das ideias anteriores, poderíamos supor que um homem de juízo (um *phrônimos*) adotaria – com sua sabedoria prática [*phrônesis*] e corajosamente – para uma mesma medida de confiança (no mundo), uma medida (talvez maior) de suspeita e de flexibilidade. Isso o permitiria julgar, por si e a partir de si mesmo e de uma *consideração imaginativa*<sup>818</sup> do outro, as leis em que se baseiam o convívio entre os homens e a própria tradição que sustenta esse convívio, diante da imutável contingência do

---

814 ARENDT, 2002. p. 53.

815 Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt afirma que “[Na] solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário [...] o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos e perde a confiança elementar no mundo necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O ‘eu’ e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDT, 1989. pp. 528-529.).

816 ARENDT, 2002. p. 43.

817 Sobre o modo como Arendt trata o tema da estupidez, cf. ARENDT, 2002. pp. 45-48. e também a nota 631 neste capítulo.

818 Este termo é cunhado, até onde sabemos, por Duarte, em uma oposição possível a qualquer consideração do outro vista como simpatia. Cf. DUARTE *apud* ARENDT, 1993. “*A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*”. p. 125.

mundo, dos homens e de suas ações. No entanto, se essa tradição esbarrar – como em um limite já presenciado (e, por isso mesmo, novamente presentificável) – na impossibilidade de explicar os acontecimentos, restaria ainda à comunidade de cidadãos<sup>819</sup> – em seu duplo e conjugado papel de observador e ator – produzir a novidade necessária para impedir (ou transformar) a estagnação diante do absurdo que pode acontecer; e que, com efeito, vez por outra acontece.

A manutenção empreendida por esses cidadãos seria a da dignidade da política – que lhes confere e lhes propicia a mais alta das dignidades humanas, a glória, ao mesmo tempo em que protege a mínima dignidade humana, a de conhecer (e de reconhecer-se em) sua própria natureza – e não a da estabilidade (instável) ou do bem-estar de sua sociedade. O cuidado que Arendt têm na preservação desse mínimo de dignidade humana – que tem seu eco na plena dignidade da política – aparece de modo muito evidente quando relembra *O espírito das leis*, publicada quase duzentos anos antes dos eventos que afirmaram a constrangedora verdade que Montesquieu anunciava:

O homem, este ser flexível que, em sociedade liga-se aos pensamentos e expressões de outros, é tão capaz de conhecer sua própria natureza, quando esta lhe é mostrada, quanto o é de perdê-la, a ponto de sequer chegar a senti-la [*d'em perdre jusqu'au sentiment*] quando a estão roubando.<sup>820</sup>

A compreensão, portanto, se apresenta como atividade necessária. Sua necessidade, como se pretendeu argumentar ao longo do texto, não se daria somente por sua importância – porque ela permitiria o juízo, asseguraria a manutenção do *sensus communis* ou facilitaria nossa capacidade de agir de modo justo em comunidade. É principalmente porque uma vida sem a busca de um sentido mostra-se tão vazia e desorientada quanto parece perigosa uma sociedade que não percebe, em cada momento, o significado de sua existência, do progresso de seus eventos e a contingência de sua História.

É por essa angústia e por esse perigo que sentimos a *necessidade* de compreender<sup>821</sup>.

---

819 Sobre a importância destes cidadãos, em comparação com a (também importante) presença de leis e costumes, Arendt afirma que “qualquer incidente pode destruir costumes e moralidade que não se fundem mais na legalidade; qualquer contingência pode ameaçar uma sociedade que não está mais garantida por cidadãos”. ARENDT, 2002. p. 46. Esta importância remonta ainda a Aristóteles, que discute a política em sua *Ética a Nicômaco*, por tratar ali da “boa vida” dos cidadãos, e não em sua *Política*, tratado dedicado às instituições civis (leis) da *pólis*. A este respeito, cf. a breve discussão que Arendt apresenta em ARENDT, 2004. pp. 128-129.

820 MONTESQUIEU *apud* ARENDT, 2002. p. 47.

821 Corroborando essas ideias, e defrontando-se “com a tentativa totalitária bastante realista de roubar do homem a sua própria natureza, sob o pretexto de transformá-la”, Arendt vai concluir: “O que se entrevê aqui [naquelas palavras de Montesquieu] é mais do que a perda da capacidade de ação política, condição

Então, como bem expressou o poeta Álvaro de Campos a respeito dessa angústia e desse perigo, concluímos:

Ah, perante esta única realidade, que é o mistério,  
Perante esta única realidade terrível — a de haver uma realidade, [...]  
Este abismo de a existência de tudo ser um abismo, [...]  
— Perante isto tudo como tudo o que os homens fazem,  
Tudo o que os homens dizem,  
Tudo quanto constroem, desfazem ou se constrói ou desfaz através deles,  
Se empequena!  
Não, não se empequena... se transforma em outra coisa — [...]  
—Aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino, [...]  
Aquilo que, quando se abrangeu tudo, ainda ficou fora,  
Porque quando se abrangeu tudo não se abrangeu explicar por que é um tudo,  
Por que há qualquer coisa, por que há qualquer coisa, por que há qualquer coisa!

Minha inteligência tornou-se um coração cheio de pavor, [...]  
E deste medo, desta angústia, deste perigo do ultra-ser,  
Não se pode fugir, não se pode fugir, não se pode fugir!<sup>822</sup>

---

central para a tirania, mais do que a expansão da falta de sentido e mais do que a perda do senso comum [...]; trata-se da perda da busca de significado e da **necessidade de compreender**". ARENDT, 2002. pp. 47-48. (negrito nosso).

822 Adaptação do poema *Ah, Perante*, do heterônimo de Fernando Pessoa, Álvaro de Campos.

---

## CONCLUSÃO

*Por um mundo onde sejamos socialmente iguais,  
humanamente diferentes e totalmente livres.*  
Rosa Luxemburgo

*A cartografia não é somente um desenho! Ela  
continua possibilitando mostrar como a sociedade  
funciona; como anda a nação; onde estão os  
excluídos e os incluídos do sistema. É um  
instrumento que, de certa maneira, 'fala' e 'torna'  
visível o que muitos e muitas não querem 'ouvir' e  
nem 'ver'. O mapa é uma ferramenta básica para a  
cidadania.*  
Rafael Sanzio

### **Quais são os ganhos em se fazer uma leitura arendtiana dos desafios da democracia?**

Hannah Arendt quis entender o que acontecia em seu tempo e precisou resgatar um “aspecto singular” da política, que lhe permitisse lidar com o choque e a desilusão pelo que vira ocorrer em diversas guerras e crises, e que também lhe facilitasse articular sua visão acerca das muitas possibilidades surgidas justamente daí. Ao perceber que sua tradição filosófica e moral não lhe fornecia as respostas necessárias para essa compreensão do que se passou nem para a imaginação do que poderia advir, sem incorrer em algum anacronismo ou romantismo, ela não podia mais se concentrar em um pensamento orientado pela questão “o que é?” – ou seja, não fazia mais sentido perguntar “o que é a moral?”, ou “o que é a política?”. As respostas obtidas com essas questões de identidade pareciam invocar muito mais problemas do que soluções, muito mais idealismos do que a concretude factual – desconcertante, vale dizer – de que essas categorias mudavam no correr dos acontecimentos. Mesmo as categorias que pareciam ser as mais sólidas, como a moral e as questões ligadas ao discernimento entre o certo e o errado – que são o fundamento de todas as questões de justiça – haviam sido seriamente abaladas por fenômenos recentes vivenciados por Arendt. Assim, ela parece ter optado por se valer da questão “o que é *isso*?”, para articular conceitos que tivessem, em suas relações com outros, a possibilidade de apresentar respostas sobre “o que

*difere* entre eles?”. Arendt alcançava seu intento inicial ao destacar as distinções entre cada categoria e entre cada aspecto do evento, o que lhe permitia lançar uma nova questão: “o que faz que *isso* seja *isso*?” – e esse não é nada mais do que o próprio pensamento da singularidade.

Dessa forma, embora seja evidente que a política pode ser feita a partir da relação meio-fim, vimos que não era disso que Arendt queria tratar. O pensamento de Arendt procurava abarcar “outra dimensão” da política. Mas, onde é mesmo que essa dimensão está situada? Como poderemos “localizar” a política, senão na inter-relação entre diversos outros campos? Nesse caso, a prioridade passa a ser a relação mais do que a separação do conceito; o lugar que tal ou qual conceito ocupa, mais do que a coisa que ele representa. E, como vimos, essa foi uma das causas para as várias polêmicas em que se envolveu Arendt a partir da formulação e proposição de seus conceitos e distinções. Notadamente, esse foi o caso com a “banalidade do mal”, com a aproximação entre Nazismo e Stalinismo, e com a distinção entre poder e violência, para citar somente alguns. Como conclui Antonio Abranches:

A recepção da obra de Arendt tem ficado muitas vezes restrita aos termos da oposição intelectualista e nesses termos ela é virtualmente incompreensível. Faz o elogio da política, mas não da democracia *tout court*. Salva a espontaneidade revolucionária, mas não a violência fabricadora do projeto revolucionário. Descreve as virtudes do juízo político, mas nem de longe as assimila aos parâmetros de uma teoria formal da argumentação. Denuncia a mentira na política, mas se recusa a reduzir o pensamento político à vontade de desmascarar.<sup>823</sup>

Com isso, irei retomar, nesta **Conclusão**, os já mencionados três desafios da democracia que uma leitura arendtiana nos permite perceber, e que expus brevemente na Introdução, para podermos visualizar em um diagrama alguns dos conceitos abordados nesta Dissertação, situando-os e localizando-os entre as esferas da “política”, da “democracia”, do “público” (ou da “publicidade”) e, finalmente, da “ética”. Em suma, a topografia (isto é, a “descrição de um lugar”) ilustrada por este diagrama será útil para concluir a pesquisa com a localização dos problemas e das convergências feitas às ideias arendtianas sobre a revitalização da política e sobre a constituição do espaço público como uma democracia substantiva e expressiva, ou melhor, como “pluriarquia”. Mas, antes disso, é prudente refazer o caminho que nos trouxe até este ponto, para que fiquem claros a sequência de passos e o conjunto de ideias pressupostas e expostas.

---

823 ABRANCHES, 1993. p. 9.

No **Capítulo 1**, discutimos a tese comumente aceita de que *A Condição Humana* é a principal obra para se entender o pensamento político de Hannah Arendt e, especificamente, para se estudar “a teoria da ação arendtiana”. Minha hipótese pretendeu enfatizar que há uma constelação formada por *Origens do Totalitarismo*, *Da Revolução*, *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito* que pode melhor abarcar a complexidade de sua teoria política. Como argumento no Capítulo 1, *A Condição Humana* apresenta apenas uma parte da distinção fundamental entre ação e pensamento, que iria balizar toda a trajetória arendtiana, pois trata somente das atividades da *Vita Activa*. Dessa forma, a conclusão deste capítulo expõe argumentos para que uma “completa” teoria da ação também envolva o pensamento – pelo discurso – e a compreensão – pelo juízo.

Assim, no **Capítulo 2**, vimos que essa possibilidade de se buscar uma completude no pensamento arendtiano nos oferece o risco de nos expormos aos paradoxos suscitados por suas distinções, constantemente presentes. Isso porque, ainda no Capítulo 1, apresentamos, inicialmente, a distinção entre *Vita Activa* e *Vita Contemplativa* – a qual, como se pretendeu mostrar, precisa ser articulada por meio da constelação mencionada, ou seja, entre as obras *Origens do Totalitarismo*, *Da Revolução*, *Eichmann em Jerusalém* e *A Vida do Espírito*, e não somente a partir de *A Condição Humana*. Agora, no Capítulo 2, pudemos detalhar esta distinção, expandindo-a para alcançarmos outras distinções igualmente importantes no pensamento arendtiano: por exemplo, entre poder e violência; entre o imaginário do herói e a instituição da *Constitutio Libertatis*; em suma, entre a coragem como virtude política com vistas à autonomia individual e a necessidade de estabilidade institucional com vistas à cooperação e à corresponsabilização. Assim, chegamos às hipóteses de que Hannah Arendt ou bem formula uma *theoria* das distinções – e daí os paradoxos de seu pensamento se tornam problemas irresolvíveis, pois as dualidades são irreconciliáveis, embora o *framework* conceitual continue sendo útil – ou então ela se dedica à *práxis* das relações – distinguindo conceitos exatamente para relacioná-los, na observação fenomenológica dos acontecimentos de seu tempo. A partir da argumentação do Capítulo 2, alcançamos a conclusão da segunda hipótese: é por diminuir a tensão entre os fios que conectam e relacionam os conceitos uns aos outros, depois de os haver estendido ao máximo com as distinções, que Hannah Arendt pode voltar a tornar seus conceitos significativos para a *práxis* do cotidiano político.

Após percorrermos todo esse caminho, ou seja, ao indicarmos qual foi nosso “modo de proceder” com a obra de Hannah Arendt para, logo em seguida, apresentarmos nosso “modo de compreender” como se articulam os conceitos em seu pensamento, pudemos nos deter, no **Capítulo 3**, naqueles dois escolhidos – o juízo e a compreensão – por serem, ao mesmo tempo, eminentemente políticos, relacionados à ação, mas articulados pelo espírito, e os últimos a serem abordados naquela trajetória que havíamos indicado, que partiu de *Origens do Totalitarismo* e culminou em *A Vida do Espírito*. Obviamente, como o último volume de *A Vida do Espírito* não foi concluído, tive de voltar os olhos para seus “apontamentos”, isto é, para as *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* e para *O que é Política?*. E assim chegamos até aqui.

Detalho o percurso indicado nesses parágrafos para concluir que não somente é possível uma leitura arendtiana dos desafios da democracia, os quais havíamos pressuposto na **Introdução**, como esta leitura proporciona alguns ganhos epistêmicos, conceituais e práticos ao se resgatar aquele “mínimo de dignidade do homem”, de que fala Arendt, e que é, como ela conclui, “a máxima dignidade da política”.

#### 4.1 – Os desafios da democracia: liberdade, igualdade, verdade e autoridade

Como mencionei na Introdução, em trabalho anterior já pude concluir que: **i)** a faculdade do Juízo é importante política e filosoficamente para a ressignificação do conceito de política e de espaço público, desenvolvida por Arendt, e; **ii)** o exercício dessa faculdade tem estreita relação com a capacidade de compreensão e com a responsabilização política. Agora, ainda com o interesse em estudar “o que acontece quando as pessoas fazem política”, pretendi investigar de modo mais abrangente o pensamento de Hannah Arendt e fundamentar a hipótese de que sua “teoria da ação política” envolve também aspectos da *Vita Contemplativa*, e não só da *Vita Activa*. Em outras palavras, era preciso entender melhor o significado das faculdades do espírito no que tange à atividade política, para fazer uma articulação mais precisa, e ao mesmo tempo mais ampla, do resgate daquilo que Arendt chamou de “dignidade da política”. Esse esforço visava poder expandir essas conclusões para os domínios de um dos modos contemporâneos de se tratar da política: a democracia.

Como vimos, todavia, o pensamento arendtiano sobre a política nos traz alguns limites, alguns paradoxos e alguns desafios. Era preciso apresentar e desenvolver esses pontos – não para que deixassem de ser problemáticos ou paradoxais, mas para que nos mostrassem seus efetivos limites e, principalmente, para que expandíssemos as possibilidades que podem advir desse confinamento inicial. Ou seja, cada um dos capítulos explorou as limitações para que pudéssemos, ao final, entender melhor como podemos nos utilizar delas para testar as fronteiras e fraquezas do próprio pensamento político sobre a democracia.

De modo análogo, vejo que, se por um lado a busca pelas “bases antidemocráticas”<sup>824</sup> do pensamento democrático pode ser um teste dos paradoxos e das dificuldades enfrentados por esse pensamento, então tal busca é também, por outro lado, a tentativa mesma de crítica dessas dificuldades, para que se possa superá-las; ou seja, o diagnóstico do problema não é somente sua definição e fundamentação, mas pode incluir ainda indicações de superação dessas restrições.

Além disso, também já foi mostrado que a inserção das discussões políticas de Hannah Arendt no domínio das teorias da democracia não é imediata e é, até certo ponto, permeada por contradições que parecem insolúveis. Na Introdução, citei três dos problemas com os quais se confronta qualquer tentativa de caracterizar Arendt como uma teórica da democracia contemporânea, que podem ser resumidos da seguinte maneira: **i)** o viés aristocrático (ou supostamente elitista) do pensamento arendtiano; **ii)** a difícil conciliação entre política e justiça, dada a carência de uma “teoria da justiça” em seu pensamento; **iii)** o aparente paradoxo de sua concepção de poder e liberdade de ação frente à necessidade de estabilidade institucional, que ela igualmente valoriza.

Aqui, faço um esforço para estabelecer a conexão entre esses três problemas e os três desafios que esta leitura arendtiana se propõe a indicar como sendo intrínsecos à própria experiência política de democracia, quais sejam: **i)** o desafio da liberdade e da igualdade democrática; **ii)** o desafio da verdade democrática; **iii)** o desafio da autoridade democrática.

O primeiro e talvez principal desafio da democracia, portanto, é o problema de se conciliar a liberdade individual com as demandas coletivas, partindo-se da suposição da igualdade democrática. Em outras palavras, a democracia traz em sua própria formulação o problema de ter de conciliar a ideia de liberdade *negativa* – de matiz liberal – com a proposta

---

824 Refiro-me, mais especificamente, mas não exclusivamente, ao texto de MIGUEL, 2002.

de liberdade *positiva* – de origem republicana, com vistas a uma igualdade política cujo contrário não é a diferença, mas a desigualdade. Em uma leitura arendtiana desse desafio, assume-se ainda que a partilha de um destino comum e a manutenção da pluralidade humana são as condições por meio das quais se deve dar toda experiência democrática.

É claro que não encontraremos respostas prontas para essas questões e, muito menos, Hannah Arendt apresentou qualquer tentativa sistemática de solucionar esse problema. No entanto, um aspecto relevante a se reconsiderar é o *modo* como Arendt articula a partilha de um destino comum. A tradição filosófica tentou pressupor e detalhar a ideia de um progresso universal para a humanidade. Arendt, por outro lado, assume que não há uma harmonia natural a ser perseguida na imagem desse destino e, assim, será somente a partir das diferenças entre os diversos “começos” que se poderá partilhar as visões sobre o destino comum – e isso é exatamente o que se pretendeu expressar por “pluriarquia”.

Além disso, se partir das diferenças é, sem dúvida, invocar o conflito e a singularidade, Arendt precisou reforçar sua visão de pluralidade como *conditio per quam* da política – alcançada na ação entre indivíduos artificialmente iguais – com a noção de uma pluralidade naturalmente existente na vida do espírito de cada pessoa e com a indicação de que há uma capacidade, igualmente presente em todos, de julgar o que lhe acontece. Desse modo, a faculdade do Julgar, por meio da operação de imaginação-reflexão, passa a ter na “consideração do outro” seu lastro político e no “alargamento da mentalidade” seu objetivo democrático. E é essa faculdade, finalmente, que comporá, junto com a compreensão, o outro lado da ação; do que concluímos que, se a *Vita Activa* e a *Vita Contemplativa* não são o mesmo tipo de vida, elas são os dois aspectos que compõem uma vida completa, que possa ser dedicada aos negócios humanos.

Entender o viés aristocrático que pode ser observado na proposta arendtiana passa por se entender que o exercício – democrático – de ação-reflexão-imaginação-compreensão faz parte de uma experiência integral de educação, como apontou John Dewey, e que tem como pressuposto a imagem de que os *aristói* são aqueles que, virtuosamente e para exercerem o governo de si mesmos, exercitam a democratização de seu modo de vida – e é isso, e nada mais, a radicalização da democracia, para Dewey. Mas, é preciso explicitar: esta *areté*, a virtude entendida como virtuosismo por Arendt, está à disposição de todos, não somente como uma possibilidade, mas como um exercício de fato, tanto mais democrático seja o próprio

ambiente em que se está convivendo. Além disso, a liberdade, o sentido de todo exercício político para Arendt, só é encontrada nesse ambiente, cujas condições devem ser as da publicidade (que afirma as liberdades negativas) e da pluralidade (que garante a liberdade republicana).

Desse modo, parece não haver conflitos intrínsecos entre os *aristói*, que exercitam ativamente suas virtudes, e a igualdade democrática, pois, como afirma Dewey, “a fé democrática na igualdade humana é a crença que todo ser humano, independentemente da quantidade ou extensão de seu dom pessoal, tem direito a uma *oportunidade igual a todas as outras pessoas* para desenvolver os talentos que possui”<sup>825</sup>. E, assim, poderíamos parafrasear Rosa Luxemburgo ao afirmar nosso desejo por uma democracia que nos faça politicamente iguais embora humanamente distintos, coletivamente aceitos e, acima de tudo, individualmente reconhecidos.

O segundo desafio, que pode ser resumido como o desafio da verdade democrática, apresenta-se como a dificuldade política de se valorizar a opinião ao mesmo tempo em que se busca defesas contra a demagogia. E isso nos remeteria imediatamente àquele problema com as teses arendtianas de que não há um modo “verdadeiro” de se conciliar política e justiça<sup>826</sup>. A verdade democrática, vista como fim, muitas vezes é utilizada contra a própria democracia (como meio). Mas a democracia (como fim), como afirma Dewey, não pode se separar de seu *modo* de implementação, de seus *meios*, que “são as atividades voluntárias dos indivíduos ao invés da coerção; são assentimento e consentimento ao invés da violência; são a força da organização inteligente *versus* aquela da organização imposta de fora e de cima”<sup>827</sup>. Assim, as duas únicas formas de reparação para os problemas da ação política – e discursar é também, como vimos, *agir* – estão assentadas nas possibilidades de se fazer promessas – dado que os rumos de qualquer ação são imprevisíveis quando continuados por outros – e na capacidade de se oferecer o perdão – uma vez que nenhuma ação pode ser desfeita depois de iniciada.

No entanto, Arendt também formula, no âmbito do juízo político, dois mecanismos para se lidar com as possibilidades de uso da democracia contra a própria democracia. O primeiro mecanismo, que integra a constelação composta pelo juízo e pela autoridade,

---

825 DEWEY, 2008. p. 138. grifo meu.

826 A esse respeito, cf. ARENDT, 2005. “*Verdade e política*”. pp. 282-325.

827 DEWEY, 2008. p. 131.

pretende regenerar o aspecto *autoral* em cada ação e em cada pensamento – e, portanto, pode resgatar a responsabilidade política como o modo democrático de se partilhar as obrigações pelas opiniões políticas e de se dividir o dever público da verdade democrática. Os homens de ação, os homens da política, são aqueles mesmos homens de juízo, os homens da democracia, de modo que o seu querer-fazer pode se converter em um poder-fazer na medida em que ele revela quem é o *autor* da ação (isto é, *quem quer na vontade*) e quais são as companhias que ele escolheu para acompanhá-lo em sua realização.

O segundo mecanismo associa a liberdade de iniciativa, a autonomia individual, à comunidade que atribui sentido aos acontecimentos. O juízo político, dessa forma, ao se assentar no *sensus communis*, assegura que haja sempre um “outro ponto de vista” para a verdade democrática. Assim, vemos que a companhia é fundamental não somente para os homens de ação, senão que para o próprio pensamento crítico. Afinal, como aponta Bento Prado Jr., na leitura que faz de Rousseau, o “dever não precede a associação entre os homens” e “opõe, ao necessário e universal, uma espécie de casuística das figuras da intersubjetividade ou de sociabilidade”<sup>828</sup> – para concluir que “o império da verdade é submetido a uma partilha anterior que lhe é imposta pela justiça”<sup>829</sup>, de modo que “não é a verdade que importa, mas a maneira de dizer e seus feitos. Não é o que você diz que importa, mas o que você faz com o que você diz”<sup>830</sup>.

Por fim, devo apresentar como último desafio da democracia aquele que envolve a autoridade democrática. Tratar da política arendtiana como sinônimo de democracia exige que busquemos maneiras de atestar algum ganho epistêmico no modo de proceder da democracia. Não poderíamos mais considerar a democracia como um “*second best*” para a política, mas como um caminho que apresenta mais ganhos e menos prejuízos, tanto epistêmicos quanto político-sociais. Assim, parece ser o caso de se confirmar o aspecto positivo – e desejável – da política democrática à luz da mescla conceitual entre legitimidade e liberdade, isto é, entre o igual direito de consentir e o igual poder de decidir. Como afirmamos anteriormente, Arendt é criticada por adotar uma concepção paradoxal de poder e liberdade de ação. A relação entre a afirmação da natalidade e o desejo de estabilidade foi longamente discutida no Capítulo 2. O

---

828 PRADO Jr., 2008. p. 364.

829 PRADO Jr., 2008. p. 370.

830 PRADO Jr., 2008. p. 374.

conflito surge exatamente da ideia, liberal, de que “nunca estamos sobre a autoridade de outra pessoa a menos que tenhamos consentido estar”<sup>831</sup>. E assim deveríamos concluir que um dos ganhos da política – que nem sempre pode ser medido pela “melhor” decisão – pode ser derivado da legitimidade do processo coletivo de se empreender ações, partilhar juízos e assumir a responsabilidade política derivada da compreensão dos acontecimentos.

Pelo que pudemos notar ao longo da pesquisa, Arendt teria ao menos dois pontos de apoio para esse desafio da autoridade democrática. Nenhum dos dois, no entanto, resolve a questão; o que se pretende aqui é meramente fazer uma leitura arendtiana sobre tais desafios, buscando no pensamento formas de compreensão que nos permitam agir diante deles e, talvez, para além deles.

Do ponto de vista da ação, a distinção entre revolução e reformar e entre constituição e instituição aparece como a própria distinção entre o poder constituinte e o poder constituído. As instituições, como poderes constituídos, não devem impedir a revolução enquanto mantiverem sua autoridade, para que a própria revolução possa acontecer no seio dessas mesmas instituições, apesar dos impedimentos.

É por isso que, para Arendt, a relação entre reformas e violência é muito mais imediata que entre revoluções e violência<sup>832</sup>. Isso se deve à constatação de que, como ela diz, “as táticas da violência e da subversão só fazem sentido para objetivos a curto prazo”, de modo que é mais fácil “que os poderes estabelecidos cedam a exigências insensatas e obviamente prejudiciais, [...] caso tais 'reformas' possam ser feitas com relativa facilidade, do que a violência seja eficaz em relação ao objetivo de mudança estrutural a um relativo longo prazo”<sup>833</sup>. A revolução não seria a mera substituição de um poder constituído por outro, mas a própria instituição de um poder constituinte.

Assim, a faculdade do Julgar – articulada por meio da reflexão e da imaginação, como uma outra face da ação revolucionária emergida de um poder constituinte – tem exatamente o potencial de apoiar a ação em sua iniciativa de “fazer” novas leis – pela reflexão e crítica sobre os poderes constituídos – e perante sua necessidade de instituições estáveis e abertas – pela imaginação instituinte que considera *o que é e o que já não pode mais ser*, projetando-se

---

831 ESTLUND, 2008. p. 117.

832 ARENDT, 2009. p. 99.

833 ARENDT, 2009. p. 100.

sobre *o que ainda não é* e para *o que ainda pode ser*. Portanto, uma ação política garante algum ganho epistêmico nas tomadas de decisão democráticas quando sustenta leis – como ações e discursos – que são, ao mesmo tempo, “impositivas [*authoritative*<sup>834</sup>] e legítimas”<sup>835</sup>, como propôs, por exemplo, David Estlund em seu *proceduralismo epistêmico*.

#### 4.2 – Topografia e Cartografia: o diagrama da democracia substantiva e expressiva

Existe um bom número de possíveis definições para aquilo que André Duarte nomeou como as “democracias atualmente existentes”<sup>836</sup>. E, mesmo para essas democracias, há variações de grau consideráveis, para não dizer que há, de fato, variações quanto a sua própria natureza. Em nosso caso, tratamos indistintamente dessas definições, embora pelo menos três aspectos tenham feito parte do que se pretendeu, ao longo deste texto, afirmar sobre a democracia. Portanto, é necessário descrever esses aspectos para se avançar com a localização que busca algum entendimento comum sobre o que estamos falando quando utilizamos a palavra “democracia” – a última dimensão exposta no diagrama e que não foi devidamente exposta ao longo do texto pelos motivos já enunciados.

Em primeiro lugar, para além de evidenciar e de buscar soluções para os conflitos aparentes, uma democracia deve funcionar de modo a não bloquear nem esconder os conflitos latentes<sup>837</sup>. Assim, pode-se dizer que uma dinâmica democrática é a atitude constante de desconstrução dos micro-fascismos (ou das autocracias). Augusto de Franco, por exemplo, vai afirmar que as circunstâncias autocráticas em sistemas de dominação tendem a reforçar e a retroalimentar atitudes míticas diante da história, sacerdotais diante do saber, hierárquicas

---

834 Optei traduzir o termo *authoritative* como “impositivas” por julgar sugerir melhor o aspecto controverso de uma lei “vinculante”, que não admite questionamento ou que faz o questionamento ser nulo por sua força *autorral* e *exemplar*. No entanto, compreendo que, por mais que uma decisão seja “impositiva”, ela é sempre “temporária” ou “parcial”. Poderia optar pela palavra “peremptórias” como outra possível tradução, embora essa não carregue em sua etimologia a ideia de “imposição” e sim a de “decisão final”, o que não me parece ser o caso expresso pela palavra inglesa neste contexto.

835 ESTLUND, 2008. p. 117.

836 A expressão foi proposta em DUARTE, 2007a. Ela também aparece como “democracias realmente existentes”, e sob a alcunha de “democracias domesticadas”, em MIGUEL, 2002. p. 506.

837 A esse respeito, vemos a ponderação de Reis: “ao passo que qualquer conflito, enquanto interação estratégica, corresponde por sua natureza à esfera do político, ele não necessariamente alcançará repercussão na área das *instituições* políticas” (REIS, 1984. p. 150). No âmbito deste trabalho, diferenciamos a política institucional da proposta de democracia expressiva e substantiva. Assim, ainda parece fazer sentido ressaltar a importância dos conflitos, sejam eles potenciais ou atuais, para usar os termos de Reis, e enfatizar a importância de sua *repercussão* institucional.

diante do poder e autocráticas diante da política<sup>838</sup>. É contra elas que se insurge a democracia política, tal como estou propondo aqui, de modo que tornar manifestas as atitudes autocráticas que podem estar fundamentando uma proposta política supostamente democrática<sup>839</sup> é, de fato, uma ruptura política. Como tal, abre brechas para que se percebam os conflitos (consigo e com o outro) aparentes e latentes. Entretanto, é evidente que por entre essas brechas abertas não passam todos os conflitos. Assim, as atitudes autocráticas existentes em cada pessoa pode impedir o avanço radical da democracia. Portanto, a atenção com a democracia não deve se focar somente nos conflitos, mas também em nossos possíveis bloqueios a eles.

A tentativa de perceber a política e a democracia como fenômenos sujeitos à interpretação e à experimentação nos leva a validar os princípios hermenêuticos de consideração “da parte e do todo” – e vice-versa – que podem ser aplicados à experiência crítica de se perceber a atuação “do local no global” – e vice-versa. Assim, em um entendimento comum de democracia, deve ser possível e necessário refletir sobre as ressonâncias e conexões macropolíticas daquilo que acontece no microcosmo comunitário, daquilo que pode ser situado nos grupos reais e locais, notando as implicações da democracia tanto no contexto global quanto no desenvolvimento local<sup>840</sup>.

O último aspecto nos leva a observar os padrões antidemocráticos que impedem o desenvolvimento político da democracia. Compreender a democracia passa por essa observação atenta. Assim, é necessário não somente tratar da “ação política”, como também da “não-ação política”: o poder de obstruir, separar e excluir<sup>841</sup> é também evidenciado por aquilo que “não acontece” na política. Afinal, como percebe Hannah Arendt, “em termos de pluralidade humana existem dois modos de estar junto: estar junto com outros homens e com seus iguais, de onde surge a ação; e estar junto de si mesmo, que corresponde à atividade de pensar”<sup>842</sup>. É assim que o juízo e a compreensão, como outra face da ação política, podem nos

---

838 cf. FRANCO, 2007. pp. 29-47, e especialmente a nota 10. A respeito da democracia como brecha aberta na cultura autocrática (e patriarcal), o autor se apoia nas ideias de Humberto Maturana, que podem ser lidas em MATURANA, 1994; MATURANA, 2004. pp. 86-103.

839 cf. MIGUEL, 2002, em que o autor argumenta que o pensamento democrático contemporâneo está assentado em bases, por vezes, antidemocráticas.

840 Sobre a noção de democracia como desenvolvimento e, em especial, como desenvolvimento local, cf. FRANCO, 2007. pp. 324-332.

841 A expressão é encontrada em FRANCO, 2007. p. 45 e é utilizada como sinônima à ideia de “poder vertical” ou de “práticas antidemocráticas”.

842 ARENDT, 1999b. p. 199.

auxiliar diante dos desafios da democracia. Com isso em mente, já podemos fazer uma *cartografia* da democracia, traçando rapidamente conexões entre alguns dos principais *loci* onde se podem encontrar propostas de definição da democracia. Isso equivale, diante de nossos propósitos, a fazer um pequeno resumo do que poderia ser um caso de “democracia atualmente existente”.

Em primeiro lugar, é preciso considerar aquilo que Schumpeter classificou como “democracia concorrencial”. Como afirma Luis Felipe Miguel, essa “é a corrente amplamente dominante, que se enraizou no senso comum; é um divisor de águas, já que, a partir dela, qualquer estudioso da democracia tem que se colocar, em primeiro lugar, contra ou a favor das teses schumpeterianas”<sup>843</sup>. Assim, embora estejamos de fato contra essas teses, não podemos deixar de considerar que

o modelo desenhado por Schumpeter é um retrato bastante fiel dos regimes políticos ocidentais, que permite que eles se apresentem como verdadeiras democracias. Mas é, de fato, um rebaixamento do ideal democrático. Significa a negação da possibilidade de qualquer forma substantiva de soberania popular. A participação do cidadão comum é reduzida ao mínimo, ao ato de votar.<sup>844</sup>

Para o que nos interessa nesta pesquisa, talvez pudéssemos indicar que a corrente procedimentalista, encabeçada por Jürgen Habermas, poderia ainda acrescentar importantes elementos para que nos aproximemos daquilo que estamos entendendo por democracia. Nessa corrente, os valores coletivos são *captados* em situações ideais de discurso racional porque podem ser construídos comunicativamente, a partir de argumentos razoáveis, por indivíduos autônomos em deliberações públicas. E esse é o ápice da tentativa de se estabelecer uma soberania da razão, de traços marcadamente elitistas, em detrimento do que poderia ser a soberania do povo, efetivamente democrática.

No entanto, como o processo eleitoral não me parece ser a única característica presente nas “democracias atualmente existentes” e como a suposição de situações ideais de fala, que considera somente argumentos razoáveis, nos afastaria de nosso intento e até mesmo da realidade dos discursos políticos, poderíamos ainda escolher o termo “democracia liberal” para essa caracterização. Assim, indicaríamos que também são necessários outros elementos de “democracia-enquanto-governo-do-povo” nos arranjos institucionais dessas democracias.

---

843 MIGUEL, 2002. pp. 498-499.

844 MIGUEL, 2002. p. 502.

O principal elemento de uma “democracia liberal” parece ser, assim, a manutenção das regras e dos procedimentos formais do sistema representativo e deliberativo, cujas instituições principais são o voto, as eleições periódicas, livres e justas, a alternância do poder, os direitos civis e a liberdade de organização política e, por fim, aquilo que se chama de Estado de direito<sup>845</sup>. Dessa forma, esse poderia ser tomado como o sentido comum para as “democracias atualmente existentes”. Ademais, é preciso ressaltar, “a condição para que a democracia em seu sentido 'forte' possa se realizar é a existência da democracia em seu sentido de regime político ou forma de administração do Estado”<sup>846</sup>, ainda que esse sentido seja, efetivamente, o sentido “fraco” ou “mínimo” de democracia. Todavia, se admitirmos que o pensamento de Arendt parece estar situado mais “às margens” da visão tradicional de democracia liberal – mesmo que esse seja talvez o melhor exemplo das “democracias atualmente existentes” – do que em compatibilidade irrestrita com ela, então, como argumenta Duarte,

*nothing could be further from Arendt's political thinking than to conceive of liberal democracy – that is, our actually existing democracies of mass manipulation and market oriented values – and the juridical field of Law as exclusive grounding instances for the active exercise of political citizenship.*<sup>847</sup>

Com isso, ao fim e ao cabo, estou de acordo com a ideia de que “se Hannah Arendt houvesse escrito e publicado sua 'Introdução à Política' então teria sido possível perceber que”, como afirma Ursula Ludz,

“Estado” e “democracia” são tratados de maneira insatisfatória não porque não tivessem importância para a posição filosófica de Arendt, mas sim porque, pelo contrário, faltou-lhe tempo (e vontade?) para se ocupar com esses âmbitos de temas complicados – admite-se – de se encaixarem no sistema total.<sup>848</sup>

Portanto, ainda que não tenha deixado ideias claras a respeito da democracia, vejo que Arendt não deixaria de concordar com a formulação de democracia que surge nos textos tardios de John Dewey, para quem a democracia é um “modo de vida”, que aposta “nas possibilidades da natureza humana”, no julgamento e na ação daquele que ele chama de “homem comum”, isto é, “na capacidade da inteligência do homem comum de responder com bom senso ao livre curso dos fatos e ideias que são asseguradas por garantias efetivas de livre investigação, livre reunião e livre comunicação”<sup>849</sup>.

---

845 cf. FRANCO, 2008. p. 15. Essas instituições me parecem ser, também, análogas às “exigências mínimas para um país democrático” de que fala Robert Dahl em DAHL, 2001. p. 98-100.

846 FRANCO, 2008. p. 16.

847 DUARTE, 2007a. pp. 107-108.

848 LUDZ *apud* ARENDT, 1999b. p. 149.

849 DEWEY, 2008. pp. 139.

Finalmente, se esta “democracia substantiva” que tentamos localizar, e que foi por vezes nomeada nesta pesquisa como *pluriarquia*, é de natureza expressiva e substantiva – e não funciona somente como um adjetivo predicado a um conjunto de procedimentos encabeçados pelo Estado por meio de suas instituições –, então ela diz respeito às atividades de pensamento e ação exercitadas pela comunidade de atores e observadores da política, em suas próprias comunidades. Desse modo, a advertência que Augusto de Franco faz, a respeito da proposta de John Dewey, é análoga à que deveria ser feita a qualquer tentativa de se compreender o empreendimento arendtiano como “democrático”:

A democracia em seu sentido “forte” não é um projeto destinado ao Estado-nação, às suas formas de administração política (tal como até hoje as conhecemos), e sim à sociedade mesmo, ou melhor, às comunidades que se formam por livre pactuação entre iguais, caracterizadas por múltiplas relações horizontais entre seus membros. E que, portanto, não se pode pretender substituir os procedimentos e as regras dos sistemas políticos democráticos representativos formais pelas inovações políticas inspiradas por concepções democráticas radicais.<sup>850</sup>

Assim, o que se espera, antes de tudo, com as formulações de Arendt a respeito do “modo de vida político” é democratizar a própria democracia – isto é, torná-la um verbo, uma expressão de um acontecimento e de um modo de agir e refletir – e, ao mesmo tempo, fazer da democratização (como meio) algo democrático e político em si mesmo (como seu próprio fim) – isto é, torná-la um substantivo, um nome que se dá àquilo que percebemos que existe factualmente. Desse modo, essa democracia não é *u-tópica*, porque deve ter como seu fim, como seu “lugar próprio” [*topos*], a política – e não contrário.

Cumpra agora, portanto, localizá-la no diagrama a seguir<sup>851</sup>, cuja função “é introduzir, por uma atividade manual direta, ‘possibilidades de fato’”<sup>852</sup>. Este diagrama é o que nos permitirá visualizar uma *topografia* da democracia, destacando não mais as conexões entre seus distintos domínios e suas possíveis definições mas, agora, percebendo seu “entorno” – o que equivale a situar e localizar as “dimensões instituintes” para então, nos cruzamentos e nas relações, visualizar os “elementos constitutivos” dessa concepção de democracia substantiva e expressiva.

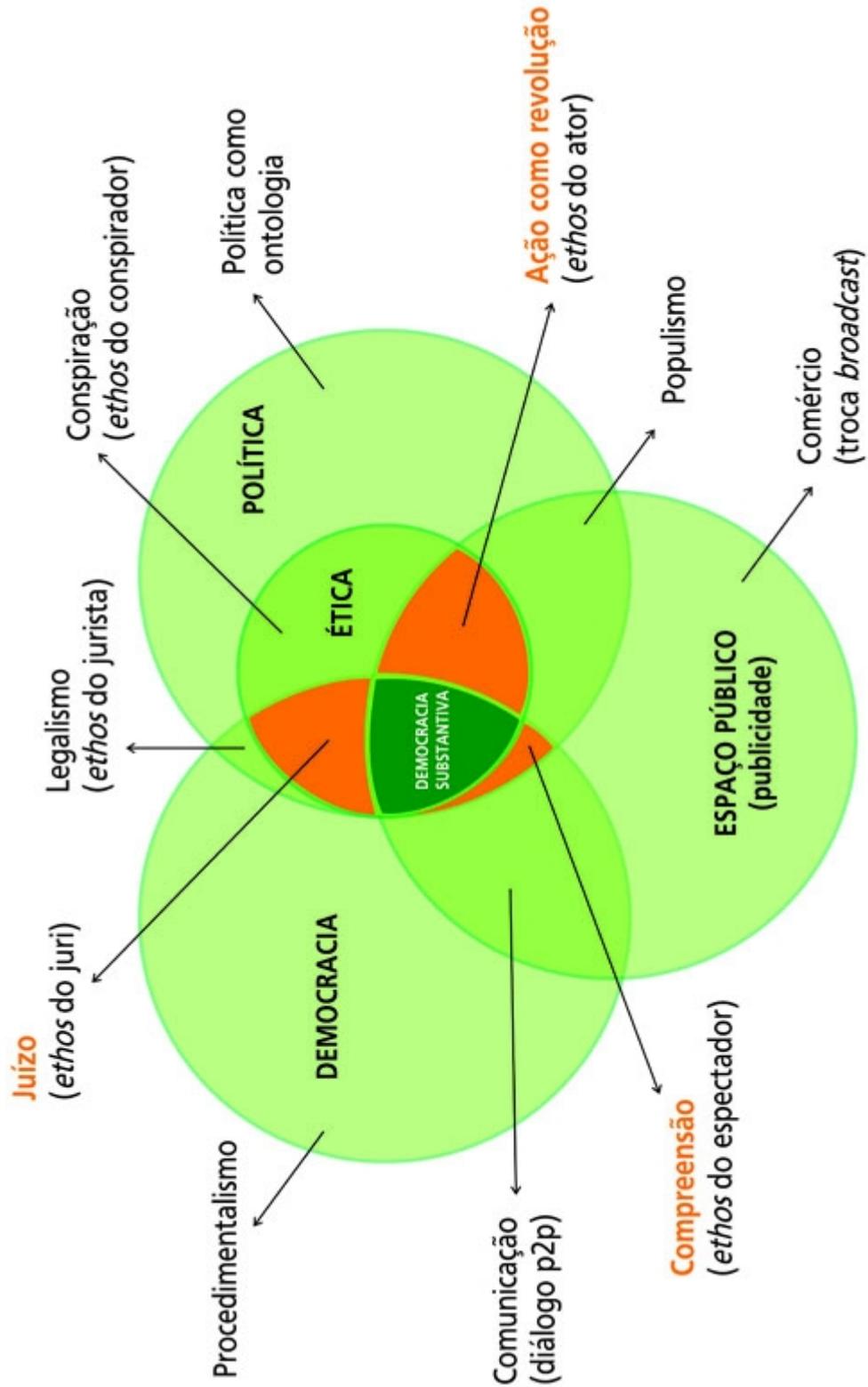
---

850 FRANCO, 2008. p. 19.

851 Agradeço à programação visual da designer Tereza Pires, que gentilmente discutiu comigo algumas ideias e a melhor forma de apresentá-las nesse diagrama.

852 MACHADO, 2009. p. 242. Vale dizer que o autor explica que, para que tais possibilidades se tornem fatos é necessário, obviamente, que sejam percebidos como tais, ou seja, “essas possibilidades devem ser injetadas no conjunto visual”.

Vale lembrar, no entanto, que as imagens para o pensamento, tanto quanto os exemplos para a imaginação, são apenas tentativas de aproximação ao que se quer expressar. Distintamente das metáforas e das analogias, que facilitam o pensamento abstrato e a especulação teórica, estas imagens não permitem comparação e não agem por associação. Elas devem falar por si, como particulares que são, ainda que não falem tudo, mas devem falar o suficiente para servirem como efetivos exemplos, por conterem uma validade especial, reconhecida e minimamente ampla para servir, naquele instante, como “regra geral” a partir da qual a discussão pode encontrar seu lugar.



### 4.3 – Em busca de uma democracia como reflexão cooperativa

A expressão “reflexão cooperativa” surge da proposta de inversão da fórmula de Axel Honneth<sup>853</sup> para caracterizar a democracia. Essa inversão, em princípio, deve enfatizar que uma reflexão pode ou não ser cooperativa e que nem toda “cooperação”, seja ela reflexiva ou não, tem a ver com democracia, ao contrário do que propõe Honneth em sua leitura de John Dewey. Essa expressão, portanto, deve ser compreendida à luz da proposta arendtiana de uma comunidade de observadores, tal como apresentada em *O que é Política?*<sup>854</sup>, além de ser articulada a partir das relevantes críticas feitas ao pensamento arendtiano no que diz respeito ao reconhecimento da pluralidade e seus desdobramentos na crítica feminista, por exemplo<sup>855</sup>.

Afinal, postular que a democracia é um modo de vida – o que significa dizer que é uma experiência comunitária que causa afetos nos corpos e espíritos humanos, além de ser uma prática cotidiana partilhável e uma *paideia*, isto é, uma *experiência educativa andragógica*<sup>856</sup> – é assumir tarefa complexa. Radicalizar a democracia, fazendo-a sinônimo imperturbável de política, é ousar reelaborar os mecanismos não somente de nossa ação, mas também de nossas análises e juízos; é revisar as imagens de nossos pensamentos.

No limite, nossas usuais categorias científico-filosóficas dão conta daquilo que nos acontece? Nossas ferramentas de análise conseguem nos auxiliar na tarefa cotidiana de agir e de observar? Conseguiremos efetivamente – quando radicalizarmos a valorização da opinião em seu sentido político – ainda considerar ciência somente aquilo que deve ser feito de modo metódico, impessoal, fragmentário e especializado? Assim, se a democracia política pode ser mesmo uma forma de cooperação reflexiva, resta saber como poderemos realizar esta outra tarefa, seminal e democrática, de refletir cooperativamente sobre o que percebemos e fazemos.

Debruçar-se sobre a política – ou sobre a democracia, como um modo de ver e viver a política – e sobre o pensamento – ou sobre uma das faculdades do espírito humano, em especial, que é o Juízo – é como lançar-se sobre uma brisa, que às vezes toma ares de

---

853 cf. HONNETH, 2001.

854 cf. ARENDT, 1999b. pp. 76-83

855 Além da discussão entre Seyla Benhabib, Iris Marion Young e Marguerite La Caze sobre a ideia de reciprocidade simétrica, já apresentada na seção “3.5 – Juízo Estético: a operação de reflexão-imaginação sobre a existência e o mundo” e, em especial, na nota 645, cf. também FALBO, 2007.

856 A esse respeito, cf. a ideia de “educação progressiva como educação democrática” em BRANCO, 2010.

ventania; é lançar-se ao aberto de tudo que pode ainda ser imaginado e instituído. Ao mesmo tempo, é tentar perceber os riscos constantes daquilo que se fixa como perene, necessário ou cosmológico, pois não se pode deixar de considerar a importância do nomológico, do instituinte e do presente para os assuntos humanos. É preciso ter asas fortes e longas para lançar-se na brisa mais leve e inconstante, e ainda poder fazer voos duradouros.

Ressalto que, se usei a expressão “debruçar-se”, é porque esse pensamento ainda está povoado – colonizado, diriam outros – por imagens que limitam e que sinalizam os desafios para seu caminho se ampliar. O intento desta pesquisa nem sempre foi o de debruçar-se sobre abstratas questões, como fizeram aqueles velhos escolásticos sobre pilhas de livros e diante de problemas longínquos. O problema parecia ser simples e cotidiano: o que acontece quando as pessoas fazem política? As ferramentas conceituais estavam todas mais ou menos disponíveis e os problemas, já relativamente bem estabelecidos. Afinal, muito já se havia escrito sobre o julgar, sobre o compreender, sobre a justiça e sobre o gosto; mais ainda se havia escrito e debatido sobre as democracias, sejam elas as “atualmente existentes”, as que ainda estariam por vir e mesmo aquelas que já se mostraram insuficientes.

No entanto, esses problemas de que já se falou muito parecem ser os mais difíceis, pois estão imbricados numa longa teia de relações conceituais, de implicações teóricas, de consequências práticas e de relevância histórica. Portanto, quando digo “debruçar-se”, me refiro ao gesto solene de quem se depara com problemas tão comuns quanto complexos, com conceitos tão importantes quanto frágeis. É preciso ser solene como um arqueólogo diante de uma antiga peça enterrada na areia, que ao menor descuido se partirá e levará consigo uma história já quase esquecida, mas ainda importante. É preciso debruçar-se com o cuidado de quem tem, possivelmente sob si, tesouros ainda por descobrir, mesmo que tenham sido enterrados pelo tempo e pelo vento.

É por isso que, ao final, imagino que o “pensar sem corrimão”, como propunha Arendt, é menos um “debruçar-se” que um alçar voos duradouros; é preciso apoiar-se sobre os sopros de pensamento para refletir e é necessário compreender o empreendimento coletivo e cooperativo de se falar sobre um mundo comum e um destino partilhado.

E durante a pesquisa, se fui embalado, quase ao acaso, pelos ventos do pensamento de Pierre Clastres, foi antes para indicar que a política está aí presente – mesmo (e, talvez, principalmente) contra o Estado. Talvez por isso ela seja, genealogicamente, polêmica; e

arqueologicamente antiautoritária. Assim, não seria fundamentalmente democrática? Ao menos historicamente parece que sim – ao menos durante as brechas históricas abertas entre as *monarchias* de toda espécie. E se Foucault e Deleuze também sopraram de passagem, foi apenas para indicar que, a despeito da democracia e da capacidade de cooperação e reflexão, há também aqueles micro-fascismos que em todos nós estão enraizados em teias profundas de preconceitos e irreflexão. Por isso, a democracia deve servir menos como um valor moral – embora ainda o seja – do que como uma possibilidade real de ação e reflexão, com uma prática cotidiana de vida e experimentação, como uma *paideia*, afinal.

Embora o texto final tenha ficado muito mais longo do que o previsto inicialmente, e a despeito de haver diminuído consideravelmente, ao longo da pesquisa, as pretensões que tinha de início, creio haver encontrado um caminho. É possível que continue o rumo apontado em pesquisas futuras, que levem mais em consideração questões relacionadas à democracia.

Em especial, creio que seria proveitoso, não só para a exegese do pensamento arendtiano, mas possivelmente para a teorização da democracia em bases mais democráticas, que se pudesse distinguir propostas *demofilicas*, isto é, que se pautam por uma “política da amizade”, para usar um termo que já mencionei, de propostas *demofóbicas*<sup>857</sup>, que partem da hipótese de que é preciso “controlar as massas” por “medo” da interação livre e irrestrita. E não será sem tempo também se pudermos começar a imaginar uma transição entre propostas “meramente” *democráticas*, que visem à promoção de sistemas de governo em Estados-nações, para propostas *demofilicas*, que tratem de associações pluriárquicas entre pessoas. Será que há, efetivamente, uma proposta que se possa chamar de “arendtiana” para a *pluriarquia*, tendo em vista passarmos da democracia à demofilia?

Bem, obviamente agora me falta fôlego para escrever mais sobre isso. A brisa inconstante cessou. Por ora, é preciso pousar. Só com os pés no chão será possível reencontrar outra vez o caminho, tocar novamente o mundo e, por fim, lembrar das claras palavras de Clarice Lispector, a respeito de Lóri:

Não era à toa que ela entendia os que buscavam caminho. Como buscava arduamente o seu! [...] Quando estivesse mais pronta, passaria de si para os outros, o seu caminho era os outros. Quando pudesse sentir plenamente o outro estaria salvo e pensaria: eis meu porto de chegada. Mas antes precisava tocar em si própria, antes precisava tocar o mundo.<sup>858</sup>

---

857 Tomo o termo emprestado de AGUIAR, 2009.

858 LISPECTOR, 1993. p. 67.

## **APÊNDICE: A IMAGEM DO DESERTO É UM DESERTO DE IMAGENS**

*O deserto insiste em ser  
para sempre  
Deserto.*  
Jean-Yves Leloup

### **Para a imaginação da política: o que Hannah Arendt menciona sobre o deserto e por quê?**

Pode soar curioso o fato de que Arendt tenha intencionado finalizar sua obra *O que é Política?* com um capítulo intitulado “De Deserto e de Oásis” e agora, de minha parte, eu tenha começado esta pesquisa com a descrição dessas imagens. Um dos argumentos que se poderia lançar, para reafirmar tal escolha, é que talvez valha imaginá-la como uma tentativa de “engenharia reversa”. Ou seja, uma vez que sabemos a partir do quê está construído um tal programa e uma vez que vislumbramos sua articulação e seu desenvolvimento – seu funcionamento, propriamente dito – podemos partir deste fim mais particular para seus conceitos mais originais e gerais: para a inspiração e para o que ela gerou.

Nesse sentido, ao iniciar esta pesquisa retomando as imagens do deserto e do oásis pude recuperar outras formas de perceber a constelação criada por Arendt para estudar a política, uma vez que já tinha a certeza de que ela teria de lidar, ao final, com essas imagens.

Ursula Ludz indica que Arendt optou algumas vezes por vestir “seu patos pela política – dito de outra maneira: sua preocupação com o mundo e a sobrevivência dos homens neste mundo”<sup>859</sup> com a roupagem da imagem do deserto e do oásis. Essa seria, como dissemos, sua ideia para o capítulo final da obra não-concluída “Introdução à Política”. Portanto, não pode ser de todo descabida a tentativa de recuperar a força dessas imagens para apoiar a concepção arendtiana de política.

Para Arendt, a imagem do deserto é um diagnóstico mais ou menos preciso da

---

859 ARENDT, 1999b, p. 177.

condição em que nós nos movemos no mundo. Seguindo a trajetória kantiana, ela aponta que “ele [Kant] revelou-se, por seu lado, como um dos habitantes conscientes do deserto”<sup>860</sup>. Talvez por isso é que, ao mesmo tempo em que ela extrai de Kant um embasamento para a filosofia política fundada na faculdade de julgar, ela reconhece que Kant não chega a formular uma teoria da política<sup>861</sup>: Kant se sentia à vontade no deserto.

O perigo da vida no deserto está justamente na capacidade humana de se ajustar a ele, sem querer modificá-lo, ou de aceitá-lo como um “movimento próprio” do mundo. O perigo do deserto é instalar um deserto de vontades<sup>862</sup> nos homens, que não mais veriam algum tipo de necessidade de oásis. A tarefa que se apresenta, portanto, é a de “tirar proveito do oásis [...], fontes vivas que nos capacitam a viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele”<sup>863</sup>. Para isso, como diz Ursula Ludz, “é preciso que não deixemos o mundo entregue a si próprio, com seus desertos e oásis, tal como chegou até nós”<sup>864</sup>. Para ela,

deserto e oásis são, de fato, conceitos contraditórios, ou seja, conceitos que se referem a realidades que se encontram em luta; existe uma relação de tensão entre deserto e oásis, e suportá-la faz parte da condição da vida humana na Terra. [...] Ambas as posturas, o sentir-se-bem irrefletido e o escapismo, são perigosas – por um lado, porque exigem o ajuste às condições do deserto; por outro lado, porque confundem as diferenças: onde não existe deserto algum, tampouco pode haver algum oásis “intacto”!<sup>865</sup>

Se “o mundo é sempre um deserto”<sup>866</sup>, dele não se pode escapar. Para Arendt, fugir do mundo do deserto é como fugir da política: e é isso que ela denomina “escapismo”. Por outro lado, chega-se o tempo em que os homens “podem transformar o mundo num deserto”<sup>867</sup>,

---

860 ARENDT, 1999b. p. 178.

861 Como apontei na nota 640 do capítulo “O Juízo e a Compreensão na política”, Arendt expõe, de modo frustrante, especialmente na *Terceira* e na *Quarta Lições*, que Kant “desconhece tanto uma faculdade quanto uma necessidade para a ação. Desse modo, a questão kantiana ‘Que devo fazer?’ diz respeito à conduta do eu em sua independência dos outros”. Mais ainda, “a maneira como Kant enunciou e respondeu à questão constituirá um obstáculo – e provavelmente também constituiu um obstáculo no próprio caminho de Kant, quando tentou reconciliar seus vislumbres políticos e sua filosofia moral – quando tentarmos sugerir como teria sido a filosofia política de Kant se ele tivesse encontrado tempo e vigor para expressá-la adequadamente”. Afinal, “a insistência de Kant nos deveres para comigo mesmo, sua insistência de que os deveres morais devem ser livres de toda inclinação e de que a lei moral deveria ser válida não apenas para os homens neste planeta, mas para todos os seres inteligíveis no Universo, restringe ao mínimo [a] condição de pluralidade”. Para as citações, cf. ARENDT, 1993. p. 27-29.

862 Seguindo a visão do niilismo apresentada por Nietzsche, podemos diferenciar uma vontade de nada (viver para o nada) de um nada de vontade (negação da vida e, em nosso caso, da pluralidade como a lei da Terra). Embora essa distinção não seja tão relevante neste contexto, vale salientar que me refiro a este “segundo aspecto” do niilismo.

863 ARENDT, 1999b. p. 180.

864 ARENDT, 1999b. p. 183.

865 ARENDT, 1999b. pp. 182-183.

866 ARENDT, 1999b. p. 181.

867 ARENDT, 1999b. p. 183.

extinguindo todas as formas de vida ou destruindo a capacidade “daqueles que são iniciadores para [o mundo] poder tornar-se começado de novo”<sup>868</sup>. A situação apresentada por Arendt, portanto, é a seguinte: a vida no deserto é um constante movimento em busca dos oásis, mas sem fuga ou negação do deserto, posto que essa é a condição humana. Fugir do deserto é exterminar os oásis, ou deles se aproveitar até a exaustão, e assim, tornar universal o deserto. Reconhecer no deserto um ambiente exterior ao homem permite reforçar “as duas faculdades do homem com as quais podemos ser capazes de modificar pacientemente o deserto (e não a nós mesmos): a faculdade da paixão e a do agir”<sup>869</sup>. Novamente, diante de um diagnóstico pessimista da situação do mundo, Arendt se depara com a possibilidade humana de recriar o mundo, já que, “no final das contas, o mundo é sempre um produto dos homens, um produto do *amor mundi* do homem”<sup>870</sup>.

É nesse sentido que ela instaura uma crítica à psicologia que “tenta 'ajudar' os homens [...] a 'se ajustarem' às condições da vida no deserto”<sup>871</sup>. Ao contrário do que possa parecer, o deserto não é a “tranquilidade do cemitério”, senão que “o lugar onde, em última análise, tudo ainda é possível, mas que provoca um movimento próprio”<sup>872</sup>. Novamente, o perigo do deserto é acharmos que sua aparente monotonia deva-se à tranquilidade – ao contrário, “as formas políticas mais adequadas da vida no deserto” são as formas totalitárias, que impedem a percepção (compartilhada) do sofrimento “e com ela a virtude do suportar [*virtue of endurance*]”<sup>873</sup> a paixão pela vida, que leva o homem a realizar suas obras para recriar seu mundo.

E os cientistas políticos devem saber justamente isso! Se aqueles que precisam passar a vida no deserto, procurando fazer isso e aquilo enquanto se queixam sem parar das condições do deserto, não sabem tirar proveito dos oásis, acabarão tornando-se habitantes do deserto mesmo sem a ajuda da psicologia. Em outras palavras: vão ressecar.<sup>874</sup>

De que maneira, porém, essa imagem, tal como apresentada, nos dá indícios concretos sobre a política e seu *locus*? Ursula Ludz, em seus comentários sobre os fragmentos de Arendt, aponta o seguinte:

---

868 ARENDT, 1999b, p. 181.

869 ARENDT, 1999b, p. 179.

870 ARENDT, 1999b, p. 180.

871 ARENDT, 1999b, p. 178.

872 ARENDT, 1999b, p. 178.

873 ARENDT, 1999b, p. 179.

874 ARENDT, 1999b, p. 180.

O deserto é o espaço não formado politicamente; em compensação, os oásis (“o mundo no qual podemos mover-nos em liberdade”) são criados pelas leis enquanto espaço e são por elas protegidos, e isso é válido para o espaço da política interna bem como para o espaço da política externa. Nesse sentido, “deserto” é equivalente a dominação total, por um lado, e a guerra de extermínio, por outro lado, mas também responde por fenômenos totalitários nas democracias de massas.<sup>875</sup>

Assim, não se pode compreender os oásis como ideais de política, ou de localização da política. Ainda menos porquanto o diagnóstico que temos é de fracasso da política – e, por conseguinte, de que os homens, em sua pluralidade, fracassaram na criação dessa política em grande parte de sua história. É necessário, então, que os oásis sejam, tanto quanto possível, independentes das condições atuais da política. E aqui, finalmente, é possível notar porque é que Arendt inclui em seu *pathos* da política a articulação da vida dos homens em pluralidade com o estudo da vida do espírito humana: as faculdades do espírito ainda podem ser preservadas diante de condições políticas adversas. É na vida do espírito que os oásis se encontram ainda intactos, como o “punhado de possível” de que volta e meia precisamos para não sufocar<sup>876</sup>. A vida do espírito é preservada, por vezes mais, por vezes menos, da situação atual da política.

Embora as faculdades do pensamento e da vontade não tenham ajudado Arendt a desenvolver diretamente sua teoria política – porquanto ela estava baseada na *vita activa* e na ação – são elas que abrem caminho para explorar os modos de vida que tornam possível a política. A última dessas faculdades, no entanto, revela-se surpreendentemente política, à maneira de Kant. Mais ainda, poderia ajudar Arendt a compreender melhor aquilo que leva o homem a tornar-se um ser atuante. A distância – que permite a amizade, que estimula a imaginação, que facilita a observação e a capacidade de não tomar parte na disputa – faz retornar a singularidade do homem e a particularidade de seu olhar. O mundo volta a ser um acontecimento particular a ser partilhado e, assim, reconhecido em sua generalidade, e não o contrário. O homem volta a respirar e a política pode voltar a fazer parte das atividades do homem – e, quiçá, do mundo. É nesse exato sentido que Arendt nos deixa a significativa passagem:

Os oásis são aqueles campos da vida que existem independentes ou independentes em grande parte das

---

875 ARENDT, 1999b, p. 182.

876 Essa expressão, que me é muito cara, aparece em diversas partes da obra de Gilles Deleuze, pois foi bastante disseminada nos protestos de maio de 1968, na França. Nessa passagem fica mais clara a posição do autor ao sustentar o mote: “Acreditar, não em um outro mundo, mas no liame entre o homem e o mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: ‘o possível, senão sufoco.’” (DELEUZE *apud* ZOURABICHVILI, 2000, p. 355.).

condições políticas. O que fracassou foi a política, ou seja, nós porquanto existimos no plural – e não aquilo que podemos fazer e produzir enquanto existimos no singular: no isolamento do artista, na solidão do filósofo, na verdadeira relação sem mundo entre homem e homem, tal como se dá no amor e às vezes na amizade [...]. Se esses oásis não estivessem intactos, não saberíamos como devemos respirar.<sup>877</sup>

Ainda nos fragmentos compilados por Ursula Ludz, há algumas outras passagens que tratam das imagens do deserto e do oásis, que valem ser mencionadas. Todas elas estão no Apêndice, que inclui anotações manuscritas de Arendt para o planejamento da “Introdução à Política”. No prefácio dessa obra, Arendt esperava discutir algumas dessas ideias. Elas poderiam fazer a conexão, finalmente, com os temas do Juízo e da Compreensão, diante da política que irrompe, volta e meia, em nossos espaços democráticos:

O homem preocupa-se consigo mesmo. [...] Em contrapartida: no ponto central de toda política está a preocupação com o *mundo*. O deserto e o oásis. O perigo, raptar o deserto para o oásis. O rapto do mundo. [...]

Os únicos que ainda acreditam no mundo são os artistas. [...] O perigo é arrebatá-los no rapto, quer dizer, desertificar os oásis. [...]

O decisivo é que Marx só queria mudar o mundo para salvar os homens e, na verdade, do mundo. O homem deve ter tanto tempo quanto possível para si mesmo, para seu eu e o desenvolvimento deste; esse era o conceito de liberdade. Esse é o humanismo marxista.

Deserto: quanto há a ameaça do extermínio da vida orgânica, a preocupação não é mais o homem.

A descoberta de Kant do caráter público e da pluralidade, baseado no *belo*. Porém, no belo aparece o mundo, não a Humanidade, mas o mundo habitado por homens.<sup>878</sup>

---

877 ARENDT, 1999b. p. 179.

878 ARENDT, 1999b. pp. 188-189. grifos da autora.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANCHES**, Antonio [1993]. “Introdução – Uma herança sem testamento”. In: **ARENDT**, Hannah. *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*. [Org.: Antônio Abranches; Trad.: Helena Martins *et al.*]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002 [orig. 1993]. pp. 7-14.
- ABREU**, Maria Aparecida [2004]. *Hannah Arendt e os limites do novo*. [Col.: Invenção & Crítica; Gabriel Cohn]. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- ADORNO**, Theodor Ludwig Wiesengrund- [2009]. *Dialética negativa*. [Trad.: M. A. Casanova]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009 [orig. 1966].
- AGUIAR**, Thais Florencio [2009]. “Da importância da noção de 'demofobia' para pensar a democracia moderna”. In: *Anais do 33º Encontro Anual da ANPOCS*, GT 39, 2009 [não publicado]. Disponível em: <<http://www.anpocs.org.br/portal/content/view/9/5/>>. Acesso em: março/2010.
- ALLIEZ**, Éric [1996]. *Deleuze filosofia virtual*. [Trad.: Heloisa B. S. Rocha]. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- ARAÚJO**, José Antônio [2004]. “As diferenças, as pulsões, o narcisismo e as desavenças”. In: *Cogito*. Vol. 6. Salvador: Círculo Psicanalítico da Bahia, 2004. pp. 77-79. Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/cogito/v6/v6a18.pdf>>. Acesso em: jun/2011.
- ARENDT**, Hannah [1989]. *Origens do Totalitarismo: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. [Trad.: Roberto Raposo]. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT**, Hannah [1990]. *Da Revolução*. [Trad.: Fernando Dídimo Vieira, Rev.: Caio Navarro de Toledo]. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Editora Ática, 1990 [orig. 1963, 1968].
- ARENDT**, Hannah [1993]. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. [Trad.: André Duarte de Macedo]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993 [orig. 1982].
- ARENDT**, Hannah [1999a]. *Eichmann em Jerusalém*. [Trad.: José Rubens Siqueira]. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 [orig. 1963, 1964].
- ARENDT**, Hannah [1999b]. *O que é política?*. [Edit.: Ursula Ludz; Trad.: Reinaldo

Guarany; Pref.: Kurt Sontheimer]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999 [orig. 1993].

**ARENDT**, Hannah [2001]. *A Condição Humana*. [Trad.: Roberto Raposo; Posf.: Celso Lafer]. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 [orig. 1958].

**ARENDT**, Hannah [2002]. *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*. [Org.: Antônio Abranches; Trad.: Helena Martins *et al.*]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002 [orig. 1993].

**ARENDT**, Hannah [2004]. *Responsabilidade e Julgamento*. [Edit.: Jerome Kohn; Rev.: Bethânia Assy, André Duarte; Trad.: Rosaura Einchenberg]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [orig. 2003].

**ARENDT**, Hannah [2005]. *Entre o Passado e o Futuro*. [Trad.: Mauro W. Barbosa]. 5ª ed. [Col.: Debates, nº 64; Dir.: J. Guinsburg]. São Paulo: Perspectiva, 2005 [orig. 2000].

**ARENDT**, Hannah [2008a]. *A Vida do Espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. [Trad.: Cesar Augusto R. De Almeida; Antônio Abranches; Helena Franco Martins]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008 [orig. 1971, 1978].

**ARENDT**, Hannah [2008b]. *Homens em Tempos Sombrios*. [Trad.: Denise Bottmann; Posf.: Celso Lafer]. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [orig. 1955, 1965, 1966, 1967, 1968].

**ARENDT**, Hannah [2009]. *Sobre a Violência*. [Trad.: André de Macedo Duarte; Pref.: Celso Lafer]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009 [orig. 1970].

**ARISTÓTELES** [2001]. *Ética a Nicômacos*. [Trad.: Mário da Gama Kury]. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001 [orig. 1985].

**BARD**, Alexander; **SÖDERQVIST**, Jan [2002]. *Netocracy: The New Power Elite & Life After Capitalism*. Chicago: FT Press, 2002.

**BAUMAN**, Zygmunt [s/d]. “Entrevista sobre ‘Vida em fragmentos’”. Disponível em: <[http://www.zahar.com.br/catalogo\\_exclusivo.asp?id=1207&ide=503](http://www.zahar.com.br/catalogo_exclusivo.asp?id=1207&ide=503)>. s/d. Acesso em: agosto/2011.

**BECK**, Ulrich; **GIDDENS**, Anthony; **LASH**, Scott [1997]. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. [Trad.: Magda Lopes]. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1997 [orig. 1995].

**BEINER**, Ronald [1989]. “Interpretive Essay: Hannah Arendt on Judging”. In: **ARENDT**,

Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989 [orig. 1982].

**BENHABIB**, Seyla [1995]. “Book Reviews: Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought by Margaret Canovan; Arendt, Camus, and Modern Rebellion by Jeffrey C. Isaac”. In: *The Journal of Modern History*, Vol. 67, nº 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. pp. 687-691. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2124230>>. Acesso em: julho/2011.

**BENHABIB**, Seyla [1996]. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage, 1996.

**BERNSTEIN**, Richard J. [1990]. “Hannah Arendt: Judging – The Actor and the Spectator”. In: **GARNER**, Reuben [Ed.]. *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*. [American University Studies Series V, Philosophy, Vol. 83]. New York: Peter Lang Publishing, 1990 [orig.: 1982]. pp. 235-253.

**BOBBIO**, Norberto [2000]. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

**BOS**, Lex [2010]. *Formação de juízo: um caminho para a liberdade interior*. [Trad.: Karin Glass]. São Paulo: Antroposófica, Instituto Fonte, Associação de Pedagogia Social, 2010.

**BOSI**, Alfredo [2005]. “Caminhos entre a literatura e a história”. In: *Estudos Avançados*, Vol. 19, nº 55. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2005. pp. 315-334. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/23.pdf>>. Acesso em: maio/2011.

**BRANCO**, Maria Luísa [2010]. “O Sentido da Educação Democrática: revisitando o conceito de Experiência Educativa em John Dewey”. In: *Educação e Pesquisa*, Vol. 36, nº 2, São Paulo, 2010. pp. 599-610. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022010000200012>>. Acesso em: agosto/2011.

**BUTLER**, Judith [2003]. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. [Trad.: Renato Aguiar]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

**CANOVAN**, Margaret [1978]. “The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought”. In: *Political Theory*, Vol. 6, nº 1, 1978. pp. 5-26. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/190883>>. Acesso em: julho/2011.

**CANOVAN**, Margaret [1992]. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- CASTORIADIS**, Cornelius [1987]. *As Encruzilhadas do Labirinto II: Os domínios do homem*. [Vol. II]. [Trad.: José Oscar de Almeida Marques]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CASTORIADIS**, Cornelius [2002]. *As Encruzilhadas do Labirinto IV: A ascensão da insignificância*. [Vol. IV]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- CHOUDHURY**, Kushanava [2007]. “Superfluous People”. In: *Cadernos de Filosofia: Hannah Arendt e o Político*, atas da conferência, nº 19/20, novembro 2006. [Edit.: Regina Queiroz; João Tiago Proença]. Lisboa: Edições Colibri, 2007. pp. 77-90.
- CLASTRES**, Pierre [2004]. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. [Pref.: Bento Prado Jr.; Trad.: Paulo Neves]. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [orig. 1980].
- COCCO**, Ricardo; **FLEIG**, Mario [2006]. “A questão da técnica em Martin Heidegger”. In: *Controvérsia*, Vol. 2, nº 1. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006. s/p. Disponível em: <<http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=3&s=9&a=56>>. Acesso em julho/2011.
- COELHO**, José Carlos da Conceição [2011]. *As Raízes Terrenas do Perdão em Hannah Arendt*. [Col.: Artigos LusoSofia]. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/coelho\\_jose\\_as\\_raizes\\_terrenas\\_do\\_perdao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/coelho_jose_as_raizes_terrenas_do_perdao.pdf)>. Acesso em: agosto/2011.
- CORREIA**, João Carlos [2010]. *Nostalgia e Modernidade*. [Col.: Recensões LusoSofia]. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/correia\\_joao\\_carlos\\_nostalgia\\_e\\_modernidade.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/correia_joao_carlos_nostalgia_e_modernidade.pdf)>. Acesso em: setembro/2010.
- DAHL**, Robert A. [2001]. *Sobre a democracia*. [Trad.: Beatriz Sidou]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DEGRYSE**, Annelies [2007]. “Arendt’s theory of judgment and *sensus communis*”. In: *Cadernos de Filosofia: Hannah Arendt e o Político*, atas da conferência, nº 19/20, novembro 2006. [Edit.: Regina Queiroz; João Tiago Proença]. Lisboa: Edições Colibri, 2007. pp. 91-106.
- DELEUZE**, Gilles [1976]. *Nietzsche e a Filosofia*. [Trad.: Edmundo Fernandes Dias; Ruth Joffily Dias]. Rio de Janeiro: Ed. Rio de Janeiro, 1976.
- DELEUZE**, Gilles [1988]. *Diferença e repetição*. [Trad.: Luiz Orlandi, Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Graal. 1988 [orig. 1968].

- DELEUZE**, Gilles [1992]. *Conversações, 1972-1990*. [Trad.: Peter Pál Pelbart]. São Paulo: Ed. 34, 1992 [orig. 1990].
- DELEUZE**, Gilles [1998]. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1998 [orig. 1969].
- DELEUZE**, Gilles [2002]. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002 [orig. 1981].
- DELEUZE**, Gilles; **GUATTARI**, Félix [1996]. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 3. [Coleção TRANS]. [Trad.: Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão; Suely Rolnik]. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DEWEY**, John [2008]. *Democracia cooperativa: escritos políticos escolhidos de John Dewey – 1927-1939*. [Edit.: Augusto de Franco; Thamy Pogrebinski]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- DUARTE**, André [2004]. “Modernidade, biopolítica e disseminação da violência: a crítica arendtiana ao presente”. In: **DUARTE**, A.; **LOPREATTO**, C.; **BREPOHL**, M., [Orgs.] *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- DUARTE**, André [2007a]. “Hannah Arendt's Radical Politics: beyond actually existing democracies”. In: *Cadernos de Filosofia: Hannah Arendt e o Político*, atas da conferência, nº 19/20, novembro 2006. [Edit.: Regina Queiroz; João Tiago Proença]. Lisboa: Edições Colibri, 2007. pp. 107-120.
- DUARTE**, André [2007b]. “Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI”. In: *Revista Cinética*, 2007. Disponível em: <[http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre\\_duarte.pdf](http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre_duarte.pdf)>. Acesso em agosto/2011.
- DUARTE**, André [2009]. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: **ARENDDT**, Hannah. *Sobre a violência*. [Trad.: André de Macedo Duarte; Pref.: Celso Lafer]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009 [orig. 1970]. pp. 131-167.
- DUBOIS**, Christian [2004]. *Heidegger: introdução a uma leitura*. [Trad.: Bernardo Barros Coelho de Oliveira]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- ESTLUND**, David M. [2008]. *Democratic Authority: a philosophical framework*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- FALBO**, Marina [2007]. “Reconsidering Arendt's Agonistic Pluralism”. In: *Cadernos de Filosofia: Hannah Arendt e o Político*, atas da conferência, nº 19/20, novembro 2006. [Edit.: Regina Queiroz; João Tiago Proença]. Lisboa: Edições Colibri, 2007. pp. 121-141.

- FERNANDES**, Mateus Braga [2008]. *Para não perder o juízo: sobre o julgar e o compreender na filosofia política*. [Monografia – Bacharelado em Filosofia]. Brasília: Universidade de Brasília, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10483/825>>. Acesso em: julho/2011.
- FERREIRA**, Bernardo [2004]. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.
- FOUCAULT**, Michel [2000a]. “1984 – O que são as Luzes?”. In: *Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. [Org.: Manoel Barros da Motta; Trad.: Elisa Monteiro]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. pp. 335-351.
- FOUCAULT**, Michel [2000b]. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. [Trad. Maria Ermantina Galvão]. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FRANCO**, Augusto de [2007]. *Alfabetização Democrática: o que podemos pensar (e ler) para mudar nossa condição de analfabetos democráticos*. Curitiba: Rede de Participação Política do Empresariado, FIEPR, 2007.
- FRANCO**, Augusto de [2008]. “Introdução”. In: **DEWEY**, John. *Democracia cooperativa: escritos políticos escolhidos de John Dewey – 1927-1939*. [Edit.: Augusto de Franco, Thamy Pogrebinski]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp. 13-23.
- FREGE**, Friedrich Ludwig Gottlob [1978]. “Sobre o Sentido e a Referência”. In: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. [Trad.: Paulo Alcoforado]. São Paulo: Cultrix/ed.USP, 1978. pp. 59-86.
- GADAMER**, Hans-Georg [2004]. *Verdade e Método II: complementos e índice*. [Trad.: Enio Paulo Giachini]. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004 [orig. 2002].
- GADAMER**, Hans-Georg [2007]. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. [Trad.: Flávio Paulo Meurer]. 8ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- GAZOLLA**, Rachel [2001]. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega: ensaio sobre aspectos do trágico*. [Col. Leituras Filosóficas]. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- GOETHE**, Johann Wolfgang von [1941]. *Faust: parts one and two*. [Trad.: George Madison Priest]. New York: Alfred A. Knopf, 1941.
- GOETHE**, Johann Wolfgang von [1973]. *Fausto: Tragédia de Goethe, Segunda Parte*. [Trad.: Agostinho d’Ornellas]. Lisboa: Lallemand Frères, 1873.

- GOETHE**, Johann Wolfgang von [1980]. *Fausto*. [Traduzido do original em Francês: Édition Ferni]. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1980.
- GOETHE**, Johann Wolfgang von [1981]. *Faust: I e II* (edição bilingue, alemão/italiano) [Trad., introd., e notas: Giovanni Vittorio Amoretti], Vol. 2. 4ª ed (Universale economica). Milão: Feltrinelli, 1981 [orig. 1965].
- GOETHE**, Johann Wolfgang von [s/d.a]. *Fausto*. [Trad.: J. Roviralta Borrell]. Madrid: Revista de Occidente (Ediciones de la Universidad de Puerto Rico), s/d.
- GOETHE**, Johann Wolfgang von [s/d.b]. *Faust et le Second Faust suivis d'un choix de poésies allemandes*. [Trad.: Gérard de Nerval]. Paris: Garnier Frères, s/d. [orig.: 1877].
- GULLAR**, Ferreira [2006]. “Na vertigem do dia”. In: *Toda poesia*. 15ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006 [orig. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980].
- HABERMAS**, Jürgen [1980]. “O conceito de poder de Hannah Arendt”. In: *Habermas: sociologia*. [Orgs.: Barbara Freitag; Sérgio Paulo Rouanet]. São Paulo: Ática, 1980. pp. 100-118.
- HABERMAS**, Jürgen [1987]. “A Nova Intransparência”. In: *Novos Estudos*, nº 18. São Paulo: CEBRAP, 1987.
- HARAWAY**, Donna [1995]. *Ciencia, cybors y mujeres: la reinvenición de la naturaleza*. [Trad.: Manuel Talens]. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- HARAWAY**, Donna [2009]. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: **SILVA**, Tomaz Tadeu da [Org.]. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. [Col.: Mimo]. [Trad.: Tomaz Tadeu da Silva]. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- HEBECHE**, Luiz [2005]. “A imaginação em Descartes e Kant”. In: *Veritas – Revista de Filosofia*, Vol. 50, nº 2. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2005. pp. 99-110. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/hebeche.pdf>>. Acesso em: agosto/2011.
- HOLLOWAY**, John [2003]. *Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje*. [Trad.: Emir Sader]. São Paulo: Editora Viramundo, 2003 [orig. 2002].
- HOMERO** [2002a]. *Iliada* (em versos). [Trad. versos: Carlos Alberto Nunes]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- HONNETH**, Axel [2001]. “Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria

democrática hoje”. In: **SOUZA**, Jessé [Org.]. *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. pp. 63-91.

**HOROWITZ**, Irving Louis [1979]. “Open Societies and Free Minds: The last testament of Hannah Arendt”. In: *Contemporary Sociology*, Vol. 8, nº 1, 1979. pp. 15-19. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2064885>>. Acesso em: julho/2011.

**KANT**, Immanuel [1987]. *Crítica da Razão Pura*. [Col.: Os Pensadores, Kant I e Kant II]. [Trad.: Valério Rohden; Udo Baldur Moosburger]. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

**KANT**, Immanuel [1993]. *Crítica da Faculdade do Juízo*. [Trad.: Valério Rohden; Antônio Marques]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

**KANT**, Immanuel [2002]. *Crítica da Razão Prática*. [Trad.: Valério Rohden]. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

**KATEB**, George [1983]. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.

**KELLOGG**, Catherine [2007]. “Arendt and the Political: Freedom after Sovereignty”. In: *Cadernos de Filosofia: Hannah Arendt e o Político*, atas da conferência, nº 19/20, novembro 2006. [Edit.: Regina Queiroz; João Tiago Proença]. Lisboa: Edições Colibri, 2007. pp. 187-199.

**KNUTSON**, Brian [1998]. “Book Review: The Attack of the Blob: Hannah Arendt’s Concept of the Social by Hanna Pitkin”. In: *Analytic Teaching*, Vol. 20, nº 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. pp. 167-171. Disponível em: <<http://www.viterbo.edu/analytic/Vol%2020%20no.%202/the%20attack%20of%20the%20blob.pdf>>. Acesso em: julho/2011.

**KOHN**, Jerome [2004]. “Introdução à edição americana”. In: **ARENDDT**, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. [Edit.: Jerome Kohn; Rev.: Bethânia Assy, André Duarte; Trad.: Rosaura Einchenberg]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [orig. 2003]. pp. 7-30.

**KUNDERA**, Milan [2010]. *A valsa dos adeuses*. [Trad.: Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

**LA CAZE**, Marguerite [2008]. “Seeing Oneself through the Eyes of the Other: Asymmetrical Reciprocity and Self-respect”. In: *Hypatia*, Vol. 23, nº 3. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008. pp. 118-135. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/hypatia/v023/23.3.la-caze.pdf>>. Acesso em: julho/2011.

- LAFER**, Celso [1979]. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LAFETÁ**, João Luiz [1982]. “Traduzir-se”. In: *O nacional e o popular na cultura brasileira: Artes plásticas e literatura*. [Orgs.: Carlos Zilio; João Luiz Lafetá; Lygia Chiapinni Moraes Leite]. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LANE**, Ann M. [1997]. “Hannah Arendt: Theorist of Distinction(s)”. In: *Political Theory*, Vol. 25, nº 1, 1997. pp. 137-159. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/192268>>. Acesso em julho/2011.
- LECLERCQ**, Stéfan [2002]. “Deleuze et les bébés”. In: *Concepts*. [Trad. Tomas Tadeu da Silva]. Paris: Sils Maria Édition, 2002. pp. 258-273. [Número fora de série sobre Gilles Deleuze]. Disponível em (trechos): <<http://rizomando.blogspot.com/2003/08/deleuze-e-os-bebs-talvez-pelo.html>>. Acesso em: jun/2011.
- LISPECTOR**, Clarice [1993]. *Uma aprendizagem, ou O Livro dos prazeres*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- MACHADO**, Roberto [2009]. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MAILHIOT**, Gérald Bernard [1991]. *Dinâmica e Gênese dos Grupos: atualidades das descobertas de Kurt Lewin*. 7ª ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1991 [orig. 1985].
- MARX**, Karl [1989]. “Teses sobre Feuerbach”. In: **MARX**, Karl; **ENGELS**, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). [Trad.: José C. Bruni; Marco A. Nogueira]. 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 1989.
- MATURANA**, Humberto R. [1994]. *La Democracia es una Obra de Arte*. [Col.: Mesa Redonda]. Bogota: Ed. Linotipia Bolivar y Cia., 1994.
- MATURANA**, Humberto R. [2004]. *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano, do patriarcado à democracia*. [Trad.: Humberto Mariotti; Lia Diskin]. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- MAZZARI**, Marcus V. [2010]. “Natureza ou Deus: afinidades panteístas entre Goethe e o 'brasileiro' Martius”. In: *Estudos Avançados*, Vol. 24, nº 69. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2010. pp. 183-202. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n69/v24n69a12.pdf>>. Acesso em: maio/2011.
- MIGUEL**, Luis Felipe [2002]. “A Democracia Domesticada: Bases Antidemocráticas do Pensamento Democrático Contemporâneo”. In: *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Vol. 45, nº 3, Rio de Janeiro, 2002. pp. 483-511.

- MINNICH**, Elizabeth Kamarck [2000]. “Book Review: The Attack of the Blob: Hannah Arendt’s Concept of the Social by Hanna Pitkin”. In: *Ethics*, Vol. 110, nº 3. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. pp. 632-636. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/233338>>. Acesso em: julho/2011.
- MOISÉS**, Massaud [2003]. *A criação literária: poesia*. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2003.
- MOUFFE**, Chantal [2005]. “Por um modelo agonístico de democracia”. [Trad.: Pablo Sanges Ghetti]. In: *Revista de Sociologia e Política*, s/Vol., nº 25, Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2005 [orig. 1996]. p. 11-23. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108.pdf>>. Acesso em: maio/2011.
- NIETZSCHE**, Friedrich [2007]. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. [Trad.: J. Guinsburg]. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE**, Friedrich [2009]. *Genealogia da moral: uma polêmica*. [Trad. e Posf.: Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ORTEGA**, Francisco [2000]. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- PERRONE-MOISÉS**, Cláudia [2006]. “O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida”. In: **CORREIA**, Adriano [Org.]. *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. pp. 211-224. Disponível em: <<http://www.nevusp.org/downloads/jacquesderrida.pdf>>. Acesso em: agosto/2011.
- PIRRO**, Robert C. [2000]. *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2000.
- PITKIN**, Hanna Fenichel [1998]. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- PRADO Jr.**, Bento [2008]. *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*. [Org.: Franklin de Mattos]. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.
- QUEIROZ**, Regina [2007]. “Civil Disobedience, Individual Conscience and the Political”. In: *Cadernos de Filosofia: Hannah Arendt e o Político*, atas da conferência, nº 19/20, novembro 2006. [Edit.: Regina Queiroz; João Tiago Proença]. Lisboa: Edições Colibri, 2007. pp. 321-332.
- REIS**, Fábio Wanderley [1984]. *Política e racionalidade: problemas de teoria e método de uma sociologia “crítica” da política*. Belo Horizonte: UFMG/PROED/RBEP, 1984.

- RICOEUR**, Paul [2005]. “O perdão pode curar?”. In: **HENRIQUES**, Fernanda [Org.]. *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Porto: Ed. Afrontamento, 2005. pp. 35-40. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/paul\\_ricoeur\\_o\\_perdao\\_pode\\_curar.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf)>. Acesso em: agosto/2011.
- ROCHA**, Patricia Carvalho [2008]. *A estética da dissonância nas obras de Charlotte Brontë*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/ECAP-7FVFKH>>. Acesso em: setembro/2010.
- ROSENBERG**, Marshall B. [2006]. *Comunicação Não-Violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais*. [Trad.: Mário Vilela]. São Paulo: Ágora, 2006.
- SALES**, Alessandro Carvalho [2006]. “Deleuze e a Lógica do Sentido: o problema da estrutura”. In: *Trans/Form/Ação*, Vol. 29, nº 2, 2006. pp. 219-239. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a15.pdf>>. Acesso em: agosto/2011.
- SAMPAIO**, Cláudia Dias [2008]. *Na vertigem da vida: a poesia de Ferreira Gullar*. [Dissertação de Mestrado em Literatura Brasileira]. Rio de Janeiro: Instituto de Letras, UERJ, 2008. Disponível em: <[http://www.bdttd.uerj.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=712](http://www.bdttd.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=712)>. Acesso em: maio/2011.
- SARTRE**, Jean-Paul [2008]. *A imaginação*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
- SILVA**, Tomaz Tadeu da [Org.] [2009]. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. [Col.: Mimeo]. [Trad.: Tomaz Tadeu da Silva]. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SINZ**, William [s/d.a]. “Sobre Goethe y el Fausto”. In: **GOETHE**. *Fausto*. [Trad.: J. Roviralta Borrell]. Madrid: Revista de Occidente (Ediciones de la Universidad de Puerto Rico), s/d. pp. 1-12.
- SLOTERDIJK**, Peter [2000]. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. [Trad.: José Oscar de Almeida Marques]. São Paulo: Estação Liberdade, 2000 [orig. 1999].
- SLOTERDIJK**, Peter [2002]. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. [Trad.: Claudia Cavalcanti]. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- SODRÉ**, Muniz [2002]. *Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SÓFOCLES** [1996]. *Antígona*. [Trad. Millôr Fernandes]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

- SPINELLI**, Priscilla Tesch [2005]. *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. [Dissertação de Mestrado em Filosofia]. Porto Alegre: UFRGS, 2005. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/6840>>. Acesso em: setembro/2010.
- TAMINIAUX**, Jacques [1997]. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.
- TOLLE**, Gordon J. [1994]. “Book Review: Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought by Margaret Canovan”. In: *The Review of Politics*, Vol. 56, nº 2, 1994. pp 378-380.
- UGARTE**, David de [2007]. *El poder de las redes: Manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. Domínio Público, 2007. Disponível em: <[http://deugarte.com/gomi/el\\_poder\\_de\\_las\\_redes.pdf](http://deugarte.com/gomi/el_poder_de_las_redes.pdf)>. Acesso em: maio/2011.
- UGARTE**, David de [2008]. *O poder das redes: Manual ilustrado para pessoas, organizações e empresas chamadas a praticar o ciberativismo*. [Trad.: Glenda Ávila; Oriana Jara]. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- URRUTIA**, Juan [2001]. “Redes de personas, Internet y la lógica de la abundancia: un paseo por la nueva economía”. In: *Ekonomiaz: Revista Vasca de Economía*, Vol. 46, 2001. pp. 182-201. Disponível em: <<http://www1.euskadi.net/ekonomiaz/downloadPDF.apl?REG=586>>. Acesso em: maio/2011.
- VERNANT**, Jean-Pierre [2004]. *As origens do pensamento grego*. [Trad.: Ísis Borges B. da Fonseca]. 14ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- VILLA**, Dana R. [1992]. “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”. In: *Political Theory*, Vol. 20, nº 2, 1992. pp. 274-308. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/192004>>. Acesso em: setembro/2010.
- VILLA**, Dana R. [1996]. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- VILLA**, Dana R. [1999]. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- WAGNER**, Eugênia Sales [2006]. *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.
- WEBER**, Max [1999]. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 2. [Trad.: Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa]. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

**WEBER**, Max [2003]. *A política como vocação*. [Trad.: Maurício Tragtenberg]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

**WITTGENSTEIN**, Ludwig [1994]. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

**YOUNG**, Iris Marion [2001]. “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”. In: **BEINER**, Ronald; **NEDELSKY**, Jennifer [Orgs.]. *Judgment, Imagination, and Politics: Themes From Kant and Arendt*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2001. pp. 205-228.

**ŽIŽEK**, Slavoj; **ARROYO**, Francesc [2010]. “Entrevista: Detrás de cada limpieza étnica hay un poeta”. In: *El País*, 16 de junho de 2010. Disponível em: <[http://www.elpais.com/articulo/cultura/Detras/limpieza/etnica/hay/poeta/elpepicul/20100616elpepicul\\_2/Tes](http://www.elpais.com/articulo/cultura/Detras/limpieza/etnica/hay/poeta/elpepicul/20100616elpepicul_2/Tes)>. Acesso em: setembro/2010. Em português In: *UOL Notícias*, 19 de junho de 2010 [Trad.: Luiz Roberto Mendes Gonçalves]. Disponível em: <<http://noticias.bol.uol.com.br/internacional/2010/06/19/por-tras-de-cada-limpeza-etnica-ha-um-poeta.jhtm>>. Acesso em: setembro/2010.

**ZOURABICHVILI**, François [2000]. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. [Trad.: Maria Cristina Franco Ferraz]. In: **ALLIEZ**, Éric [Org.]. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 333-355.