

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

HELLEN MARIA DE OLIVEIRA LOPES

**UMA LEITURA COMUNITARISTA DE HANNAH ARENDT**

Porto Alegre  
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELLEN MARIA DE OLIVEIRA LOPES

**UMA LEITURA COMUNITARISTA DE HANNAH ARENDT**

PORTO ALEGRE

2019

## Ficha Catalográfica

L864L Lopes, Hellen Maria de Oliveira

Uma leitura comunitarista de Hannah Arendt / Hellen Maria de Oliveira Lopes . – 2019.

122.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft.

1. Comunitarismo. 2. Pensamento. 3. Juízo. 4. Ação. 5. Sensus communis. I. Luft, Eduardo. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

HELLEN MARIA DE OLIVEIRA LOPES

**UMA LEITURA COMUNITARISTA DE HANNAH ARENDT**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Metafísica e Epistemologia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Luft

PORTO ALEGRE

2019

HELLEN MARIA DE OLIVEIRA LOPES

**UMA LEITURA COMUNITARISTA DE HANNAH ARENDT**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Defendida em: 22 de março de 2019

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Eduardo Luft (PPG Filosofia / PUCRS)

---

Prof. Dr. Thadeu Weber (PPG Filosofia / PUCRS)

---

Prof. Dr. Nythamar Oliveira (PPG Filosofia / PUCRS)

---

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (PPG Filosofia / UFPI)

---

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (PPG Filosofia / UFC)

Para João Caetano e Clarisse.

## AGRADECIMENTOS

Como fui criada inserida na tradição cristã, agradeço a Deus em primeiro lugar;

Ao Prof. Dr. Eduardo Luft, por acreditar na viabilidade deste trabalho, pela orientação, pelo incentivo e, principalmente, pela atenção e pelo carinho;

Aos Professores do PPG de Filosofia da PUCRS, em especial aos que tive oportunidade de cursar disciplina, como o Prof. Dr. Nythamar Oliveira, o Prof. Dr. Thadeu Weber e o Prof. Dr. Ricardo Timm. E ao coordenador, Prof. Dr. Agemir Bavaresco;

Às professoras do departamento de Serviço Social, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jane Cruz e à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Berenice Rojas, com quem tive oportunidade de cursar disciplina e aprender mais sobre “o olhar para os outros”;

Aos colegas do PPG de Filosofia, com quem tive oportunidade de ter uma adorável convivência. Meu carinho especial à Sabrina Ruggeri, ao Vítor Araújo, à Isis Freitas, à Renata Floriano, à Rosana Pizzatto e ao Jair Tauchen;

À secretária do PPG de Filosofia, Andréa Simioni, e a todos os funcionários da PUCRS;

Aos colegas do PPG de Serviço Social: Viviane Rodrigues, Charles Hoepner, Vanelise Aloraldo e Adrielle Martins;

Ao Prof. Dr. Wolfgang Heuer, que me recebeu na *Freie Universität Berlin* durante meu estágio de doutorado sanduíche;

Aos amigos do grupo de estudos em Hannah Arendt da UFPI: João Farias, Maria de Jesus, Alexandrina Rocha e Claudia Falcão;

Ao meu grande amigo Jardel Costa, com quem dividi não só os assuntos acadêmicos, mas a saudade de casa, dos familiares, as angústias e as esperanças durante essa jornada de doutorado;

Aos meus familiares, que sempre foram base para todas as minhas escolhas, especialmente ao meu pai, Raimundo Lopes; aos meus tios/padrinhos Conceição e Agenor; aos meus primos/irmãos Segunda, Saulo, Chrystiani e Glenda, que sempre demonstraram orgulho por minhas conquistas; às minhas irmãs Luciana, Paula, Kelly e Marcela; e às minhas grandes amigas Marylu Oliveira e Lucielma Carvalho, presentes em todos os momentos de minha vida;

À minha sogra, Socorro Monte, que sempre esteve presente nos ajudando;

Para minha mãe, Maria Vilma (*in memoriam*);

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Maranhão (FAPEMA) pelo incentivo financeiro durante todo o período de doutorado;

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) campus Caxias, pela liberação de minhas atividades de docência durante toda a realização do doutorado.



A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens.

(Hannah Arendt. Entre o passado e o futuro).

## RESUMO

Esta tese estabelece a relação entre o pensamento filosófico de Hannah Arendt e a teoria comunitarista. Para alcançar esta leitura comunitarista na filosofia de Hannah Arendt, analisa suas obras e apresenta sua crítica à modernidade, compreendendo que este período se apresenta predominantemente liberal. Apresenta a caracterização do indivíduo moderno que se manifesta em sua forma atomizada e alienada em relação aos assuntos comuns presentes na esfera pública. Analisa, a partir desta crítica, esse indivíduo moderno massificado associando-o àquele que serviu de base para a ascensão dos regimes totalitários. Aborda a análise de Arendt a respeito do conflito existente no surgimento da esfera social, apontando-a como uma esfera híbrida entre os assuntos privados e os públicos. Analisa, ainda, a crítica feita ao marxismo como teoria que não só reforçou o rompimento com a tradição de pensamento filosófico como visibilizou o que Arendt chamou de *animal laborans*, aquele indivíduo que vive para o trabalho e tem como principal questão a manutenção da sua vida em seus aspectos biológicos. A partir desse rompimento com a tradição, expõe a fragilidade em relação à ação política e à moralidade, o que garantiu que os regimes totalitários emergissem como nova lei na Terra. A ascensão desses regimes trouxe para o debate o conceito de banalidade do mal presente nas reflexões de Arendt a partir do julgamento de Adolf Eichmann. Contra o surgimento de uma análise pessimista ou niilista da filosofia de Hannah Arendt, apresenta seus conceitos, que buscam superar uma visão mais negativa dos acontecimentos por meio da reflexão do pensamento e do juízo, assim como *Amor Mundi*. A partir desses conceitos busca reconstruir a “confiança do homem no mundo” e apresenta o resgate do *sensus communis*, reinaugurando as questões que fizeram parte da tradição com o objetivo de que esta possa novamente lançar luz sobre os acontecimentos do presente, além de possibilitar a reconciliação entre filosofia e política – pensamento e ação.

**Palavras-chave:** Comunitarismo. Pensamento. Juízo. Ação. *Sensus Communis*.

## ABSTRACT

This dissertation establishes the relationship between the philosophical thinking of Hannah Arendt and the communitarian theory. In order to reach this communitarian reading of Hannah Arendt, we analysed her works and we shall present her criticism to modernity understanding that this period has presented itself as mainly liberal. We shall present the depiction of the modern individual that is manifested in its atomized form and alienated in relation to the common affairs of the public arena. We shall analyse starting from this criticism this modern massified individual relating him to the one that served as foundation to the rise of totalitarian regimes. We approached Arendt's analysis about the conflict that exists in the dawn of Social Sphere, referred as a hybrid sphere of private and public affairs. Plus, we analysed the criticism on marxism as a theory that not only enforced the split with the tradition of philosophical thought but also made possible what Arendt coined *animal laborans*, the individual that lives for the labour and has as main problem the maintenance of his life in its biological aspects. Starting from this split with the tradition, we exposed the fragility in relation to political action and the morality that ensured the rise of totalitarian regimes as the new law of Earth. The rise of those regimes brought to the debate the concept of the banality of evil in Arendt's thought from the judgment of Adolf Eichmann. Against the emergence of a pessimist or nihilist analysis of Hannah Arendt's philosophy we present her concepts that aim to overcome a negative view of historical events through the reflection of reasoning and judgement, just like *Amor Mundi*. From these concepts, we sought to rebuild the "trust of men in the world" and we shall present the rescue of *sensus communis*, inaugurating the questions that were part of the tradition with the objective that these might again shed light on the present events, and also allow the reconciling between philosophy and politics – thought and action.

**Keywords:** Communitarianism. Thought. Judgment. Action. *Sensus Communis*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>CAPÍTULO I: A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT À MODERNIDADE..</b>	17
1.1 A Constituição do agente em Hannah Arendt e sua crítica ao indivíduo moderno	17
1.2 Indivíduo liberal moderno: caracterização e crítica a partir do pensamento arendtiano.....	22
1.3 Responsabilidade e Comunidade Moral.....	31
<b>CAPÍTULO II: HANNAH ARENDT NO HORIZONTE MORAL E POLÍTICO DO SÉCULO XX.....</b>	37
2.1 A crise do mundo comum: o advento do Totalitarismo.....	37
2.1 A Esfera Social e a sociedade de massas.....	47
2.2 O rompimento com a tradição: o advento do Marxismo.....	56
2.2. A crítica de Hannah Arendt a Marx.....	58
2.3 Ruptura moral e política como consolidação da crise moderna.....	71
2.3. A superficialidade de pensamento: o “caso Eichmann”.....	73
2.3. Ausência de Pensamento: a banalidade do mal.....	77
<b>CAPÍTULO III: AS FACULDADES DO ESPÍRITO, O PENSAR E O JULGAR, E O SENTIDO DA COMUNIDADE.....</b>	85
3.1 Atividade do Espírito: a invisível atividade do Pensar como categoria universalizável.....	85
3.1. Pensamento: Reflexão, Comunicabilidade e Linguagem.....	88
3.2 <i>Sensus Communis</i> e Comunicabilidade como sentido da Comunidade.....	95
3.3 <i>Amor Mundi</i> : o retorno da confiança do homem no mundo.....	102
<b>CONCLUSÃO.....</b>	113
<b>REFERÊNCIAS</b>	116

## INTRODUÇÃO

Hannah Arendt sempre se destacou por estar na vanguarda do pensamento político da segunda metade do século XX. Desde seus primeiros escritos acadêmicos, com seu trabalho sobre “O conceito de amor em Santo Agostinho” (1929), Arendt apresenta preocupação com o mundo no qual habitamos. A experiência totalitária relatada em seu livro “Origens do Totalitarismo” (1951) colocou em suspenso as concepções morais até então existentes e revelou ao mundo uma nova forma de política. A própria noção de ser humano transformou-se, pois o que se presenciava era a modificação da concepção de humano para seres desumanizados, uniformizados, aptos para as mais terríveis experiências.

Arendt se propõe a analisar o *ethos* político contemporâneo e se pergunta: “[...] como viemos parar aqui?”. Pergunta feita também pelo filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, em seu texto “O problema da consciência histórica” (GADAMER, 2006), não por acaso, também discípulo de Heidegger. Nesse sentido, Arendt extrai – a partir do estatuto ontológico do *Dasein*, que é caracterizado por sua historicidade, consequências políticas – avaliações do nosso viver comum, do nosso viver com os outros, de nossa vida em comunidade. Ela afirma que “[...] descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos seres humanos na medida em que pertencem a este mundo” (ARENDDT, 2007, p. 23).

A preocupação apresentada pela filósofa em seus escritos diz respeito ao modo como o mundo comum é concebido, pois é nele que ocorre a manifestação do político. Esse é o ponto de reflexão presente em sua obra “A Condição Humana” (1958). A abordagem crítica estabelecida nessa obra mostra como a modernidade<sup>1</sup> criou estratégias que possibilitaram a modificação na concepção de política como lugar da aparência, da pluralidade e da ação, assim como estimulou o surgimento de indivíduos completamente alienados em relação ao espaço público e, conseqüentemente, aos assuntos políticos (ARENDDT, 1998).

Essa crítica traçada por Arendt, longe de ser entendida apenas como pessimismo, propõe a reflexão a respeito do passado e das transformações ocorridas ao longo dos anos com o objetivo de compreender o momento presente. Arendt busca apresentar, a partir da concepção de política, a importância fundamental da existência do espaço público das

---

<sup>1</sup> A modernidade é entendida por Arendt a partir de alguns eventos que caracterizam seu início. Ela afirma que: “No limiar da era moderna encontram-se três grandes eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesiais e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo”.

discussões. A política é, dessa maneira, o lugar das experiências intersubjetivas e da experiência de mundo.

É a partir dessa concepção de mundo compartilhado, da experiência política vivenciada na esfera pública, que buscamos analisar o pensamento arendtiano e inseri-lo no debate contemporâneo realizado entre os teóricos do comunitarismo e os teóricos do liberalismo. Para isso, iniciaremos nosso trabalho abordando alguns aspectos constitutivos do debate moral contemporâneo realizado entre os comunitaristas e os liberais, apresentando, ainda, a postura arendtiana da crítica à modernidade, desse modo, inserindo-a neste debate.

Destacamos, de início, a diferenciação conceitual da ideia de agente, entendido como aquele que convive no espaço público, orienta suas ações pautando-se naquilo que deve levar ao avivamento da comunidade política por meio da ação, da participação. Dessa maneira, aproximamos a ideia de agente arendtiano ao modelo defendido pelos teóricos comunitaristas. Para esses, há uma noção de espaço comum compartilhado pelos sujeitos que não são autodeterminados, mas que necessitam do outro e da comunidade da qual fazem parte, há uma intersubjetividade. Não que os indivíduos não possam fazer suas escolhas, porém, essas escolhas são realizadas no interior da comunidade e tendo como parâmetro o papel que cada indivíduo exerce nessa comunidade. Por isso, a crítica feita pelos comunitaristas à autodeterminação presente no indivíduo liberal é que este é esvaziado de papéis sociais e da própria noção de inserção social, desprovido de qualquer vínculo com a tradição, e que este aspecto, diferentemente do que pensam os pensadores modernos, não é ganho, mas perda.

À noção de agente, contrapõe-se a noção de indivíduo, uma vez que este tem como característica principal, na modernidade, o isolamento. Arendt descreve o indivíduo moderno como aquele que perdeu a noção de mundo, este entendido como lugar de compartilhamento, de visibilidade pública. A consequência disso, como mostraremos no desenvolvimento deste trabalho, é o surgimento das massas alienadas e facilmente manipuladas que podem servir de apoio para todo tipo de governo, inclusive os autocráticos. Esse indivíduo prefere o isolamento em lugar da companhia dos outros, o que possibilita a ausência de pensamento e a atrofia na capacidade de julgar, conseqüentemente a perda do *sensus communis*.

A alienação do indivíduo moderno, ao colocar em xeque sua capacidade de julgar, obscurece a faculdade da imaginação que Arendt relê de Kant. Esta faculdade está relacionada à ideia do *sensus communis*, que nos insere em uma comunidade com os outros indivíduos. Ela é aquela que possibilita trazer aquele/aquilo que está ausente. Sem ela, em se tratando das

posturas dos indivíduos modernos – de alienação, isolamento, desenraizamento da comunidade –, há a possibilidade de acontecimentos inimagináveis.

Analisaremos o conceito de responsabilidade apresentado por Arendt, que traz consigo sentido moral – no que diz respeito à sua relevância para a constituição de um mundo comum –, e sentido político, a partir do qual os participantes de uma comunidade possuem responsabilidade vicária sobre os atos praticados. Nesse sentido, é estabelecida a diferença entre responsabilidade e culpa. A primeira estando relacionada à comunidade como lugar de todos; e a segunda, possui caráter pessoal.

O conceito de responsabilidade traz em seu bojo um modo de agir que vislumbra a harmonia da comunidade. Para isso, faz-se necessário o comprometimento político e moral do indivíduo. Essa é uma forma de preservação do mundo comum, o que implica uma maneira de barrar os eventos que possam colocar em risco a liberdade, esta entendida como o principal aspecto característico da política.

No segundo capítulo, trataremos dos eventos que obscureceram o século XX e colocaram em crise a noção de mundo comum. Pautado na análise do pensamento arendtiano, veremos como o advento do totalitarismo foi possível, e que, na base dos regimes totalitários, existe uma massa de indivíduos atomizados, alienados que se negam à ação e à intersubjetividade. A consequência disso é a fragilização das relações humanas, assim como a fluidez dos valores que serviam de base para o agir em conjunto, pois há um rompimento com a tradição, de modo que, da noite para o dia, todos os valores morais foram invertidos. O “não matarás”, como afirmou Arendt, agora se transformou em “matarás”. A tradição não foi capaz de evitar que eventos como este surgisse, o que desvelou a fragilidade em relação aos assuntos morais.

Outro ponto de fortalecimento do desacordo moral e político, vivenciado na modernidade, está relacionado ao surgimento da esfera social. Esta esfera surge quando os interesses que antes eram de foro privado tomaram lugar no espaço público. Assim, a antiga administração do lar e a centralização de poder nas mãos do chefe de família foram postos no espaço que antes era de interesse de todos. Isso acentua o desinteresse dos indivíduos pelos assuntos que deveriam ser compartilhados.

O desinteresse dos indivíduos pelo mundo comum gerou o que Arendt chamou de “[...] a vitória do *animal laborans*” (ARENDR, 1998, p. 320). Este tem dirigido sua vida por meio do consumo e da alienação. A vida, nesse sentido, é apenas a realização biológica de suas potencialidades, pois há, na modernidade, a exaltação do trabalho em detrimento da ação

política e o reforço no rompimento com a tradição. Nesse cenário, Arendt pauta sua crítica à filosofia de Karl Marx.

É importante esclarecer que a crítica a Marx feita por Arendt é pontual. Ela se desenvolve em especial ao lugar do trabalho no pensamento do filósofo. Trabalho este tido como mortificação do indivíduo. Arendt aponta o equívoco conceitual presente em Marx ao tratar o *animal laborans* como *homo faber*. E, dessa maneira, Marx acreditava que a libertação do indivíduo das atribuições do trabalho e das necessidades seria possível.

Libertar o indivíduo da necessidade do trabalho parte para outro ponto da crítica arendtiana que se relaciona à ideia da “ditadura do proletariado” e da noção de que “a violência é parteira da história”. Aqui, afastando-se um pouco de Arendt, compreende-se que o pensamento dialético marxista estabelece a história como embate de forças que buscam sempre se sobrepor, e que, em todo processo histórico, o trabalhador sempre se encontrou em situação de subjugação. Por isso, o uso da violência como propulsora de uma virada. A solução apontada por Marx, o comunismo, traz para seu pensamento um aspecto utópico, além de analisar quais elementos foram retirados do marxismo que possibilitaram o surgimento do totalitarismo soviético, o que, em certa medida, ocorreu por um rompimento na tradição.

Seguindo com as críticas aos rumos tomados pela modernidade, especialmente no que diz respeito ao rompimento com a tradição, analisamos, a partir da figura de Eichmann, a manifestação da banalidade do mal como consequência da incapacidade de pensamento reflexivo e de julgamento das ações. Esse é um fator decisivo para que regimes totalitários ganhem espaço. Quanto mais irrefletidas forem as ações dos indivíduos, especialmente na tomada de decisões políticas, mais os regimes autocráticos tendem a tomar forma. Esses surgem mesmo em regimes democráticos e tendem a enfraquecer as democracias.

Esse enfraquecimento também reside no fato de que, nas modernas democracias, a defesa da neutralidade do indivíduo pode atingir diretamente a defesa do bem comum. Aqui se insere novamente a disputa entre liberais e comunitaristas e percebe-se que a ideia do bem comum, de um mundo compartilhado, presente tanto em Arendt como nos comunitaristas, traria os indivíduos para o centro das discussões, o que poderia dificultar o surgimento de autocracias, não eliminar sua existência tendo em vista que a história é uma possibilidade em aberto.

Seguindo o pensamento de Charles Taylor, nas modernas sociedades liberais, os indivíduos são levados a fazer suas escolhas pautados na ideia da “ética do direito” em



detrimento da “ética do bem” (TAYLOR, 1995, p. 186). Essa “ética do direito” é aquela que garantirá a multiplicidade de escolhas dos indivíduos e como a sociedade decidirá sobre essas escolhas. Os princípios que pautam a “ética do direito” têm como propósito a garantia, assim como a teoria utilitarista, da maximização do acesso aos bens. O problema inicial reside no fato de que, em uma multiplicidade de noções a respeito do que seja o bem, a garantia de que todos terão acesso a ele se torna, na prática, ilusória. Se levarmos em consideração que em uma sociedade liberal os bens individuais são conflitantes, será percebido que o princípio que garantiria a liberdade de acesso se torna eficiente apenas como princípio teórico e não como realidade de fato.

Mesmo que o objetivo dos princípios seja a coletividade, Taylor (1995, p. 188) afirma que “[...] a ação é coletiva, mas sua meta permanece individual. O bem comum é construído a partir de bens individuais, sem deixar restos”. Esses princípios não funcionam, segundo Taylor, em uma sociedade republicana, porque são princípios de sociedades atomizadas. Essas parecem prezar mais pelo direito ao acesso aos bens do que a garantia do bem comum. As repúblicas, ao contrário, são movidas pelo bem comum que os indivíduos compartilham. Essa é uma garantia de que os indivíduos atuarão na esfera pública.

Assim como Arendt, a saída de Taylor parte da esfera pública. É nela que os indivíduos poderão discutir e compreender o momento. Mais do que isso, na esfera pública, a visibilidade dos sujeitos se dá não apenas porque são partes integrantes, mas porque compartilham entre si propósitos e valores. O que Taylor, assim como Arendt, procura observar é que mesmo compartilhando o mesmo espaço público nas democracias modernas, os indivíduos partícipes possuem interesses conflitantes, além do próprio desinteresse que dificulta a compreensão e propicia a manipulação, especialmente pela propaganda e pelas modernas formas de comunicação disponibilizadas nas plataformas digitais.

A análise arendtiana a respeito da modernidade poderia suscitar, por parte dos leitores, uma descrença nas relações humanas. Porém, não é essa a direção que deve ser tomada. Assim, abordamos, no terceiro capítulo desta tese, a relevância dada por Arendt ao que ela chamou de “Vida do espírito” (*The life of mind*). O propósito da pensadora ao tratar da categoria do pensamento é trazê-lo à superfície, comunicá-lo, por acreditar que somente pautados por meio de palavras e de atos é que os sujeitos poderão se inserir na esfera dos assuntos comuns. Ainda que o diálogo silencioso do sujeito consigo mesmo seja relevante, ele necessita da presença do outro para engendrar ação. O pensar carece de mundanidade.

Do mesmo modo se insere a categoria do julgar. Nela, manifestam-se as concepções éticas e políticas que direcionam o *sensus communis*, este, interpretado por Arendt a partir do juízo estético de Kant, direciona os agentes para o sentido da comunidade. Assim como a representação estética só faz sentido entre os espectadores, a sociabilidade dos homens só faz sentido entre seus semelhantes.

O estar entre os homens (*inter homines esse*) compartilhando um mundo comum possibilitará o *Amor mundi*. Este pautado na capacidade de julgar as ações livres e na necessidade do pensamento reflexivo que garante a compreensão dos acontecimentos e a tomada de postura. Com os avanços científicos da modernidade e a possibilidade de fuga da Terra, a preocupação nas discussões estabelecidas por Arendt passa, necessariamente, por essa desvinculação dos indivíduos com o mundo e, conseqüentemente, pela fragilidade e pelo desinteresse do homem com o mundo que habita.

A proposta desta tese é, diante desta breve apresentação, relacionar o pensamento de Hannah Arendt à teoria comunitarista, entendendo que nela a busca pela efetivação do político, pela relação dos agentes entre si por meio da ação e do discurso possibilitará o *Amor mundi*. A participação dos agentes como cidadãos no comunitarismo é, de acordo com Forst (2010, p. 116), “[...] constituída eticamente e caracterizada por determinadas virtudes orientadas para o bem comum”. Esse bem comum é direcionado pelo *sensus communis* que, como historicamente constituído, traz os vínculos antes proporcionados pela tradição.

## CAPÍTULO I: A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT À MODERNIDADE

### 1.1 A constituição do agente<sup>2</sup> em Hannah Arendt e sua crítica ao indivíduo moderno

Para a caracterização do agente na filosofia de Hannah Arendt, é necessário compreendê-lo a partir da concepção de pluralismo, uma vez que o agente, em Arendt, é aquele que se constitui por meio do agir e por meio do discurso. Para a pensadora, esses dois aspectos os tornam iguais – por suas possibilidades de compreensão –, e os tornam distintos – por suas especificidades. Na esfera pública, esses aspectos são o mote do pluralismo: “Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros. [...] Se não fossem distintos [...], não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender” (ARENDR, 1998, p. 175).

O que partilham como igualdade e o que os tornam distintos são aspectos fundamentais na constituição dos agentes plurais no pensamento arendtiano. Esses aspectos aparecem no mundo dos fenômenos por meio da ação e do discurso. Dessa maneira, os agentes não só são capazes de distinguirem-se dos outros seres da natureza, como de distinguirem-se entre si. O aparecer e o diferenciar-se só se tornam relevantes quando se associa a esses dois aspectos a ação e o discurso, porque o agente torna-se capaz de ver a si mesmo e ao outro “[...] não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano” (ARENDR, 1998, p. 176).

O mero aparecimento igualaria a vida do agente a todas as outras vidas que compõem a natureza. A simples existência corpórea não caracteriza o que Arendt chamou de *Vita Activa*<sup>3</sup> – uma vida em que as questões públicas e políticas movem a esfera dos assuntos comuns. O que Arendt pretende destacar com isso é a necessidade da inter-relação dos agentes. A existência não é pressuposto de relação. O que torna possível o relacionamento no campo político entre os agentes é a ação e o discurso.

<sup>2</sup> A caracterização do sujeito feito por Arendt é aquele em que os interesses coletivos são sobrepostos aos interesses privados, ao contrário da noção de indivíduo, que pretendemos abordar aqui. “O conceito de sujeito humano com o que trabalha Hannah Arendt aproxima-se do comunitarismo na medida em que também estabelece a prioridade de virtudes sobre interesses. Para Arendt, a ação do sujeito humano é política na medida em que ela se emancipa dos interesses individuais gerados na esfera da necessidade” (EISENBERG, 2001, p. 167).

<sup>3</sup> Nesse momento, não discutiremos as críticas feitas por Arendt à Modernidade e ao rompimento com a tradição que aparecem em suas reflexões a respeito do conceito de *Vita Activa* (ARENDR, 1998, p. 12-17).

Agir é movimentar-se em direção ao outro e ao mundo, assim, os seres humanos “[...] podem experimentar uma forma de liberdade não soberana, única na esfera política” (KELZ, 2016, p. 28). É a possibilidade de iniciarmos algo novo. Este é um aspecto relevante do agente, poder começar algo novo e, para isso, a liberdade deve precedê-lo, porque a cada novo agente que vem ao mundo, uma nova possibilidade surge. Isso torna o agente, para Arendt, igual e distinto. A liberdade que precede ao agente e que possibilita sua distinção entre os iguais, leva à questão – que se faz sempre que o novo começo prefigurado na imagem do agente recém-chegado ao mundo – “Quem és?”. Para Arendt, “[...] essa revelação de quem alguém é está implícita tanto em palavras quanto em seus feitos” (ARENDR, 1998, p. 178).

A estreita relação que Arendt traz para a ação e o discurso é reveladora do agente. Ao revelar, por meio do discurso, como irá agir, o agente deixa aparecer o “Quem” ele é. Arendt reflete: “Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano” (ARENDR, 1998, p. 179). Saber “Quem” os agentes são só é importante se estes estiverem em comunidade, junto com os outros, pois, ao agir e ao falar, o agente se revela mais aos que estão junto a ele do que propriamente a si mesmo. É como o ator que, ao encenar uma peça, conhece apenas parte do que foi revelado. Ao espectador cabe a visão geral sobre os atores e a eles também cabe julgar o que foi apresentado.

É certo que em uma perspectiva psicológica é difícil definir o “Quem”, principalmente porque, ao falar e ao agir, mostra-se mais “o que” é do que propriamente “Quem” é, pois nos limitamos a descrever suas qualidades. Arendt defende:

Essa frustração tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de “o que” o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com os outros seres vivos, enquanto sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de “Quem” ele é. Contudo, à parte essa perplexidade filosófica, a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso, tem profundas consequências para todo o domínio dos assuntos humanos, no qual existimos basicamente como seres que agem e falam. (ARENDR, 1998, p. 181).

Dada a dificuldade em definir o “Quem” do agente, a preocupação apontada por Arendt está no aspecto da revelação desse agente, não por meio do trabalho, da fabricação, como ela aponta, mas naquilo que concerne à ação e ao discurso. Por isso, a afirmação da pensadora, na citação acima, a respeito da “[...] essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso”. Ao discurso e à ação cabe a estreita relação com o

aparecer no mundo dos agentes, pois Arendt deixa evidente que somente os agentes entre si, intermediados pela ação e pelo discurso, são capazes de se revelar. Este é um aspecto importante, tendo em vista a caracterização do indivíduo moderno que faremos mais adiante.

O agente que buscaremos caracterizar aqui, a partir da leitura arendtiana, é aquele que se encontra inter-relacionado com os demais membros da comunidade ao qual pertence. Eles devem estar inseridos no que Arendt chamou de “teia de relações humanas” (ARENDR, 1998, p. 184). O destaque que devemos apontar é que nessa teia de relações humanas em que Arendt diz que “O Quem” é revelado, o agente se insere em uma “teia” já existente antes mesmo de ser lançado no mundo por meio da natalidade. Por mais novidade que seja o aparecimento desse agente no mundo, os aspectos constitutivos da ação e do discurso chegarão até ele por uma herança tradicional.

Isso se deve ao fato de que, entre outras coisas, “[...] a ação jamais é possível no isolamento” (ARENDR, 1998, p. 188). Estando visível na comunidade, a ação necessita de agentes que se mostrem e que se relacionem. Para Arendt, a ação e o discurso são, portanto, os aspectos fundamentais que fazem o agente revelar-se ao outro. A pensadora nos mostra que o revelar-se ao outro não quer dizer que o agente foi capaz de saber ao certo “Quem” ele revelou. Isso ocorre, segundo Arendt, devido à estreita relação entre a ação, o discurso e a imprevisibilidade, por mais imprevisível que possa ser a ação dos agentes e, principalmente, suas consequências.

O agente que parece transparecer no pensamento arendtiano, ou o “Quem” da ação a ser revelado, é aquele similar ao grego descrito por ela como agente político que traz na concepção de cidadão a própria natureza da política. Para que tal natureza apareça, é necessário a comunidade, como proporcionadora de compartilhamento. Arendt (1998, p. 198) afirma: “O domínio político resulta diretamente da ação em conjunto, do ‘compartilhamento de palavras e atos’. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui.”

Pela ausência nesse espaço de compartilhamento, o indivíduo<sup>4</sup> moderno cerceia a possibilidade de aparecer aos outros e de revelar-se, pois também impossibilita a ação e o discurso tendo em vista a necessidade do “estar-entre” os outros para que isso seja possível. Ausentar-se desse espaço, como nos mostra Arendt, impossibilita “[...] estabelecer inequivocamente a realidade do si-mesmo próprio, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante” (ARENDR, 1998, p. 208). Quanto mais a sociedade tende a distanciar

<sup>4</sup> Aqui começarei a utilizar o termo indivíduo em contraposição ao termo agente, para iniciar a caracterização e a crítica desse em sua perspectiva liberal moderna.

esses indivíduos por meio da perseguição aos bens privados e deixando de lado a vida pública, mais frágeis se tornam as relações e mais atomizados se tornam os indivíduos.

Há, para esses indivíduos, a busca por uma noção de bem particular. O bem para o indivíduo moderno é aquele que se encaixa naquilo que cada um considera como tal. Isso caracteriza o afastamento dos indivíduos entre si nas sociedades liberais. A supremacia do individualismo sobre os agentes situados aparece na teoria liberal com o propósito de justificação da justiça – que, nesse caso, tende a reforçar a ideia do direito como algo perseguido e alcançado individualmente – sobre a noção do bem que tende a estreitar os vínculos sociais. Por meio da análise de Oliveira,

A crítica comunitarista [...] retoma vários aspectos destacados na teoria liberal da justiça com o fito preciso de evitar a primazia do direito ou do justo sobre o bem, desvinculando concomitantemente o agente moral de seu entorno sociopolítico e contextos socioculturais, o que tornaria uma teoria da justiça estéril. (OLIVEIRA, 2014, p. 400).

Buscar uma justificativa universal das ações coloca em xeque os vínculos sociopolíticos e socioculturais característicos de cada comunidade, como mostrou Oliveira. Nesse sentido, no que concerne aos aspectos morais, Arendt se distancia de Kant, mesmo fundamentando sua análise do juízo a partir da filosofia kantiana, quando este propõe seu imperativo categórico universalíssimo. A filósofa assevera que o imperativo kantiano possui uma

Moral rígida [que] desconsidera a solidariedade e a preferência; além disso, torna-se uma fonte real de má conduta em todos os casos em que não há uma lei universal, nem mesmo a imaginada lei da razão pura, capaz de determinar o que é certo numa ocorrência particular. (ARENDRT, 2008, p. 353).

A partir do agir característico de cada comunidade moral, não teríamos como pensar uma lei moral universal que desse conta de cada particularidade. Aquilo que é certo e o que é errado também entram nas especificidades das comunidades. Nesse ponto, a teoria comunitarista é levada para um viés relativista e, pensando na filosofia arendtiana como comunitarista poderíamos correr o risco de associá-la ao relativismo.

Arendt, porém, consegue superar esse problema ao trazer para o centro das questões políticas o pluralismo. E, nesse ponto, é necessário estabelecer que, ao contrário do que se pode supor que o local no qual todas as vozes podem se fazer ouvir poderia surgir a ideia, por exemplo, de regimes opressores, o pluralismo, como fundamento da esfera pública, deve

estabelecer limites. A teoria arendtiana traz os limites quando pensamos no conceito de compreensão, este entendido como o significado dado às nossas ações. Significar o efeito das ações não é o mesmo que perdoar, como veremos posteriormente.

O pluralismo, além de permitir a participação de todas as vozes, também estabelece que estas vozes sejam capazes de contestar aquilo que coloca em risco a comunidade. As próprias regras (ou leis) podem ser postas em discussão. Aquilo que destoará do que é justo ou daquilo que é bom para a comunidade também pode ser avaliado. A tradição é avaliada, o que revela movimento na comunidade. Esta é uma característica presente no comunitarismo, ela não é estática, não é conservadora, a comunidade se modifica.

A comunidade é pautada por um *ethos* em seu sentido de estar entre os outros, em um determinado contexto. A dificuldade apresentada, ao analisarmos o pensamento arendtiano, é que os termos ética e moral (*ethos e mores*) são apresentados levando em consideração a tradução de costumes e hábitos. Porém, Arendt não estabelece seu pensamento a partir de questões universais. Dessa forma, haveria um distanciamento entre seu pensamento e o defendido por John Rawls. Para Rawls, a ética é entendida em seu contexto religioso e filosófico, que pauta a vida dos indivíduos em particular, enquanto a moral é universalizável e, nesse arcabouço teórico, entraria a política. De acordo com Weber,

O domínio do político faz parte do domínio moral, uma vez que este se constitui de princípios universalíssimos que dizem respeito à pessoa humana enquanto ser humano. Independentemente, pois, desses princípios de convicções e valores que identificam determinadas comunidades éticas. O político precisa conviver com este pluralismo, mas não pode depender dele. (WEBER, 2016, p. 414).

Ao contrário de Rawls, a política em Arendt estabelece estreita relação com a noção de pluralidade, porque desta segue-se a noção de liberdade, de participação. Há uma busca por inter-relação entre os indivíduos, por isso, vemos que o bem se sobrepõe ao justo. O questionamento de Michael Sandel, reformulado por Walzer, vem para provocar estranheza quando levamos em consideração que a comunidade deve ser o local que une os indivíduos, no qual os rumos dessa comunidade devem ser pautados por essas relações. O questionamento de Sandel, reformulado por Walzer, é o seguinte:

Michael Sandel pergunta se uma comunidade de pessoas que coloca a justiça em primeiro lugar pode ser mais do que uma comunidade de estranhos. A pergunta é boa, mas sua forma inversa é mais imediatamente relevante: se realmente somos uma comunidade de estranhos, como nós fazemos outra coisa senão colocar a justiça em primeiro lugar? (WALZER, 1990, p. 9).

O que pauta as relações, nesse caso, é a ideia da justiça, que, em sua maioria, advém do direito, não uma ideia do bem que poderia surgir no seio da comunidade, pautada pela relação entre os indivíduos e tendo fundamentação ética (utilizando o acordo semântico rawlsiano).

## 1.2 Indivíduo liberal moderno: caracterização e crítica a partir do pensamento arendtiano

Ao longo do nosso trabalho, a crítica a esse indivíduo que é característico do sistema liberal moderno será apresentada a partir da perspectiva arendtiana. Um dos aspectos mais comuns nas críticas feitas pelos estudiosos<sup>5</sup> a respeito do indivíduo moderno está na ruptura entre esta e o mundo que o abarca, fato que caracteriza sua alienação.

Quando os indivíduos se ausentam do mundo, ocorre uma quebra na noção de senso comum; há uma ruptura no sentido que possui a capacidade de direcionar os indivíduos a uma percepção do mundo como lugar que constitui e é constituído por eles. Arendt ressalta que “[...] um declínio perceptível do senso comum em qualquer comunidade e um perceptível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem, portanto, sinais quase inconfundíveis de alienação em relação ao mundo” (ARENDR, 1998, p. 209).

Este argumento também aparece na leitura de Michael Walzer, ao analisar a crítica comunitária ao liberalismo. Para o autor, um primeiro aspecto da crítica que deve ser visto é a questão da atomização dos indivíduos. O isolamento dos indivíduos é, de certa forma, protegido pelas garantias legais do liberalismo no qual “[...] homens e mulheres (são) protegidos e divididos por seus direitos inalienáveis” (WALZER, 1990, p. 7). A proteção dada pelo direito não é garantia de que esses indivíduos compartilham um mesmo sentido de pertença a uma comunidade. Ao contrário, se há uma perda de sentido nas relações interpessoais, se as pessoas acreditam que há uma proteção no isolamento, isso mostra uma fragilidade dos preceitos morais, tendo em vista que ele é visível na intersubjetividade e não na individualidade.

Esse declínio do senso comum (*sensus communis*) coloca em risco o fenômeno do aparecer no mundo. Ao tornar-se desinteressado do mundo, que tem a capacidade de unir e separar, o indivíduo opta apenas pelo separar-se, ausentar-se. Dessa forma, coloca em risco a capacidade de agir, de pensar e de julgar. Entre outras consequências, temos a possibilidade de os regimes totalitários, tirânicos e autoritários estarem por aí sempre como uma

<sup>5</sup>Dentre esses pensadores podemos citar Alasdair MacIntyre em seu *After Virtue* (1981); Charles Taylor em seu *Philosophical Arguments* (1995).



possibilidade em aberto. Com o processo de alienação, os indivíduos abdicam, de certa forma, da capacidade de agir politicamente, especialmente porque a política também é o lugar do *sensus communis*.

Como exemplo de rompimento com o *sensus communis* e, guiando em direção ao antipolítico, Hannah Arendt insere, em sua crítica, a noção moderna de trabalho, que, para ela, é atividade apolítica por não agregar os indivíduos. Eles apenas compartilham o mesmo ambiente de trabalho, o que não caracteriza necessariamente uma união de trabalhadores em seu sentido político. Não há, dessa forma, a pluralidade no sentido de que possa constituir um mundo ou uma comunidade política, ou mesmo que se possa despertar um interesse pelo mundo comum. O que existe é uma “[...] multiplicidade de espécimes, todos fundamentalmente iguais por serem o que são como meros organismos vivos” (ARENDR, 1998, p. 212). Os indivíduos trabalhadores aparecem como uniformes e não plurais.

Essa ausência de vínculos que aparece na noção de trabalho moderno é vista por Walzer como característica das relações sociais liberais. Estas são geradas a partir de interesses privados. Os vínculos não aparecem por meio de uma narrativa histórica, na qual os indivíduos se identificam ou mesmo porque compartilham princípios sobre o bem da comunidade. O que existem são vínculos contratuais. Walzer mostra que já na teoria do contrato de Hobbes, os “[...] laços são puramente contratuais [...]”, e que, “[...] todas as nossas conexões são meras ‘amizades de mercado’, voluntaristas e de interesse próprio” (WALZER, 1990, p. 10). É evidente que, por mais interesses que se apresentem por trás da associação dos indivíduos, estes continuam exercendo suas liberdades de escolhas. Porém, não é a liberdade de escolha que está em questão.

Voltamos brevemente nosso olhar para a noção de trabalho, na modernidade, especialmente por trazer na prática essa ruptura com a ideia de política e, conseqüentemente, fragmentação no campo da moralidade, tendo em vista que a política e a moralidade devem estar sempre associadas uma à outra, e que colocar em xeque um desses aspectos leva o outro à ruína, conseqüentemente. Nas sociedades modernas, predominantemente liberais, as preocupações imediatas e, talvez, as mais relevantes dos indivíduos são o trabalho e o consumo.

Trabalhar e consumir afastam os indivíduos da comunidade em seu sentido político de ação. Estes não serão identificados como aquelas diferentes vozes que aparecem no ambiente da pluralidade do espaço público. Mas serão reconhecidos apenas pelos aspectos que os tornam iguais, como o fato de nascerem e morrerem, de possuírem um corpo biológico e para

o qual toda atividade do trabalho estará em tentar manter em funcionamento os aspectos vitais que o constituem. Essa igualdade é o oposto daquela presente na política, “[...] a igualdade política é, portanto, o exato oposto de todos perante a morte que, como destino comum aos homens, decorre da condição humana” (ARENDDT, 1998, p. 215).

A consequência imediata dessa preocupação com o trabalho está no caráter utilitário que foi dado à política na modernidade. Os interesses se tornaram cada vez mais parciais. A fabricação ocupou um espaço de maior destaque que ação. Dessa maneira, as sociedades costumam preocupar-se mais com os bens materiais que são produzidos do que com o agir dos indivíduos. Como nos mostra D’Entrèves, “[...] para Arendt a modernidade é caracterizada pela ‘perda do mundo’, que significa para ela a restrição e eliminação da esfera pública, da ação e do discurso em favor da introspecção de um mundo privado e da perseguição privada de interesses econômicos” (D’ENTRÈVES, 1994, p. 3). Devemos ressaltar, ainda, que o *homo faber*, caracterizado por Arendt, é aquele que vive isolado, apenas em sua própria companhia e na companhia de seus produtos. Sua troca com os outros fabricantes possui o aspecto meramente utilitário do comércio. Ou, nas palavras de Arendt, “[...] o impulso que conduz o fabricante à praça pública do mercado não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos” (ARENDDT, 1998, p. 209).

A praça pública não traz para os indivíduos modernos o significado que trazia, por exemplo, a figura de Sócrates, que fazia desse espaço o lugar do questionamento e, conseqüentemente, o lugar da Política. A modernidade transformou os indivíduos em seres anônimos e manipulados que vinculam o conceito de liberdade ao fato de poder consumir produtos.

Percebemos, com isso, que a crítica ao indivíduo moderno revela a fragilidade de uma das características mais marcantes deste indivíduo, que é a autonomia, assim como o conceito de liberdade. Porém, quando analisamos esses indivíduos alvos das críticas de Arendt – os indivíduos massificados, em sua maioria trabalhadores (*animal laborans*) – percebemos a sua completa dependência, o que, de imediato, compromete sua liberdade. Indo um pouco mais além, a autonomia desses indivíduos, assim como a liberdade de agir, proporcionar-lhes-ia uma espécie de singularidade, algo que provocaria a distinção uns dos outros. Contudo, o indivíduo moderno tornou-se o mais comum possível. A alienação em relação às questões que o atingem diretamente, ao invés de distingui-lo, tornou-o característico da época moderna.

Essa fragilidade no conceito de liberdade aparece com ênfase na crítica feita pela pensadora aos rumos tomados pela Revolução Francesa<sup>6</sup>. A ideia de libertar a população empobrecida e descuidada pelas autoridades francesas, de se libertar da tirania e contestar a autoridade dos reis, foi substituída, segundo Arendt, pela busca da libertação das necessidades.

A análise arendtiana a respeito das Revoluções se destaca, em especial, pela concepção de liberdade por ela apontada, pelo modo como essa liberdade se fazia presente em uma determinada camada social e como a liberdade tratada em seu aspecto político menosprezava outra camada social. A Revolução Americana obteve mais êxito, segundo Arendt, porque, aparentemente, a população livre não sofria com as mazelas da extrema necessidade. É evidente que, nesse ponto, os escravos que faziam parte da população, e que poderiam estar incluídos entre os necessitados, não faziam parte da vida pública. A liberdade era o pressuposto da possibilidade de participação. Apesar de fazer parte da vida ativa na América, “[...] os escravos pertenciam a uma raça diferente” (ARENDR, 2016, p. 152), o que permitiu à Revolução Americana “[...] a formidável tarefa de libertar aqueles que não estavam tão constrangidos pela opressão política quanto pelas meras necessidades da vida” (ARENDR, 2016, p. 152).

Do outro lado, a Revolução Francesa desvelou a miséria, trouxe-a para o espaço público e a conclamou para a revolução. “A revolução Francesa abriu as portas para aqueles que antes nunca haviam sido admitidos no domínio público” (ARENDR, 2016, p. 152). Essa ocupação do espaço público revelou ainda mais a fragilidade da concepção de liberdade. Esta sempre esteve ao lado dos que possuíam alguma dignidade, termo aqui compreendido como o atribuído ao indivíduo que já possuía algum respeito de seus pares, o que não era bem o caso dos *malheureux*<sup>7</sup>. Arendt acrescenta que “[...] a liberdade com relação às necessidades tem sido realmente o grande privilégio mediante o qual uma porcentagem muito pequena de homens tem se distinguido através dos séculos” (ARENDR, 2016, p. 153).

O impulso inicial das Revoluções não é precisamente o de saciar as necessidades básicas, embora o direito aos benefícios básicos para a manutenção digna da vida esteja incluído no rol de objetivos a serem perseguidos. O próprio conceito de Revolução traz em si a mudança, a transformação ou, nas palavras de Arendt, “[...] o fundamento para qualquer

---

<sup>6</sup> Para abordar a fragilidade do conceito de liberdade e alcançarmos o propósito da nossa investigação, faremos a leitura da Revolução Francesa apenas baseada na análise de Hannah Arendt em seu livro “Sobre a Revolução”. Desse modo, as críticas que porventura Arendt tenha suscitado não serão abordadas aqui.

<sup>7</sup> Os infelizes e azarados.

compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início” (ARENDDT, 2011a, p. 57).

Com o propósito inicial de buscar a liberdade e, com isso, iniciar um novo jeito de fazer política, no qual as vozes, antes emudecidas, pudessem ser ouvidas, iniciou-se o processo que resultou na Revolução Francesa. A crítica feita por Arendt à revolução ocorrida na França se desenvolve a partir da análise de seu propósito inicial – a liberdade. Seu desenrolar histórico, além da violência, que, em termos arendtiano é pré-política, subordinou o conceito de liberdade política ao conceito de saciedade orgânica da vida humana. Essa subordinação desviou os propósitos da revolução e trouxe consequências desastrosas para os próprios líderes revolucionários, como Robespierre e Saint-Just.

A Revolução Francesa é, para Arendt, a mesma realidade de surgimento da esfera social, que trataremos no próximo capítulo e que destoa do que de fato se deve entender por espaço público, livre de interesses privados. Arendt afirma:

A realidade que corresponde a esse conjunto moderno de imagem é aquilo que, a partir do século XVIII, viemos a chamar de questão social e que seria mais simples e melhor chamar de existência da pobreza. A pobreza é mais que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignorância consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida, porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação. Foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres. Quando apareceram no palco da política, a necessidade apareceu junto com eles, e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta: a Liberdade teve que se render à necessidade, à premência do processo vital em si. (ARENDDT, 2011a, p. 93-94).

É verdade que, neste ponto, caberia uma crítica ao pensamento de Arendt, se partirmos da ideia de que, em uma sociedade na qual a maioria da população se encontra em situação de opressão e extrema necessidade – como era o caso dos assim chamados *les malheureux*, pela Revolução Francesa – ao se inserir em um movimento que tem como propósito a liberdade, todos os oprimidos e os necessitados vislumbrariam na revolução a possibilidade de deixar de ser *malheureux* (desgraçados) e famintos. Aqui, nós podemos, inclusive, inserir o trecho da “Ópera dos três vinténs” (*Die Dreigroschenoper*), de 1928, de autoria do poeta e dramaturgo Bertolt Brecht, no qual vemos que, entre a saciedade da fome e o tratar das questões política e moral, o indivíduo primeiro lutará para saciar suas necessidades vitais. É o caso do personagem Mac Navalha, que não é um exemplo de boas atitudes, mas também vive para

saciar suas necessidades, que, no final de “Três vinténs”, no ato “Pois de que vive o homem?”, ele diz:

Como viver sem crime e sem briga,  
 Nos dai, senhores, nobre ensinamentos;  
 Porém, enchei-nos, antes, a barriga,  
 Depois falai, é este o seguimento,  
 Prezai a vossa pança e a nossa lida,  
 Porém, sabeí a regra universal,  
 Torceí, virai, mas eis a lei da vida:  
 Primeiro, o pão, mais tarde, a moral.  
 Que a gente pobre aprenda a simples arte  
 De abocanhar do bolo a sua parte. (BRECHT, 1996, p. 77).

É improvável que uma Revolução que possua em sua base de apoio uma população faminta e empobrecida não vá se desviar de seu objetivo principal, que é a liberdade política, e se direcione para a saciedade primária do ser humano, a liberdade da necessidade. A única revolução que, possivelmente, não fugiria desse propósito seria aquela organizada por uma elite ou mesmo por uma sociedade em que a fome já não fosse um problema. Somente nesse caso, a Revolução traria a liberdade política, a possibilidade de ocupar a esfera pública por meio da ação e do discurso. A pluralidade poderia, de fato, aparecer e o conceito de igualdade seria verdadeiramente vivenciado. Sabemos, entretanto, que as análises de Hannah Arendt sobre as revoluções, não só a francesa, são a partir da perspectiva de alguém que crê que a ação capaz de transformar a sociedade advém da ação política (ARENDRT, 2011a) e esta fará o papel de transformar a sociedade.

A análise apresentada por Arendt mostra, porém, que as revoluções que pautaram suas ações na busca de garantias e liberdades individuais tenderam ao fracasso. Isso porque, no final do processo revolucionário, a sociedade que perseguia tais ideias constituir-se-ia não baseada na liberdade política<sup>8</sup>, na participação e no interesse público. O que se via surgir eram sociedades que, afirmando prezar pelas liberdades e garantias individuais, acabaram

<sup>8</sup> No manuscrito datado entre 1966-1967 no qual Arendt trata da Revolução e da Liberdade, a pensadora apresenta a liberdade (*liberty*), a liberdade em sentido de libertação (*freedom*) e ainda, a liberdade em sentido de direitos civis (*liberties*). Arendt faz essa distinção para esclarecer a liberdade que era inicialmente almejada pelos revolucionários e como, no final, foi a liberdade das necessidades que entrou em cena e redirecionou os rumos da Revolução. Arendt diz: “Era revolucionário não a reivindicação ‘da vida, da liberdade e da propriedade’, mas a de que elas eram direitos inalienáveis de todas as criaturas humanas, não importando onde elas viviam e que tipo de governo possuíam. E mesmo nessa nova extensão revolucionária a todo gênero humano, a liberdade (*liberty*) não significava mais que a liberação (*freedom*) de limitações injustificadas, ou seja, algo essencialmente negativo. As liberdades (*liberties*), no sentido dos direitos civis, resultam da libertação (*liberation*), mas de modo algum são o verdadeiro conteúdo da liberdade (*freedom*), cuja essência é a participação nos assuntos públicos e a admissão no domínio público. Se as revoluções almejassem apenas a garantia dos direitos dos civis, teria sido suficiente a libertação de certos regimes que haviam extrapolado seus poderes e infringido direitos antigos e bem estabelecidos” (ARENDRT, 2016, p. 146).

reforçando o individualismo, que hoje vivenciamos de modo acentuado, além da preocupação com a vida privada e a busca incessante por bens individuais.

Com a análise sobre as Revoluções, Bignotto ressalta:

Ela (Arendt) indicava um caminho para se pensar os acontecimentos dos últimos séculos em alguns países à luz de uma ideia que parecia estar na contramão dos que insistiam na necessidade de interpretar a liberdade na modernidade como algo primariamente ligado à sustentação dos direitos individuais. (BIGNOTTO, 2011, p. 42).

Garantir apenas os direitos individuais ou a saciação das necessidades básicas foi, para Arendt, o erro dos revolucionários, que se perderam na história e deixaram passar o grande momento de instaurar a liberdade (ARENDR, 2011a). O ponto a ser alcançado agora seria a felicidade.

O que seria a felicidade? Esse é um conceito difuso que, para os empobrecidos franceses do período revolucionário, se configurava como a busca por condições dignas, como o direito a suprir as necessidades vitais básicas. Abarcando o conceito de busca pela felicidade, Arendt afirma que “[...] a transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *sans-culottes* foi o ponto de inflexão não só da Revolução Francesa como de todas as revoluções que se seguiam” (ARENDR, 2011a, p. 94). Dessa maneira, o objetivo principal, que era a liberdade política, foi substituído pelo direito das massas, na qual houve “[...] a renúncia à liberdade perante os ditames das necessidades” (ARENDR, 2011a, p. 95), de modo que, enquanto houvesse necessidade, a liberdade sempre estaria em suspenso.

O problema desencadeado a partir desse panorama, e que ainda persiste nos nossos dias, é o desinteresse pela ação política. As classes dos menos favorecidos continuam sem representatividade social e o fator econômico, que rege os rumos da sociedade, continua apontando para o consumo em detrimento da ação política capaz de transformar e emancipar. Além de fazer dos menos favorecidos joguetes em meio às crises, os que detêm o poder econômico e, por isso também, o poder político, continuam a tratar a vida dos indivíduos como trampolim para alcançar mais poder e assegurar que a alienação, em todos os sentidos, continue sendo o mote das modernas sociedades.

Outra característica presente nas críticas aos aspectos antipolíticos presentes na noção de trabalho, que tem servido para alavancar o consumo irracional, estende-se à noção de cultura, cultura do filisteísmo. Esse aspecto da crítica mostra como a cultura transformou-se em um elemento de utilização social. Tais elementos mostram a utilização dos valores como sendo de troca, pois “[...] a utilidade de se apropriar dos objetos culturais e transformá-los em

valores” (ARENDDT, 2018, p. 169). Essa transformação é uma característica da modernidade e que traz como elemento central “[...] a socialização da cultura – a sua desvalorização na formação de valores sociais” (ARENDDT, 2018, p. 169).

A modernidade traz, como forma de transformação dos mecanismos que a movimentam, a indústria cultural. Diferentemente da percepção e da apropriação feita da cultura pelos filisteus – que a tratavam como um ponto em que se posicionavam acima dos demais na indústria cultural –, a fabricação que lhe é própria serve como um mecanismo de alienação, pois o tempo que é consumido pelos indivíduos não serve para elevação, mas se torna tão vazio quanto o tempo de trabalho. E por trabalho devemos compreender aquele que serve para manter o indivíduo em seu aspecto biológico. Arendt mostra que “[...] as coisas oferecidas pela indústria do entretenimento não são valores a serem usados e trocados; ao contrário, são objetos de consumo tão aptos a se esgotarem quanto qualquer outro objeto” (ARENDDT, 2018, p. 170).

Os “valores” produzidos nas modernas sociedades, em que a indústria cultural se fortalece cada vez mais, não são os que têm a capacidade de fortalecer a comunidade da qual pertencem esses indivíduos trabalhadores. Indivíduos que trabalham para consumir e descartar objetos/alimentos, assim como as atrações culturais e os valores decorrentes delas. Esse processo de consumo, em suas mais variadas formas, é periodicamente revisto e atualizado para que, uma vez inseridos nesse sistema, os indivíduos se tornem incapazes de reconhecer sua alienação e, com isso, tornem-se incapazes de emergir desse processo. Arendt, ao pensar sobre a relação entre o metabolismo proveniente do trabalho e a cultura, assevera:

A cultura relaciona-se com objetos e é um fenômeno do mundo, e o prazer se relaciona com as pessoas e é um fenômeno da vida. Se a vida não é mais satisfeita com o prazer derivado do metabolismo ingestivo estabelecido entre o homem e a natureza [...] é livre para buscar objetos no mundo, para apropriar-se deles e consumi-los. A vida procurará então preparar esses objetos do mundo ou da cultura para que eles se tornem adequados ao consumo; isto é, irá tratá-los como se fossem objetos da natureza, os quais, afinal, também devem ser preparados antes que possam ser fundidos com o metabolismo humano. Os objetos da natureza não são afetados por serem consumidos dessa maneira; renovam-se continuamente, uma vez que o homem – enquanto vive e trabalha, luta e se recupera – é também um ser natural cuja circulação biológica em que o que é natural está movendo. Mas as coisas do mundo produzidas pelo homem, na medida em que ele é um ser mundano e não apenas natural, não se renovam. Eles simplesmente desaparecem quando a vida os apropria e os consome por prazer. E esse desaparecimento, que surge em primeiro lugar no contexto de uma sociedade de massas fundada em trabalho alternado e o consumo, é certamente algo diferente do que acontece quando as coisas se desgastam dentro da sociedade, circulando como valores de troca até que sua textura original seja quase irreconhecível. (ARENDDT, 2018, p. 171).

Na medida em que a sociedade de massas pauta seus valores pela capacidade de produção e pela troca de produtos, vemos surgir um movimento de “apolitização” da cultura e da sociedade, ou mesmo a geração de conflito entre cultura e política.

O conflito em que a sociedade de massa inseriu a cultura e a política possibilita perceber a intensidade da desordem no que tange ao pensamento e ao juízo, em que a modernidade está inserida. Deve-se ressaltar que tanto os artefatos que se inserem no âmbito da cultura quanto o agir político são fenômenos do espaço público. Somente no aparecer do espaço público esses dois fenômenos são capazes de se consolidar e de se tornar partes imortais da história. Cultura e política, nesse sentido, são aspectos constitutivos da comunidade<sup>9</sup>, o que leva na direção oposta ao isolamento das massas trabalhadoras, assim como fazem o *homo faber* e o *animal laborans*, e o uso que estes fizeram da cultura e mesmo da política: “[...] o que aconteceu é exatamente aquilo que a suspeita grega de cultura procurou evitar – ou seja, que a esfera do político deveria ser oprimida e impregnada com as categorias e a mentalidade da produção” (ARENDDT, 2018, p. 182).

Cultura (estética) e política, sendo elementos do espaço público, fenômenos que necessitam dos outros para efetivarem-se, são, dessa maneira, os representantes da faculdade de julgar proposto por Arendt. Esta faculdade necessita da comunidade, do outro diferente de mim. Ela é, portanto, a faculdade que possibilita – junto com a faculdade do pensamento – o *sensus communis*. Aqui fazemos, de certa forma, uma pequena passagem por essas faculdades do espírito analisadas por Arendt para que possamos compreender como a modernidade, que acentua os valores liberais – de neutralidade, ausência de sociabilidade e, conseqüentemente, individualista – são alvos da crítica da pensadora. A análise mais detalhada, porém, será apresentada no terceiro capítulo desta tese.

No que concerne à noção de neutralidade defendida pelos teóricos liberais, há certa dificuldade de compreendemos este conceito, tendo em vista que os indivíduos já trazem consigo princípios que, por si só, descaracterizam a ideia de neutralidade. Esse é um dos pontos em que os teóricos comunitaristas tecem pesadas críticas aos liberais. Habermas afirma que, ao tratar desse debate,

Os comunitaristas levantam a objeção radical, segundo a qual as medidas para uma avaliação imparcial de questões práticas não podem ser dissociadas de certas cosmovisões e projetos de vida: nenhum princípio presumivelmente neutro reflete, segundo eles, uma determinada concepção de vida boa. (HABERMAS, 1994, p. 376).

<sup>9</sup> A relação entre juízo estético, política e comunidade será melhor desenvolvida no terceiro capítulo desta tese.



A cultura (juízo estético) e a política são abordadas pela faculdade de julgar. Isso revela que a cultura (estética, gosto) e a política são fenômenos que fogem do conceito de ideia única, porque elas, como atributos da comunidade e visíveis a todos, são passíveis de julgamento. Esta característica, especialmente em se tratando de política, é o que a legitimará como lugar de todos os membros da comunidade. Isso remeteria aos aspectos morais que permeiam essa comunidade. Seus membros necessitam pautar suas deliberações políticas por meio da responsabilidade moral de cada indivíduo presente na esfera pública.

### 1.3 Responsabilidade e Comunidade moral

Tratar a respeito do entendimento de responsabilidade no pensamento arendtiano requer compreendermos sua indissociável relação com a esfera pública, com aquilo que se perfaz à luz de todos. Para o mundo humano se constituir, de fato, como o lugar de todos, é necessário responsabilidade moral. Esta deve ser entendida não apenas do indivíduo para consigo mesmo, tendo em vista que a responsabilidade moral ou ética da responsabilidade presente no pensamento arendtiano não busca a normatização que vise o bem do indivíduo em particular, mas, sim, a ética que vise à ação no aparecer da esfera pública, ação situada e não universalizada, a ética que só faz sentido como possibilidade de engendrar interesse na sociedade.

A visibilidade que caracteriza a ética arendtiana revela o indivíduo e o seu “Quem” no mundo. Ao revelar “Quem” o indivíduo é, a ética abre espaço ao julgamento, porque ela pressupõe um modo de estar e de agir no mundo. A capacidade de julgar, como veremos no terceiro capítulo desta tese, não se associa àquela presente no cristianismo – “[...] não julgueis para que não sejais julgados”<sup>10</sup>. A ação praticada na esfera pública deve ser passível do julgamento dos outros indivíduos. Essa discussão remete à noção apresentada por Arendt quando estão sendo julgados os atos praticados durante o regime nazista e suas implicações éticas para aquele momento.

Quando se fala em implicações éticas dos atos praticados pelos indivíduos durante o regime nazista, pode-se, de início, pensar que esses indivíduos eram todos pertencentes às camadas mais baixas e sem instruções e, por isso, facilmente cooptados. Porém, faziam parte desse processo indivíduos de alta capacidade intelectual que também eram qualificados para iniciar discussões referentes à moralidade. O que fez esses indivíduos extremamente

---

<sup>10</sup> Mateus, 7, 1.

capacitados intelectualmente e educados moralmente foi o fato de se deixarem seduzir pelo sucesso do nazismo e com isso, não querer “perder o trem da história” (ARENDT, 2003, p. 24). Os valores morais, que até então faziam parte de sua vida e davam significados às suas ações, foram, a partir daquele momento, tidos como inadequados.

Como julgar esses indivíduos que se associaram ao regime nazista e inverteram a ordem e os valores tradicionais? A resposta a essa questão não deve se limitar ao momento histórico discutido por Arendt. Ela cabe para nossa época, na qual as incertezas políticas e as reviravoltas no modo de como os indivíduos devem agir, contraditoriamente, comprometem o próprio modo de se mostrar no mundo.

À época das discussões a respeito de como julgar os indivíduos que se associaram ao nazismo, surgiu a questão de a culpa ser ampliada a todo o povo alemão, assim, a culpa seria coletiva. Arendt, porém, traz o conceito de responsabilidade pessoal para se contrapor à noção de culpa coletiva, pois, segundo a pensadora: “[...] onde todos são culpados, ninguém o é” (ARENDT, 2003, p. 28).

A relevância da discussão sobre a responsabilidade pessoal é, para nosso trabalho, analisada em decorrência do fato de que todos os indivíduos agem em conjunto na comunidade, pois é necessário o comprometimento de cada um para consigo e de todos em prol do coletivo. A capacidade de reflexão e julgamento de cada um refletirá no espaço público das discussões. Nessa direção, a ideia apresentada nos julgamentos pós-guerra, de que cada indivíduo era apenas “um dente de engrenagem”, não pode servir para justificar as ações cometidas. A teoria do dente da engrenagem, criticada por Arendt, é utilizada pela burocracia dos regimes totalitários para justificar as ações praticadas pelos indivíduos sem atribuir individualmente uma culpa moral. A justificativa é que “[...] se eu não tivesse feito isso, outra pessoa poderia ter feito” (ARENDT, 2003, p. 29). Todo indivíduo pode ser substituído em prol do bom funcionamento do aparelho burocrático.

O problema apontado por Arendt para a moralidade no período é que ela se tornou mero costume. Com a mudança de padrões de comportamento, a moralidade passou a justificar todas as práticas antes reprováveis. Arendt explica:

A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes-maneyras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar. (ARENDT, 2003, p. 54).

Pessoas comuns que, rapidamente e irrefletidamente modificaram o seu modo de agir. Essa transformação ajuda a compreender o fim da tradição anunciada por Arendt em decorrência dos regimes totalitários. Os antigos valores não abarcam as novas questões, os novos modos de aparição dos indivíduos serviram para desengajar os indivíduos em relação às ações políticas. Assim como serviram para separar os indivíduos entre si, já que, imbricada na nova moralidade, havia a suspeita. Dessa forma, os laços que uniam os indivíduos foram substituídos por uma frágil sensação de comunidade e por uma forte sensação de que o outro é inimigo. Os vínculos formam postos sob suspeita e, como afirma Walzer, “[...] se os laços que nos ligam não nos vinculam, não pode haver uma comunidade” (WALZER, 1990, p. 15).

A moralidade presente na caracterização arendtiana é aquela que se sustenta e pode ser justificada à luz de todos. Com isso, a evidência da ação revela sua correção ou seu erro. Isso parte, inicialmente, da responsabilidade pessoal da ação de cada indivíduo, tanto consigo mesmo quanto para com os demais. Arendt traz no exemplo de Sócrates, no diálogo platônico do *Górgias*, a noção de que, primeiro, eu sendo um só não posso conviver desarmonicamente comigo mesmo. “Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração” (ARENDDT, 2003, p. 90).

A interpretação arendtiana do diálogo platônico mostra a importância da consciência individual, que não é o pensamento, mas se associa a ele para a ação. A passagem do *Górgias*, da qual Arendt faz referência, é a seguinte, em que Sócrates discute com Cálicles sobre a justiça:

Contudo, quanto a mim, ó excelente homem, prefiro ter minha lira, ou alguma dança com coral que possa oferecer ao público, tocando com dissonância ou cantando desafinado e ter não importa quantas pessoas discordando de mim e me contradizendo, a ter conflito e contradição dentro do meu próprio eu. (PLATÃO, *Górgias*, 482b-c).

A fala de Sócrates reflete a necessidade de uma não autocontradição. Isso se explica por haver a consciência julgadora, pois, independentemente do julgamento pela regra (*nomos*), a consciência do indivíduo estará ali, sempre, para lembrá-lo do ato praticado. “Assim como sou meu parceiro quando estou agindo”, diz Arendt, “[...] sou minha própria testemunha quando estou agindo” (ARENDDT, 2003, p. 90).

É interessante a reflexão levanta por Sócrates no diálogo platônico, porque direciona a uma tomada de postura que cabe ao indivíduo em particular. Porém, deve-se salientar que as decisões tomadas em caráter individual possuem dimensões públicas. Sócrates deixa isso

evidente quando interpela Cálicles a respeito da experiência de sentimentos comuns (PLATÃO, Górgias, 481d). Nesse sentido é que compreendemos que o engajamento moral deve partir, inicialmente, de uma responsabilidade pessoal. A partir dessa perspectiva, é possível resolver a provável tensão existente entre a Filosofia – como disciplina que orienta o pensamento – e a Política – como impulsionadora da ação. O modo de pensar consigo mesmo direcionará o modo de agir com os outros.

Embora Arendt defenda um caráter particularmente relevante ao papel do indivíduo nos assuntos morais, é importante lembrar que a pensadora volta suas reflexões a respeito do agir moral como aspecto constitutivo do próprio pensamento. De uma maneira simples, ao parar e pensar, o indivíduo torna-se capaz de escolher entre o certo e o errado independentemente de coação a regras exteriores a ele, o que traz responsabilidade inicial com suas próprias ações – para si mesmo e, em um momento posterior, para com os outros.

Esse é um aspecto importante quando Arendt tratará sobre a responsabilidade coletiva. Nesse texto, a filósofa pretende responder ao jurista Joel Feinberg<sup>11</sup>, que parece não apontar um limite entre o conceito de culpa e o de responsabilidade. Essa confusão conceitual é enfrentada por Arendt já em sua noção sobre a teoria do dente da engrenagem, anteriormente mencionada, e que será também visualizada no próximo capítulo, que associa à ideia de culpa coletiva. Entretanto, como também já mencionado, onde todos são culpados, não há culpados. Arendt se contrapõe à Feinberg, mostrando que a culpa é pessoal ao contrário da responsabilidade, que é coletiva.

A responsabilidade é de todos à medida que todos pertencem à comunidade política<sup>12</sup>. Essa responsabilidade política só se desfaz se o indivíduo deixar a comunidade<sup>13</sup>, uma vez que a responsabilidade é também um fator que insere os sujeitos na comunidade. Ela é vicária, ao

<sup>11</sup> (1926-2004). Filósofo e jurista Norte americano que dedicou sua carreira ao estudo do pensamento Liberal e à Filosofia do Direito. Em 1968 a Associação Americana de Filosofia promoveu um debate cujo tema era Responsabilidade Coletiva. Na ocasião, Feinberg apresentou seu trabalho sobre o tema do encontro e teve como debatedora Hannah Arendt.

<sup>12</sup> Sobre esse assunto, Bethânia Assy apresenta a noção de responsabilidade coletiva como aquela única responsabilidade que é possível de ser direcionada a uma comunidade política. Em suas palavras: “Arendt descreve a responsabilidade política como uma das poucas formas possíveis de responsabilidade coletiva na qual assumimos responsabilidade por ações que não praticamos. A razão pela qual não atribui responsabilidade coletiva em questões de culpa pessoal é que o pertencimento a data comunidade em primeiro plano não figura um ato voluntário. Já a responsabilidade política significa assumir responsabilidade como membro de um corpo político. Ainda que as gerações sucessivas não sejam culpadas pelos erros morais e legais de seus ancestrais, carregam o fardo político do passado, e portanto, responsabilidade política”. (ASSY, 2015, p. 22).

<sup>13</sup> Arendt faz uma ressalva aos indivíduos sem pátria, aos deixados à margem, os párias. Ela afirma que: “[...] o século XX criou uma categoria de homens que são verdadeiros párias, que não pertenciam a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecível, os refugiados e sem pátria, que na verdade não podem ser considerados responsáveis por nada” (ARENDRT, 2003, p. 150). Nesse caso, é necessário levar em consideração a comunidade como espaço fisicamente delimitado e não apenas uma comunidade em termos de crenças, regras e cultura.

contrário da culpa. Os sujeitos pertencentes às comunidades assumem a responsabilidade pelo modo como aqueles que vieram antes agiram. “Somos sempre considerados responsáveis pelos pecados de nossos pais”, explica Arendt, “[...] assim como colhemos as recompensas de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfetorias” (ARENDR, 2003, p. 150). Assumir a responsabilidade, dessa forma, não é o mesmo que assumir a culpa.

A responsabilidade que aparece em Arendt atrelada ao conceito de política traz movimento, gera ação. Ela assegura o político, assim como tem a função de estabelecer limites. Esse é um aspecto interessante porque, no que tange à ideia do pluralismo, há uma noção de radicalismo, uma vez que há a defesa do pluralismo radical. Nele, todas as vozes devem ser ouvidas e devem se fazer presentes na esfera pública da comunidade. Porém, é necessário compreender que mesmo esse embate presente na comunidade e defendido por Arendt necessita de limites. Esse limite é o que garante que a comunidade não seja destruída por movimentos apolíticos. Esses movimentos conseguem se vestir com roupagem aceita como política, mas possuem como mote de ação a restrição, por exemplo, da liberdade. Dessa maneira, ele já traz em si a descaracterização como político.

A responsabilidade política visa, ainda, uma efetiva participação dos sujeitos em um espaço democraticamente constituído. Por essa razão, “[...] somos responsáveis perante aqueles com que compartilhamos um espaço público comum em relação à preservação desse mundo comum” (MUÑOZ, 2009, p. 2). A necessária participação dos sujeitos nas relações estabelecidas no espaço público é o que poderá garantir a preservação do espaço de todos.

O conceito de responsabilidade que interpretamos a partir de Hannah Arendt, não pode ser visto dissociado dos aspectos morais (não no sentido de culpa individual, no qual entrariam os aspectos legais). A responsabilidade individual está diretamente ligada ao modo como esses indivíduos se portam perante os outros. Dessa maneira, ela requer um exercício constante do pensamento e do julgamento. Requer, em última análise, um pensamento crítico. Atuar por meio do pensamento crítico significa, segundo Arendt, “[...] que todos estão dispostos e são capazes de prestar conta do que pensam e dizem” (ARENDR, 1992, p. 41).

Essa capacidade de prestar contas *Logon didonai* revela a responsabilidade política dos cidadãos em suas comunidades. Arendt explica que a prestação de contas aparecia na Grécia antiga como uma maneira de os cidadãos cobrarem dos agentes políticos as explicações a respeito dos assuntos políticos, econômicos, etc. Essa prestação de contas imputava nos agentes a responsabilidade política (ARENDR, 1992, p. 41).

Os sujeitos que julgam e refletem conseguem reconhecer a importância do outro, mesmo este estando ausente. Em tempos nos quais predomina a descrença na política, em que a mentira e a violência gratuita são aclamadas à luz do dia, conseguir perceber o outro, e discordar desses momentos de instabilidade moral e política, é um forte exercício do pensamento e um compromisso com o julgamento.

## CAPÍTULO II: HANNAH ARENDT NO HORIZONTE MORAL E POLÍTICO DO SÉCULO XX

### 2.1 A crise do mundo comum: o advento do Totalitarismo

A pergunta que, de certa forma, perpassa a obra de Hannah Arendt e nos faz questionar as práticas políticas da modernidade é, em uma releitura, “[...] o que aconteceu para que a experiência totalitária fosse possível?”<sup>14</sup>. Este questionamento guiará e permitirá desenrolar a trama desse acontecimento histórico à luz do pensamento arendtiano.

Para compreendermos as nuances características do movimento totalitário ocorrido na primeira metade do século XX, é necessário voltarmos na história e mostrarmos como ele foi possível<sup>15</sup>. O totalitarismo possui como elementos constitutivos: “[...] massificação, propaganda, organização e movimento, solidão, campo de concentração, ideologia e terror” (AGUIAR, 2009, p. 202). Tais características advindas da análise arendtiana sobre o totalitarismo revelam, de início, que este foi um período em que o mundo comum se desfez, pois, esse modo de articulação política apresentado pelo regime não pôde ser visto anteriormente, por isso não poderia ser previsto. Arendt mostra, em uma passagem de seu texto, de 1968<sup>16</sup>, “Entre o Passado e o Futuro”:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da

<sup>14</sup> O questionamento aparece no prefácio da parte III do livro “As origens do Totalitarismo”, que trata do totalitarismo. Nele, Arendt afirma: “Era, pelo menos, o primeiro momento em que se podia elaborar e articular as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte da sua vida adulta: O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?” (ARENDR, 1994a, p. 24).

<sup>15</sup> Apesar de Arendt questionar como foi possível a experiência do totalitarismo, ela, em sua obra “A condição humana”, apresenta o início da formação da sociedade e do indivíduo que possibilitou este acontecimento. É interessante ressaltar que existem algumas críticas feitas a Arendt a respeito do próprio conceito de “Origens” presente no título de sua obra de 1951, especialmente porque a autora apresenta, tanto para a União Soviética, de Stalin, quanto para o Nazismo, de Hitler, aspectos que denotam que estes dois acontecimentos teriam tido uma mesma origem, um mesmo ponto de partida. O que os comentaristas, como André Duarte, nos mostram é que um dos aspectos questionáveis da obra é o método usado por Arendt. A pensadora não especifica algumas outras objeções que provocam críticas mais marcantes à obra. Outra questiona: “[...] em que sentido o anti-semitismo e o imperialismo são pensados como as origens do totalitarismo em sua variante nazista? Como compreender a analogia entre os fenômenos do nazismo e do stalinismo, dado que as origens históricas da Alemanha de Hitler não são exatamente as mesmas da União Soviética?” (DUARTE, 2001, p. 62). Duarte, porém, apontará em seu texto que o que faz Arendt unir o evento ocorrido na URSS e na Alemanha é seu caráter de ruptura, um dos principais aspectos que marca a modernidade.

<sup>16</sup> “Em 1968 foi o ano de última revisão e ampliação do texto *Between Past and Future*” (LAFER, 2013, p. 10).

História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado.  
(ARENDR, 1961, p. 26).

A tradição compreendida por Arendt liga-se aos preceitos religiosos e ao de autoridade. Essa tríade – tradição, religião e autoridade (política) – é de origem romana e perdeu seu significado na história, como direcionadora de ações, no período moderno. O fato de a tradição não responder mais aos problemas traz a consequência evidentemente negativa, especialmente ao conceito de autoridade que está diretamente relacionado à política. Com a quebra da autoridade, o conceito que ascende é o de violência, ou, mais especificamente, o conceito de autoridade torna-se sinônimo de violência. Os governos agora são autocracias.

Isso em muito explica o ponto em que o movimento totalitário conseguiu ascender e manter-se por um bom período, utilizando a autoridade como violência. Para Arendt, esses dois conceitos são opostos. Ela afirma: “[...] um sistema político que necessita da violência não tem autoridade [...]”<sup>17</sup>, autoridade esta que se perpetuava na história relacionando o passado com o presente por meio da tradição.

Dessa forma, o totalitarismo se mostra como um movimento que é “decorrente” de uma ruptura, tal como vimos acima, e é, ainda, um movimento “de” rupturas. A primeira delas é com a própria noção de comunidade, de pertencimento a um mundo que faça sentido, pois os indivíduos passam a se encontrar em total desamparo (*loneless*). Dessa forma, não encontram mais nenhum mundo comum, “[...] que é o mundo propriamente dito” (CORREIA, 2011, p. 231).

A autoridade é o que possibilita às comunidades políticas sua permanência. Desfeita a autoridade religiosa com a secularização do mundo, restou às comunidades o resgate dos valores morais. Tais valores devem ser compreendidos associados à vida política das comunidades. Essa associação é o que poderá garantir a permanência e a estabilidade nas comunidades. Essa estabilidade é possível levando em consideração o conceito de poder.

O poder, em Arendt, se faz presente quando os indivíduos estão juntos. Ao contrário do que se pode pensar, o poder não torna os indivíduos isolados. Ao contrário, pressupõe uma ação que vise o mundo comum. Dessa maneira, o poder está atrelado ao espaço público. Por isso, onde o poder falha, a violência se manifesta, esses são conceitos antagônicos. A violência manifestada nos regimes totalitários é a evidencia de que a ausência do poder dos

---

<sup>17</sup> Anotações para apresentação de uma palestra no Oberlin College, em 28 de outubro de 1954, traduzido por Adriano Correia (CORREIA, 2011, p. 231).



indivíduos nas instituições políticas pode gerar regimes nefastos para a comunidade. O que possibilita a materialização do desamparo e da ausência de sentido de pertencimento.

O desamparo está presente, porque o sentido comum que guiava a todos se desfez e, assim, categorias do julgamento, como certo e errado, perdem-se. Essa é a falência do senso comum descrito por Hannah Arendt que, associada à ascensão das massas, fortaleceram os regimes totalitários. Arendt esclarece:

Falência do senso comum: a ascensão das massas demoliu o interesse – as massas, distintamente das classes, consistem de indivíduos que nada tem em comum, nenhum mundo comum, nenhum interesse comum. Em segundo lugar, veio a falência de nossos critérios de julgamento que, embora não soubéssemos, repousavam em conceitos utilitários. (CORREIA, 2011, p. 231).

O utilitarismo presente nos conceitos propagados no totalitarismo está intimamente relacionado à ideologia das propagandas, assim como o uso da violência. A propaganda totalitária é fortemente utilizada nos estágios em que o partido ainda encontra resistência, seja da população ou mesmo de opositores políticos. Assim ocorreu, por exemplo, com os judeus. As propagandas antissemitas instigaram a população ao ódio aos judeus, “[...] a propaganda é, de fato, parte integrante da ‘guerra psicológica’; mas o terror o é mais” (ARENDR, 1994a, p. 344). Nesse caso, propaganda e violência andam juntas, as duas são instrumentos de força a serviço do sistema totalitário.

Aguiar fornece uma análise precisa a respeito do poder da propaganda. Sua estrutura é capaz de criar, no imaginário dos indivíduos, inimigos inexistentes, grandes conspirações, assim como tornar alguém com ideias devastadoras em um grande líder:

A propaganda está para a força da mesma forma que o poder está para a política. A propaganda e suas ficções são alimentadas pelo segredo, pelo mistério e pelo invisível. A coerção aqui abordada não é necessariamente física, mas seguindo o princípio da manipulabilidade dos homens, utiliza-se de qualquer instância capaz de induzir o comportamento, como os argumentos religiosos, científicos, os preceitos e, muito frequentemente, a mentira. (AGUIAR, 2009, p. 206).

Mesmo depois de dominar pela propaganda, o movimento totalitário continua com suas investidas, agora especialmente com a utilização do terror e do medo. Para Arendt, onde o terror se faz presente, não há mais a necessidade da propaganda. E, no regime de Hitler, a propaganda cedeu lugar para o terror. O terror não era somente físico, como mostrou Aguiar na passagem acima. O ar de suspense, de conspiração, de “[...] insinuações indiretas, veladas e

ameaçadoras [...]” (ARENDR, 1994a, p. 345), tornava cada indivíduo suspeito e delator, independentemente de serem culpados ou inocentes.

Outro aspecto relevante presente na propaganda totalitária é o uso da certificação científica<sup>18</sup> para convencer as massas das ideias do movimento. Na Alemanha, por exemplo, os nazistas utilizaram a crença na raça superior para justificar a perseguição aos judeus, ciganos e homossexuais. Eles ameaçavam as massas “[...] com uma existência contrária às eternas leis da natureza e da vida e com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue” (ARENDR, 1994a, p. 345).

A ideia de uma raça superior atravessa a história do nazismo e apresenta as maiores atrocidades cometidas em prol desse ideal e da dominação total, de sacrifícios de deficientes à esterilização e ao extermínio nos campos de concentrações. A fixação na ideia de uma raça pura chegava até mesmo aos comandados militares no qual o candidato a soldado deveria atestar sua pureza de raça, sua legítima origem ariana, mostrando que em sua genealogia não haveria mácula por ser descendente de judeu.

A ciência atrelada à propaganda se tornou instrumento poderoso no empreendimento totalitário. Arendt ressalta que o uso da ciência e da propaganda de massas tem sido utilizado com bastante ênfase e generalização na política moderna. À ciência é atribuída a veracidade, pois tudo que passa pelo crivo da ciência é propagado como verdadeiro, inquestionável no imaginário das massas. O problema está em conceber algo como verdadeiro e inquestionável. A verdade é, para Arendt, um instrumento de força – no sentido de imposição. Assim, ela não dá margem ao questionamento, somente à aceitação. Por essa razão, a ciência, como local da pesquisa, da investigação, tornou-se o instrumento mais elaborado no qual a propaganda totalitária poderia se atrelar. Seu uso ideológico pelo regime foi capaz de criar verdadeiras fábricas da morte, mesmo os que permaneciam vivos nos campos já não possuíam mais humanidade.<sup>19</sup> Na perspectiva apontada por Aguiar, “[...] as mais elevadas realizações técnico-científicas conjugaram-se, paradoxalmente, com o controle, a manipulação e a animalização do homem.” (AGUIAR, 2012, p. 438).

<sup>18</sup> A certificação científica que é remetida na passagem é a ciência empírica tal como a biologia que tenta mostrar que geneticamente os alemães são superiores e que a mistura com outras raças pode gerar descendentes inferiores. A arqueologia que tenta mostrar que os arianos possuem uma ascendência histórica superior.

<sup>19</sup> Alguns autores aproximam a análise arendtiana a respeito do processo de desumanização ocorrido nos campos de concentração com a análise biopolítica presente na obra de Foucault. Ortega, por exemplo, afirma que “Em Origens do Totalitarismo, a dimensão biopolítica é um eixo privilegiado na análise do sistema totalitário, no qual ‘a natureza humana como tal é o que está em jogo’. Daí a insistência arendtiana na transformação da natureza humana nos campos de concentração nazistas e stalinistas, a fabricação de ‘uma espécie humana semelhante a outras espécies animais’, que unindo um artificialismo tecnopoietico a um naturalismo zoológico, produz a redução biopolítica dos indivíduos a ‘cadáveres vivos’” (ORTEGA, 2001, p. 79).

A ciência a serviço dos regimes totalitários traz, ainda, a aceitação de um dos maiores símbolos de extermínio desses governos, que foram os campos de concentração. Neles, os experimentos feitos por cientistas altamente capacitados intelectualmente, e bem preparados academicamente, fizeram de seres humanos meras cobaias, ratos de laboratório. A humanidade dos condenados aos campos de concentração foi perdida. Ali não estavam mais judeus, negros, ciganos, homossexuais, ali se encontrava um amontoado de massas humanas prestes a se tornar um amontoado de cadáveres. Não havia mais pluralidade humana, havia apenas homogeneidade de corpos.

Todos esses aspectos fazem parte da ideologia totalitária que, com a ferramenta da propaganda e a certificação da ciência<sup>20</sup> conseguiam não só explicar o que estava acontecendo, mas, também, justificar e atrair adeptos. Hannah Arendt observa que “[...] as ideologias são sistemas explicativos da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta” (ARENDR, 2008, p. 369). Isso porque haveria a construção de uma falsa realidade para justificar o terror, assim como para justificar o próprio totalitarismo, “[...] se não é verdade, dizia por exemplo a revista *Das Schwarze Korps*, que todos os judeus são mendigos sem passaporte [...]”, aponta Arendt, “[...] mudaremos os fatos para tornar essa afirmativa verdadeira” (ARENDR, 2008, p. 369).

A ideologia<sup>21</sup>, desse modo, apresenta-se em conflito com a realidade de fato, pois judeus, negros, ciganos e homossexuais não são grupos inferiores, assim como a raça ariana

<sup>20</sup> É importante estabelecer, aqui, a distância entre a ciência da qual os regimes totalitários fizeram uso e a ciência de um modo geral. A ciência nos regimes totalitários foi instrumento utilizado para o terror e não para o progresso, como poderia se pensar. Aqui, também, não pretendo eximir de culpa cientistas, médicos e intelectuais de toda ordem que se dispuseram a fazer parte do movimento de horror vivenciado na Europa. O instrumental científico em mãos perigosas podem gerar as maiores aberrações, isso vale para o período nazista assim como qualquer outro período da história. É importante lembrar que Hannah Arendt, já em sua obra de 1958, “A condição Humana”, tece, no prólogo, algumas considerações preocupantes a respeito da ciência e seu uso. Na ocasião da escrita, a pensadora apresenta a desconfiança em relação ao lançamento do satélite artificial e sua preocupação em relação à possibilidade de que, em um breve espaço de tempo, a ciência conseguisse fazer com que os homens pudessem abandonar a Terra e aventurar-se em outros espaços extra terrestre. Para a pensadora, “[...] a Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício” (ARENDR, 1998, p. 2). Além da possibilidade de eugenia, que já se desenhava com muita força por meio dos experimentos e que hoje tem tomado cada vez mais espaço no debate ético.

<sup>21</sup> O conceito de ideologia aparece com algumas nuances que aqui buscamos explicitar por meio da análise de Rahel Jaeggi, que aborda em seu texto a crítica da ideologia. Para a pensadora, “[...] ideologias são ideias - mas não se trata de simples ideias desconexas que alguém pode ter ou não, mas de ideias que (necessariamente ou, pelo menos, sistematicamente) surgem e subsistem em determinados contextos. Ideologias são, portanto, sistemas de convencimento, mas que têm, ademais, consequências práticas. Elas têm efeito prático e são, por sua parte, efeitos de uma determinada práxis social Além disso, ideologias parecem possuir um status peculiar: quando se afirma de algo, que ele é “ideológico”, então não se diz apenas que seja falso ou equivocado, mas o caráter de equívoco faz sim parte da ideologia. Quem está sob a influência de uma ideologia não está apenas à

não é superior. E, ainda, não há garantias biológicas de que a predominância de uma única raça gerará indivíduos plenamente saudáveis e superiores e não seres comprometidos geneticamente, pois até mesmo a constituição genética dos indivíduos necessita da pluralidade para se constituírem capazes de sobrevivência saudável.

Arendt adverte:

O importante aqui é que a coerência ideológica, ao reduzir tudo a um único fator que a tudo domina, sempre está em conflito, de um lado, com a coerência do mundo e, de outro, com a imprevisibilidade das ações humanas. O terror é necessário para tornar e manter o mundo coerente, para dominar os seres humanos até que percam a espontaneidade e, com ela, a imprevisibilidade especificamente humana do pensamento e da ação. (ARENDR, 2008, p. 369).

A importância da ideologia totalitária, no que diz respeito à raça, é que ela foi criada, primeiro, como questão de ordem maior dentro do próprio partido, para, em seguida, ser lançada entre o povo alemão, pois a manifestação por uma raça pura, sem traços das raças inferiores, não partiu da população como convicção, era apenas opinião. Tal ideia foi implementada pelos nazistas com o objetivo de “[...] transformar o mundo numa realidade racial” (ARENDR, 2008, p. 370). Em seguida, “[...] o que outrora havia sido mera opinião ideológica se converteu no conteúdo vivo da realidade” (ARENDR, 2008, p. 370). A partir daí, o terror mostrou sua face mais perversa e totalizante.

Para que os movimentos totalitários fossem possíveis, alguns aspectos na constituição da própria comunidade foram relevantes. Um desses aspectos marcantes para a compreensão do nascimento do ambiente que favoreceu o totalitarismo se encontra no surgimento da esfera social, que, para Arendt, de certa forma, fragilizou a permanência do homem no mundo comum.

Arendt parte da distinção das funções que cabem à família e às que cabem à esfera pública. A família é o lugar dos assuntos privados e no qual tudo gira em torno da necessidade e da utilidade<sup>22</sup>, enquanto a esfera pública é aquela na qual correspondem os assuntos comuns, na qual a discussão política une a todos em um espaço comum dos assuntos humanos. Para esta discussão, partindo da formação da *Pólis* grega, a pensadora afirma:

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios*

---

mercê de uma circunstância falsa, mas também “nas garras” de uma falsa interpretação dessa circunstância” (JAEGGI, 2008, p. 138-139).

<sup>22</sup> Como aparece em Aristóteles, que considerava a família como uma associação primária para a satisfação das necessidades vitais (biologicamente concebidas) (ARISTÓTELES, 1944, p. 1-4).

*politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*taton anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil. (ARENDR, 1998, p. 24-25).

O que une a família e o que une os homens na política são concepções antagônicas de organização. Na esfera familiar, o uso da força e da violência era algo comum. Isso ocorria, porque a organização familiar era hierarquizada e tinha na figura do pai a ordem. Essa estrutura – *phratría* – era considerada por Arendt um “[...] modo pré-político de lidar com as pessoas” (ARENDR, 1998, p. 27). Desse modo, nos locais onde a igualdade não poderia ser experienciada e no qual a estrutura era rigidamente hierarquizada, não predominava o político, como ocorria “na vida familiar”. Arendt compara a organização familiar com o despotismo, “[...] em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica” (ARENDR, 1998, p. 27).

Somente sob um caráter predominantemente útil é que a família se estruturava, pois havia “a necessidade e a carência” (ARENDR, 1998, p. 30), não era necessário que, no ambiente familiar, se fizesse uso da linguagem como instrumento de convencimento, ao contrário do que ocorria na esfera pública. O que impulsionava a família era a própria manutenção da vida em seu aspecto biológico.

Enquanto a *Pólis* era fundamentalmente o lugar comum dos iguais, o lar era o lugar das desigualdades, onde não havia, também, o aspecto da liberdade. O conceito de liberdade aparece na filosofia de Hannah Arendt associado ao de esfera pública. Dessa forma, somente na experiência da *Pólis* se vivenciava a liberdade. A política, como resultado da organização da esfera pública, é o lugar da liberdade.

No lar, nem mesmo o chefe de família, que ocupava o topo da hierarquia, era considerado livre, pois a característica da liberdade é que os homens estejam entre iguais para se tornarem livres. A sujeição dos homens às necessidades e às carências próprias da esfera privada retirava dele a liberdade, além de, para Arendt, estar no comando ou ser comandado também significava, na Grécia, não possuir liberdade, pelo mesmo motivo de não se encontrar entre iguais. “Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político” (ARENDR, 1998, p. 32). Ser livre era, portanto, estar no ambiente em que todos sendo considerados iguais, não havia governante e nem governado, pressuposto que não existia na família.

A esfera do social surgiu como uma falha, pois pressupõe que os assuntos de interesse privado tomem lugar no espaço público. Desse modo, Arendt mostra que tratar a política na modernidade se tornou algo confuso, pois a esfera pública e o social se imbricaram de tal modo que a diferença entre ambas ficou menos perceptível. A política se tornou “[...] apenas uma função da sociedade” (ARENDR, 1998, p. 33). O que trará como consequência o velamento da distinção entre essas duas esferas e, ainda, que tanto “[...] a ação, o discurso e o pensamento [...]”, como mostra Arendt, passaram a ser “[...] superestruturas assentadas no interesse social” (ARENDR, 1998, p. 33). Segue a autora:

Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do lar (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva”. (ARENDR, 1998, p. 33).

No período feudal, essa mudança aparece de maneira bastante significativa quando o senhor feudal, chefe de família, leva para a administração de seu feudo as mesmas práticas exercidas no ambiente familiar. Esse movimento de saída das práticas privadas para a esfera pública acarreta a falta de espontaneidade da ação, agora ela passa a ser determinada. Isso porque o governo privado do lar começa a invadir o espaço público dos iguais.

O espaço da família é o lugar da intimidade e “[...] a riqueza da esfera íntima é a riqueza do subjetivismo, da alienação do mundo, do retiro, ou melhor, da fuga no eu” (AMIEL, 2001, p. 143). A crítica reside no fato de que o espaço do “eu” e da “alienação” agora fazem parte do espaço da política. A confusão não se limita ao campo conceitual, a imbricação do lar no público dando origem ao social trouxe como consequência

[...] a ascensão da administração do lar, de suas atitudes, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. (ARENDR, 1998, p. 38).

Isso ocorreu porque o que antes era de foro íntimo tomou a mesma relevância e o mesmo destaque do público, além do mesmo caráter administrativo que permeava os assuntos da família, que passou à esfera dos assuntos comuns e a burocratizou. Ao ser desvelada a intimidade da família, ela passou a se relacionar com o social e não com o público e, assim, tornou-se visível a todos, mas não se tornou interessada pela política.

A organização familiar aparece como um modo pré-político no qual a violência faz parte e o comando autoritário é a regra estabelecida ao invés do convencimento, da persuasão. Na família “[...] há um chefe que exerce o poder orientado pelo que é útil e necessário para a organização doméstica” (ALVES NETO, 2009, p. 87). Esse modelo de organização se torna perigoso quando invade o espaço dos assuntos comuns colocando a sociedade em uma linha tênue entre o que é de interesse comum e o que é de interesse de um grupo específico. Especialmente quando esse grupo encontra ambiente favorável para expandir e conquistar adeptos.

Na *Pólis*, que constituía o ambiente político de iguais, os assuntos públicos eram de interesse de todos os cidadãos e, diferentemente do lar, na *Pólis*, o poder era posto no centro, perante todos, pois, de acordo com Alves Neto,

Pondo o poder “no meio” e recusando que ele seja o apanágio de alguém, a *pólis* impedia o aparecimento de um tirano e também a instalação de uma casta ou de uma classe separada da vida pública que se apropriasse do poder. [...] O que funda a experiência política dos gregos é que eles não obedecem ao chicote de um senhor despótico, mas a uma regra, uma lei (*nomos*) que eles mesmos escolheram e estabeleceram por meio da capacidade de discorrerem uns com os outros e agirem na realização de laços comuns. (ALVES NETO, 2009, p. 87-88).

A vida no espaço público, no qual a política se faz, é o lugar da imortalidade, não porque os homens, como seres biologicamente constituídos, não morram, mas porque seus feitos permanecem. Fato este que não ocorre no utilitário ambiente do lar. “O termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDDT, 1998, p. 52).

A esfera pública é o lugar no qual os homens encontram o espaço dos iguais, na medida em que possuem interesses comuns (o bem da comunidade), na medida em que são capazes de criar um mundo comum. Ao mesmo tempo em que são capazes de perceber que, apesar do algo que os une, existe “[...] um mundo de coisas interpostas entre os que possuem em comum, [...]; pois, como todo espaço entre (*in-between*), o mundo ao mesmo tempo separa<sup>23</sup> os homens entre si” (ARENDDT, 1998, p. 52).

Um fator decisivo para a permanência do homem, e que ficou comprometido com o advento do social, está presente no conceito arendtiano de Ação. O conceito de ação está relacionado à proximidade dos homens como criadores e perpetuadores da política. Esta é a

<sup>23</sup> Separa, porque os homens não são iguais, não pensam necessariamente a mesma coisa, são plurais; por isso, também, a importância da esfera privada, pois é nela que o homem se volta para si mesmo, para seus assuntos.

“[...] única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade” (ARENDRT, 1998, p. 7).

A ação é a condição primeira da política e está diretamente ligada ao conceito de natalidade. Este está para além do simples estar no mundo – porque se assim fosse, não haveria diferenciação com os aspectos presentes na vida privada de manutenção dos aspectos biológicos do indivíduo – ele requer a capacidade de criar o novo. Ao criar o novo, os homens fazem história.

O social, desse modo, ao retirar dos homens a possibilidade de ação, os impedem de fazer política. “Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico” (ARENDRT, 1998, p. 40). O social aparece, de acordo com Correia, “[...] como um câncer que expande seu espaço na medida em que se espalha sobre o privado e o público” (CORREIA, 2014, p. 135).

A esfera social, como lugar de visibilidade das necessidades íntimas, levou para o espaço público a importância do *labor* (como necessidade de manutenção de vida biológica) e não da ação (como capacidade de iniciar algo, de pôr em movimento), a muda e infinita necessidade biológica e não a busca pela plena liberdade, só possibilitada, para Arendt, nas discussões políticas. De acordo com Aguiar,

Social é, então, para Arendt, a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas a socialização e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para a realização do progresso e, assim, com tais, como seres singulares, tornam-se supérfluos e inviabiliza-se o mundo comum, constituído a partir dos contatos livres e ativos dos homens. (AGUIAR, 2009, p. 250).

A ascensão do social traz para a modernidade uma separação entre os indivíduos e a política, com seus assuntos que davam sustentação e coerência no interior da tradição que se iniciou entre os antigos da Grécia clássica. O que prevalece é a situação de desinteresse e atomismo social, assim como a burocracia característica dos nossos dias. A estrutura na qual o espaço social ganhou visibilidade, fez com que as discussões políticas fossem relegadas a assuntos de segunda ordem. Essa característica deu origem a uma sociedade de manipuláveis, a sociedade de massas.

As sociedades de massas, decorrentes do aparecimento da esfera social, modificaram o modo como o mundo deveria ser apresentado – como um mundo comum – lugar que construímos e compartilhamos e no qual se encontra a esfera da imortalidade dos seres



mortais. É o lugar da política, como nos mostra Passos: “[...] a compreensão arendtiana aponta para o fato de que a ação política se constitui como atividade que institui o mundo comum” (PASSOS, 2014, p. 212).

Fragilizando os assuntos políticos (a esfera pública), o mundo comum se dissipa e o que resta se torna solo fértil para o aparecimento de movimentos como o totalitarismo, pois uma das características principais da política, de acordo com Duarte, “[...] diz respeito à preservação da estabilidade do mundo, e não ao cuidado dos interesses privados e ao suprimento das necessidades vitais daqueles que o constroem e habitam” (DUARTE, 2000, p. 101). Enquanto a modernidade seguir confundindo o que é de relevância pública e o que diz respeito aos interesses privados, o mundo comum permanecerá em crise e as relações humanas colapsadas. O que dará brechas para os regimes de viés unitário.

O totalitarismo se enquadra naquilo que podemos chamar de pensamento unitário. Na história do pensamento filosófico, podemos encontrar exemplos nos quais as teorias políticas de vários pensadores nos levam a crer que há unidade de pensamento e que a história é feita de leis universais. Um exemplo importante que influenciou e ainda influencia a filosofia contemporânea vem de Hegel. É possível perceber, a partir do livro “As sementes da dúvida” (LUFT, 2001), que uma das críticas feitas a Hegel foi tecida por Schelling, que o acusa de necessitarista e determinista. Para Luft,

Segundo essa crítica, não haveria espaço para acontecimentos contingentes no sistema, ou seja, eventos cuja realização é apenas possível, mas não necessária. Como a livre-escolha pressupõe, [...], uma concepção não determinada de universo, o sistema hegeliano não conteria em si também espaço para a realização desse tipo de liberdade, o que desemboca em uma acusação de totalitarismo político. (LUFT, 2001, p. 31).

O pensamento unitário, ou o pensamento que leva aos extremos e pode gerar totalitarismo, está presente tanto na extrema esquerda quanto na extrema direita, aqui tratando da política.

### 2.1.1 A esfera social e a sociedade de massas

Como visto anteriormente, a esfera social surge a partir do momento em que os assuntos privados vêm à luz na esfera pública – lugar consagrado aos assuntos políticos de interesse da comunidade – fazendo com que haja gradativa desintegração desta, o que se torna importante nas sociedades modernas, em consequência desse novo arranjo entre público e

privado há a “[...] dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareça em público” (ARENDDT, 1998, p. 46).

Por essa caracterização, percebemos o deslocamento de importância, para os indivíduos modernos, da política para a mera sobrevivência da espécie. Os indivíduos juntos são apenas membros da espécie humana e não corpo político organizado em prol de algo além da saciedade das carências biológicas<sup>24</sup>. É por meio desta constatação que Hannah Arendt vai traçar o avanço das sociedades de massa. Como as massas ganham, na modernidade, tanto espaço ao ponto de descaracterizar a própria concepção da política?

É interessante observar, até para os fins nos quais pretendemos alcançar neste trabalho, que a narrativa traçada por Arendt, e da qual utilizamos seu arcabouço teórico, é de um declínio nos assuntos políticos, ou, de um declínio na esfera pública. A concepção de esfera pública que norteia o pensamento arendtiano é iluminado pelo da *Polis* grega em que se inserem os homens que buscam e prezam por um espaço no qual os assuntos são comuns e, por isso, tornam-se semelhantes. Essa ideia não se aplica, porém, às sociedades de massa. Para Arendt: “O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las.” (ARENDDT, 1998, p. 52).

A desagregação característica das sociedades de massa desestrutura a possibilidade de um domínio público que possa reunir os homens em prol de um sentido comum. Um aspecto relevante que exemplifica esta perda de sentido é o consumo.

O consumo alienado se apresenta como aspecto intrínseco à sociedade de massa. Tal consumo não se limita apenas a certo tipo de produto, como os do gênero alimentício e tecnológico. O dilema que se impõe ao se falar em uma “cultura de massas”, é que, para as massas, todos os produtos possuem utilidade efêmera<sup>25</sup>, o que caracteriza uma contradição entre os conceitos Cultura e Massa. “Somente o que durará através dos séculos pode se pretender em última instância um objeto cultural” (ARENDDT, 1961, p. 202).

<sup>24</sup> A preocupação de Arendt com a invasão dos assuntos privados no espaço público não demonstra que a autora não tivesse preocupada com a ausência daqueles personagens que tinham sua vida restrita ao lar, como as mulheres e os escravos (se levarmos em consideração o período clássico). A preocupação que a filósofa evidencia está no fato de que houve uma descaracterização e até mesmo uma desqualificação no que diz respeito aos assuntos políticos.

<sup>25</sup> Arendt traz para a discussão o termo filisteísmo, que serve para designar aquele que via apenas o caráter de utilidade das coisas e eventos. A cultura é um exemplo, Arendt afirma que entre os gregos havia um termo para designar os artistas e artesãos “bánausos”. Para a filósofa, “[...] ser um filisteu, um homem de espírito ‘banáusico’ indicava, assim como hoje em dia, uma mentalidade exclusivamente utilitarista, uma incapacidade para pensar em uma coisa e para julgá-la à parte de sua função ou utilidade”. (ARENDDT, 1961, p. 215.).

Poderíamos, então, dizer que o que se chama de cultura de massa é a “cultura” do momento, o que está em voga. Como uma enorme onda que se forma e logo se desfaz; restam apenas mais material e mais consumidores para que essa onda se forme novamente. É importante salientar que, como mostra Arendt, o consumo dessa cultura de filisteus conferia *status*, mas não sofisticação,

O que irritava no filisteu educado não era que ele lesse os clássicos, mas que ele o fizesse movido pelo desejo dissimulado de auto-aprimoramento, continuando completamente alheio ao fato de que Shakespeare ou Platão pudessem ter a dizer-lhes coisas mais importantes do que a maneira de se educar. (ARENDR, 1961, p. 203).

O que a sociedade de massas e seus filisteus procuram na cultura é apenas um momento para diversão e não para o enaltecimento do espírito. A sociedade de massas aparece no pensamento de Arendt como uma exímia consumidora da indústria cultural.

O consumo é voraz, imediato, quase irreflexivo. Nesse sentido, a indústria cultural moderna retrata bem o ambiente, as características dessa sociedade massificada, na qual o valor pela cultura de excelência, aquela capaz de possibilitar ao homem imprimir sua marca no mundo, esvai-se como qualquer outro produto que serve para distrair o trabalhador cansado após um dia de trabalho. Ao contrário dos filisteus, que dissimulam um interesse pela cultura, a sociedade de massa quer apenas fluidez, diversão.

A cultura de massas passa a existir quando a sociedade de massas se apodera dos objetos culturais, e o perigo é de que o processo vital da sociedade (que como todos os processos biológicos arrasta insaciavelmente tudo que é disponível para o ciclo de seu metabolismo) venha literalmente a consumir os objetos culturais, que os coma e destrua. (ARENDR, 1961, p. 207).

Por mais criativa que aparente, a cultura de massa traz a fragilidade das coisas fugazes. Ela não traz a transformação na sociedade que possa dar aos indivíduos uma característica de participativa. A modernidade traz, dessa forma, o peso de não conseguir tornar indivíduos massificados em cidadãos engajados. Ao contrário, ela cria os idiotas (*idiótes*) – estão no espaço público, mas não se interessam pela política, seu interesse é sempre particular.

Essa é a condição que a modernidade aparece na crítica da nossa filósofa. Há uma carência de mundo, pois a modernidade e os indivíduos alienados<sup>26</sup> que a representam não

<sup>26</sup> Diferentemente do conceito de alienação presente no pensamento de Marx, no qual o indivíduo alienado não se reconhece no produto fabricado e se comporta como uma engrenagem a mais da máquina; em Arendt, o conceito de alienação está para além da relação de trabalho, o alienado é aquele que não se reconhece nesse mundo como indivíduo que o habita e o criou. Ele não consegue ler seu tempo. O medo de Arendt, como

conseguem congregar-se entre si. Cada indivíduo vivendo apartado um do outro não é capaz de reconhecer o mundo que os une.

Nas modernas sociedades de massa, na qual cada indivíduo se comporta como um átomo isolado, não há um compartilhamento de princípios, não se pode falar em um *ethos*<sup>27</sup> que os una. O bem que anseiam é individual e a liberdade se apresenta em cada um procurar seu bem privado e não um bem comum. E ao bem privado podemos entender, ainda, todas as coisas que servem para o consumo, pois também isolam e alienam. O consumo é o que mais distancia o homem do mundo, porque o mundo é durabilidade e o consumo é imediaticidade.

Para Alves Neto:

Uma sociedade de consumo [...] não foi produzida pelos operários através da sua emancipação política e social (com direitos iguais na esfera pública), mas pela ascensão do trabalho como atividade fundamental que nivela todas as outras, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à subsistência do organismo vivo e, para isso, produzi-la em máxima abundância. (ALVES NETO, 2009, p. 190).

Não tendo sido criada pelos homens por meio de emancipação política, mas, sim, por meio de indivíduos sujeitos à mera manutenção da vida orgânica – por isso alienados de seu papel social – o movimento característico da sociedade, como local político, corre o risco de deixar de existir, pois o que transparece na sociedade de trabalhadores massificados alienados é o único movimento cíclico constante do indivíduo como organismo vivo e a natureza. A alienação retira o mundo dos homens, “[...] sem um mundo interposto entre os homens e a natureza haveria eterno movimento circular, mas não mundanidade” (ALVES NETO, 2009, p. 191). Sem a mundanidade não há possibilidade de se construir um mundo comum, porque este se perfaz pela ação, pela pluralidade e pelo humano – aquele politicamente constituído que está além da natureza humana biologicamente manifesta. Há a ausência de reflexão das massas que as impossibilitam de compreender o seu momento e sua própria condição de alienação.

O que é da natureza e aquilo que faz parte da cultura se tornou uma coisa só, indistinta. Do mesmo modo, liberdade, cultura e necessidade foram postas como o mesmo, o que ocasiona a perda do político, enquanto este só pode se manifestar no ambiente da

---

pensadora política, é que a própria prática política deixe de existir. Para Correia, “A era moderna é mais adequadamente representada, para Hannah Arendt, pela alienação em relação ao mundo: no duplo sentido do abandono da Terra em direção ao universo e abandono do mundo em direção a si mesmo” (CORREIA, 2014, p. 46).

<sup>27</sup> Quando falo em “*ethos* que os una”, estou me referindo à própria noção de mundo comum e compartilhado defendido por Arendt.

liberdade e não da necessidade. São homens em situação de liberdade que fortalecem a política e não o *animal laborans* em seu reino das necessidades.

Na modernidade não há diferença significativa entre o privado e o público, como visto anteriormente e tendo como consequência o surgimento da esfera social. Dessa forma, Arendt mostra que a política acabou tornando-se uma “função da sociedade”. Como função da sociedade, a política se torna frágil no tocante às questões estritamente públicas, porque estas já não são mais estritamente públicas. Assim, o que está em voga na sociedade é a preocupação, por exemplo, com a propriedade privada, com o acúmulo de riquezas. A política deixou de se preocupar com a ação e a discussão voltada para a comunidade e se voltou para as questões burocráticas.

De acordo com Arendt, com esta submissão da política ao social, ou, como a política se tornou apenas função do social, não se percebeu mais uma linha limítrofe entre as duas esferas, o que tornou o espaço onde as questões de interesses coletivos se transformassem no lugar das discussões que antes estavam designadas ao espaço privado, à administração privada do lar. Assim é a análise de Dana Villa, ao afirmar:

[...] a esfera política passou a ser vista apenas como o aparato administrativo e protetor exigido pelo domínio econômico (o família), perdeu a reivindicação de qualquer dignidade intrínseca. Ele também perdeu seu caráter como a principal arena na qual os seres humanos tendiam ao seu mundo compartilhado, mantendo e preservando-o contra um mar de forças destrutivas naturais (ou semelhantes à natureza). (VILLA, 2006, p. 6).

As questões privadas<sup>28</sup> não deslocaram apenas as “questões” para a esfera social, elas deslocaram, também, o comportamento. Deixando de lado algumas peculiaridades próprias da vida no lar, o comportamento e a violência foram duas características que se fixaram na sociedade moderna. Como forma de conter a violência, propagar o comportamento, o conformismo e, sobretudo, garantir a propriedade privada e a riqueza, foi instituído o governo.

Na modernidade, essas características são fundamentais para a instauração de governos tirânicos, pois este se apresenta impessoal e burocrático. “Toda multidão”, diz Alves Neto, “[...] é uma inclinação para um governo impessoal convertido em mera administração burocrática das coisas, um ‘governo de ninguém’” (ALVES NETO, 2009, p. 202). O fato de

<sup>28</sup> Arendt não critica o fato de existir a esfera privada, mas o fato de ela ter dado substrato necessário para a ascensão da esfera social, o que fez com que perdesse sua identidade de lugar privado, íntimo. A pensadora diz que “[...] a ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo dos domínios público e privado. Mas o eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação do homem de massa desamparado e tão perigoso na formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos ideológicos de massa, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo” (ARENDR, 1998, p. 257).

ser um governo de ninguém, dificulta a compreensão daquilo que o fez surgir e daquilo que o mantém. Para Arendt, compreender é dar significado e, nesse caso, ela traz para a discussão não só o surgimento do regime, mas tudo que veio à tona com ele. Para a filósofa: “[...] para os que buscam o significado e a compreensão, o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento” (ARENDDT, 2008, p. 341).

Os governos tirânicos agem de modo a transformar os indivíduos em uma espécie de produtos criados em série. Estes possuem como função básica o trabalho e o consumo. Pelo processo de alienação, servem para manter e propagar a ideologia desse governo. Sociedades pautadas em governos desse tipo, marcadamente presentes nos nossos dias, fazem com que esta seja “[...] a razão mais profunda que faz a uniformidade a essência da esfera social” (FORTI, 2001, p. 352).

É a partir desse cenário propiciado pela esfera social, que a sociedade massificada impulsiona os governos totalitários, tal como ocorreu na Alemanha nazista. Esses governos se utilizam das massas carentes de reflexão – que são organizadas politicamente – como apoio incontestado de suas ações políticas. Não há dificuldade ou resistência em conseguir tal organização, porque os indivíduos não são articulados em uma sociedade na qual a participação e o interesse pela política se fazem presentes. Não há resistência, porque não há julgamento. Sem a categoria do julgamento<sup>29</sup>, sem a capacidade de refletir sobre os acontecimentos, os regimes totalitários terão sempre uma base forte para se instaurar. E a modernidade, aqui caracterizada, “[...] será marcada por características proto-totalitárias” (AGUIAR, 2012, p. 436).

A desestruturação já se faz notar na própria sociedade de classes, como mostra Passos, ao afirmar que “[...] a unidade estrutural, ou seja, a célula responsável pela formação das massas modernas, identifica-se com a desarticulação da sociedade de classes” (PASSOS, 2014, p. 148). Visando interesses particulares e o próprio consumo, os indivíduos perdem o sentido comum que os une, tanto na condição de pertencentes a uma determinada classe social quanto na de partícipes engajados na vida pública de um modo geral. Por isso, “[...] os movimentos totalitários objetivam e conseguem organizar as massas – e não as classes, como o faziam os partidos de interesses dos Estados nacionais do continente europeu” (ARENDDT, 1994a, p. 308).

---

<sup>29</sup> As análises mais detalhadas sobre a categoria do julgar serão feitas no terceiro capítulo desta tese. Aqui, apenas faremos algumas considerações tendo em vista a caracterização dos indivíduos massificados e o surgimento dos regimes totalitários.

As massas, dessa forma, dão suporte para que os movimentos totalitários ganhem força e expandam seus domínios. Uma caracterização importante sobre as massas é dada por Aguiar, quando afirma que Arendt:

[...] alia-se à maioria dos filósofos políticos contemporâneos na percepção das massas como pedra de toque da política. A base do poder não é constituída por sujeitos de direitos e deveres, capazes de contratar, representar, deliberar, etc. para ela, as massas são o resultado da decadência burguesa e suas instituições profundamente marcadas, no caso, alemão, pela humilhação proveniente da derrota na primeira Guerra Mundial e objetivada no tratado de Versalhes. (AGUIAR, 2009, p. 203).

O momento histórico vivenciado pela Alemanha pós-guerra, com todas as consequências oriundas da derrota, fez com que emergisse no íntimo de grande parte da população alemã um verdadeiro sentimento de “[...] desprezo aos padrões morais e à vida pública” (AGUIAR, 2009, p. 204). Esse desprezo se configura pelo próprio modo como os indivíduos, das massas, veem-se. São indivíduos completamente destacados de um mundo comum. Não há, por parte deles, um compartilhamento que os faça se inserir em um lugar na sociedade, “[...] vive isolado e solitário e é portador de uma consciência de desimportância e dispensabilidade (*selflessness*)” (AGUIAR, 2009, p. 204).

Arendt chama a atenção para o comportamento das massas que despertaram o interesse dos líderes totalitários ao recrutá-los. São pessoas que, em sua maioria, nunca participaram de organizações, seja de caráter partidário ou mesmo profissional. Foram escolhidos “[...] por lhes parecerem demasiado apáticas ou estúpidas [...]. A maioria dos seus membros, portanto, consistia em elementos que nunca antes haviam participado da política” (ARENDR, 1994a, p. 311-312).

Com a superficialidade das massas, os aspectos ideológicos presentes nos movimentos totalitários – como a crença em uma raça pura, a conseqüente inferioridade de um povo, os campos de concentração e todo seu horror – foram facilmente assimilados e mesmo defendidos. A propaganda totalitária conseguia inserir nessas massas um sentimento de organização, o que gerava um consentimento com relação às práticas adotadas pelos líderes totalitários. A ideologia totalitária acaba por exercer certo controle e fascínio sobre as massas. Dessa forma, Arendt acredita que “[...] é fácil compreender o quanto a propaganda totalitária e até mesmo certas instituições totalitárias correspondem aos sonhos das novas massas desarraigadas” (ARENDR, 1994a, p. 437). Existe uma sintonia entre o que é divulgado e o que as massas esperam e até almejam do regime.

Essa sintonia entre massa e regime totalitário faz emergir um nacionalismo exacerbado que, de maneira incontestável, gerou violência e perseguição. Os indivíduos que decidem seguir os regimes totalitários são aqueles que, de certa forma, não conseguem reconhecer o “mundo” do outro. Como há neste regime a perspectiva de que os indivíduos possam ser vistos e ouvidos, toda e qualquer possibilidade de debate político entre os pertencentes da sociedade desaparece. Por essa razão, as características inerentes aos regimes totalitários trazem em suas configurações características pré-políticas<sup>30</sup>.

Uma característica que marca o regime totalitário é, “[...] do ponto de vista da organização que funciona segundo o princípio de que quem não está incluído está excluído, e quem não está comigo está contra mim, o mundo perde todas as nuances, diferenciações e aspectos pluralísticos” (ARENDRT, 1994a, p. 380). As possibilidades de um debate entre os membros da sociedade, caracterizando o movimento como político, desfaz-se e entra em cena o terror e os aspectos conspiratórios<sup>31</sup>.

Esse ponto é interessante, porque os aspectos conspiratórios pressupõem que existe um inimigo oculto, o que coloca todos em posição de suspeitos. Dessa forma, as manifestações de opiniões podem ser extremamente perigosas. Isso anula todo e qualquer pensamento crítico, porque este, para Arendt, “[...] só é possível apenas à medida que os pontos de vistas dos outros estão abertos à inspeção. Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de ‘todos os outros’” (ARENDRT, 1992, p. 43).

Sob o fantasma da conspiração, tenta-se anular a categoria do pensamento. Este, não podendo ser controlado, maximiza os efeitos conspiratórios, tendo em vista que, para os membros do regime totalitário, todos devem estar sob constante monitoramento. Isso implica tornar cada vez mais frágeis as relações entre os indivíduos. Dessa maneira, todos os adeptos do regime tornam-se mais propensos a aceitar e a defender as perseguições, os campos de concentrações e toda violência sofrida aos considerados inimigos do regime.

Essas singularidades fazem parte da ideologia totalitária que, entre outros aspectos, busca explicar a realidade por meio de deduções lógicas. Até porque “[...] uma ideologia é

<sup>30</sup> O que aqui chamo de característica pré-política refere-se ao conceito do que é política, estabelecido por Hannah Arendt, sobre a qual, quando questionada – “Qual o significado da política?” – afirmou: “[...] a resposta à questão do significado da política é tão simples e conclusivo que se poderia pensar que todas as outras são absolutamente irrelevantes: A resposta é: o significado da política é a liberdade” (ARENDRT, 2010, p. 161). A liberdade defendida por Arendt é aquela que traz em si a pluralidade e a possibilidade de ação por parte dos indivíduos, o que não é a marca do totalitarismo.

<sup>31</sup> Nesse caso, o ambiente de conspiração se faz presente a fim de que todos os que de alguma forma se identificam com o regime mantenham-se leal a ele. Sob o aspecto da conspiração também predomina o medo de não ser considerado um membro fiel, mas, sim, um inimigo oculto. Arendt afirma que, “[...] um meio de conservar intacta essa lealdade era imitar a estrutura organizacional das sociedades secretas, esvaziando-a da finalidade racional de preservar um segredo” (ARENDRT, 1994a, p. 381).



bem literalmente o que seu movimento indica: é a lógica de uma ideia” (ARENDDT, 1994a, p. 469). Sendo a “lógica de uma ideia”, todas as suas consequências encontram amparo para se justificar, Arendt acrescenta:

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma, porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por algumas suposições [...] quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa. (ARENDDT, 1994a, p. 470).

Tentar pensar a realidade a partir de categorias estáticas da lógica, que não precisa da realidade contingencial para se realizar, é, de certa forma, anular a experiência de estar com o outro e pensar com o outro. Em consequência disso, não utilizando a experiência efetiva do mundo, os regimes totalitários se utilizam de ideias – que não necessariamente correspondem à verdade dos acontecimentos –, para instalar o terror e a perseguição.

O regime totalitário, ainda utilizando-se de critérios lógicos, não se preocupa com o movimento da história. Dessa forma, transmite a falsa crença de verdades inquestionáveis como a da raça pura. E, a partir daí, são instituídos critérios de ação respaldados nessa lógica, que ele acredita existir no andamento da história, lógica esta não corroborada pelos próprios acontecimentos. Há um falseamento da história, dos fatos. Porém, como são ficções propagadas como realidade, termina por serem facilmente apreendidas e defendidas. E, como consequência, encontram-se justificativas para o terror.

As ideias propagadas pelo regime totalitário não têm preocupação com a verdade dos fatos, mas com o falseamento da história. Esta característica se torna ainda mais relevante se a associarmos ao desalento das massas em sua falta de intersubjetividade. Se são átomos isolados em um mundo onde todos são inimigos em potencial, todo terror propagado encontra adeptos e isso se torna um grande instrumento do governo. Cria-se, dessa forma, uma crença cega em tudo que é propagado pelo regime.

A autopropagação do pensamento ideológico incapacita os indivíduos de pensar e sentir por si mesmos. Em meio ao isolamento (*loneliness*), onde falta a presença de si mesmo e do outro, o indivíduo atrofia sua capacidade de pensar sua realidade e sentir o mundo. Arendt defende:

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto

é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento). (ARENDR, 1994a, p. 474).

O que o totalitarismo impõe à sociedade só é passível de aceitação, como vimos, porque existe uma massa de fácil manipulação. Esta massa, originária do processo descrito de surgimento da esfera social, é incapaz de ação e pensamento. Diante desta incapacidade, o que prevalece é o conformismo e a cegueira diante dos acontecimentos.

A crítica de Hannah Arendt aos rumos tomados pela modernidade, especialmente à deformação sofrida na esfera dos assuntos comuns, mostrou como esta nova esfera possibilitou o surgimento dos regimes totalitários. Outra consequência da crise moderna que se associa ao totalitarismo é a ruptura moral e política. Estas rupturas acentuam o caráter de crise no qual estamos inseridos, separa os indivíduos e coloca em xeque a possibilidade de um sentido comum, como veremos mais adiante.

Ainda está presente nesta crítica tecida por Arendt à modernidade, a perspectiva marxista do indivíduo como trabalhador. Não porque o trabalho não seja importante, mas, porque, na leitura de Arendt, Marx respalda o indivíduo como trabalhador e o desfalca como ser político. Assim, o que prevalecerá, na modernidade, é a vitória do *animal laborans*, como veremos a seguir.

## 2.2 O rompimento com a tradição: o advento do marxismo

A modernidade tem sido alvo de várias críticas por parte dos filósofos<sup>32</sup> que a percebem como um período em que predomina não apenas a descrença no modo de fazer política, mas o próprio ser humano como agente político perdeu certa credibilidade. A experiência histórica do último século mostra que a idolatria da unidade, da uniformidade em detrimento da pluralidade foi capaz de ocasionar um dos fatos mais absurdos, em grau de crueldade, e inigualáveis, em relação à organização e ideologia; assim foram os regimes totalitários. Em um período posterior a emancipação da razão humana, do esclarecimento. Homens que utilizaram a mesma racionalidade esclarecida para obscurecer a história.

É este o cenário moderno que é presenciado. Uma modernidade de pensamentos fragmentados por não haver um elo de coerência entre o passado e o presente. Passado este empoeirado, relegado ao esquecimento como se não tivesse mais razão de ser visitado. Porém,

<sup>32</sup> Filósofos como Nietzsche que via a Modernidade como ascensão da decadência e via o homem moderno como indivíduo ressentido. Para Nietzsche o que a modernidade e seus valores fazem com o indivíduo é “[...] reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico” (NIETZSCHE, 1997, p. 33).

encontramos no pensamento de Hannah Arendt o sopro necessário para retirar do passado a poeira que o cobria e trazer à luz e os esclarecimentos que podem, ainda, dar à modernidade o direcionamento necessário para que saia do obscurantismo em que vive. Arendt diz, sobre a tradição, que:

Quando falamos em fim da tradição, obviamente não queremos com isso negar que muita gente, talvez até a maioria (embora eu duvide disso), ainda vive de acordo com padrões tradicionais. O que importa é que, desde o século XIX, a tradição manteve um impenetrável silêncio sempre que confrontada com questões especificamente modernas e que a vida política, em todos os lugares onde é moderna e passou por processos de industrialização e igualdade universal, desconsiderou constantemente os seus próprios parâmetros. (ARENDR, 2010, p. 85).

O pensamento de Arendt leva a questionar as práticas modernas que acabaram por silenciar a tradição e abrir uma perigosa fenda entre o passado e a perspectiva de um futuro. Esta inquietação perpassa toda obra da filósofa e se torna a mola propulsora para uma revisitada no passado com o intuito de trazer à luz “tesouros perdidos” (PORCEL, 2012, p. 51) como afirma Porcel:

Nossa hipótese é que a recuperação dos fragmentos do passado, as pérolas e os corais que o pescador encontra no fundo do mar, age em Arendt como um aspecto relevante de sua teoria política e ao mesmo tempo como um método, ambas as perspectivas remetem tanto ao seu conceito de história quanto à sua crítica Moderna e ao seu especial tratamento do passado. Isto é, a concepção de “tradição” que é sustentada por Arendt é ao mesmo tempo a perspectiva com a qual analisa cada um de seus temas: encontrar e revelar os tesouros perdido (PORCEL, 2012, p. 51).

É com o intuito de recuperar tais tesouros que Arendt vê no retorno aos antigos essa saída para a modernidade. É certo que, ao falarmos em um retorno aos antigos, não devemos cometer o erro de tentar trazê-los tal qual os anos vividos por Sócrates, Platão ou Aristóteles, não pensamos em cometer esse anacronismo. O que se pensa, ao tratar da importância dos clássicos na tradição filosófica, é tentar de alguma forma restabelecer um diálogo com a tradição para que, dessa forma, possa reviver uma confiança tanto na política como na ética. Confiança esta que se perdeu na modernidade e que foram pontos de importante contribuição dos antigos.

Para que as experiências desumanizantes não batam à porta outra vez e, pois elas já estão se aproximando<sup>33</sup>, é necessário procurarmos o fio rompido com a tradição de

<sup>33</sup> Aqui faço referência a atual situação do Oriente e dos refugiados de guerra que a todo momento se aventuram nas águas perigosas do Mediterrâneo tentando fugir de guerras e da desumanização que ela traz. O que vivenciamos hoje com a questão dos refugiados e os muros que eles encontram em seus caminhos dão, para

pensamento que garanta uma reflexão capaz de impedir que os totalitarismos não sejam cogitados. O que Arendt propõe é recuperar os fragmentos perdidos da tradição que davam sustentação e coerência ao modo de fazer política. É interessante observarmos essa relação com a retomada do pensamento tradicional, porque esta também é a preocupação dos comunitaristas<sup>34</sup>. Todos eles, como críticos da modernidade, acreditam que é necessário ir a fundo com o intuito de recuperar fragmentos, conceitos e práticas que deem coerência ao período clássico e que traga a luz ao período moderno. Para Porcel:

Grande parte do que é original na teoria política arendtiana aparece como uma resposta crítica à nossa tradição política – filosófica. Arendt começa a tratar cada um de seus temas recuperando elementos da tradição ocidental, escavando nela como entre ruínas já que considera que existe algo que perdemos; este gesto de recuperar peças e partes do passado oferece à autora um critério com o qual medir as deficiências na esfera política moderna e contemporânea. (PORCEL, 2012, p. 52).

Somos herdeiros de uma modernidade que não conseguiu compreender a herança tradicional e, por isso, a renegamos. Isto justifica o desarranjo da atualidade, pois somos frutos de uma tradição que se tem feito muito esforço em esquecer. Porém, o passado está lá como um fato que pode e deve auxiliar as posturas modernas.

### 2.2.1 A crítica de Hannah Arendt a Marx

A modernidade é marcada por uma série de contradições que, dentre outras causas, estão relacionadas ao rompimento com o modelo tradicional<sup>35</sup> de pensar o homem e sua relação com o seu meio social.

Nesse cenário de crise, insere-se o pensamento político de Hannah Arendt, que vê na modernidade uma ruptura perigosa entre pensamento e ação. Esta ruptura tem como causa central a exaltação do trabalho em detrimento do pensar. Esse enaltecimento do trabalho se inicia, segundo a pensadora, quando Karl Marx rompe com o modo clássico de pensar a coisa

---

nós que não vivenciamos o horror do holocausto, do nazismo, a dimensão da crítica atual da obra de Arendt à modernidade.

<sup>34</sup> Encontramos, por exemplo, na análise que MacIntyre faz da modernidade, uma crítica na qual o filósofo afirma que a modernidade se encontra em completo fragmento. Esta crítica se encontra principalmente em sua obra de 1981, “*After Virtue*”. Ele afirma que “A hipótese que eu quero fornecer é que o mundo atual no qual habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem como a linguagem da ciência natural no mundo imaginário que descrevi. O que possuímos, se estou certo, são fragmentos de um esquema conceitual, partes do que agora falta aqueles contextos dos quais derivavam seus significados. Possuímos um simulacro de moralidade, continuamos a usar muitas das expressões-chaves, mas perdemos – amplamente, se não inteiramente - nossa compreensão tanto teórica quanto prática da moralidade” (MACINTYRE, 2007, p. 2).

<sup>35</sup> O conceito de tradição apontado aqui se refere ao modelo grego no qual os homens (cidadãos) podiam se reunir e deliberar sobre as questões políticas da *Pólis*.

pública e o próprio espaço do trabalho na vida humana. Arendt mostra que “[...] a tradição de nosso pensamento político teve início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que chegou a um fim não menos definido com a teoria de Karl Marx” (ARENDR, 1961, p. 17).

Na análise arendtiana, ao romper com o pensamento tradicional no qual havia inter-relação entre pensamento e ação, Marx sugere a separação entre filosofia e política<sup>36</sup>. Isso nos parece inviável se pensarmos que filosofia (pensamento) pressupõe uma prática (ação, política), pois essas duas categorias – pensamento e ação – caracterizam uma defesa arendtiana da pluralidade em detrimento do pensamento unitário, do isolamento e, conseqüentemente, do individualismo<sup>37</sup>.

É certo que o pensamento marxista traz em seu bojo as categorias do pensamento e da ação, porém, para Arendt, o pensamento, como categoria filosófica, teve que se sujeitar à própria necessidade presente nas relações modernas. Assim, a filosofia, no lugar de respaldar a ação política, acabou entrando no ciclo das necessidades. Especialmente quando se observa que a ação política – da qual tratou Marx no período da Revolução Industrial e na análise da Revolução Francesa que abordava a igualdade entre os homens e mesmo no direito ao sufrágio por parte dos trabalhadores –, era algo superficial. Como diz Arendt:

É do impacto do trabalho, isto é, da necessidade no sentido tradicional, que Marx visou salvar o pensamento filosófico, destinado pela tradição a ser o núcleo de todas as atividades humanas. Entretanto, ao proclamar que “não se pode abolir a Filosofia sem realizá-la”, começou por sujeitar também o pensamento ao inexorável despotismo da necessidade, à “lei férrea” das forças produtivas na sociedade. (ARENDR, 1961, p. 32).

Mais que uma simples crítica à noção de trabalho em Marx, Arendt propõe uma crítica à modernidade. O indivíduo que se apresenta em Marx é aquele que vê no trabalho sua condição de vida e sua mortificação, pois o trabalho lhe proporcionará a subsistência, assim como a redução dos seus dias de vida, sua mortificação. Toda essa complexidade presente na análise da autora sobre a categoria do trabalho na modernidade já aparece como consequência

<sup>36</sup> Aqui nos referimos à afirmação de Marx na XI tese sobre a Filosofia de Feuerbach, em que afirma: “Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se, porém, de modifica-lo” (MARX, 2005, p. 8). E aqui é importante observarmos que Marx também se refere de maneira crítica à filosofia hegeliana e suas categorias.

<sup>37</sup> É interessante observar que, ao analisar o totalitarismo, Arendt mostra que o indivíduo isolado já está presente nesse acontecimento. Ela descreve as massas como originárias de uma sociedade atomizada, de indivíduos desenraizados e, conseqüentemente, que vive em completa solidão.

de um período que vivenciamos e que parece não fazer sentido de ser, pois perdeu o fio de Ariadne que lhe garantiria encontrar a saída para os problemas. Arendt afirma:

Uma observação causal feita por Platão em sua última obra<sup>38</sup> – “o início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas”. É verdadeiro para nossa tradição; enquanto seu início foi vivo, ela pode salvar todas as coisas e harmonizá-la, como ao mesmo tempo, tornou-se destrutiva à medida que chegou ao fim – para não dizer nada da estrutura de confusão e desamparo que veio depois de finda a tradição e em que vivemos hoje. (ARENDR, 1961, p. 18).

A modernidade se transformou, assim, em uma tradição sem coerência e, nesse sentido, tornou sua capacidade de resolver problemas limitada. O fim da tradição se dá, então, com a ideia defendida por Marx de que devemos separar a filosofia da política, ou mesmo, que mais do que fazer filosofia, é preciso agir. Há, dessa forma, a refutação da filosofia, de seus conceitos, em detrimento da política. Com essa ideia, Marx apresenta certo desinteresse pela filosofia como norteadora do pensamento. E, assim, encontramos mais que uma crítica à filosofia, percebemos contradições em Marx, tendo em vista que ele teorizou sobre práticas políticas, como mostra Arendt: “[...] o fim sobreveio quando um filósofo repudiou a filosofia, para realizá-la na política” (ARENDR, 1961, p. 18). Para a autora, a própria decisão tomada por Marx de romper com a filosofia e, politicamente, “transformar o mundo”, não deixa de ser uma questão filosófica.

A base do pensamento de Marx, segundo Arendt, apresenta grande contradição, pois ele fez inversões com o intuito de alcançar objetivos que, afinal, não são nem mais nem menos utópicas do que os outros pensadores que seguiam nessa mesma direção – a saber, a submissão do Estado pela massa de trabalhadores. Ela afirma:

Na filosofia de Marx, que não virou Hegel de cabeça para baixo tanto assim, mas inverteu a tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho e Filosofia e Política, o início feito por Platão e Aristóteles demonstra sua vitalidade, ao conduzir Marx a afirmações flagrantemente contraditórias, principalmente na parte de seus ensinamentos usualmente chamada utópica. (ARENDR, 1961, p. 18).

É certo que o ideal grego de política, ou cidade-estado, fazia uma distinção entre os que estavam mais aptos à contemplação e àqueles que deveriam se dedicar aos trabalhos manuais. Aos que eram considerados cidadãos, por poderem participar efetivamente da vida pública, não deveria recair qualquer tipo de trabalho manual, tendo em vista que o pensar a política já era por demais exaustivo, além de ser um modo de distinção social. Porém, tanto a

<sup>38</sup> A obra de Platão que Arendt faz referência é “Leis”.

atividade do artesão quanto o pensar do cidadão são relevantes para o bom funcionamento da *Pólis*.

Para Aristóteles, a *Skholé*<sup>39</sup> é um “[...] tempo livre de lazer, que jamais significou, na Antiguidade, liberdade do trabalho comum, o que, de qualquer forma, estava implícito, mas sim tempo livre da atividade política e dos negócios do Estado” (ARENDDT, 1961, p. 20). Na visão de Arendt, não deixa de expressar a própria noção utópica de Marx, que pretende, a partir de uma sociedade sem Estado (ou apolítica como ela designa), libertar o homem do trabalho assim como da política.

A negligência feita por Marx dos pressupostos da tradição acabou impedindo que ele visse a realidade tal qual ela aparecia, o que fez com que ele criasse um ideal de organização política que não deu conta da modernidade. “Isso o cegou para problemas autênticos e bastante embaraçadores inerentes ao mundo moderno e conferiu às suas acuradas predições sua qualidade utópica” (ARENDDT, 1961, p. 21).

Marx rompe com a tradição como um filho rebelde que tem como ideal uma utopia, ou mesmo que traz em sua utopia uma mancha para a modernidade. Sua atitude, “[...] com respeito à tradição de pensamento político foi uma atitude de rebelião consciente” (ARENDDT, 1961, p. 21). E, como alguém que deliberadamente rompe com a tradição, Marx traz, para caracterizar a mancha deixada na modernidade, sua concepção de violência como parteira da história<sup>40</sup>. O que, no pensamento de alguém que vivenciou as mais absurdas experiências oriundas da ideologia da Revolução, é um completo retrocesso, não só para a história que atesta o progresso, mas para o homem que se vangloria de sua racionalidade invertida. Arendt assevera:

Ser a violência a parteira da história significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que depende da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções. Unicamente nestes períodos violentos a História mostra sua autêntica face e dissipa a névoa de mera conversa ideológica e hipócrita. Novamente, o desafio à tradição é evidente. A violência é tradicionalmente a *ultima ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania. Para Marx, pelo contrário, a violência, ou, antes, a posse de meios

<sup>39</sup> “A palavra *Skholé* é um termo que, no uso comum, significa um tempo dedicado a si mesmo que gera prazer intrínseco. Entre os filósofos gregos, quem mais empregou essa palavra foi Aristóteles. Para ele, o ócio era visto como um estado filosófico no qual se cultivava a mente por meio da música e da contemplação. [...] Este ideal clássico de ‘lazer’ indicava, portanto, a distinção social, liberdade, qualidade ética, relação com as artes liberais e busca do conhecimento” (GOMES, 2008, p. 21).

<sup>40</sup> Para Marx, “[...] a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes [...]. Proclamam abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda a ordem social existente. Que as classes dominantes tremam à ideia de uma revolução comunista!” (MARX, 1997, p. 2-21).

de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo. O Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera das ações políticas é caracterizada pelo uso da violência. (ARENDDT, 1961, p. 22).

Não nos estranha o fato de Marx acreditar que a revolução aliada à violência garanta a tomada do poder. A história está aí para confirmar. O grande acontecimento que marca a vida de Arendt é o totalitarismo. Quando o Partido Nazista ascendeu ao poder, fez uso de toda essa violência. Não à toa que, ao conclamar os trabalhadores para unirem-se na luta, Marx tenta instituir a “Ditadura do Proletariado”. Por meio desta “etapa”, Marx acredita seguir em direção ao Comunismo. Estágio que não se observou na história da Revolução. O poder de deliberar sobre a vida de uma grande massa se tornou tão atraente, que as ditaduras e os poderes totalitários dos grandes líderes desse movimento não deram vez ao estágio em que todos deveriam ser tratados como iguais – Comunismo.

Outro aspecto relevante na crítica de Arendt está presente na contrapartida da filósofa à solução, por meio da violência, proposta por Marx. A ideia de uma intervenção violenta para chegar a um objetivo, no caso de Marx dar vez e voz ao proletariado, entra em conflito com o que a tradição clássica, especialmente o pensamento de Aristóteles, julga ser um aspecto, talvez o mais relevante, do homem como *Zoon Lógon*, que consegue se organizar por meio do discurso e resolver suas questões por meio da persuasão. O modo marxista de alcançar os objetivos se assemelha ao que os gregos chamavam de bárbaros<sup>41</sup>. Estes eram incapazes de resolver conflitos de outro modo que não fosse por meios violentos. Para a filósofa:

A identificação marxista da ação com a violência implica em outro desafio fundamental à tradição, o qual pode ser mais difícil de perceber, mas do que Marx, que conhecia Aristóteles muito bem, deve ter sido cômico. A dupla definição aristotélica do homem como *Zôo Politikón* e um *Zôon lógon êkhon*, um ser que atinge suas possibilidades máximas na faculdade do discurso e na vida em uma *Pólis*, destinava-se a distinguir os gregos dos bárbaros, e o homem livre do escravo. A distinção consistia em que os gregos, convivendo em uma *Pólis*, conduziram seus negócios por intermédio do discurso, através da persuasão (*peíthein*), e não por meio de violência e através da coerção muda<sup>42</sup>. Consequentemente, quando homens livres obedeciam a seu governo, ou às leis da *Pólis*, sua obediência era chamada *Peitharkhía*, uma palavra que indica claramente que a obediência era obtida por persuasão e não pela força. (ARENDDT, 1961, p. 22-23).

<sup>41</sup> É claro que aqui nós devemos levar em consideração que o termo “bárbaro” era utilizado para designar aqueles que não eram gregos. O que não quer dizer que os “bárbaros” não faziam uso da linguagem. Dessa forma, por mais que se pudesse denotar da teoria marxista o uso da violência, não podemos dizer que seus teóricos e adeptos, assim como o próprio Marx, não fizesse uso da linguagem. O problema reside se a própria linguagem não poderia estar sendo usada como incitadora da violência.

<sup>42</sup> Estamos cientes de que há, nessa leitura de Hannah Arendt, uma espécie de romantização da *Pólis* grega, que em sua história havia grandes conflitos, assim como grandes disparidades sociais.



O que Marx não tinha percebido, ou não quis se dar conta, é de que, com o uso da violência, não se convence ninguém, o uso da violência proporciona imposições. E toda imposição emudece aquele que foi subjugado. Assim, o que Marx não quis perceber e que ficou evidenciado na história é que todos aqueles que acreditaram no poder da Revolução por meios violentos acabaram sendo subjugados, tornaram-se apenas massa nas mãos de alguns ideólogos.

A violência era, para os gregos<sup>43</sup>, especialmente os atenienses, algo que acabava descaracterizando o ser humano como um animal superior, como alguém que possuía na linguagem uma ferramenta sofisticada para se distanciar dos outros animais e assim ter a capacidade de, dialogicamente, resolver conflitos. O que Marx fez, nesse sentido, foi rebaixar o homem a um animal qualquer que precisa usar da violência para se impor, para alcançar seus objetivos. A violência é, para Arendt, antipolítica, ineficaz como autoridade, “[...] dizer que violência e autoridade são idênticas equivale a sustentar que o assaltante a quem entrego minha bolsa tem autoridade sobre mim. Um sistema político que necessita de violência não tem autoridade” (CORREIA, 2011, p. 230-231). Se é necessário utilizá-la para alcançar um nível mais elevado de política, estamos alcançando qualquer coisa menos um Estado político livre.

Marx critica a filosofia e os filósofos por “limitarem-se” a apenas pensar o mundo quando, para ele, é necessário transformá-lo. Porém, o modo pelo qual o pensador propõe a mudança é mais um aspecto que o distancia da tradição clássica. Além do uso da violência em detrimento do diálogo, Marx não se deu conta de que, quando o Estado sucumbir e ao indivíduo não for mais necessário trabalhar; quando não houver mais necessidade de revolução, o que restará ao indivíduo marxista? Arendt relembra que a filosofia, para Marx, era algo de idealistas e não estava para o povo – pelo menos parecia ser assim que ele pensava sobre a filosofia de Hegel – e, assim, como seria então o indivíduo na sociedade comunista se a categoria do pensar não era relevante? Essas são, para Arendt, algumas contradições presentes no pensamento de Marx que ele não conseguiu se dar conta. Ela acentua:

Cada uma delas contém uma contradição fundamental que permaneceu insolúvel em seus próprios termos. Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades

---

<sup>43</sup> Aos atenienses, propriamente, porque os espartanos eram uma comunidade beligerante, guerreira. Porém, mesmo se apresentando na história como uma comunidade guerreira, os espartanos eram organizados de modo que a deliberação era algo importante, não havia imposição violenta dos espartanos entre si. Para Aristóteles, Esparta era considerada uma aristocracia guerreira, nesse sentido, somente poderiam deliberar aqueles que já tivessem conseguido as honrarias da guerra, somente os melhores.

do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, “o trabalho for abolido” no “reino da liberdade”, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parteira da história e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará? (ARENDDT, 1961, p. 24).

Ao suprimir, por meio da revolução, o papel do Estado, o trabalho e o pensamento, Marx também suprimirá a liberdade política, pois tudo estará dado no “reino da liberdade”. A pluralidade de ideias também desaparecerá.

O que Arendt mostra é que, por mais que a tradição tenha sido negligenciada e até mesmo desprezada pelos modernos, seus conceitos fundamentais acabaram, de algum modo, por serem direcionados para atitudes tirânicas, “[...] à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início” (ARENDDT, 1961, p. 26), por mais que o totalitarismo não tenha sido pensado na história com tamanha ousadia. E, nesse sentido, os pensadores<sup>44</sup> que se propuseram a inverter os conceitos advindos da tradição, não o conseguiram, segundo Arendt, e suas empreitadas acabaram por tornar ainda mais confusa a modernidade.

Outro aspecto que liga a crítica de Arendt a Marx está relacionado à concepção de trabalho. A filósofa aponta, inicialmente, para um equívoco perpetuado entre os historiadores modernos sobre o conceito de trabalho. O trabalho como “obra das mãos” dos indivíduos, apareceu em um determinado período na Grécia como menor pelo fato de estar relacionado apenas a atender às necessidades biológicas. Por isso, a importância dos escravos. Estes eram servís por terem sido capturados em guerra, dessa forma só lhes restava o trabalho. O trabalho como necessário apenas à manutenção do corpo era algo que assemelhava o homem a um simples animal, não porque era indigno ou porque não era capaz de humanidade, mas pelo trabalho que exercia apenas para a manutenção da vida e não como obra<sup>45</sup>. Arendt esclarece:

Os antigos raciocinavam de modo contrário: achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que fornecessem o necessário para a manutenção da vida. Era precisamente com base nisso que a instituição da

<sup>44</sup> Os pensadores que a autora faz referência são: Nietzsche, que acreditou ter “invertido” a filosofia de Platão; Kierkegaard, com sua relação entre dúvida e crença; e Marx, que acreditou ter “colocado” a filosofia de Hegel de cabeça para baixo, assim como pensou que o “[...] homem é essencialmente um ser dotado da faculdade da ação, e sua ação permanece natural porque ela consiste no trabalho” (ARENDDT, 1961, p. 39).

<sup>45</sup> Este seria, segundo Arendt, o “*animal laborans*”, aquele que se vincula ao mundo apenas pelo trabalho. Para a filósofa, “[...] o *animal laborans* é realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (ARENDDT, 1998, p. 84).

escravidão era defendida e justificada. Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravidão era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico. (ARENDR, 1998, p. 83-84).

O que ocorre na Antiguidade é o fato de o trabalho ser visto como algo que, de certa forma, não acrescenta nada de relevante para a vida pública, pois está para atender necessidades biológicas. Porém, deve-se notar que é graças a esse trabalho que a *Pólis* democrática pode se constituir. Arendt destaca que a escravidão tida na Antiguidade “[...] não foi um artifício para obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro” (ARENDR, 1998, p. 84), fato ocorrido séculos posteriores. Além do fato de que os escravos eram povos conquistados, não eram filhos da Grécia, dessa forma, não participavam da vida ética da *Pólis*. O trabalho, como dito, servia para que alguns homens pudessem dedicar-se à vida na *Pólis*.

Na modernidade, houve uma inversão com relação ao trabalho intelectual efetuado pelo *animal rationale* e o *animal laborans*. E o que se viu foi a supremacia do *animal laborans*. A partir desse aspecto, a autora aponta falhas presentes no pensamento de Marx. Para Arendt, “[...] o motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua ‘produtividade’” (ARENDR, 1998, p. 85-86). E esse aspecto deve-se ao pensamento de Marx, que acredita que “o trabalho criou o homem” e que o que distinguirá os homens dos demais animais é precisamente o trabalho<sup>46</sup>, e que todo trabalho que não tem como propósito o lucro, não tem utilidade para o mundo dos homens. Marx vê o trabalho como uma objetivação do homem, quanto mais trabalhadores existirem, mais desprezível sua mão de obra. É certo que, com o avanço do capitalismo e a fragilização de leis que protegem os trabalhadores, a análise de Marx é precisa. Ele afirma, nos “Manuscritos Econômicos Filosóficos”:

Se a oferta é muito maior que a procura, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalho é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura da qual a vida do trabalhador depende do capricho do rico e capitalista. (MARX, 2004, p. 24).

<sup>46</sup> Afirmação que contradiz o pensamento da Filosofia clássica – Aristóteles – que acredita na racionalidade como aspecto diferenciador entre animais e homens.

A perspectiva de Marx sobre o trabalho aponta para uma leitura do indivíduo como um ser alienado, que mais do que nunca pensa a partir das necessidades<sup>47</sup> fisiológicas para a manutenção da vida orgânica, o que nos leva a crer – e aqui corroboramos o pensamento de Arendt – de que, no indivíduo moderno, apresentado por Marx em seus escritos, não há pensamento, somente ação mecânica por meio da qual é visto como engrenagem da indústria e não como alguém que seja capaz de pensar sua realidade e discutir sobre ela, pelo menos não a grande maioria dos trabalhadores, mas somente alguns poucos iluminados, como o próprio Marx. Porém, olhando o panorama atual das sociedades liberais capitalistas, percebemos que o próprio sistema tem forçado a grande massa de indivíduos a se submeterem a todo tipo de trabalho que, em sua maioria, é degradante e que serve apenas para manutenção da vida. Essa é uma situação que vem tomando mais corpo na atualidade.

A questão que retoma a discussão é a que Arendt faz sobre o que ocorrerá quando os trabalhadores fizerem a revolução e não tiverem mais necessidade do trabalho. Para Correia,

Marx teria se enredado em uma espécie de genuínas contradições justamente por equacionar ambas as atividades (trabalho e obra), sendo a principal dificuldade na distinção – e a precária articulação – entre a atividade que realiza o compulsório metabolismo do homem com a natureza, mediante a produção de coisas de curta duração, com aquela que retira dela a matéria-prima para a edificação de um mundo artificial objetivo de coisas duráveis. Desse modo, Marx teria podido ao mesmo tempo afirmar que o homem se distingue dos animais mediante o trabalho e que com a revolução comunista o trabalho será abolido em nome da liberdade. (CORREIA, 2014, p. 82).

Dentre as contradições existentes, além da apontada por Correia, está presente, na própria afirmação do companheiro de lutas ideológicas de Marx, Engels, afirmando que “O trabalho [...] é a condição básica e fundamental de toda vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 1999, p. 4). Já que o trabalho criou o homem e, conseqüentemente, sua vitalidade, como então pensar a abolição do trabalho? É evidente que Marx usa a categoria do trabalho alienado, mas como alcançaríamos por parte de toda classe trabalhadora um trabalho que não se inserisse mais na categoria de alienado? Talvez o pensamento de Engels e Marx não fugisse muito do que eles próprios criticavam quando se direcionavam aos idealistas alemães.

<sup>47</sup> A crítica de Arendt ao conceito de necessidade presente no pensamento de Marx está ligada à necessidade biológica, que aqui apresentamos. Porém, Agnes Heller mostra que “[...] é preciso deixar claro desde o início que Marx usa o conceito de necessidade para fazer definições, mas que ele na verdade nunca define o conceito de necessidade em si. Em nenhuma ocasião ele descreve o que deve ser entendido pelo termo ‘necessidade’”. (HELLER, 1978, p. 23).

Para o pensador, nem toda a classe trabalhadora tinha consciência de seu estado de alienação. Porém, com a revolução ou a ditadura do proletariado, eles conseguiriam se dar conta de sua situação e a inverteriam – conseguiriam tomar o poder da burguesia. Nesse caso, a classe dos patrões seria a subjugada. E, no seu ideal de sociedade justa e feliz, Marx acreditava que a burguesia, então subjugada, conscientizar-se-ia de que o poder nas mãos do proletariado era a situação ideal.

Marx vê no trabalho o que Arendt denominou de *animal laborans*. Este possui “[...] a dimensão de mero estar vivo em metabolismo com a natureza” (CORREIA, 2014, p. 84). O trabalho, nesses termos, não é visto com pretensão de durabilidade, algo que possa marcar a presença do homem no mundo. Ele está somente para as sociedades imediatas. A lógica presente nessa atividade é a permanência constante de produção e de consumo imediato. O objeto produzido não permanece no mundo, pois não há, em sua constituição, caráter de durabilidade.

O labor não pode construir o mundo como morada do homem, pois nada deixa através de si: porque destinados ao consumo ou porque, uma vez não consumidos, tendem a degradar-se rapidamente, seus produtos não tem durabilidade suficiente para construir a objetividade do mundo. Do ponto de vista da natureza, o labor realiza-se em harmonia com esta, pois os meios de subsistência, arrancados da natureza, a ela retornam quer se destinam ao consumo quer sejam abandonados à degradação. Os produtos do labor são, assim, os mais necessários e os menos duráveis entre as coisas tangíveis e, por isso mesmo, os mais naturais e os menos mundanos dos produtos. (SALES, 2002, p. 65).

O produto do trabalho, por conter em si uma efemeridade, não garante a permanência ou a continuidade do homem no mundo. Seu movimento de existência é circular, ao tempo que é produzido, logo é consumido para, assim, ser produzido novamente. Mesmo esse movimento de aparecer não garante a permanência do homem no mundo, porque junto com sua produção já vem “impresso” seu desaparecer, se não for pelo consumo, será pela deterioração. “Consideradas em sua mundanidade, são as coisas menos mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais. Embora feitas pelo homem, vem e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o sempre-recorrente movimento cíclico da natureza” (ARENDR, 1998, p. 96).

A presença do seu trabalho no mundo, quase imperceptível, não permite que, diferentemente do que se espera de um indivíduo político, haja comunicabilidade de seus feitos. Nesse sentido, o *animal laborans* não seria alguém capaz de estar no espaço público e construir um debate político.

Aqui retomamos nossa ideia de que, se o indivíduo apresentado por Marx for realmente este, fruto do trabalho, a própria concepção de revolução<sup>48</sup>, idealizada para que ele a faça, já nasce, se não fracassada, mas com forte tendência ao fracasso, pois as fichas de Marx foram postas nas mãos de trabalhadores que, como ele mesmo disse, por realizar um trabalho alienado, acabam também se alienando e a revolução é um ato político, enquanto busca a liberdade, para não alienados. Para Gaspar,

Numa sociedade em que valoriza o trabalho em detrimento da fabricação e, com isso, faz que as práticas e ideias que regem o trabalho predominem na produção de objetos, o mundo objetiva-se tornando-se cada vez mais desqualificado para sustentar a própria vida humana. (GASPAR, 2006, p. 6).

É interessante observarmos que o indivíduo, em Marx, em uma perspectiva pré-revolucionária, ainda é um sujeito alienado, não tem consciência de seu papel. E, de algum modo, na filosofia da história de Marx, esses sujeitos serão capazes de sair da condição de alienação e fazer a idealizada revolução, pois, por algum motivo, a história criaria nos sujeitos uma consciência. Além dessa consciência, a revolução emanciparia o indivíduo, então alienado, do trabalho.

Um dos erros presentes na concepção de Marx sobre o trabalho consiste, segundo Arendt, na falta de percepção do filósofo da distinção existente entre trabalho e obra. Essa falta de percepção fez com que Marx acreditasse que o trabalho (*labor*) fosse o responsável por criar o mundo; que por meio do *labor*, o indivíduo imprimisse sua marca no mundo. Arendt enfatiza:

Parece ser da própria natureza desse assunto que a mais óbvia solução dessas contradições, ou seja, antes, o motivo mais óbvio pelo qual esses grandes autores (Locke, Adam Smith e Marx) não deram conta delas é o fato de que equacionam a obra com o trabalho, de tal forma que atribuem ao trabalho certas faculdades que somente a obra possui. (ARENDR, 1998, p. 101-102).

<sup>48</sup> A concepção de revolução como libertadora do indivíduo daquilo que o aprisiona e o oprime não está associada à busca pela liberdade, como queria Marx. De acordo com Arendt, não podemos tratar como iguais as concepções de libertação e o ideal de liberdade. A primeira se relaciona ao fim da opressão, dos grilhões (sejam eles reais ou em termos de grandes fadigas, como o trabalho foi tratado). Já o segundo, a saber, a liberdade, está relacionada à política, à participação entre os iguais. Arendt nos diz que “[...] pode ser um truísmo afirmar que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que libertação pode ser a condição de liberdade, mas que não leva automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade” (ARENDR, 1988, p. 24).

A concepção de trabalho presente na obra de Marx, ou aquilo que ele entendia por trabalho, já não é, segundo Arendt, apenas trabalho, mas, sim, obra.

A aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e a abelha envergonharia muitos arquitetos na construção de seus alvéolos. Mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é o fato de que o arquiteto erige sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. Ao fim de cada processo – de – trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador desde o começo. (MARX, 1996, p. 298).

O *ratio* humano, presente na passagem acima, caracteriza, aparentemente em Marx, a capacidade do homem de sair do estágio do trabalho por necessidade e chegar ao trabalho como criador do homem e do mundo. Porém, mesmo essa racionalidade de operar com os objetos presentes na natureza, não retiram da teoria marxista a concepção de trabalhador como *animal laborans*, pois é o trabalho, como *labor*, que o autor considerará o responsável por assegurar a sobrevivência do indivíduo mesmo em seu aspecto biológico. Como dito anteriormente, o *labor* irá produzir os meios (produtos) que possam garantir a manutenção fisiológica dos indivíduos e não sua perpetuação por meio da ação, da política.

É nesse sentido que se pauta uma das críticas feitas por Arendt ao pensamento de Marx. Ao romper com o pensamento tradicional, que apontava as distinções entre os tipos de trabalho e quais suas contribuições, Marx toma para sua teoria o *animal laborans*. Este, para Arendt, não possui as características de indivíduo político, assim, o indivíduo característico da teoria marxista é aquele que não associa pensamento e ação; política e trabalho. Arendt esclarece que “[...] o trabalho, segundo Marx, não é uma força histórica, mas natural – biológica” (ARENDR, 1994a, p. 464).

Nesse sentido, o *animal laborans* não participa da vida pública, tendendo ao isolamento das atividades propriamente humanas, como a participação na esfera dos assuntos humanos – a esfera pública. A preocupação com o trabalho do corpo retira o indivíduo do mundo dos homens. Para Correia:

Hannah Arendt [...] radicaliza essa interpretação, em um movimento central à sua compreensão do amplo significado do termo *animal laborans*: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida como produto da sociedade atomizada; como mentalidade e “modo de vida” extraídos das condições do mero viver. (CORREIA, 2013, p. 209).

O *animal laborans*, definido como indivíduo atomizado das sociedades modernas, não se preocupa, ou mesmo não se sente partícipe do mundo comum dos homens que discutem e

deliberam sobre os assuntos públicos. Desse modo, o indivíduo caracterizado na teoria de Marx, mesmo após a revolução, caso esta venha a ocorrer, permanecerá alienado. É importante, porém, salientar que, na história recente da humanidade, usou-se o argumento de emancipação do indivíduo em relação ao Estado, assim como a emancipação do próprio trabalho para se iniciar um dos acontecimentos mais nefastos da história da humanidade. E graças a esse indivíduo desinteressado pela política ou, de certo modo, facilmente manipulado, que isso foi possível.

Na perspectiva arendtiana, a teoria de Marx vê nos pressupostos da política apenas a luta de classes em si e não a possibilidade de debates mais significativos que garantiria a consciência a respeito do papel de cada indivíduo para construção de uma sociedade mais igualitária. Por isso mesmo, o indivíduo pós-revolucionário e emancipado do trabalho não se transformaria em um agente político. Arendt afirma:

[...] e o *animal laborans* expropriado não se torna menos privado pelo fato de ter sido destituído de um lugar privado próprio onde possa esconder-se e proteger-se do domínio comum. Marx predisse corretamente, embora com injustificado júbilo, o “definhamento” do domínio público nas condições de um desenvolvimento das “forças produtivas da sociedade”; e estava igualmente, isto é, consistente com a sua concepção do homem como *animal laborans*, quando previu que os “homens socializados” gozariam sua liberação do trabalho naquelas atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo que hoje chamamos de “passatempo” (hobbies). (ARENDR, 1998, p. 117-118).

Nessa passagem<sup>49</sup>, a autora criticará o momento pós-revolucionário do pensamento de Marx. O que fica evidente na crítica de Arendt é que, mesmo depois da emancipação dos indivíduos com relação ao Estado, não haverá uma tomada de consciência deles com relação ao mundo que os circundam. O indivíduo ainda continuaria alienado em relação à política, e

<sup>49</sup> Esta passagem faz referência ao texto de Marx e Engels – “A Ideologia alemã” –, na qual os autores afirmam: “Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral [...]”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por conseguinte, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação humana torna-se um poder que lhes é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37-38).



ainda assim, haveria a necessidade do trabalho, pela própria necessidade da manutenção de seu corpo. Por mais livre e emancipado do trabalho, o indivíduo sempre terá a necessidade de sua manutenção biológica.

A crítica se fundamenta no fato de que mesmo que o indivíduo emancipado do trabalho, ele jamais se emancipará da necessidade. E ainda há o risco, segundo Arendt, de que esta emancipação, com o objetivo de levar os indivíduos ao reino da liberdade, caia em fracasso, porque, dessa forma, essa ideia talvez “[...] acabe por submeter pela primeira vez toda a humanidade ao jugo da necessidade” (ARENDDT, 1998, p. 130). E acrescenta:

A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, é a emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação igualmente em relação ao consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana. (ARENDDT, 1998, p. 131).

No pensamento de Marx, de acordo com a interpretação de Arendt, o indivíduo emancipado do trabalho gastaria seu tempo livre em “atividades superiores” (ARENDDT, 1998, p. 133). Porém, o que ocorre é que, no lugar de procurar atividades elevadas, superiores, como a própria discussão de sua realidade política e social, o indivíduo de Marx (*animal laborans*) gasta o seu tempo livre para consumir. Arendt critica o fato de que, na modernidade, o *animal laborans* acabou vencendo e isso traz como implicações sua permanência alienada na esfera pública. Nada de errado se a preocupação primeira desse indivíduo fosse a coisa pública, porém, Arendt percebe que a presença do *animal laborans* no espaço público, com suas questões “privadas exibidas à luz do dia” (ARENDDT, 1998, p. 134), possibilitará o surgimento e o fortalecimento da cultura de massa. Cultura esta que foi a arma mais eficaz na propagação e na consolidação dos regimes totalitários, pois, sendo facilmente manipulada, tomou para si a bandeira da barbárie ao mesmo tempo em que sentiu horror dos líderes e dos métodos utilizados nos regimes nazifascistas.

Dessa forma, perpetuando essa noção de indivíduo massificado e desenraizado, mostraremos como esse cenário foi crucial para a crise moral e política vivenciada na modernidade e como, em um movimento circular, a crise moral fortaleceu e fixou o indivíduo de massa em nossa sociedade.

### 2.3 Ruptura moral e política como consolidação da crise moderna

Quando Hannah Arendt norteia sua investigação a respeito da condição humana a partir do questionamento sobre “o que estamos fazendo” (ARENDR, 1998, p. 5), ela nos dá os indícios de quão grave é a crise moral e política em que se situa a modernidade; a possibilidade de fuga do homem da Terra, proporcionada pela descoberta do telescópio e todo avanço que pôde e pode desenvolver por meio disso; a secularização que trouxe o desvencilhamento dos homens em relação às práticas morais religiosas; a alienação do mundo, tanto em relação à própria Terra quanto em relação à fuga feita para o mais íntimo do ser, como o *cogito ergo sum* cartesiano.

O subjetivismo moderno iniciado por Descartes fez com que o homem se voltasse para si e acreditasse em sua existência dada pela capacidade de introspecção e de autoquestionamento, pois agora as ideias constituem o mundo. Houve uma inversão de fundamentação que passou da realidade dada para aquilo que as ideias produzem e podem conhecer. Arendt assevera: “De fato, a introspecção [...] tem de produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produz; como ninguém interfere, a não ser o produtor do produto, o homem vê-se diante de nada e ninguém a não ser de si mesmo.” (ARENDR, 1998, p. 280).

O enfoque no sujeito dado por Descartes, como fonte do conhecimento, determinará todo projeto civilizatório moderno. A preocupação que surge, com a virada cartesiana, é com o mundo e a relação dos homens entre si. Enquanto a preocupação está voltada para as categorias do pensamento, o que une os homens é somente o fato da racionalidade. Para Roviello,

[...] ao perder os objetos da experiência sensível, o homem perde a relação com o supra-sensível, porque isso só é possível através da transposição metafórica dos conceitos resultantes da experiência sensível, é apenas por analogia com a visão, o toque que se pode pensar a realidade invisível. (ROVIELLO, 1992, p. 145).

O mundo em que os circundam, como realidade, perde o caráter agregador. O mundo perde seu sentido comum, porque “[...] o que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum” (ARENDR, 1998, p. 283).

O homem imerso em sua mente é um, e nesse um não há compartilhamento. Cada mente é uma possibilidade em aberto, é um mundo singular sendo nutrido. E, na

modernidade, isso trouxe a possibilidade de que cada homem em particular pudesse direcionar seu agir, não pensando em sua relação com os demais homens, mas apenas consigo mesmo, um mundo sem compartilhamento.

Nesse sentido, vemos que Hannah Arendt não retira suas preocupações e críticas sobre a modernidade de um lugar vazio. Sua crítica, na qual pautaremos nossas discussões agora, situa-se na maneira como o agir humano foi distorcido de modo a comprometer a relação dos homens entre si e a manutenção de uma vida ética e política no interior das comunidades.

### 2.3.1 A superficialidade de pensamento: o “caso Eichmann”

Ao ler o romance de William Golding, “Senhor das moscas”, deparamo-nos com alguns aspectos que, analisados por meio das faculdades do julgar e do pensar, permite compreender a frase de David Rousset, utilizada por Arendt na terceira parte do livro “Origens do Totalitarismo”: “os homens normais não sabem que tudo é possível”. Tal frase nos remete ao romance de Golding, especialmente porque o enredo se dá entre crianças e adolescentes britânicos perdidos em uma ilha após a queda do avião que os levaria em fuga da guerra. Na ilha, eles tiveram que criar suas próprias regras morais e organizar politicamente a comunidade que acabara de se formar.

O problema surge quando um dos adolescentes – Jack – questiona a liderança de Ralph – líder escolhido por todos – e articula com alguns romper com o restante do grupo. O que chama a atenção é o modo selvagem como o novo grupo se porta, além de transformar a regra básica do “não matarás” em “matarás”. Dessa forma, persegue e mata, anula a capacidade de pensar e julgar e torna o mal tão banal como o de qualquer outro cumpridor irreflexivo de ordens. Em Ralph, que ainda resta a capacidade de pensar, sobrou o vazio da perda dos amigos e o choro que anunciava “[...] o fim da inocência e a treva do coração humano” (GOLDING, 2014, p. 223). Da ficção para a vida real, o romance permite iluminar um pouco a crise da moralidade e suas possíveis consequências.

Um primeiro ponto de relevância a respeito dessa crise moral presente no pensamento de Arendt se encontra nas categorias postuladas a partir do julgamento de Adolf Eichmann (ARENDR, 1977). O “caso Eichmann” aparece na filosofia de Arendt, e mesmo no cenário histórico, se pensarmos o impacto do nazismo, como aquele que coloca em suspenso, ou coloca em julgamento, o que se aceitava como valores morais e como eles foram

transformados a ponto de, em momento algum das atividades praticadas por Eichmann e pelos nazistas, esses valores servirem como barreira para tamanha bestialidade.

Eichmann aparece como uma figura completamente comum,

A percepção de que Eichmann era um homem comum, possuidor de uma superficialidade e de uma mediocridade transparentes, deixou Arendt atônita ao avaliar a proporção do mal incalculável por ele cometido, qual seja, a organização das deportações de milhões de judeus. (ASSY, 2001, p. 138).

O mal cometido por Eichmann, associado à sua mediocridade como indivíduo, direciona para categorias importantes da filosofia de Arendt, nas quais encontramos pressupostos que indicam a crise moral e política na qual a modernidade está inserida. Tais categorias – Pensamento e Juízo – darão os indícios dos pressupostos morais, e a sua ausência, um colapso moral. Tomamos aqui a figura de Eichmann por ter sido o personagem que, após a cobertura de seu julgamento, fez Arendt voltar suas investigações para as questões relacionadas ao comportamento moral.

Os escritos de 1963 – “Eichmann em Jerusalém” – inicialmente de cunho jornalístico, traz uma análise filosófica de categorias que têm pressuposições morais e políticas e, tendo em vista tais categorias serem abordadas a partir de um julgamento, Arendt nos mostra quão frágeis são tais pressuposições a ponto de se tornarem “descartáveis”<sup>50</sup> dependendo do momento histórico.

O momento histórico vivenciado e analisado pela autora mostra que toda a engenhosidade presenciada durante o regime nazista não procedia de mentes diabólicas ou de monstros incapazes de socialização. Ao contrário, os psiquiatras que analisaram Eichmann, por exemplo, atestaram que ele era “[...] pelo menos, mais normal do que eu fiquei depois de examiná-lo” (ARENDR, 1999, p. 37), e ainda, “[...] não apenas normal, mas inteiramente desejável” (ARENDR, 1999, p. 37). Então, que estrutura era essa que fazia com que homens normais, com uma boa estrutura familiar, bons pais, agissem como assassinos frios?

<sup>50</sup> O termo descartável aqui utilizado, é para mostrar, especialmente sob o panorama do totalitarismo, como os princípios morais tradicionais deixaram de fazer qualquer sentido quando o momento histórico passou por uma situação-limite. Aqui, vale ressaltar que, em vários momentos da obra de Hannah Arendt – por exemplo, “Responsabilidade e Julgamento”, p. 105; “Origens do Totalitarismo”, notas 43 do tópico “Uma sociedade sem classes”; notas 21 e 63 do tópico “[...] o movimento totalitário, entre outras passagens – da qual trata dos movimentos totalitários, em especial do nazismo, a pensadora mostra que Hitler deixava claro que ele era a lei (aqui falo de questões morais e não de leis especificamente, porém, o agir humano de um modo geral foi afetado e as ordens dadas pelo Führer tinham poder de lei). Assim, toda forma de agir deveria ter a aprovação de Hitler. Para Jerome Kohn, “[...] o totalitarismo desafiava e violentava a razão humana e, ao explodir as categorias tradicionais para a compreensão da política, da lei e da moralidade, rasgava o tecido inteligível da experiência humana” (KOHN, 2003, p. 19).

A estrutura montada que atraía cidadãos alemães para participarem das ações do Terceiro Reich, assim como de outras nações, era burocratizada, na qual homens normais cumpriam ordens e em momento algum pensavam sobre o que estavam fazendo; em momento algum se utilizavam da faculdade do julgar para decidir quais atitudes deveriam, de fato, ser tomadas. Essa ausência da capacidade de julgar aparecia em Eichmann, no seu julgamento, quando afirmava: “[...] senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados” (ARENDDT, 1999, p. 43-44). O que demonstra que a ausência do juízo interfere no sentido que damos a nós mesmos e às nossas atitudes.

Eichmann não se sentia culpado, nenhum nazista se sentia. Esta é a característica dos sistemas burocratizados, todos agem sempre em consonância com a lei e, conseqüentemente, de acordo com o Estado. A burocratização tende a dar a impressão de que, como seguidores de ordens que são, os homens querem ser simplesmente tidos como aquilo que Arendt chamou de “dentes de engrenagem”, como peças que compõem uma estrutura maior – estrutura esta que é a única relevante – e que podem ser facilmente substituídas. O problema presente na teoria do “dente de engrenagem” é que ninguém poderá ser individualmente culpado, pois, como afirma Arendt:

A ideia que gostaria de propor neste momento vai além da falácia bem conhecida do conceito de culpa coletiva, como ele foi aplicado pela primeira vez ao povo alemão e ao seu passado coletivo – toda a Alemanha é acusada, bem como toda a história alemã desde Lutero a Hitler -, o que, na prática, se transformou numa caiação altamente eficaz para todos aqueles que realmente tinham feito alguma coisa, pois quando todos são culpados ninguém o é. (ARENDDT, 2003, p. 20-21).

Como ninguém pode ser culpabilizado por ter participado de práticas que ajudaram a instalar o horror vivenciado nos campos de concentração sob a alegação de que “[...] se eu não tivesse feito, outra pessoa teria feito e faria” (ARENDDT, 2003, p. 29), isso demonstra que conceitos como o de responsabilidade e moralidade sofreram um colapso tal que ficaram completamente vazios de significado. E ficaram vazios de significado, porque houve uma atrofia também na capacidade de julgar, o que possibilitou o surgimento de figuras como Eichmann.

É certo que, como participantes de um movimento de atitudes e decisões extremas, qualquer um que não seja o líder máximo pode ser eliminado. Entretanto, isso não deve retirar a culpa pessoal de quem, por cumprimento de ordem, eliminou alguém ou cometeu qualquer mal. E, nesse caso, cometer o mal era algo que atraía.

Arendt mostra como a violência poderia transparecer, para os adeptos do nazismo, como um ato de esperteza e altruísmo. A pensadora afirma:

O que é desconcertante no sucesso do totalitarismo é o verdadeiro altruísmo dos seus adeptos. [...] mas o fato mais espantoso é que ele não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão, quando é incriminado e condenado, quando é expulso do partido e enviado para um campo de concentração [...]. Pelo contrário: para o assombro de todo mundo civilizado, estará disposto a colaborar com a própria condenação e tramar a própria sentença de morte, contanto que o seu *status* como membro do movimento permaneça intacto. (ARENDR, 1994a, p. 307).

Ao analisar tipos como o descrito, que, para não perder o *status* de membro do partido nazista são capazes das maiores atrocidades contra si e contra o outro, assim como o exemplo de Eichmann, Arendt mostra como a ausência de pensamento é capaz de trazer consequências inimagináveis. Sem pensamento nos tornamos incapazes de reflexão e, em um ambiente propício, o mal de nossas ações pode tomar proporções gigantescas, “[...] os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-lo” (ARENDR, 2003, p. 95).

Se Eichmann possuísse as atividades do pensamento e julgamento, talvez não tivesse aceitado participar das atividades propostas pelo partido nazista, especialmente aquela em que ele era especialista – a saber, na questão da “solução judaica” – ou teria feito como alguns outros que não aceitaram participar ou mesmo conseguiram perceber, ainda que para alguns só tardiamente, o horror causado pela vontade megalomaniaca de Hitler<sup>51</sup>. Se o horror em ver judeus sendo executados tirava o sono de Eichmann, como ele afirmou, por que continuou? Por que faltava a ele a faculdade de julgar? As respostas a tais questões se encontram no fato de que o que conduzia suas ações não foi um pensamento reflexivo, mas, sim, os interesses e sentimentos pessoais.

O vazio de pensamento e de capacidade de julgar não se faz presente somente em Eichmann, ele é somente um em um universo de pessoas que não só aceitaram viver sob a tensão constante do período nazista como também se encontrava em uma grande massa de

<sup>51</sup> Refiro-me aqui a uma passagem do julgamento em que uma testemunha de defesa – von dem Bach-Zelewski – declara que: “[...] era possível evitar um encargo por meio de um pedido de transferência” (ARENDR, 1999, p. 107). Além da passagem escrita no pós-escrito da obra na qual Arendt mostra que “[...] houve, por exemplo, uma acalorada discussão sobre o movimento de resistência alemã do começo do regime de Hitler em diante” (ARENDR, 1999, p. 308). O que mostra que os adeptos poderiam ter escolhido não participar do movimento totalitário se ferissem seus princípios, como o do grupo de resistência da qual participavam o pastor protestante Heinrich Grüber, que se opôs a Hitler, porque as ações do tirano iam contra seus princípios (ARENDR, 1999, p. 146).

apoiadores<sup>52</sup>. Como diz Beiner: “[...] a inabilidade para pensar tem implicações fatais para a faculdade do juízo” (BEINER, 1992, p. 101). Dessa maneira, com essa inversão no modo de fazer política, e mesmo no modo de valorar, é que a modernidade se tornou completamente fragmentada e, de certa forma, sem um horizonte tangível, “[...] a tradição de pensamento moral fora rompida, não por ideias filosóficas, mas pelos fatos políticos do século XX, e não poderia ser restaurada” (KOHN, 2003, p. 11).

### 2.3.2 Ausência de Pensamento: a banalidade do mal

Os acontecimentos decorrentes do julgamento em Jerusalém trouxeram para o pensamento filosófico de Hannah Arendt um novo impulso para pôr em prática seus estudos sobre o mal. Tais reflexões já perpassavam sua obra – aqui devemos lembrar-nos do seu texto de 1951, “Origens do Totalitarismo”. Entretanto, com o julgamento de Eichmann, Arendt conseguiu formular uma categoria relevante não apenas para caracterizá-lo, mas que serve para a caracterização do indivíduo moderno, em muito deslocado da realidade, da convivência e superficial no que diz respeito ao pensamento e à experiência, pois, “[...] o material que é moldado pelo pensamento é a experiência” (ASSY, 2001, p. 148). A própria experiência e a faculdade do pensar têm mostrado as facetas da banalidade do mal.

Esses aspectos surgem apesar de a pensadora afirmar não ter a pretensão de fazer um escrito sobre o mal e suas origens (ARENDR, 1999). É importante esclarecer que o conceito de banal não é o mesmo que comum, ou lugar-comum. O termo banal se aplica à irreflexão, à falta de pensamento crítico, o que pode ocasionar eventos como o totalitarismo em que o mal tomou proporções inimagináveis, ou mesmo quando o ser humano é suplantado por interesses econômicos (falando da situação moderna) em que o valor e a utilidade das coisas são mais importantes que a própria existência humana. O comum, pelo próprio termo, denota o que é

<sup>52</sup> É importante observar que não queremos dizer com isso que “[...] há um Eichmann adormecido em cada um de nós”, como questionaram Arendt na palestra de 1972 realizada no Canadá pela Sociedade de Toronto para Estudo do Pensamento Social e Político, encontro no qual a obra de Hannah Arendt foi debatida. Durante o debate, Christian Bay, ao interpelar Arendt, afirma “Penso que talvez sua obra mais séria seja seu livro Eichmann em Jerusalém: sua indicação, com tal força, de como Eichmann está em cada um de nós”. Arendt, porém, mostra que não é bem essa a interpretação que se deve fazer de sua obra, e contra argumenta, “Antes de tudo, você gosta de meu livro Eichmann em Jerusalém e falou que eu disse haver um Eichmann em cada um de nós. Ah não! Não há um Eichmann em você nem em mim! Isto não quer dizer que não haja um grande número de Eichmann, mas eles de fato parecem completamente diferentes. Sempre detestei esta noção de ‘um Eichmann em cada um de nós’. Isto simplesmente não é verdade e seria tão falso quanto o oposto, que Eichmann não está em pessoa alguma” (CORREIA, 2010, p. 130-131). Se a afirmação que há um Eichmann em cada um de nós fosse verdadeira, teríamos, por consequência, que afirmar que há em cada um de nós a ausência de pensamento e a incapacidade de reflexão, o que não é verdade.

corriqueiro, que há uma frequência. Ao tratar do banal e do lugar-comum, para distinguir as posições em Eichmann, a pensadora diz:

Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntica à burrice – que o predisps a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum. Certamente não é nada comum que um homem, diante da morte e, mais ainda, já no cadafalso, não consiga pensar em nada além do que ouviu em funerais a sua vida inteira, e que essas “palavras elevadas” pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. (ARENDDT, 1999, p. 311).

Eichmann não era burro e não se enquadrava no perfil de ignorante da lei de seu país, a questão era que jamais apelou para a consciência julgadora ou mesmo não a possuía. Este é um dos grandes problemas morais com consequências na política vivenciadas na modernidade, a ausência da faculdade de julgar que possibilitaria distinguir o certo do errado, mesmo que, para isso, os indivíduos coletivamente tivessem que entrar em conflito com a própria legislação em vigor<sup>53</sup>.

A faculdade de julgar, apesar de não ser o mesmo que pensar, está intimamente relacionada a ela. Para Schio, “[...] o julgamento, em Arendt, é aquele que prepara os dados pensados para serem decididos, para receber o impulso da vontade e adentrarem no mundo externo por meio da ação. O julgamento, então, não existe sem o pensar” (SCHIO, 2011, p. 130).

É importante fazermos uma pequena observação no que diz respeito ao termo da banalidade do mal que aparece na filosofia de Hannah Arendt. Inicialmente, no texto “Origens do Totalitarismo”, se utilizava do conceito kantiano de mal radical para explicitar os acontecimentos vivenciados no Totalitarismo. Em Kant, o mal radical aparece em sua obra de 1793, “A religião dentro dos limites da simples razão”. Este conceito, que foi bastante questionado, tem relação direta com o Estado e a religião, como mostra Souki, ao afirmar que “[...] o mal aparece como perversão inerente à problemática da realização e da totalização. Em

<sup>53</sup> Arendt mostra que em situações em que a lei é injusta, deve ser dada aos indivíduos a possibilidade de desobedecer tais leis com o intuito de que estas sejam transformadas ou mesmo abolidas. Em tais situações, só nos restaria a desobediência civil. Arendt nos diz que: “A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou, então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a grave dúvidas. [...] A desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração necessária e desejada do status quo. [...] Em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser comparada à desobediência criminosa” (ARENDDT, 2013, p. 68-69a). Seguimos com a tradução em português do texto (ARENDDT, 1972).



outras palavras, o verdadeiro mal radical aparece somente no Estado e na Igreja, enquanto instituições de reunião, de recapitulação, de totalização” (SOUKI, 1998, p. 32).

Nessa perspectiva, o mal radical, como totalizante, corrobora estruturas alienantes, como pode ser o caso do Estado e da Igreja, deturpando os aspectos políticos e morais de tais estruturas. Kant racionaliza o mal radical “[...] no conceito de ‘rancor pervertido’ que podia ser explicado por motivos compreensíveis” (ARENDR, 1994a, p. 459). A partir de tal racionalização, Arendt aparentemente tende a se afastar do conceito kantiano, pois a autora acredita que o modo de agir do totalitarismo não só deixou evidente que tudo pode ser feito, como “[...] que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto” (ARENDR, 1994a, p. 459).

O mal radical pensado por Kant pode abarcar a concepção de mal praticado pelos regimes totalitários. Entretanto, Arendt vai além em seu conceito de mal banal, no qual o ser humano é visto como completamente descartável, supérfluo – o que já traz uma ausência de racionalidade, mesmo pervertida. O problema moral e político advindo de tal situação de superfluidade humana aparece, como vemos modernamente, apesar de não vivenciarmos um regime tal qual o visto na Alemanha hitlerista, o ser humano continua a ser tratado como descartável, sem relevância, como meio para determinado fim.

Não há somente um “rancor pervertido”, como pensava Kant, o mal instaurado nas sociedades massificadas vai além. As práticas dos regimes totalitários permanecem<sup>54</sup>, mesmo que os regimes em si não sejam mais identificados, mesmo em regimes nos quais se acredita que o indivíduo seja reconhecido como ser humano participativo, como nas Democracias<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Esta é uma preocupação e um alerta que Arendt traz já no final de seu livro “Origens do totalitarismo”, quando afirma que “[...] a crise do nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante” (ARENDR, 1994a, p. 478).

<sup>55</sup> Aqui, faço referência ao texto de Norberto Bobbio – “O Futuro da Democracia”, no qual o autor aponta os obstáculos e as promessas feitas na democracia. Em uma dessas promessas, Bobbio fala sobre o baixo rendimento no qual quando os Estados liberais geram muitas demandas, por seu alargamento e seu papel democrático, a sociedade civil se torna uma fonte inesgotável de demandas o que torna o Estado lento e ineficaz. Já os governos autocráticos reprimem as demandas e a sociedade, conseqüentemente. O perigo reside no fato de que, a qualquer momento, um governo democrático pode se tornar autocrático. Nas palavras de Bobbio, “[...] estamos aqui diante de um problema que nos últimos anos deu vida ao debate sobre a chamada ‘ingovernabilidade’ da democracia. [...] Em síntese, do fato de que o Estado liberal primeiro e o seu alargamento no Estado democrático depois contribuíram para emancipar a sociedade civil do sistema político. Tal processo de emancipação fez com que a sociedade civil se tornasse cada vez mais uma inesgotável fonte de demandas dirigidas ao governo, ficando este [...] obrigado a dar respostas sempre adequadas. [...] A quantidade e a rapidez destas demandas, no entanto, são de tal ordem que nenhum sistema político, por mais eficiente que seja, pode a elas responder adequadamente. Daí derivam a assim chamada ‘sobrecarga’ e a necessidade de o sistema político fazer drásticas opções. Mas uma opção exclui a outra. [...] Cria-se assim uma verdadeira defasagem entre o mecanismo da imissão e o mecanismo da emissão, o primeiro em ritmo sempre mais acelerado e o segundo em ritmo sempre mais lento. Ou seja, exatamente ao contrário do que ocorre num sistema autocrático, que está em condições de controlar a demanda por ter sufocado a autonomia da sociedade

Especialmente se levarmos em consideração as análises a respeito das democracias modernas que implicam a participação e a suposta neutralidade do processo na qual Habermas discute em seu livro, “*Faktizität und Geltung*”, de 1994<sup>56</sup>, no qual afirma que a neutralidade do processo democrático pressupõe a supremacia do justo, entendido como referente à justiça, sobre a noção do bom, entendido como a vida boa.

Nesse caso, é interessante observarmos a posição de Habermas sobre essa suposta neutralidade do processo democrático, especialmente porque trata de processos atuais e porque o pensador leva em consideração questões éticas presentes no discurso político. Isso nos dá um panorama de ausência das discussões éticas da vida pública. Essa abordagem de Habermas é uma análise da proposta de Bruce Ackerman, estudioso da área do direito, que acredita que quem detém o poder deve manter a neutralidade no que diz respeito à vida boa. De acordo com Habermas,

Entretanto, se a neutralidade incluísse também a exclusão de questões éticas do discurso político em geral, este perderia sua força em termos de transformação racional de enfoque pré-políticos, de interpretações de necessidades e orientações valorativas. E, nesta linha de interpretação, restrita dialogicamente, as questões práticas questionáveis *prima facie* seriam simplesmente postas de lado. Isso levaria a tratar questões de vida boa como assuntos “privados”. Sob essa premissa, porém, a neutralidade do processo seria garantida apenas através de regras inibitivas ou de *gag rules*. (HABERMAS, 1994, p. 375-376).

O que nos interessa a esse respeito é que, em se tratando de indivíduos modernos, sobre os quais temos abordado algumas características e destacado o desengajamento político, a neutralidade política serve para que eles se distanciem ainda mais dos assuntos públicos e delegam essa função aos considerados políticos profissionais. Essa atitude enfraquece tanto a ação política como lugar de participação de todas as vozes, quanto a relação intersubjetiva que isso poderia proporcionar. O que nos leva à ideia defendida acima, de uma sociedade em que os elementos totalitários ainda se fazem presentes.

O mal banal tem grande propensão de ocorrer quando os indivíduos se encontram em solidão. Esse aspecto aparece para caracterizar a ausência do outro, a ausência de ação que, conseqüentemente, traz a ausência do político, e a autoausência. Arendt dirá que “[...] solidão não é estar só” (ARENDR, 1994a, p. 467). Mas o não estar só não quer dizer que estejamos

---

civil e é efetivamente muito mais rápido na resposta por não ter que observar os complexos procedimentos decisórios próprios de um sistema parlamentar. Sinteticamente: a democracia tem a demanda fácil e a resposta difícil; a autocracia, ao contrário, está em condições de tornar a demanda mais difícil e dispõe de maior facilidade para dar respostas” (BOBBIO, 2000, p. 48-49).

<sup>56</sup> Traduzido para o português como “Direito e Democracia”.

conscientes do outro, apenas não estamos “desacompanhados”, “[...] a solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas” (ARENDDT, 1994a, p. 467).

A não percepção da ausência do outro é uma marcante característica das sociedades atuais, nas quais o indivíduo atomizado fecha-se para si e para a experiência do mundo, tornando a irreflexão sua marca maior. Percebemos, com grande facilidade, ao tratarmos das sociedades massificadas, que, tanto no período nazista como nas atuais sociedades marcadas por indivíduos massificados, essas dão o tom da superficialidade de seus pensamentos. Arendt caracteriza as massas:

A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais. (ARENDDT, 1994a, p. 317).

Não há relações sociais normais, porque, além de não conseguir perceber o outro nas relações, não percebe o mundo ao qual pertence. Assim, perdemos o “sentido comum” que seria capaz de regular as relações intersubjetivas dando um sentido as elas. Segundo Duarte, “Se ele é a instância capaz de regular e controlar as informações captadas pelos sentidos privados, que compartilhamos com nossos semelhantes, ele o faz exatamente por referir tais percepções a um mesmo mundo comum” (DUARTE, 2000, p. 60). Dessa forma, o indivíduo que se encontra em isolamento é também um indivíduo desenraizado, “[...] não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros” (ARENDDT, 1994a, p. 475).

Esse indivíduo sem vínculos, que encontramos no modelo liberal e está presente na crítica dos comunitaristas, acentua a fragilidade das relações sociais. Para Charles Taylor, “[...] como um eu totalmente liberto é uma impossibilidade humana, o modelo atomista extremo da sociedade é uma quimera” (TAYLOR, 1995, p. 182).<sup>57</sup> O problema é que essa quimera tem se tornado cada vez mais o padrão. O atomismo dificulta o diálogo, a tomada de decisões, a irreflexão e, com isso, a propensão do mal banal se tornar corriqueiro é inevitável.

O mal se perpetrava em Eichmann, assim como está presente em muitos, porque lhes faltava/falta o diálogo consigo mesmo, o *dois-em-um* caro a Arendt por caracterizar que não

<sup>57</sup> A análise de Taylor a respeito da crítica de Sandel a Rawls, quando este trata do princípio da diferença, segue mostrando que o princípio da diferença igualitário proposto por Rawls necessitaria que os indivíduos tivessem compromissos uns com os e, talvez, o ponto mais importante, que estes indivíduos “[...] partilhem um forte sentido de comunidade” (TAYLOR, 1995, p. 184). Como requerer um forte sentido de comunidade para indivíduos totalmente libertos e desvinculados?

sou só, pois me relaciono comigo mesma e com quem tenho que conviver. Esse diálogo só é possível quando os indivíduos não se perdem na solidão. Ocorrendo o inverso, perdendo-se na solidão, os indivíduos esterilizam outra capacidade relevante, a da consciência. Apesar de que, para Arendt, “[...] a consciência de si não é o mesmo que o pensamento; mas sem ela o pensamento seria impossível” (ARENDDT, 2003, p. 85). E acrescenta:

O pensar no seu sentido cognitivo, não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, a realização da diferença dada na consciência de si mesmo, não é uma prerrogativa de alguns poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo; por isso mesmo, a incapacidade de pensar não é a “prerrogativa” daqueles muitos que carecem de poder cerebral, mas a possibilidade sempre presente de que todos – sem excluir os cientistas, os eruditos e outros especialistas em empreendimentos intelectuais – evitem aquele diálogo consigo mesmo, cuja possibilidade e importância Sócrates foi o primeiro a descobrir. (ARENDDT, 2003, p. 87-88).

Ao descobrir a importância do pensamento, Sócrates também lançou o olhar para o perigo da ausência do hábito do pensamento. Esta ausência que, na modernidade, é fortemente impulsionada pelas massas por meio de sua superficialidade, não desemboca, irrefutavelmente, no mal. “Não pensar torna-se um problema”, de acordo com Wagner, “[...] justamente nos momentos de crise, pois quando os antigos padrões e códigos de conduta caem por terra, aqueles que não têm o hábito de pensar se deixam levar pelas novas regras, impensadamente” (WAGNER, 2006, p. 167).

É importante ressaltar que falamos na banalidade do mal como algo que pode, com bastante facilidade, apresentar-se nas massas devido à ausência de pensamento. Esta, porém, não é uma característica exclusiva das massas. Em momentos de crise, os intelectuais, pessoas com certo grau de conhecimento e cultura, também se deixam levar pela superficialidade do mal. Devemos lembrar, por exemplo, dos médicos, engenheiros e professores que acreditaram nas ideias postas pelos nazistas, assim como colaboraram com elas.

Isso traz à modernidade essa ausência de raízes. Os governos totalitários que assombraram o século XX são a prova disso, pois conseguiram esvaziar, na maior parte dos indivíduos, a capacidade de perceber o mundo e de interagir nele. O fracasso da política e da moralidade na modernidade, a apatia e a superficialidade de pensamento dos indivíduos é a constatação de que a tradição foi suplantada por novas ideias incompatíveis com qualquer noção de comunidade política coerente e embasada por princípios consistentes. “O homem é degradado a tal ponto que seus vínculos com sua comunidade e com a tradição de sua cultura são tragados por uma lógica infernal” (BIGNOTTO, 2001, p. 114).

Tendo gerado indivíduos solitários, a modernidade rompeu com “[...] nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmo, são traiçoeiros e indignos de fé” (ARENDDT, 1994a, p. 476). Compreender a comunidade a partir de dados sensoriais subjetivos coloca em xeque a noção de neutralidade que é um dos pressupostos mais característicos das sociedades modernas liberais. E é tomado como um ponto mais criticado por parte dos teóricos comunitaristas.

O problema moderno aqui ressaltado se encontra no fato de que o que tem significado a vida dos indivíduos são esses dados traiçoeiros oriundos das ideologias que partem do medo, do terror, para impor suas ideias. Esses aspectos trazem como consequência para os indivíduos a acentuação de seu isolamento. Em isolamento, os indivíduos dificultam a atividade do julgar e permitem que a própria dignidade humana seja suplantada.

Indivíduos isolados, desenraizados e incapazes de se relacionar com os demais, conseqüentemente, incapazes de compartilhar princípios morais, reforçam a fragilidade da ação política, pois esta só aparece de fato se for feita a partir da relação entre os indivíduos. Não faz sentido pensar em ação ou debate público partindo de indivíduos isolados. Arendt aponta para o que chama de “[...] uma fuga suicida dessa realidade” (ARENDDT, 1994a, p. 478), ocasionado, primeiramente, pelo totalitarismo, mas que predomina em nossa época na qual indivíduos massificados dão o tom de uma sociedade em que predomina a “[...] solidão organizada” (ARENDDT, 1994a, p. 478).

Esta, por sua vez, coloca em xeque toda possibilidade de se construir uma sociedade não massificada e deixa brotar as sementes da tirania, pois, afastando-se do mundo, perdendo o interesse pelos assuntos humanos, o indivíduo deixa brotar essa semente que, uma vez germinada, dissemina o medo e a apatia no espaço público e a insegurança na vida privada. Para Bignotto,

Do ponto de vista dos indivíduos, o regime totalitário desmantela não apenas os espaços públicos nos quais podem se manifestar politicamente, mas também os espaços próprios à vida privada e que em alguns momentos da história servem de refúgio contra a repressão do Estado ou de outras autoridades. (BIGNOTTO, 2001, p. 113-114).

O mal imposto aos indivíduos, na modernidade, fez cindir tradição, moralidade e política. A tradição, como vimos, não lança mais sua luz sobre nosso tempo, fazendo com que, em meio à escuridão, os indivíduos só consigam enxergar a si mesmos. O que ocasiona a falta de ação, uma completa apatia política. A consequência disso será, certamente, aquilo que

Arendt denunciou com relação ao *animal laborans*, a preocupação primordial com a natureza biológica, com a manutenção pura e simples da vida sem que haja interesse nas relações dos indivíduos entre si e com o mundo que os envolve. Nesse panorama, os valores deixaram de interessar e, assim, um dos mais importantes deles – o “Não matarás” – por exemplo, deu lugar a seu oposto, e este encontrou solo fértil para germinar.

Esse panorama apresentado a partir do pensamento de Hannah Arendt pode deixar transparecer ao leitor que há um pessimismo generalizado em sua obra. Pessimismo este que, se não cuidado, poderia dar margem ao niilismo. Porém, o nosso trabalho pretende mostrar, a seguir, que, a partir das categorias presentes na filosofia de Hannah Arendt, existe uma saída plausível para esse emaranhado em que se encontra a modernidade. A moralidade ainda tem condições de dar conta do agir dos indivíduos, assim como a política.

### CAPÍTULO III: AS FACULDADES DO ESPÍRITO: O PENSAR E O JULGAR, E O SENTIDO DA COMUNIDADE

#### 3.1 Atividade do Espírito: a invisível atividade do Pensar como categoria universalizável

Inserida no bojo das reflexões propostas por Hannah Arendt, a categoria do pensamento, como constitutiva da “Vida do Espírito”<sup>58</sup>, apresenta-se como relevante no que diz respeito à sua presença nas ações dos indivíduos, tanto quanto as implicações de sua ausência nos atos praticados por esses mesmos indivíduos.

Vimos, no capítulo anterior, alguns aspectos constitutivos da ausência de pensamento ao tratarmos do “caso Eichmann”, assim como no aspecto de massificação do indivíduo moderno. Tais reflexões levam a perceber o caráter ético e político que Arendt pretendeu dar à categoria do pensamento. O pensamento, porém, ainda que uma atividade de caráter isolada, não deve se ausentar por completo do mundo das aparências, porque o isolamento, “[...] nunca será suficiente para garantir realidade” (ARENDR, 2011b, p. 30).

Esta é uma preocupação que surge ao mantermos um diálogo isolado do “eu-comigo mesmo”, pois existe o risco de se concretizar a total ausência do outro e, sem o outro, a realidade fica seriamente comprometida. Em seu texto de 1978<sup>59</sup>, “A Vida do Espírito: pensar”, Arendt direcionará suas reflexões a partir da possibilidade de o pensamento aparecer. Assim, o pensamento, como atividade do espírito, poderia “[...] encontrar no mundo um lugar adequado” (ARENDR, 2011b, p. 33), tendo em vista que a atividade do pensar é “[...] invisível e muda” (ARENDR, 2011b, p. 33). E acrescenta, mais à frente, em seu texto:

De qualquer modo, visto a partir do mundo das aparências, da praça pública, o eu pensante vive sempre escondido, *lathé biōsas*. E a nossa pergunta, O que nos faz pensar?, está, de fato, a perguntar por maneiras e meios de o trazer para fora do esconderijo, para insistir com ele, por assim dizer, para que se manifeste. (ARENDR, 2011b, p. 185).

<sup>58</sup> O pensar, o querer e o julgar são as três faculdades que compõem a obra “A Vida do Espírito”. Elas são, como afirma Arendt, “atividades mentais”. Por serem atividades mentais, acreditamos que Arendt pretendeu trazer para sua pesquisa filosófica outra vertente diferente daquela apresentada em seu livro “A Condição Humana” que, como sabemos, teve como título inicial “Amor Mundi”, mas que já a inquietava. Enquanto em “A Condição Humana” Arendt trouxe para discussão suas questões relacionadas à ação, na “Vida do Espírito” sua preocupação está nas atividades mentais. É evidente que a ação pretendida em “A Condição Humana” também está presente na “Vida do Espírito” se pensarmos que ambas possuem pressuposições morais e políticas e, em Arendt, o pensamento também traz suas pressuposições de ação.

<sup>59</sup> Ano de publicação da primeira edição americana de título “*The Life of Mind*”.

Quando deixamos evidentes nossas emoções – como paixão e ira, por exemplo –, anteriormente a essas manifestações, já está presente o pensamento. Tais sentimentos, ao tornarem-se aparentes, trazem para a superfície, também, o pensamento.

Ao trazer o pensamento para a superfície, para aquilo que se manifesta, que se mostra, Arendt vincula à categoria do pensamento uma característica imprescindível, que é a comunicabilidade. Em suas palavras:

As nossas atividades do espírito, por contraste, são concebidas no discurso ainda antes de serem comunicadas, mas o discurso é para ser ouvido e as palavras são feitas para serem compreendidas por outros que também têm a capacidade de falar, tal como uma criatura dotada do sentido da visão é para ver e ser vista. O pensamento sem a fala é inconcebível. (ARENDR, 2011b, p. 42).

O pensamento manifesto por meio da fala, aquele que se faz comunicável, penetra o mundo das aparências. Neste momento, o diálogo interno, do eu comigo mesmo, passa para o processo dialógico do eu com o outro e, assim, do eu com o mundo. É interessante observar que no processo dialógico, no qual apareço para o mundo por meio de palavras, o que comunico aponta o modo como quero aparecer. Posteriormente, tal manifestação apresenta os aspectos éticos e políticos dos indivíduos.

A manifestação da nossa presença, ou a nossa aparência no mundo, implica, como explicita Arendt, que este aparecer seja confirmado pelos demais. Dessa forma, a atividade do pensar, ao contrário das teorias solipsistas, que “[...] clamam radicalmente que nada existe a não ser o eu ou, [...] sustentem que o eu e a sua consciência de si são os objetos primários do conhecimento verificável [...]” (ARENDR, 2011b, p. 36), necessitam da experiência do mundo e não apenas da existência solitária do eu. “O pensar”, acrescenta Arendt adiante, “[...] pode aproveitar e apoderar-se de tudo o que é real” (ARENDR, 2011b, p. 59). Dado que tudo pode ser pensado, encontramos aí um aspecto de universalização, pois, “[...] o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes” (DUARTE, 2000, p. 365). Arendt mostra, dessa maneira que o pensamento “[...] lida com os invisíveis em toda a experiência e tende sempre para generalizar” (ARENDR, 2011b, p. 135).

O pensamento lida com o que momentaneamente está ausente e que, em dado momento, apresenta-se. Ainda que este apresentar-se não se faça necessariamente igual para todos. “Embora cada objeto singular apareça numa diferente perspectiva a cada indivíduo, o contexto em que aparece é o mesmo para a espécie inteira” (ARENDR, 2011b, p. 60). Nesse momento, Arendt, seguindo os resultados da fenomenologia husseliana, aponta as categorias transcendentais do sujeito como fundamento para o pensar, como concebido por ela, em seu



caráter universalista e universalizador. Percebemos, desse modo, que o “eu transcendental” não poderá ser a base para a posterior concepção política no pensamento arendtiano, uma vez que, como mostraremos posteriormente, o particular, o eu engajado em sua situação histórica, o eu que julga, é que será a base para a política.

Mesmo havendo fundamentação transcendental do sujeito para o pensar, a matéria do pensar – assim como de todas as outras atividades do espírito<sup>60</sup> – necessitam da mundanidade. Arendt afirma que, “[...] os homens, [...] podem transcender mentalmente todas estas condições, mas só mentalmente, nunca na realidade ou na cognição e conhecimento, em virtude dos quais são capazes de explorar os ser-real (*realness*) do mundo e de si próprio” (ARENDR, 2011b, p. 83).

A presença da concepção de mundo, ou da mundanidade, direciona as concepções filosóficas de Hannah Arendt para o particularismo que, em nossa concepção, fundamentará o juízo. E, ao contrário do que se poderia conceber, para Arendt, o juízo<sup>61</sup> partirá do particular para uma concepção comunitária, aquela em que há o compartilhamento e a presença dos outros. Assim também aparecerá em suas concepções éticas e políticas, nas quais o particular entendido está relacionado ao *sensus communis* e, conseqüentemente, à comunidade política, questões que trataremos posteriormente.

O pensar característico do sujeito transcende necessita da experiência interna do eu, ou “[...] da experiência do eu comigo mesmo” (ARENDR, 2011b, p. 86). Esta é uma característica importante da vida do espírito que o sujeito que pensa possa ter, antes de tudo, uma experiência de pensamento consigo mesmo. Ao experienciar tal capacidade de pensamento, estou aberto à experiência com os demais sujeitos e reforço a noção de pluralidade. Ou, ainda, estou aberto à experiência de estar entre os homens (*inter homines esse*)<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> As outras atividades do espírito concebidas por Arendt são o Querer e o Julgar, dos quais trataremos posteriormente.

<sup>61</sup> Arendt refere-se ao juízo reflexionante.

<sup>62</sup> Arendt mostra a importância do diálogo com os outros que estão à nossa volta, saiu do meu diálogo com os outros para constituir o meu diálogo comigo mesmo. Para Duarte, “O pensamento praticado por Arendt não rompe seus laços com o mundo das aparências” (DUARTE, 2000, p. 355), o que reforça a importância da presença do outro nesse processo de constituição do pensamento. Assy destaca que “[...] a pluralidade continua sendo crucial à experiência da alteridade, da mesma forma que diferença não pode ser experimentada na identidade. O *self* não experiencia a diferença exclusivamente por meio de uma relação interna, mesmo que seja uma distintividade que acessa representações, experiências ou memórias. Indica, no mínimo, que a pluralidade do *self* carece de um nível mais concreto de alteridade” (ASSY, 2015, p. 77).

Arendt explicita que a experiência do pensamento, ou a capacidade de estar em *solitude*<sup>63</sup> consigo mesmo “[...] nunca é muda e nunca pode estar completamente esquecida de si mesma, por causa da natureza reflexiva de todas as suas atividades” (ARENDR, 2011b, p. 87). O fato de o sujeito estar na *solitude* não o desvincula do mundo. A *solitude* do pensamento aparece como um momento importante. Ele é um momento da consciência<sup>64</sup>, que reflete antes da ação ou do pensamento manifesto, as atividades do espírito e o pensamento como uma delas ocorrem “[...] num mundo de aparências e num ser que participa dessas aparências” (ARENDR, 2011b, p. 88).

### 3.1.1 Pensamento: Reflexão, Comunicabilidade e Linguagem

Para os propósitos da nossa tese, é importante destacarmos a relação entre o pensamento que reflete e a ação no mundo. O mundo que se constitui entre os homens e não aquele que pode advir de um pensamento desacompanhado, um pensamento desenraizado, irrefletido. Arendt ressalta que mesmo as atividades do espírito necessitando do mundo das aparências, ainda assim elas necessitam alhear-se dele. Ao apontar a importância de tal alheamento, a filósofa destaca o caráter universal do pensamento. Em suas palavras, “É um alheamento não tanto do mundo – só o pensamento, por causa da tendência para generalizar, isto é, da sua especial preocupação com o geral enquanto oposto ao particular, tende a alhear-se completamente do mundo” (ARENDR, 2011b, p. 88).

<sup>63</sup> Hannah Arendt utiliza em seus textos pelo menos dois conceitos para fundamentar seu pensamento no que diz respeito ao indivíduo e à atividade do pensar. Os dois conceitos se referem à solidão. O primeiro significado que a autora utilizou foi solidão como *solitude*. Em *solitude*, o indivíduo, mesmo desacompanhado de outros indivíduos, não se sente só porque tem a sua própria companhia, porque consegue perceber a si mesmo como ser pensante. Dessa forma, a atividade do pensar se faz presente. O outro significado utilizado por Arendt é de solidão (*loneliness*). Em *loneliness*, o indivíduo é incapacitado a perceber a si mesmo, ainda que esteja em meio a uma multidão de outros indivíduos. Assim, a atividade do pensar é incapacitada. É interessante observar que esta distinção entre os tipos de solidão aparece na obra de Arendt já na “Origens do Totalitarismo”, de 1951.

<sup>64</sup> O termo consciência utilizado por Arendt possui algumas especificidades. A filósofa utiliza os termos *consciousness* e *conscience*. Para consciência como *consciousness*, Arendt aponta para a consciência de si, pois quando sou e tenho certeza de ser, nas palavras da autora, “[...] chamamos consciência (*consciousness*) (literalmente, como vimos, ‘conhecer comigo mesmo’) o fato curioso que num certo sentido sou também para mim mesmo”. (ARENDR, 2011b, p. 201). Ainda, “[...] a consciência (*consciousness*) não é idêntica ao pensar; os atos da consciência (*consciousness*) têm em comum com a experiência dos sentidos o fato de serem atos ‘intencionais’ e, por isso, ‘cognitivos’, ao passo que o eu pensante não pensa algo mas ‘acerca’ de algo, e esse ato é dialético: decorre na forma de um diálogo silencioso. Sem a consciência (*consciousness*) no sentido da consciência-de-si, o pensar não seria possível.” (ARENDR, 2011b, p. 205-206). Já a consciência, como *conscience*, é quando reconheço os meus atos morais, por exemplo, e essa consciência está sempre comigo. Ela é aquela barreira que me impede de agir. De acordo com Arendt, “Os tempos posteriores deram ao companheiro que aguardava Sócrates em sua casa o nome de ‘consciência’ (*conscience*). Diante do seu tribunal, adotando uma linguagem kantiana, temos que aparecer e dar conta de nós mesmos” (ARENDR, 2011b, p. 208).

Entretanto, mesmo o pensamento sendo capaz de tornar-se alheio ao mundo, ele necessita do mundo para se manifestar por meio da ação. Ainda que sozinho o pensamento não seja suficiente para direcionar a ação dos indivíduos no que diz respeito à prática do bem e à não prática do mal, tendo em vista que esta é uma atribuição do juízo e que isso também depende das companhias que são escolhidas, “[...] as nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida”<sup>65</sup>. Ainda assim, Arendt afirma que o “[...] pensar tem de preparar as coisas singulares dadas aos sentidos de tal modo que o espírito seja capaz de as manipular na ausência delas; tem de, numa palavra, torná-los não sensíveis” (ARENDR, 2011b, p. 89).

As atividades do espírito apresentadas por Arendt trazem, na característica da comunicabilidade, o aspecto que as tornam aparentes, manifestas, trazem seu aspecto fenomenológico. Porém, o pensar não necessita de espectadores. O pensar pode ser feito em particular, é uma atividade solitária. Mas o pensamento que se faz em *solitude* precisa, para tornar-se manifesto, de coerência e sentido. Para esta pressuposição, Arendt busca sua fundamentação em Aristóteles e afirma que “[...] o critério do *logos*, discurso coerente, não é a verdade ou falsidade, mas sim o sentido” (ARENDR, 2011b, p. 111).

Buscar um sentido é, de certa forma, uma ânsia da razão. Esta razão, para Arendt, “[...] não poderia ser adequadamente satisfeita sem o pensamento discursivo” (ARENDR, 2011b, p. 12). O pensamento discursivo, aquele que se manifesta por meio da fala, necessita da pluralidade dos homens. E a pluralidade dos homens é o que pode garantir a importante troca de ideias que só é possível, porque há, entre os homens, a comunicabilidade, porque os homens não foram criados para o eterno isolamento. E porque a linguagem, como característica primeira da comunicabilidade é, “[...] o único meio no qual o invisível se pode tornar manifesto num mundo de aparências” (ARENDR, 2011b, p. 125). A análise do mundo necessita da linguagem. A virada hermenêutica da fenomenologia consiste no reconhecimento do papel da linguagem em nossa compreensão.

A linguagem aparece como a abertura para o pensamento manifestar-se no mundo dos fenômenos. Assim, busca-se na linguagem, em suas mais variadas acepções, uma evidência

<sup>65</sup> É interessante observarmos que, mais adiante, seguindo esta mesma passagem, Arendt diz que a escolha das nossas companhias podem ser, para algumas pessoas, algo sem a menor importância. Porém, ela dirá que quando não temos critérios para escolhermos com quem decidiremos ter por companhia em nossa vida, cria-se uma espécie de indiferença moral e política que já está presente na modernidade. Ela exemplifica da seguinte forma, “No caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia, tomando-o assim como seu exemplo, a única que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós. Mas receio que seja muito maior a probabilidade de que alguém venha nos dizer que não se importa com a questão e que qualquer companhia lhe será satisfatória. Em termos morais e até políticos, essa indiferença, embora bastante comum, é o maior perigo” (ARENDR, 2003, p. 145-146).

fenomênica a partir da qual devemos partir. O *logos* é, então, a linguagem, porque está sempre encarnada em esquemas conceituais historicamente determinados. Não é que o homem não possa se elevar acima dessa particularidade, ele pode; mas sempre a partir dela. É importante notar a importância da linguagem como *logos* para a problematização proposta por Arendt na “Vida do Espírito”. Assim como o *logos*, a linguagem metafórica aparece na referida obra como aquela capaz de realizar “[...] a ‘passagem’ – *metapherein* – de uma genuína e aparentemente impossível *metabasis eis allo genos*, a transição de um estado existencial, o de pensar, para outro, o de ser uma aparência entre aparências, e isto só pode ser feito por meio de *analogias*.” (ARENDR, 2011b, p. 116).

A metáfora tem a capacidade de trazer à luz e ilustrar as coisas que não estão no mundo da aparência, como o pensamento. Quando, por exemplo, Nietzsche afirma, em sua “Gaia Ciência” (*Die fröhliche Wissenschaft*), “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol?” (NIETZSCHE, 2001, p. 148), ele se utiliza de uma linguagem metafórica para explicitar sua tese da “morte de Deus” e traz ao pensamento as consequências morais para a vida dos indivíduos, pois, entre outras interpretações que a passagem nietzschiana pode suscitar, ela retira a fundamentação moral do transcendente e a coloca na superfície dos assuntos estritamente humanos.

O uso da linguagem metafórica utilizada por Nietzsche na passagem anterior tem a pretensão de relacionar a “morte do Deus” cristão com a atitude moral que os indivíduos devem tomar a partir de então. Assim também aparece a metáfora no pensamento de Hannah Arendt, como aquela que é capaz de relacionar a experiência sensível daquilo que se mostra com o próprio eu espiritual. “A metáfora fornece ao pensamento ‘abstrato’, desprovido de imagens, uma intuição extraída do mundo das aparências, [...] e desse modo desfazer, [...], o alheamento do mundo das aparências” (ARENDR, 2011b, p. 115-116).

De certo, ao questionar “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte”, Nietzsche não estava temendo que não houvesse mais um amanhã ou um futuro. O que sua metáfora quer apontar para os cristãos, “assassinos” de Deus<sup>66</sup>, é que, estando Deus morto, o modo como o futuro se dará depende de qual postura cada indivíduo tomará para si, se de senhor ou de escravo. O que deve se perceber, a partir daí, é que, no mundo das aparências, não há uma

<sup>66</sup> Ainda nesta mesma passagem citada do texto de Nietzsche, ele afirmará que nós cristãos matamos Deus. “Procuro Deus! Procuro Deus! – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro [...] O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, “[...] já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

“[...] uma esponja capaz de apagar o horizonte”. Porém, existe a possibilidade de reflexão dos valores morais e todas as suas implicações a partir da relação entre apagar o horizonte e a morte do Deus cristão. De acordo com a análise de Passos:

Portanto, sendo a metáfora a linguagem do pensamento, podemos vislumbrar que o mundo das aparências se insere no pensamento independente das necessidades de nosso corpo ou das reivindicações de nossos semelhantes, mas única e exclusivamente por nossa necessidade de reconciliar-nos com a realidade. (PASSOS, 2017, p. 48).

A linguagem aparece no pensamento de Arendt como um instrumento que capacita o homem a trazer o invisível ao mundo das aparências. É o modo no qual o espírito tem a capacidade de reestabelecer sua ligação com o mundo aparente e com a experiência humana. A relação do espírito com a metáfora de que a aparência se remete àquilo que não aparece é, para Arendt, “[...] uma espécie de ‘prova’ que o espírito e o corpo, o pensar e a experiência sensível, [...] se entrepertencem, são feitos um para o outro” (ARENDR, 2011b, p. 122). Dessa forma, o pensamento estabelece com o mundo aparente uma inter-relação que, mais a frente, mostrará suas relações com o agir político, com a comunidade humana.

A inter-relação entre pensamento e mundo é mediada pela linguagem, a falada, especialmente. A fala e o pensamento são autenticados, de acordo com Arendt, por meio da evidência, daquilo que aparece e pode ser descrito por palavras, jamais em uma “contemplação muda” (ARENDR, 2011b, p. 134). E a isso se deve ressaltar que, mesmo quando estou só (em *solitude*), realizo um diálogo comigo mesmo, pois o pensar é uma atividade do espírito capaz de proporcionar esse diálogo silencioso.

Porém, o diálogo silencioso de mim comigo mesmo cessa a qualquer momento, é fragilmente interrompido. Para o pensamento “[...] a demanda de sentido não produz nenhum resultado que sobreviva à atividade” (ARENDR, 2011b, p. 136), isto porque o pensamento, como visto anteriormente, não busca a verdade, porque não é um processo cognitivo, busca sentido<sup>67</sup>. E o único sentido para a vida do espírito categorizado pelo pensamento é a sensação de estar vivo. Nas palavras de Arendt: “[...] a única metafísica possível que podemos conceber para a vida do espírito é a sensação de estar vivo” (ARENDR, 2011b, p. 136).

<sup>67</sup> É importante observar que o pensamento não tem como fim a busca da verdade por não ser um processo cognitivo, Arendt com isso busca, entre outras coisas, romper com a dualidade entre sujeito cognoscente e o mundo como objeto cognoscível, típico do pensamento metafísico. Para Passos, “[...] o que Arendt fez foi trazer as análises da faculdade do pensamento para a esfera dos fenômenos, rompendo com as antigas amarras metafísicas, as quais limitavam o homem a compreender o mundo como uma esfera bipolar, na qual de um lado há o sujeito cognoscente e de outro o objeto cognoscível” (PASSOS, 2017, p. 37).

Arendt parte da noção de *energeia*<sup>68</sup> aristotélica para vincular o pensamento à noção de vida. Isso porque o próprio Aristóteles, em sua “Metafísica”, mostra que um corpo sem pensamento é um corpo sem vida. Tal apropriação feita por Arendt denota que, desde o início de seu texto sobre o pensamento na “Vida do Espírito”, a pensadora direciona suas reflexões acerca do entendimento de que “Ser e Aparecer coincidem” (ARENDR, 2011b, p. 29). Assim, o indivíduo pensante percebe a si mesmo ao tempo em que percebe o mundo que aparece e se relaciona com ele em um ato de consciência de si próprio e de consciência do mundo. Pensar o mundo é, então, como em Aristóteles, estar vivo.

O pensamento aparece para Arendt pautado pelo pensamento aristotélico, como uma *energeia* que tem em si mesmo seu fim. E, trazendo como alegoria a noção de vida, é um movimento circular que surge ao aparecermos e desaparece ao deixarmos este mundo com a morte. Para a atividade do pensar, Arendt afirma:

A lei que lhe é inerente, que só um deus pode tolerar sempre, e o homem apenas de vez em quando, sendo divino durante esse tempo, é “movimento incessante, um movimento circular”, isto é, o único movimento que nunca chega a um fim ou alcança um produto final. (ARENDR, 2011b, p. 136).

O pensar é, dessa maneira, um movimento circular enquanto não busca, como a ciência, um “empreendimento cognitivo” (ARENDR, 2011b, p. 137), não busca, ao fim, uma verdade, mas, sim, como vimos, um sentido.

O movimento característico do pensar aparece também na figura de Sócrates. O propósito socrático, ao questionar seus interlocutores sobre determinado tema, coloca em movimento o ser pensante. Seu objetivo não é fechar um círculo – especialmente porque em círculo o pensamento não tende a um fim e sempre é interrompido, o que gera continuidade na circularidade – e dá por esgotada toda a discussão a respeito do tema proposto, caso isso ocorresse, o movimento do pensar cessaria. Por essa razão, Sócrates “[...] não é um filósofo (não ensina nada e nada tem para ensinar) e não é um sofista, porque não reivindica que torna sábios os homens” (ARENDR, 2011b, p. 192). Ao não reivindicar um saber sistematizado, Sócrates deixa em aberto as possibilidades do pensamento.

Como categoria universalizável, o pensamento deve estar sempre sendo reiniciado para que se possa, assim como Sócrates, buscar o sentido dos conceitos de justiça, piedade,

<sup>68</sup> Termo grego presente na filosofia de Aristóteles que, segundo Gadamer, significa “[...] ser em obra, ser em realização” (GADAMER, 2007, p. 38).

felicidade, entre outros. Para isso, como visto anteriormente, o pensamento faz uso da linguagem. É ela que, de certa maneira, confere sentido ao pensamento manifesto.

Por mais que o pensamento tenha a capacidade de ausentar-se do mundo das coisas, é somente por meio da linguagem que ele se torna novamente manifesto. Independentemente do tipo de linguagem que se faça uso, ela é algo que exprime sentido ao pensamento. É o caso já mencionado da linguagem metafórica.

Ao tornar-se aparente por meio da linguagem, o pensamento se permite examinar. Dessa forma, a linguagem passaria a ser um iniciador do pensamento. A linguagem, metafórica, dá ao pensamento possibilidade de ausentar-se do mundo sem perdê-lo de vista.

“Quando alguém compreende o que o outro diz, este algo não é apenas o que o outro tinha em mente, mas algo partilhado, comum” (GADAMER, 2009, p. 29). Quando Gadamer (2009) mostra que a compreensão não se encontra apenas no ato de falar e ser entendido, ele indica que a compreensão tanto da fala quanto do que foi dito só é possível devido a um contexto maior. Esse contexto é o que garante o compartilhamento de sentido.

A compreensão de um sentimento compartilhado só é possível se os indivíduos se perceberem inseridos em um contexto que dê significado às suas práticas. Para além do que está na mente do indivíduo que fala, a compreensão do ato de falar só será de fato trazida à luz dos acontecimentos por meio da ação. A compreensão da intenção da fala e das práticas que se direcionam ao sentido comum só é possível porque os sujeitos são, ao nascer, inseridos em um conjunto de práticas pré-existentes.

Em 1964, Arendt concedeu entrevista ao então jornalista da televisão alemã, Günter Gás. Nessa entrevista, o jornalista fez um apanhado do percurso de Arendt e mostrou os acontecimentos que a fizeram deixar a Alemanha. Em um determinado ponto da entrevista, ele a questiona sobre se a filósofa sente falta da Europa no período pré-Hitler e segue perguntando: “[...] quando você vem à Europa, qual a sua impressão: o que resta e o que está irremediavelmente perdido?” (ARENDR, 2008, p. 42).

Esse é um questionamento interessante porque, tendo sido obrigada a sair de seu país, Arendt se viu inserida em uma comunidade de fala e práticas bem distintas daquela que era a sua comunidade originária. Sua resposta corrobora essa noção de não pertencimento, de ruptura: “[...] a Europa do período pré-Hitler? Não tenho saudades, lhe garanto” (ARENDR, 2008, p. 42). Isso remete ao fato de que o período que antecedeu a ascensão de Hitler já se desenhava como um momento de ruptura histórica, no qual os valores e as práticas, que até

então davam algum significado à vida daqueles que estavam inseridos naquela comunidade, sofreram intensa modificação.

A sequência da resposta de Arendt mostra que, mesmo sua comunidade sendo subitamente transformada e, tendo em vista todas as consequências que isso trouxe, ainda resta algo que nenhuma transformação histórica poderia alterar, que é exatamente o que lhe restou. O que resta, para Arendt em resposta a Gás: “resta a língua” (ARENDR, 2008, p. 42). Ela continua e fala da importância de preservar a língua materna (*Muttersprache*):

Sempre me recusei conscientemente a perder minha língua materna. Sempre mantive certa distância do francês, que eu falo muito bem, e do inglês em que hoje escrevo [...]. Escrevo em inglês, mas nunca perdi uma sensação de distância dele. Existe uma tremenda diferença entre sua língua materna e uma outra língua [...]. A língua alemã é a coisa essencial que restou e que sempre preservei conscientemente. (ARENDR, 2008, p. 42-43).

É interessante, porque a preservação da língua, a consciência de pensar na língua materna não se limita ao ato de fala. Ele é capaz de reviver também as experiências, o modo de agir. Isso fica claro, por exemplo, quando lemos a biografia de Hannah Arendt. Ela carrega em suas ações a objetividade e o pragmatismo de sua língua materna, pois, mesmo vivendo longos anos longe de seu país, a tradição na qual ela foi inserida continua latente em seu modo de direcionar suas ações.

Em reuniões com seus amigos alemães que também tiveram que deixar seu país de origem para reconstruir suas vidas nos Estados Unidos, longe das perseguições nazistas, percebeu que eles, na maior parte do tempo, preservavam a língua materna em suas conversas. Havia entre eles um sentimento comum em relação à língua e à tradição de seu país. Com este exemplo, destacamos o enraizamento dos sujeitos em suas comunidades. Essas comunidades estão para além dos limites físicos de um território.

O enraizamento dos sujeitos em suas comunidades é o que produz esse sentimento. Esse sentimento, ao contrário do que se pode pensar ao tratarmos da tradição e da linguagem, não se dá de modo passivo. “A experiência do mundo [...]”, afirma Roviello, “[...] não é pura receptividade passiva, ela é, ao mesmo tempo, receptividade e iniciativa” (ROVIELLO, 1987, p. 106).

O aspecto presente na receptividade e, principalmente, na iniciativa, aponta para um compartilhamento. Esses aspectos proporcionam abertura de sentido, permitem a intersubjetividade. É por meio dela que se constitui o mundo humano e damos a ele um sentido de lugar de todos.



O ausentar-se do mundo é, como vimos, um momento importante para as atividades do pensamento. Porém, não perder de vista o mundo é o que dá respaldo a essa atividade do espírito, visto que o pensamento aparece e assim faz parte do mundo. O pensamento é um invisível no mundo de aparências. Essa relação também consta no conceito que ela toma emprestado de Cícero, e que também aparece em Tomás de Aquino e Kant, que é o conceito de *sensus communis*. Relacionar pensamento e *sensus communis* é tentador, porque, para a filósofa, tanto o pensar quanto o *sensus communis* possuem como característica a invisibilidade, assim como a possibilidade de sempre aparecer. Veremos agora como Arendt apresenta o *sensus communis* e sua importância para o sentido da comunidade, pensada em seu aspecto político.

### 3.2 *Sensus Communis* e comunicabilidade como sentido da comunidade

O conceito de *sensus communis* que se apresenta no pensamento de Hannah Arendt tem em Cícero – na obra “*De Oratore*” – seu primeiro influenciador. Na apropriação feita por Arendt, ela apresenta estreita relação entre o sentido comum do conceito com aquilo que deve ser comunicado. Em uma passagem de *Oratore*, Cícero destaca que todos são capazes de distinguir entre o que é correto e o que não é, na passagem, ele destaca a arte. O que interessa para nosso trabalho é apontar para o que a sensibilidade pode afetar. Como afirma Cícero: “[...] porque estes são enraizados no fundo da sensibilidade geral, e a natureza decretou que ninguém deve ser totalmente desprovido dessas faculdades” (CÍCERO, 1992, p. 196-197).

A arte, destacada no trecho por Cícero para mostrar como ela atinge a nossa sensibilidade, traz a noção de compartilhamento de princípios, o que caracteriza o sentido comum que direciona a comunidade, porque está “enraizado no fundo da sensibilidade”, uma vez que todos que participam da comunidade possuem enraizados em si a sensibilidade de conhecer e comunicar princípios. E é esse mesmo enraizamento que fundamenta o *sensus communis* de Arendt, porque, além de compartilhar satisfação, ele é comunicado. “O *sensus communis* nos imprime uma existência intersubjetiva, e nos afeta com satisfação e impulso de vida” (ASSY, 2015, p. 163).

Arendt também sofre a influência do pensamento kantiano e analisa sua noção de *sensus communis*. Esta aparece, sobretudo, em sua terceira crítica, a Crítica do Juízo. Esta noção é apontada por Kant como um “sentido de comunidade”. A noção de comunidade presente no juízo estético kantiano nos interessa e, certamente, foi o que despertou o interesse

de Hannah Arendt, por causa da ideia central de que a representação estética só encontra sentido entre os homens em comunidade, o que define o aspecto sociável do homem. Assim também é a ideia de política para Arendt<sup>69</sup>. Por isso, a pensadora considera a crítica da faculdade de julgar a obra mais política de Kant, mesmo o filósofo não tendo pensado esse propósito ao escrever sobre o julgamento estético.

O homem que Arendt busca pautar em suas reflexões a partir da leitura kantiana é aquele que vive em comunidade, daí, também, o *sensus communis*. Eles são, como afirma a pensadora, os seres que habitam a Terra. A partir das apropriações sobre a faculdade de julgar, Arendt defende:

Homens = criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidade, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não-autônomo, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento (“a liberdade de escrita”) = primeira parte da *Crítica do Juízo*: juízo estético. (ARENDR, 1992, p. 27).

Encontramos, dessa maneira, a proposta de relação existente entre juízo estético e política, pensada por Arendt. Como criaturas sem autonomia, vivendo em comunidade, Arendt apresenta os indícios de pressupostos morais para esse *sensus communis*, uma moralidade que não se encerra no subjetivismo, mas que traz as mesmas raízes, advindas de uma mesma tradição e por isso, compartilhadas.

Devido a essa apropriação do conceito kantiano, Arendt recebeu várias críticas. Ela reconhece a dificuldade de falar sobre a filosofia política em Kant, principalmente porque ele não a escreveu e porque vários de seus comentadores acreditam que seus escritos sobre política se encontram em outras obras. Arendt reconhece que Kant nunca escreveu uma obra dedicada exclusivamente à filosofia política e afirma que “[...] investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos [...], Kant nunca escreveu uma filosofia política” (ARENDR, 1992, p. 7).

Acreditamos, porém, que mais do que uma leitura do texto kantiano, Arendt foi além. Pautou sua filosofia do juízo a partir do arcabouço teórico de Kant, não se deixando restringir apenas ao que propunha Kant ao refletir sobre o juízo estético<sup>70</sup>. Assim como Arendt fez sua

<sup>69</sup> Observamos, aqui, que o interesse de Arendt pela política kantiana não se estende ao que diz respeito à moralidade. De acordo com Dotti, “[...] nossa filósofa entende que os princípios morais kantianos, ao serem válidos para todos os seres racionais, carecem de autêntica efetividade sobre a práxis concreta de seres humanos inter-relacionados neste mundo. Os imperativos não têm nada que ver com a ação” (DOTTI, 1992, p. 105).

<sup>70</sup> Ao buscar o propósito da configuração comunitária presente na filosofia de Hannah Arendt e nos depararmos que tal configuração se encontra fortemente presente no texto no qual a filósofa se apropria dos conceitos

análise sobre a filosofia kantiana, também nós, para alcançarmos os propósitos da nossa tese, faremos a respeito da concepção arendtiana do juízo como a ideia que traz para sua filosofia a noção de comunidade ético-política.

Dessa forma, a noção interpretativa do *sensus communis* traz uma direção importante para a concepção de comunidade política que defendemos aqui, ou, em outros termos, do comunitarismo arendtiano. Arendt vai buscar, no § 40 da Crítica da faculdade de julgar, de Kant, o conceito de *sensus communis* para, a partir daí, fazer sua apropriação. No referido parágrafo, Kant assevera:

Mas por *sensus communis* se deve entender a ideia de um sentido de comunidade, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (*a priori*) o modo de representação de todos os demais, para como que vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo. (KANT, 2016, p. 191).

Em Kant, a partir da interpretação arendtiana, o *sensus communis* se apresentará como uma espécie de sexto sentido característico de todos os indivíduos e que direciona a um sentido comum, que é o da comunidade. Esse sentido de comunidade é o que capacita os homens a um entendimento. Quando levada à questão do gosto, como Kant o faz, o *sensus communis* indica que as questões estéticas – o belo e o feio, por exemplo – só fazem sentido se estiverem em sociedade, como reforça, no § 41, porque é em sociedade que a arte e a política se manifestam, “[...] é isto que une arte e política: ambas são ‘fenômenos’ do mundo público”<sup>71</sup>.

---

kantianos, colocamos a nossa tese sob uma espécie de “tensão epistemológica” devido ao fato de Kant estar inserido em uma tradição de pensamento liberal e de trazer em seus conceitos características morais universalizáveis. A tensão do nosso trabalho reside no fato de trazeremos o arcabouço teórico de Arendt para um viés oposto, que é o viés comunitário. Porém, temos que lembrar que Hannah Arendt é crítica do liberalismo, como apontamos no primeiro capítulo. Outro aspecto importante que nos possibilita sair dessa encruzilhada é a liberdade com que Arendt se apropria de Kant, trazendo para sua interpretação aquilo que ela considera sua filosofia política apenas os aspectos que também estão de acordo com a sua própria concepção filosófica, tais como os conceitos de *sensus communis* e comunicabilidade, ao contrário do juízo moral que, em Kant, é ditado pela razão, por isso, há, em oposição aos juízos morais, os juízos estéticos. “A mais decisiva diferença entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas em sua validade aos seres humanos na Terra”. (ARENDR, 1992, p. 13).

<sup>71</sup> Este sentido compartilhado está presente na noção de sociabilidade apontado por Kant e que aparece, segundo Arendt, no início da Crítica o Juízo. Para a pensadora, a faculdade do juízo imprime um caráter político porque pressupõe na sociabilidade uma relação de interdependência entre os homens. Em suas palavras, a filósofa nos mostra que: “[...] 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, mais precisamente por suas faculdades do espírito – estes tópicos, todos de eminente significação política, isto é, importantes para

Acerca do sentido da comunidade no qual os homens compartilham princípios, e aqui nos referimos, inicialmente, à noção do gosto, Arendt ressalta que o egoísmo é superado porque os partícipes dessa comunidade nutrem um sentimento de pertença e reconhecem a pertença do outro. Isso é relevante tendo em vista que a noção de gosto tem um caráter subjetivo. Para Arendt:

No gosto, o egoísmo é superado; ou seja, temos consideração, no sentido original da palavra. Devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros. Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade. (Deve-se estar só para pensar, precisa-se de companhia para apreciar uma refeição). (ARENDR, 1992, p. 67).

Pela própria concepção de intersubjetividade inerente ao sentido do gosto e presente no sentido de comunidade, Arendt deixa evidente que, em isolamento, o juízo do gosto não encontra nenhum sentido para existir, assim como trazendo para sua apropriação política, não faz sentido em uma comunidade política, um indivíduo atomizado. Por essa razão, o conceito de *sensus communis* está relacionado à noção de sociabilidade, na qual Arendt afirma que Kant a deixou em suspenso (ARENDR, 1992, p. 10). Para Beiner:

A análise kantiana do gosto fornece os conceitos de comunicação, acordo intersubjetivo e juízo compartilhado que Arendt procura para a reconstrução dos horizontes morais. Se não podemos mais nos fiar na suposição da objetividade moral, talvez possamos ao menos esperar encontrar uma saída da subjetividade pura ao invocar uma noção de gosto moral que pode funcionar como uma ponte entre sujeitos ajuizantes à companhia de juízos compartilhados ou concordantes. (BEINER, 1992, p. 112).

O conceito de sociabilidade, assim como o *sensus communis*, indica que os indivíduos não podem viver sem a companhia dos demais, “[...] os homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais alta faculdade, o espírito humano, que não funciona fora da sociedade humana” (ARENDR, 1992, p. 10). Isso ocorre porque, fora das sociedades humanas, ou, se pensarmos um indivíduo completamente isolado, a comunicação não existirá, ela será desnecessária. A comunicação é um requisito importante para tratarmos tanto as questões de gosto quanto as questões políticas. Esses foram conceitos presentes na filosofia kantiana dos quais Arendt se apropriou e deu um novo formato, trazendo, inclusive, a noção de comunidade tal qual defendemos aqui.

---

a política, já eram preocupação de Kant muito antes de que ele finalmente voltasse a elas, na velhice, concluído o ofício crítico (das Kritische Geschäft)”. (BEINER, 1992, p. 110).

O *sensus communis* que garante a comunidade é também um requisito importante para o julgar. Arendt diz que “[...] julga-se sempre como membro de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*” (ARENDR, 1992, p. 75). Em seguida a essa passagem, Arendt acrescenta que “[...] em última análise somos membros de uma comunidade mundial pelo simples fato de sermos humanos” (ARENDR, 1992, p. 75). “Em última análise”, porque as possibilidades mais concretas para que haja um sentido comum e uma comunicabilidade efetivos, tanto em um sentido moral quanto em um sentido político, é quando nos encontramos em uma comunidade menos universal que a global.

Seguindo essa direção, há uma possibilidade plausível do não egoísmo, do sentimento de pertença, da efetiva intersubjetividade e, especialmente, o compartilhamento de princípios morais oriundos da tradição à qual pertence essa comunidade. O *sensus communis*, como afirma Assy, “[...] é um exercício de julgamento reflexivo que nos capacita a sentimentos comuns” (ASSY, 2015, p. 166), o que nos remete à afirmação de Hannah Arendt em seu livro “A Condição humana” (1958), na qual ela afirma: “[...] todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos” (ARENDR, 1998, p. 22), e somente porque vivem juntos são capazes de compartilhamento e comunicabilidade.

Também aquilo que se relaciona ao gosto está para aprovação ou desaprovação. Os indivíduos fazem suas escolhas e estas estão abertas ao julgamento, “mas a própria escolha”, afirma Arendt, “[...] está sujeita a uma outra escolha: podemos aprovar ou desaprovar o próprio fato do agradar” (ARENDR, 1992, p. 69). Esse julgar o gosto depende de dois aspectos relevantes, que são a comunicabilidade e a publicidade. Certamente, somente aquilo que pode se tornar público e comunicável é passível de julgamento.

O critério para esse julgamento é, como afirmou Arendt, a comunicabilidade, “[...] e a regra de sua decisão é o senso comum” (ARENDR, 1992, p. 69). Devemos notar que o sentido que une os membros de determinada comunidade se torna a regra daquilo que é julgado como agradável ou desagradável. Em outros termos, aquilo que pertence à esfera pública está exposto para julgamento e o que garante sentido a este julgamento são as regras que regem determinada comunidade. De acordo com Arendt:

O “isto me agrada ou desagrada” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos. (ARENDR, 1992, p. 72).

O sentido de agradar e desagradar enraizado no senso comunitário rompe com o princípio da neutralidade recorrente entre os teóricos liberais. O *sensus communis*, como já explicitado, para além de um sentido comum é, para Arendt, uma espécie de sexto sentido do espírito. Para a filósofa, “[...] a função do sexto sentido é adaptar-nos ao mundo das aparências e pôr-nos à vontade no mundo dado pelos nossos cinco sentidos” (ARENDR, 2011b, p. 69). Esse sexto sentido, porque percebo as coisas por eles, é a base para que perceba o fenômeno, por esta razão, ele pode ser compartilhado. O *sensus communis* necessita, por exemplo, da linguagem como instrumento de comunicabilidade importante para se compartilhar esquemas conceituais. Dessa maneira, ele se torna constituinte da comunidade. “A comunicabilidade implica obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos” (ARENDR, 1992, p. 41). Com os esquemas conceituais compartilhados, a ação política e o reconhecimento do indivíduo como ser do mundo possibilitam o *sensus communis*. Ou, de acordo com Kohn:

De fato, a experiência política, como modo específico de ser no mundo (Arendt), está constituída pelo discurso e pela ação, pela capacidade dos seres humanos para humanizar o mundo por meio do diálogo, da racionalidade comunicativa, da participação no debate e na ação pública, sobre o que é compartilhado e que, portanto, está sujeito à intervenção do juízo intersubjetivo; isto é, a formação de um “pensamento representativo” que cristalizará em um verdadeiro *sensus communis* entre os cidadãos de uma comunidade política. (KOHN, 2005, p. 11).

Os esquemas conceituais comunicados e compartilhados aparecem, em se tratando da interpretação arendtiana, da faculdade do gosto, na figura do espectador. Ele carrega consigo a ideia da pluralidade<sup>72</sup>, pois são vários os espectadores críticos que compõem a comunidade política. É o espectador que concede sentido aos acontecimentos. Este fato, associado ao pluralismo característico da presença do espectador, confere à comunidade seu caráter político, além de apresentar para esta comunidade uma caracterização moral, pois o modo como se portam perante o espetáculo traz para a humanidade seu aspecto moral.

Temos que ter em mente, porém, que o conceito de pluralidade presente no pensamento de Hannah Arendt se mostra em sentido radical. Um pluralismo radical indica que todas as vozes podem ser ouvidas na esfera pública. Aqui, entretanto, talvez contra Arendt, vemos que essas vozes plurais são moldadas a partir da dependência à comunidade e,

<sup>72</sup> Nesse sentido, o conceito de pluralidade apresenta também seus aspectos políticos, porque é o momento da crítica, da observação e participação. De acordo com as teses sobre o pluralismo arendtiano defendidas por Sophie Loidolt, “[...] o paradigma da pluralidade transforma e politiza simultaneamente metodologias fenomenológicas clássicas e conceitos básicos como intencionalidade, aparência, perspectiva de primeira pessoa, subjetividade, intersubjetividade e mundo” (LOIDOLT, 2018, p. 2).

consequentemente, à herança tradicional da qual os indivíduos são oriundos. Peguemos brevemente o exemplo do espectador que, ao observar uma cena, levará em consideração em sua análise os aspectos que são próprios ao mundo que o circundam e a linguagem de sua comunidade. Assim, a racionalidade do espectador é situada tradicionalmente.

Para Etienne Tassin, o exercício da faculdade de julgar realizado pelo espectador configura a pluralidade constitutiva da comunidade. Nas palavras de Tassin,

O que é, no exercício desta faculdade, a conexão comunitária que, por um lado, torna possível a comunicabilidade do julgamento e, por outro, é evidenciada na comunidade real que resulta disso? O problema é então o primeiro vínculo a partir do qual se forma um comum, a partir do qual se pode dizer que uma pluralidade forma uma comunidade. (TASSIN, 1987, p. 89).

O espectador é aquele que carrega a marca da pluralidade inserida em uma comunidade ético-política. E, por mais plurais que possam configurar as perspectivas do espectador, seus “pontos de vista” partem de uma mesma tradição e presumem valores semelhantes. Esta é uma característica importante se pensarmos que a pluralidade nos leva para o diverso, mas a comunidade política nos leva para uma configuração mais particularista. O espectador é aquele que, de certa maneira, possui o gosto estético que o capacita a julgar. Um gosto particular, mas que reivindica o envolvimento dos demais.

Devemos ressaltar, aqui, que a noção kantiana de *sensus communis* e a ideia de pluralidade presente nela, traz uma perspectiva de universalização assim como a noção de gosto posta por ele, que tem na comunicabilidade sua pretensão de universalização. Em Arendt, porém, a noção de comunidade, assim como a noção do juízo do gosto, traz uma visão mais particularista, como ela evidencia em seu texto “Pensamento e considerações morais” (1971), que compõe o livro “Responsabilidade e Julgamento”. “O julgamento sempre diz respeito a particulares e as coisas próximas” (ARENDRT, 2003, p. 189). Mesmo dizendo respeito às coisas próprias, mesmo tendo como ponto de partida o indivíduo, o julgar tem a pretensão de agregar os outros indivíduos judicantes na comunidade. Por essa razão, o papel do espectador é relevante, porque ele expõe seu ponto de vista, tornando-o público, e, assim, libera para a comunidade um caráter que, para além do gosto, exerce uma função essencialmente moral e política, “[...] no gosto [...] reside a certeza sempre reativável do compartilhamento do mundo” (TASSIN, 1987, p. 91). Arendt diz que o juízo do espectador é estético (ARENDRT, 1992).

Na função exercida pelo gosto em seu caráter moral-político, encontramos o aporte fundamental para a constituição do *sensus communis*, porque, como diz Gadamer (2005, p.

62), “[...] o *sensus communis* implica um embasamento moral”. E nesta fundamentação do *sensus communis*, encontramos o que, aqui, defendemos como o comunitarismo presente na filosofia de Hannah Arendt. Isso porque, como indicado anteriormente, para que tenhamos um julgamento do gosto que possa ser comunicado e compartilhado, é necessário que haja esse sentido comum que traz aos indivíduos um sentido de pertença a uma comunidade e que esses mesmos indivíduos compartilhem padrões. O que, em seus aspectos morais, mostra que não há a predominância do subjetivismo, apesar de encontrarmos o particularismo do estar inserido em uma comunidade. Como diz Tassin, “[...] todo julgamento exige uma comunidade. E essa comunidade é revelada como o último critério moral de nossos julgamentos” (TASSIN, 1987, p. 95).

O sentido comum que garante o compartilhamento de princípios – sejam eles estéticos, morais ou políticos – caracterizam, na comunidade, o aspecto da sociabilidade. A relação entre o gosto e a necessidade da sociabilidade aparece no § 41 da “Faculdade do Julgar”. Nela, pode-se perceber que a sociabilidade é conferida como algo natural do ser humano. Tendo a faculdade do gosto sido apropriada por Arendt, como possuindo um caráter político, a sociabilidade que se relaciona ao gosto mostra que os indivíduos são essencialmente políticos. O trecho § 41 aponta:

Empiricamente, o belo só interessa na sociedade; e, caso se admita o impulso à sociedade como natural ao ser humano, e a aptidão e a tendência para tal, isto é, a sociabilidade; como exigência para o ser humano enquanto criatura destinada à sociedade. (KANT, 2016, p. 194).

Arendt não traz, em suas interpretações sobre Kant, o aspecto empírico que, como vimos no parágrafo citado, faz parte da reflexão kantiana, assim como não há um resgate de conceitos apriorísticos como é o formulado na moralidade. A moralidade kantiana possui característica de regra geral universal que deixa de lado “o outro” próximo, em sua concretude real. Se estamos pensando uma noção de comunidade no pensamento de Hannah Arendt, este é um aspecto de relevância a ser salientado, pois a noção de sociabilidade, para a filósofa, só faz sentido ser pensada quando a associamos à noção de *sensus communis*, pois aí se revela “[...] a própria essência dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo” (ARENDR, 1992, p. 74). E ser deste mundo é também saber que existe o outro e que me relaciono com ele. Ao contrário do que assegura Kant, que prega a conduta dos indivíduos apartado dos demais, como explicitou Arendt (ARENDR, 1992).



### 3.3 *Amor Mundi*: o retorno da confiança do homem no mundo

Vimos, ao longo da análise do pensamento filosófico apresentado por Hannah Arendt, que as experiências de mundo vivenciadas pelos indivíduos, especialmente na modernidade, estão cada vez mais vazias do outro e cada vez menos podemos classificá-las como experiências compartilhadas. A despolitização das ações; a sociabilidade como mero metabolismo entre indivíduo e natureza sem consequências práticas ou mudanças significativas na esfera pública; a possibilidade cada vez mais próxima de fuga da Terra e todas as consequências naturais (como o descaso com o meio ambiente) e políticas (como a destruição em massa, as guerras, a indiferença em relação aos outros, etc.), tudo isso se apresenta, como mostra Arendt, no processo inconfundível de alienação para com o mundo.

A alienação do mundo se mostra como consequência, entre outras coisas, do esvaziamento da comunidade, como espaço de troca, percepção do outro e discussões políticas. Pela “atrofia do espaço da aparência” (ARENDR, 1998, p. 209) que, em uma sociedade de trabalhadores, como a sociedade moderna se tornou, é algo bem característico. Em se tratando do conceito de “Amor”, que abordaremos neste tópico, outra característica da modernidade é que o amor, como desejo mundano e transitório, tende a reforçar a alienação dos indivíduos à medida que faz do outro apenas meio para alcançar objetivos e saciar desejos. O mundo não se apresenta mais como um espaço de troca de experiências, o que traz como consequência a fragilidade da ação. Não existe o “entre”, pois cada um tornou-se um eu fechado em suas práticas solipsistas.

A partir dessa caracterização breve da modernidade, buscaremos no conceito de *amor mundi*, proposto por Arendt, uma reflexão que possibilite resgatar um sentido para a comunidade. Sentido este que se fragmentou ao longo da história, assim como o conceito de tradição que deixou de ter significado sobre a vida dos indivíduos e sobre as comunidades. O conceito de *amor mundi* associado ao que compreendemos a respeito do *sensus communis* possibilitará apresentar o conceito de comunitarismo presente no pensamento de Hannah Arendt e, assim, a possibilidade de lançar luz ao pensamento como saída para a fragmentação moral e política vivenciadas na modernidade.

Hannah Arendt começa a fundamentar seu conceito de amor já no início de sua carreira acadêmica, ao realizar os estudos sobre o amor em Santo Agostinho (ARENDR, 1996), e que teria como resultado sua tese de doutoramento, em 1929. Sob a orientação de Karl Jaspers, Arendt abordou o conceito de amor em sua perspectiva de “amor justo”, que

aparece em Santo Agostinho como caridade (*caritas*). Este apresenta, em sua face, uma necessidade de busca pela eternidade que só pode ser encontrada em Deus, afirma Arendt, “[...] na caridade, cujo objeto é a eternidade, o homem se transforma em um ser eterno, não perecível” (ARENDR, 1996, p. 18). O homem, porém, pode não escolher o amor que busca a transcendência eterna prefigurada na imagem de Deus. Há a possibilidade de escolha do amor que traz o homem para uma experiência mundana, que é a “cobiça” (*cupiditas*). Por se tratar de um amor pelas coisas do mundo, a *cupiditas* pode levar à corruptibilidade. No último capítulo de sua tese, Arendt vai delinear o que chamou de *Amor mundi* a partir da perspectiva da vida em sociedade.

O conceito de *amor mundi* perpassa a obra de Arendt. É certo que ele não se faz tão explícito, porém, sua característica mais importante, ou aquilo que o faz mote de reflexão por parte da pensadora, a saber, o político, está presente em todos os seus escritos. O primeiro deles, como vimos acima, evidencia-se no texto sobre o amor em Santo Agostinho, no qual o conceito de amor é analisado em sua perspectiva cristã, assim como problematizado a partir da dualidade entre mundo transcendente – aquele em que o amor ao mundo se tornaria transitório devido ao amor ao reino de Deus – e o amor propriamente ao mundo como lugar de todos, uma pátria dos homens. O problema que se faz transparecer em decorrência dessa abstenção dos cristãos às coisas do mundo é, de acordo com Arendt, a possibilidade de o mundo não se tornar a casa de todos, pois pode “[...] intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como o *koinon*, aquilo que é comum a todos” (ARENDR, 1998, p. 55).

O mundo, para permanecer como lugar de todos, deve ser visto como um lugar que necessita ser compartilhado, independentemente da transitoriedade da vida. Ele existia antes da nossa chegada e deve existir após nossa partida. Arendt adverte, porém, para o fato de que o mundo como lugar comum necessita da publicidade, esta é uma das características capazes de tornar o mundo permanente. Arendt afirma:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis. (ARENDR, 1998, p. 55).

Nessa análise, Arendt revela a necessidade do cuidado ou do amor para com mundo. O conceito de amor ao mundo, em sua perspectiva política, “[...] o traço característico do pensamento político arendtiano pode ser definido como o *Amor Mundi*, o ‘amor do mundo’, em que o genitivo tem sentido de ‘por amor ao mundo’ ou ‘amor pelo mundo’” (DUARTE, 2003, p. 2). Como pensadora política, o conceito de *amor mundi* em Arendt passa necessariamente pela concepção política do termo. Como concepção política, a necessidade de permanecer e de aparecer é indispensável.

Arendt, porém, confronta o conceito de “amor” identificando seus vários aspectos e usos, mostrando seu caráter não mundano e, principalmente, apolítico. Suas análises apontam, também, para o risco gerado do amor na política, como algo capaz de gerar fanatismo e intolerância. Em sua discussão a respeito da esfera social, no livro “A Condição Humana”, Arendt mostra como esse sentimento de intimidade, que é característico da privacidade do lar, da vida íntima, não tem um lugar, ou mesmo, não deve ter espaço na vida pública. A pensadora diz que, “[...] a intimidade do coração não tem lugar objetivo e tangível no mundo, e a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma não pode ser localizada com a mesma certeza que o espaço público” (ARENDRT, 1998, p. 39).

Como sentimento íntimo, o amor não sobrevive à luz do espaço público, porque não podemos saber ao certo do coração do outro e de suas reais motivações. Essa discussão está relacionada, inclusive, à crítica feita pela filósofa ao mostrar o surgimento da esfera social que representa, em seu pensamento, a fusão turva entre a intimidade do lar e o espaço público. E aqui, poderíamos dizer, fusão entre a intimidade e a vontade do coração com os assuntos de interesse coletivo.

O que decorre dessa estranha fusão de interesses, que para os gregos da *Pólis* e os romanos da *res pública* era algo que não deveria ser conciliado, é o que Arendt descreveu como sendo a esfera social, que já vimos anteriormente, e que retornamos brevemente apenas para ressaltar que, de antemão, a intimidade do coração ou o amor é amundano e apolítico. Há, portanto, irreconciliação, como afirma Arendt, entre a privacidade e a vida pública. Isso fica evidente na passagem a seguir:

O aparecimento do social – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconciliável. (ARENDRT, 1998, p. 38).

Esta irreconciliação mostra, em “A Condição Humana”<sup>73</sup>, que Arendt trará o amor como algo que pode colocar em risco a vida pública, por mais irreconciliável que o amor possa transparecer, ao lidarmos com os aspectos públicos. Ao tratar da crítica à modernidade e aos indivíduos modernos, Arendt retorna aos gregos e mostra que, no acirramento das questões públicas, para ser aceito no domínio público, era necessário ter amor ao corpo político. É evidente que isto pode remeter a um suposto conformismo que a própria pensadora critica na modernidade.

Se estamos lidando, porém, com a noção de “amor pelo mundo”, é necessário termos em mente que a crítica ao conformismo moderno não se aplica aqui. Isso porque o “amor ao mundo” pressupõe cuidado, disposição e responsabilidade que cada indivíduo deve ter para com a coisa pública, com a comunidade na qual está inserido e com o próprio mundo. E, para isso, é imprescindível a ação e o discurso, atitudes evidenciadas no espaço público.

“É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano” (ARENDDT, 1998, p. 176), é, também, por meio de palavras e atos que demonstramos amar ou não o mundo. Ao trazer a relevância da palavra na forma de discurso para o centro do espaço público e, sendo Arendt um *storytelling*, trazendo o discurso e a palavra para um lugar de destaque na história, ela mostra que há relevância naquilo que nos precedeu. Por mais que ao nascermos sejamos lançados no mundo, o mundo já estava lá para que fôssemos inseridos nele. Seguindo a passagem acima, Arendt acrescenta:

[...] essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar. (ARENDDT, 1998, p. 176).

O indivíduo ao ser lançado no mundo é também inserido em uma comunidade específica e em uma herança de princípios específicos. Arendt cita uma passagem de Santo Agostinho em que confirma essa característica. Ela diz: “[...] a propósito dos primeiros seguidores de Cristo, escrevia Santo Agostinho: Eles viram, nós não vimos, e ainda formamos

<sup>73</sup> O texto de Arendt que trata sobre o amor, como vimos, é o Conceito de amor em Santo Agostinho. Anos mais tarde, porém, Arendt se propôs a tratar novamente sobre o conceito de amor. O texto teria como título “Amor Mundi”, mas, por sugestão dos editores, o texto foi intitulado como “A Condição Humana”. Dessa forma, a análise arendtiana dos acontecimentos modernos, da sua narrativa em relação ao passado, sua crítica ao modo em que o indivíduo moderno se tornou, nos aponta para a importância da vida pública – aquela que aparece. Nos mostra, ainda, que por mais perigoso que possa ser levar o amor para o espaço público, é necessário amar o mundo. Por mais paradoxal que possa inicialmente parecer, somente por meio da ação política é que se pode mostrar que se ama ou não o mundo.

comunidade com eles, porque temos uma fé em comum” (ARENDDT, 1996, p. 98). Ao sermos lançados no mundo, somos inseridos em uma comunidade na qual acabamos por compartilhar uma herança moral e conceitual. Os seguidores de Cristo, que viveu há mais de dois mil anos atrás, não o viram, mas seus ensinamentos morais e políticos permanecem como uma herança tradicional na comunidade cristã. Esses ensinamentos continuam a unir os indivíduos e a instigar ações.

Para que haja a ação capaz de estabelecer algo no espaço público, é imprescindível nos juntarmos, pois a ação não se faz no isolamento. É função da ação, se aqui pudermos trazer um aspecto de utilidade, relacionar os indivíduos. Por essa razão, a ação e o caráter desvelador do discurso são trazidos como aspectos capazes de revelar a noção do *amor mundi* proposto pela pensadora. “A ação”, afirma Arendt, “sempre estabelece relações” (ARENDDT, 1998, p. 190). Essas relações dão significado à comunidade. Para Kohn:

Um *amor mundi* que tem que ser exercitado através do juízo e da ação, que derivam do diálogo e da compreensão humana e que sempre está atento aos limites que marca o ‘contrato original’ da liberdade de pensar, com seu irrevogável ‘princípio da publicidade’ como mediado e garante a pluralidade. (KOHNN, 2005, p. 28).

O *amor mundi* é abordado, ainda, sob a perspectiva de outras duas faculdades presentes no pensamento de Hannah Arendt, são elas a promessa e o perdão. Tais faculdades poderiam, a princípio, romantizar a noção de amor ao mundo ou mesmo anular o processo de ação, porém, isso não ocorre. O perdão, que sempre esteve relacionado aos assuntos de caráter religioso, é apresentado em seu sentido político. Ele, se tido, na perspectiva arendtiana, como a capacidade de redenção do ato praticado. Arendt deixa evidente, porém, que o perdão é para “[...] desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia” (ARENDDT, 1998, p. 137).

É interessante a noção do perdão apontada, porque este não cabe para os atos praticados por alguém que deliberadamente faz o mal. Para perdoar, não há necessidade de amar o indivíduo a ser perdoado, mas é necessário ver nele alguém digno de respeito. Sem o perdão, a capacidade de agir ficaria comprometida. Segundo a pensadora, “[...] se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências” (ARENDDT, 1998, p. 237).

De onde advém que o ato de perdoar é, acima de tudo, garantir ao perdoado a possibilidade de agir novamente. A ação, como sabemos, é algo caro ao pensamento de

Hannah Arendt, pois somente a ação possibilita a política. Sem a capacidade de agir, somos limitados à categoria de *animal laborans*; sem a capacidade de agir politicamente, vivemos para trabalhar e consumir e consumimos para viver e trabalhar. Não há ação que viabilize a transformação. O que faz com que nos tornemos “extremamente” os mesmos.

O perdão, como analisa Arendt, a partir da postura política de Jesus de Nazaré, não é simplesmente fazer com que o outro se arrependa do ato praticado, é dar-lhe a garantia de agir fazendo o percurso contrário ao malfeito praticado; é garantir que o indivíduo a ser perdoado possa agir a partir de uma nova postura que não seja a do malfeito. “Somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a ele um poder tão grande quanto o de começar algo novo” (ARENDR, 1998, p. 240). Nesse sentido, o perdão traz consigo, também os aspectos morais, pois esta faculdade depende da convivência dos outros indivíduos que estabelece relações.

Já a faculdade de prometer aparece como aquela capaz de dirimir as incertezas sobre o futuro. Somente por meio do ato de prometer é que nos é dada a possibilidade de não nos depararmos com eventos totalmente novos e sem precedentes, como os regimes totalitários. Eventos estes que trazem em si o completo desprezo pelo mundo e pelos indivíduos que nele habitam, onde o amor ao mundo é aniquilado junto com as vítimas de tais eventos.

Tanto a faculdade de prometer quanto a de perdoar só são possíveis se houver a pluralidade. É junto aos outros, em comunidade, que se pode prometer e perdoar. E, estando tais faculdades relacionadas ao espaço público e à política, elas não podem estar atreladas ou limitadas ao subjetivismo da autoavaliação. A avaliação dos princípios que podem pautar a promessa e o perdão são públicos e necessitam da presença dos outros. Arendt acrescenta que “[...] o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença de outros” (ARENDR, 1998, p. 238).

Quando se trata especificamente da faculdade de perdoar, a ideia inicial que pode ocorrer é a do amor<sup>74</sup> àquele que será perdoado. Arendt, porém, mostra que, para perdoar – e aqui devemos entender o amor como ação e categoria política –, não há a necessidade de amar. Devemos ver, porém, no agente a ser perdoado, alguém digno de respeito. E, para isso,

<sup>74</sup> É importante esclarecer que o amor em sua aparência romântica traz em si a não mundanidade. Dessa maneira, Arendt afirma que ele “[...] destrói o espaço - entre que estabelece uma relação entre nós e os outros, e dele nos separa” (ARENDR, 1998, p. 242). Em seguida, para reforçar nossa explicação, Arendt acrescenta que “[...] por sua natureza, o amor é não mundano (*unworldly*), e é por essa razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (ARENDR, 1998, p. 242).

levando em consideração que o amor que tratamos aqui é político e não romântico, há a alternativa da punição. Esta, entretanto, pode esbarrar naquilo mesmo que, para o próprio perdão, se defrontaria, que é o “mal radical”. Aquilo “[...] em cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que fomos expostos a uma de suas raras irrupções na cena pública” (ARENDDT, 1998, p. 241).

Em situações em que o mal é radical, não há padrões para se punir e há inviabilidade no perdoar. Dessa forma, aquele código moral inferido ao perdão, apresentado anteriormente, não tem como se concretizar pelo fato de que são experiências que não são desejadas para se viver e que, principalmente, tem o poder de destruir qualquer pressuposto de comunidade.

O amor – aquele ao qual atribuímos caráter político – pressupõe, então, o respeito e a visibilidade do outro em comunidade. Como mostra Arendt:

Com a *philia politiké* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta. (ARENDDT, 1998, p. 243).

A concepção de amor tal qual apontada por Arendt por meio de sua apropriação do pensamento aristotélico sobre a *philia*, remete àquele que só pode ser concretizado quando buscado em conjunto pela comunidade. Este aspecto dá o tom político ao amor. A *philia* desinteressada – que tanto em Aristóteles quanto vemos aparecer em Arendt, apresenta-se como um aspecto político relevante – é um possibilitador da ação. A *philia politiké* e o próprio perdão são categorias que reforçam a ação.

O indivíduo é perdoado para que possa agir politicamente. A ele é dada a possibilidade de prometer para que as ações futuras não venham cobertas pela nuvem do imprevisível. Arendt sabe, entretanto, que o perdão pode aparecer no espaço público como algo inadmissível, diferentemente da capacidade de fazer promessas.

Distintamente do perdão, que sempre foi considerado irrealista e inadmissível no domínio público – talvez devido a seu contexto religioso, talvez devido à ligação com o amor que acompanha sua descoberta -, o poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessa sempre foi conhecido em nossa tradição. (ARENDDT, 1998, p. 243).

A faculdade de prometer aparece, assim, com um viés político e, para além da caracterização simplista do político, ela se mostra, também, comunitária. A promessa só alcança significado como visível a todos e como dependente de todos. Com isso, queremos

dizer que somente à luz do olhar do outro e somente enquanto prometo ao outro (ou aos outros) a promessa adquire significado. Para fundamentar sua significação comunitária, a promessa é carregada de pressuposições morais. Em uma comunidade moral na qual os homens agem pautados pela moralidade compartilhada por todos, a promessa reduziria a imprevisibilidade tendo em vista a confiança na promessa lançada.

Ao partilhar de uma mesma herança tradicional, estamos mais capacitados a visualizar e avaliar as pressuposições das promessas lançadas. Arendt assegura que “[...] a função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade dos assuntos humanos (a incapacidade para confiar em si mesmo) [...] e a impossibilidade de permanecer como senhores únicos do que fazemos” (ARENDR, 1998, p. 244), pois todos os nossos atos praticados possuem consequências políticas e morais para a comunidade da qual pertencemos. Em meio à pluralidade característica do pensamento de Arendt, o que aproxima os indivíduos são exatamente as pressuposições morais, que regem a comunidade e suas consequências políticas.

O comunitarismo que acreditamos estar presente no pensamento de Arendt enfatiza os aspectos políticos e mostra que os fenômenos políticos podem interferir significativamente nos aspectos morais. As decisões tomadas em nível político podem gerar – e em se tratando do totalitarismo, gerou –, uma fragilidade dos conceitos morais.

Alguém poderia indagar se essa comunidade da qual Arendt se refere não seria a comunidade humana de um modo geral. Esta não deixa de ser uma pergunta pertinente, tendo em vista as várias questões levantadas e discutidas pela autora ao longo de sua obra e sua preocupação com o agir humano. Porém, devemos ressaltar que, em vários outros aspectos<sup>75</sup>, a política segue o fluxo de um *sensus communis*, por exemplo, e que é inevitável não fazermos a relação entre o ato político e o agir moral, mesmo Arendt situando a moral em uma categoria pré-política.

O que queremos destacar, com isso, é a dificuldade de pensarmos esses aspectos presentes na filosofia de Hannah Arendt fora da racionalidade mais particularista. Especialmente quando tratamos a noção de juízo e *sensus communis*. Para compreendermos tal dificuldade, basta levarmos em consideração a perspectiva do espectador que também necessita da companhia do outro para expressar seus gostos. Porém, há a dificuldade de que este ponto de vista do espectador esteja disponível em uma amplitude global ou em uma

<sup>75</sup> E aqui poderíamos retomar o conceito de *sensus communis*, a importância dada à atividade do julgar, assim como a noção de *Amor mundi* que traz uma estreita relação entre as outras duas atividades acima, a saber, o *sensus communis* e o julgar.



comunidade humana geral totalizante, tendo em vista as particularidades de cada comunidade e suas diferenças tradicionais.

Qual a relevância de se pensar Hannah Arendt como uma filósofa comunitarista? Sabemos que um dos pontos mais criticados pela pensadora ao longo de sua obra foi a separação entre filosofia e política, separação que trouxe, como vimos, consequências delicadas ao modo como os indivíduos percebem o mundo do qual fazem parte e, principalmente, como eles se portam perante esse mundo. Essa separação foi um dos principais motivos do rompimento com a tradição<sup>76</sup>. Tradição esta que lançava luz aos acontecimentos e que agora se apresenta como “um tesouro perdido”.

Ao lermos Hannah Arendt como pensadora comunitarista, pretendemos reconciliar filosofia e política – pensamento e ação, trazer para a comunidade o exercício da reflexão filosófica com o objetivo de auxiliar as ações políticas e morais. Quando Arendt traz as questões morais para o centro da discussão, um ponto está sempre em destaque: como posso conviver com minha consciência tendo praticado algum ato moralmente repreensível? Esse questionamento deve ser feito não só porque “[...] se eu pratico um mal, vivo junto com um malfeitor” (ARENDR, 2003, p. 90), como esclarece a pensadora, mas também porque se todos os membros da comunidade praticam um mal, toda essa comunidade terá que conviver com os malfeitores. O que pretendemos chamar a atenção, é a necessidade do fortalecimento das regras morais na comunidade, porque entendemos que os princípios por trás das ações dão sustentação às comunidades.

Fazer uma leitura comunitarista de Hannah Arendt é uma provocação ao pensamento, não com o intuito de limitá-la a um conjunto de concepções fechadas que impossibilite o diálogo com a pluralidade. Mas é também uma provocação se pensarmos que Arendt sempre se disse pensadora “sem corrimão”. Em um evento, em 1972, no Canadá, ao responder Hans Morgenthau, que questionou o que Arendt era dentro das possibilidades contemporâneas, a filósofa respondeu:

Não sei. Realmente não sei e nunca soube. [...] Nunca fui uma socialista. Nunca fui comunista. Venho de um contexto socialista. Meus pais eram socialistas, mas eu mesma nunca fui. Nunca quis algo desse tipo, de modo que não posso responder à

<sup>76</sup> O conceito de tradição que a modernidade tenta forjar é aquela que se aproxima de uma concepção conservadora. Porém, não é essa a leitura que devemos fazer dos textos de Arendt quando ela se remete ao conceito de tradição. A aproximação que pretendemos fazer com o Comunitarismo não remete de modo algum ao conservadorismo. MacIntyre é um dos críticos da aproximação entre tradição e conservadorismo. Ele afirma em seu livro “Justiça de Quem? Qual Racionalidade?” que: “É [...] porque a concepção de tradição é muito pouco familiar na cultura moderna – e quando ela efetivamente parece surgir é usualmente na forma bastarda que lhes foi dada pelo conservadorismo político moderno” (MACINTYRE, 2008, p. 165).

questão. *Nunca fui uma liberal. Quando disse o que não fui, esqueci (de mencionar isso). Nunca acreditei no liberalismo.* (Grifo nosso). (CORREIA, 2010, p. 157).

Ao trazermos as críticas de Arendt à modernidade liberal, apresentadas no primeiro capítulo, pautamo-nos por sua posição de não se inserir, por não acreditar, dentro do modo de compreensão liberal. Por isso, pensamos Arendt dentro do arcabouço teórico comunitarista, porque ao negar tanto o liberalismo como o socialismo e ao incorporar todos aqueles elementos comuns ao comunitaristas oriundos da hermenêutica gadameriana<sup>77</sup>, tais como a reabilitação da tradição como fonte legítima de preconceitos, da autoridade como parte constitutiva do desenvolvimento humano, assim como a forte presença da filosofia de Aristóteles em seus trabalhos, é que nos sentimos autorizados aqui a tratá-la como comunitarista.

Desse modo, parece perfeitamente compreensível a fala de Arendt na passagem acima, distanciando-se das posições dos teóricos modernos que se dizem de direita ou esquerda, liberais ou conservadores. A teoria política da qual Arendt se debruça é aquela em que a política é o lugar da realização das ações humanas, da participação dos sujeitos na esfera pública. Por isso, essa apropriação do passado como um modelo, pois somente com essa luz lançada ao passado será possível ressignificar o presente e compreendê-lo, não no sentido de que tudo deve ser perdoado – não é essa a noção de compreensão em Arendt –, mas com o intuito de dar significado.

---

<sup>77</sup> Gadamer não deve ser visto aqui como um comunitarista, mas alguns elementos de sua hermenêutica foram apropriados por teóricos comunitaristas como a noção de racionalidade compartilhada, de tradição, revalorização das concepções prévias de mundo, entre outras.

## CONCLUSÃO

O objetivo desta tese foi analisar a obra de Hannah Arendt articulando seus principais conceitos à teoria comunitarista. Para alcançar esse propósito, partimos da crítica arendtiana à modernidade, predominantemente liberal, apresentando, na postura do indivíduo, um “eu” desenraizado, desvinculado dos papéis sociais, por isso, alienado da vida pública e apartado do mundo comum.

Vimos que a ausência dos indivíduos na esfera pública anula a ação e inviabiliza o discurso que tem, entre outros propósitos, agregar e mostrar o “Quem” desses indivíduos. A alienação se tornou tal, que os indivíduos pautaram suas vidas na categoria do consumo e do trabalho (*animal laborans*). Isso o desvincula de sua comunidade e faz crer em uma falsa autonomia, esta compreendida como a capacidade de cada indivíduo, em particular, elencar aquilo que será um bem, mesmo quando este acreditar que o bem escolhido possui o valor necessário para continuar sendo um bem. O que leva à efemeridade da noção de bem nas sociedades liberais, pois estes bens não vinculam, apresentam-se mais como desejos. Kymlicha afirma:

Muitos liberais pensam que o valor da autodeterminação é tão evidente que não exige qualquer defesa. Permitir que as pessoas tenham autodeterminação, dizem eles, é a única maneira de respeitá-las como seres plenamente morais. Negar a autodeterminação a uma pessoa é tratá-la antes como uma criança ou como um animal do que como membro pleno da comunidade. (KYMLICHA, 2006, p. 254).

A autodeterminação e a busca por um bem particular mostram a ausência de fins comuns e trazem uma ideia de neutralidade, o que justifica a noção da defesa do justo sobre o bem. Essa neutralidade asseguraria a primazia de um universalismo moral em detrimento da ética (*ethos*), no sentido de estar com os outros em um contexto determinado.

A integração dos indivíduos por meio desse *ethos* compartilhado fundamenta a responsabilidade e a participação na esfera pública. Ao conceito de responsabilidade atrelamos o de julgar, porque ambos precisam da visibilidade e do “estar entre”. Quando se obscureceu a noção de responsabilidade, que é vicária, ao contrário da culpa, que é pessoal, assim como a capacidade de julgar e pensar refletidamente, o mundo comum se desfez e deu abertura ao totalitarismo.

A análise a respeito do totalitarismo mostrou a inversão nos valores que davam coerência às ações humanas até então, e apresentou a fragilização das relações entre os indivíduos. Cada um agora era um inimigo oculto. O *ethos* se desfez e, com ele, a tradição. É

o que Arendt deixa evidente no prefácio à primeira edição da obra “Origens do totalitarismo”.

Ela afirma que o livro:

Foi escrito com a convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos. A passividade de ceder ao processo de desintegração converteu-se em tentação irresistível, não somente porque esse processo assumiu a espúria aparência de “necessidade histórica”, mas também porque os valores em vias de destruição começaram a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irreais. (ARENDR, 1994a, p. 7-8).

O rompimento com a tradição, a massificação, a alienação e a potencialização do individualismo, conseqüentemente, o esvaziamento da esfera pública – obscurecida com o aparecimento da esfera social – são alguns fatores presentes nas sociedades modernas que tendem a dificultar as relações, gerar conflitos e que tornam os discursos vazios de significado, superficiais, tornando o mal cada vez mais banal. Arendt assegura que “[...] a ausência de pensamento é na verdade um fator poderoso nos assuntos humanos, o mais poderoso estatisticamente falando, não somente na conduta da maioria, mas na conduta de todos” (ARENDR, 2011b, p. 80).

Em contraposição a esse cenário pessimista, a autora apresenta seus escritos sobre “A vida do espírito”. Pela categoria do pensamento, Hannah Arendt pretende tratar do que é universalizável, pois o pensar tende a lidar com o ausente. O pensamento alheia-se do mundo, necessita que o indivíduo tenha experiência interna consigo mesmo. Essa experiência, na relação com os outros (*inter homines esse*), vincula-o ao mundo, porque a reflexão do pensamento necessita da concretude do mundo.

É na concretude do mundo que se realiza o *sensus communis*. Ele traz a sociabilidade aos homens que habitam a Terra e procura romper com o subjetivismo, trazendo o vínculo entre os sujeitos, por meio de um *ethos* compartilhado. Esse compartilhamento fica evidenciado na análise política do juízo estético kantiano. O julgamento é possível, porque os sujeitos compartilham valores como membros de uma mesma comunidade historicamente situada.

A compreensão do pertencimento à comunidade deve ser capaz de despertar não só um cuidado com o mundo, mas um amor ao mundo. O conceito de *amor mundi* arendtiano apresenta características políticas. Para Forst, “[...] mundo, na concepção de Arendt, que foi fortemente influenciada por Heidegger, é composta de conexões sociais entre os seres humanos, que constituem um domínio em rede de significado compartilhado” (FORST, 2014,

p. 167). Ele incentiva à ação, por isso relaciona. Este cuidado e amor ao mundo aproximam mais quando há vínculo tradicional entre os indivíduos. O vínculo histórico e tradicional possibilita a constituição de uma identidade entre os indivíduos. Assim, concluímos esta tese com a defesa de que há no pensamento arendtiano uma postura comunitarista, ou, de outro modo, defendemos uma leitura comunitarista da filosofia de Hannah Arendt.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, O. A. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2009.
- AGUIAR, O. A. A recepção Biopolítica da obra de Hannah Arendt. *In: AGUIAR, O. et al.* (Org.). **O futuro entre o passado e o presente: anais do V Encontro Hannah Arendt**. Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 427-441.
- ALVES NETO, R. **Alienação do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2009.
- AMIEL, A. **A não-filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento**. Tradução de João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- ARENDT, H. **Between past and future**. New York: The Viking Press, 1961.
- ARENDT, H. **Crises of Republic**. New York/ London: Harvest/ HJB, 1972.
- ARENDT, H. **Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil**. New York: Penguin, 1977.
- ARENDT, H. **The Life of Mind: Thinking, Willing**. New York/ London: Haverst- HJB, 1978.
- ARENDT, H. **Sobre a Revolução**. Trad. de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ed. UNB; Ed. Ática, 1988.
- ARENDT, H. **On Revolution**. New York: Penguin, 1990.
- ARENDT, H. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Edited by Ronald Beiner. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1992.
- ARENDT, H. **Was ist Politik?** München Zürich: Piper, 1993.
- ARENDT, H. **Essay in Understanding 1930-1954**. Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, 1994a.
- ARENDT, H. **The Origins of Totalitarianism**. New York: A Harvest Book, 1994b.
- ARENDT, H. **Love and Saint Augustine**. Edited by J. V. Scott and J. C. Stark. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.
- ARENDT, H. **The Human Condition**. 2. ed. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, H. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, H. **Responsibility and Judgment**. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.

ARENDDT, H. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, H. **The Promise of Politics**. Introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.

ARENDDT, H. **O que é política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ARENDDT, H. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios). Tradução de Denise Bottman. Org. Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Editora da UFMG, 2008.

ARENDDT, H. **A Promessa da Política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

ARENDDT, H. **A Vida do Espírito**. Vol. I: Pensar. Tradução de João. C. S. Duarte. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2011b.

ARENDDT, H. **Sobre a Revolução**. 3. ed. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

ARENDDT, H. **Crises da República**. 3. ed. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013b.

ARENDDT, H. Revolução e Liberdade. Tradução Adriano Correia. **Rev Cader Filos Alemã.**, v. 21, n. 3, p. 141-164, 2016.

ARENDDT, H. Culture and Politics. *In*: ARENDDT, H. **Thinking without a Banister**: Essays in Understanding 1953-1975. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken, 2018. p. 85-95.

ASSY, B. Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. *In*: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 136-165.

ASSY, B. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ARISTÓTELES. **Politics**. Tradução de H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1944.

BEINER, R. Hannah Arendt on Judging. *In*: ARENDDT, H. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Edited by Ronald Beiner. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1992. p. 89-156.

BRECHT, B. **A ópera dos três vinténs**. Colaboradores E. Hauptmann, K. Weill. Tradução de Wolfgang Bader e Marcos Roma Santa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BIGNOTTO, N. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. *In*: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 111-123.

BIGNOTTO, N. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. **Rev. O que nos faz pensar**, v. 20, n. 29, p. 41-58, 2011.

BOBBIO, N. **O Futuro da Democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CÍCERO, M. T. **CÍCERO De Oratore: Book III, On fato, Stoic paradoxes, Divisions of oratory**. Translated by H. Rackham. 1. ed. Cambridge: The Loeb Classical Library; Harvard University Press, 1992.

CORREIA, A. Sobre Hannah Arendt. **Rev Inquietude**, v. 1, n. 2, p. 124-163, 2010.

CORREIA, A. Totalitarismo. **Rev Inquietude**, v. 2, n. 2, p. 94-109, 2011.

CORREIA, A. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? **Rev Filos Aurora**, v. 25, n. 37, p. 199-222, 2013.

CORREIA, A. **Hannah Arendt e a Modernidade: Política, economia e disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

D'ENTRÈVES, M. P. **The Political Philosophy of Hannah Arendt**. Routledge: London and New York, 1994.

DOTTI, J. E. Acción, decisión y espacio público: Kant y Hannah Arendt. *In*: ROHDEN, V. **Racionalidade e Ação: Antecedentes e Evolução atual da Filosofia Prática Alemã**. Porto Alegre: Ed. da Universidade; UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992. p.

DUARTE, A. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, A. Hannah Arendt e o evento Totalitário como cristalização histórica. *In*: AGUIAR, O. *et al.* (Org.). **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 61-70

DUARTE, A. **Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi**. Berkeley, EUA: From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte, 2003. Available from: [https://works.bepress.com/andre\\_duarte/25/](https://works.bepress.com/andre_duarte/25/). Acesso em: 7 fev. 2018.

EISENBERG, J. Comunidade ou República? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. *In*: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 166-175



ENGELS, F. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. São Paulo: Global Editora, 1999.

FORST, R. **Contextos da justiça**. Tradução de Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. **Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics**. Cambridge: Polity Press, 2014.

FORTI, S. **Vida del espíritu y tempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política**. Universitat de València: Ediciones Cátedra, 2001.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método**. v.1. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

GADAMER, H. G. **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo César Duque Estrada. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método**. v. 2. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GADAMER, H. G. **Hermenêutica em retrospectiva**. v. 1. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GASPAR, R. Antinomias do Pensamento de Hannah Arendt: acerca das suas críticas a Karl Marx. **Verinotio**, v. 3, n. 5, p. 1-45, 2006.

GOLDING, W. **Senhor das moscas**. Tradução de Sergio Flaksman. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

GOMES, C. L. **Lazer, trabalho e educação: relações históricas questões contemporâneas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

HELLER, A. **The Theory of Need in Marx**. London: Allison & Busby Limited, 1978.

JAEGGI, R. Repensando a ideologia. **Civitas**, v. 8, n. 1, p. 137-165, 2008.

KANT, I. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KELZ, R. **The non-sovereign self, responsibility and otherness: Hannah Arendt, Judith Butler and Stanley Cavell on moral philosophy and political agency**. UK: Palgrave Macmillan, 2016.

KYMLICHA, W. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KOHN, C. La confluenci entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hannah Arendt. **Apuntes Filosóficos**, v. 1, n. 26, p. 9-32, 2005.

KOHN, J. Introductio. *In*: ARENDT, H. **Responsibility and Judgment**. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003. p. vii-xxix.

LAFER, C. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. *In*: ARENDT, H. **Entre o passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 9-27.

LOIDOLT, S. Hannah Arendts Phänomenologie der Pluralität: Sozialontologische, politische und ethische Aspekte. **Hannah Arendt.net.**, v. 9, n. 1, p. 1-20, 2018.

LUFT, E. **As sementes da dúvida**. São Paulo: Mandarim, 2001.

MaCINTYRE, A. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, EUA: University of Notre Dame Press, 2008.

MaCINTYRE, A. **After Virtue: a study in moral theory**. 3. ed. Notre Dame, EUA: University of Notre Dame Press, 2007.

MARX, K. **O capital**. v. 1. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução de José Barata Moura. Lisboa: Avante Editorial, 1997.

MARX, K. **Manuscrítos econômicos – filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. **Teses sobre Feuerbach**. eBooks Brasil, 2005.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MUÑOZ, C. S. Political Responsibility in the Construction of the Public Realm: Reflections Based on Hannah Arendt. **Hannah Arendt.net.**, v. 1, n. 5, p. 1-5, 2009.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, N. Revisitando acrítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e Teoria Crítica. **Rev. Síntese**, v. 41, n. 131, p. 393-413, 2014.

ORTEGA, F. Racismo e Biopolítica. *In*: AGUIAR, O. *et al.* **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 71-85.

PASSOS, F. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PASSOS, F. **A faculdade do pensar em Hannah Arendt**: implicações políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

PLATÃO. Górgias, 482b-c.

PORCEL, B. Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição. *In*: AGUIAR, O. A. *et al.* (Org.). **O futuro entre o passado e o presente**. Passo Fundo: Editora IFIBE, 2012. p.49-61.

ROVIELLO, A. M. L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède. *In*: ROVIELLO, A. M.; WEYEMBERGH, M. **Hannah Arendt et la Modernité**. Paris: Vrin, 1992. p. 143-155.

ROVIELLO, A. M. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. Tradução de Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SALES, E. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

SCHIO, S. M. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. **Rev Veritas**, v. 56, n. 1, p. 127-135, 2011.

SOUKI, N. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

TASSIN, E. Sens commun et communauté. **Les Cahiers de Philosophie**, v. 4, p. 1-3, 1987.

TAYLOR, C. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

VILLA, D. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: University Press, 2006.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt**: Ética e Política. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

WALZER, M. The Communitarian Critique of Liberalism. **Polit Theory**, v. 18, n. 1, p. 6-23, 1990.

WEBER, T. Fundamentação moral do liberalismo político de Rawls. **Rev ethic@**, v. 15, n. 3, p. 398-417, 2016.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)