



“SENTIR-SE EM CASA NO MUNDO”
EM COMPANHIA DE HANNAH ARENDT

Igor Vinícius Basílio Nunes¹

Resumo: O intuito deste texto é demonstrar que o estudo arendtiano sobre as catástrofes políticas e morais do século XX, representadas em grande medida pela dominação totalitária, envolve-se na tarefa de compreensão dos nossos tempos sem recorrer a quaisquer tipos de fundamentos últimos e tradicionais. A tentativa é revelar como a constatação da ruptura do fio da tradição do pensamento ocidental – tradição política e ética –, assunto já presente em *Origens do Totalitarismo*, proporcionou a Arendt uma nova forma de reflexão a respeito da própria atividade de refletir e, não obstante, um novo entendimento sobre o papel do juízo reflexionante no âmbito dos assuntos humanos e das experiências mundanas.

Palavras-chave: Compreensão; Totalitarismo; Pensar; Julgar; Tradição.

¹ Graduado em Comunicação Social, bacharelado em Jornalismo, e graduado em Filosofia. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, UFG, sob orientação do professor Dr. Adriano Correia Silva; bolsista CNPq.

Compreender: somos inquilinos de algo bem maior do que o nosso pequeno segredo individual.

Lya Luft, *Pensar é transgredir*

Basta pouco contato com o pensamento e as biografias disponíveis a respeito de Hannah Arendt para se afirmar, sem medo de equívocos, que a autora sempre tratou do valor da compreensão sob dois aspectos distintos, embora relacionados: um particular e um geral. No primeiro aspecto, subjetivo (ao passo em que pretende ter validade somente para ela mesma), declarado em debates, correspondências e entrevistas, compreender se impõe a ela como uma necessidade de vida: “posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça” (ARENDT, 2010, p. 125). Já no outro sentido, objetivamente conceitual e expresso em seus textos, a compreensão é comparada a uma bússola capaz de nos orientar no mundo, na medida em que permite, ao homem, “aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe” (ARENDT, 2002, p. 52). Ao comentar que somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão², Arendt justifica o seu interesse pelo que chamou de sintoma mais grave da crise política do século XX, o totalitarismo, e resume as duas concepções de compreensão, aqui expostas, na sua própria empreitada vital de sentir-se em casa num tempo em que foram possíveis os eventos totalitários, “mesmo ao preço de adotar como lar este nosso século” (ARENDT, 2008b, p. 346).

As ponderações de Arendt em relação a esse contexto não são poucas. Em uma passagem presente já no prefácio à primeira edição de *The Origins of Totalitarianism*, obra de 1951, ela escreve com mescla de otimismo e de desespero temerários:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa

² Cf. ARENDT, H. “Compreensão e Política”, in: *A Dignidade da Política*.

negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. *Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção*, e resistir a ela – qualquer que seja (1999, p. 12, grifos nossos).

Em um artigo de 1953, *Compreensão e Política*, que ainda propõe reflexões a respeito de temas inspirados na obra de dois anos antes, Arendt defende que a compreensão se inicia com o nascimento e termina com a morte, acompanhando *pari passu* a existência humana e tentando oferecer-lhe sentido, mas sem jamais produzir resultados inequívocos como no caso do conhecimento científico e da informação exata. Pode-se afirmar, utilizando arbitrariamente de termos heideggerianos, que o fim das possibilidades de compreensão se confunde com o fim das possibilidades de ser. Nesse sentido, Arendt relembra que “muitos dizem que não é possível combater o totalitarismo sem o compreender. Felizmente não é verdade; se fosse, seria um caso perdido” (ARENDT, 2008b, p. 330), afinal, em tais condições, parece óbvio que se a luta contra a dominação totalitária dependesse de um resultado da compreensão, nunca começaria de fato. Além disso, se há certo tipo de reconciliação que é inerente à compreensão, como se mostra nas conjecturas arendtianas, isso não quer dizer que o dito popular “tudo compreender é tudo perdoar” esteja correto, afinal, para a pensadora, ainda que reconciliar tenha um cunho religioso (de reatar, religar), pouco tem a ver com o perdão, pois este não é condição e nem poderia ser consequência da interminável tarefa humana de compreender. Assim, mesmo sem entrar na questão do perdão, é importante ressaltar que “ao compreendermos o totalitarismo não estaremos perdoadando coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis” (Idem).

O interesse deste artigo, na verdade, é percorrer certo caminho para entender como lidar com aquilo que, na opinião de

Arendt, é a consequência mais imediata, em seu sentido lato, das ocorrências totalitárias: a ruptura da tradição do pensamento ocidental, principalmente em seu viés político e ético. A constatação da perda da autoridade e da continuidade do passado, que se mostrava transmitido de maneira consistente de geração em geração, é marca inconfundível do pensamento arendtiano desde *Origens do Totalitarismo* às suas reflexões políticas e filosóficas subsequentes, pois ela nunca deixa de ter em conta o fato de que “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos” (ARENDT, 1999, p. 13). Assim, o esforço intelectual de Arendt, traçado a partir de sua primeira obra editada e publicada ao grande público, é de evitar que a mente humana continue vagando nas trevas, uma vez que o passado cessou de lançar luz sobre o futuro, como diz a frase de Tocqueville que Arendt cita em diversos contextos que tratam do assunto da ruptura da tradição.

Arendt é taxativa na concepção de que, definitivamente, a tradição mais influente de nosso pensamento político teve seu início nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Ela aponta que foram os chamados “pensadores profissionais”, os filósofos, quem ergueram a nossa tradição de pensamento a respeito da política. Não obstante, *grosso modo*, essa tradição funda-se em ideias eternas e em hostilidade aos negócios dos assuntos humanos e mundanos que, para Platão, em *A República*, por exemplo, não passavam de trevas, confusão e ilusão – em contraste flagrante com o verdadeiro ser do âmbito límpido das essências eternas. Foram, segundo a autora, filósofos como Nietzsche, Kierkegaard e Marx que, no plano do pensamento, promoveram, no século XIX, uma verdadeira rebelião contra a tradição. Esses autores escaparam “dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos” (ARENDT, 2009a, p. 54) e, de algum modo, ao questionarem princípios absolutos, quadros de referências categóricos e o sentido da própria metafísica, são marcos indicativos do rompimento da modernidade com o passado, e demonstraram simplesmente que o modo de formular e responder a velhas questões já não soa totalmente plausível. Mais importante do que isso é

que, para Arendt, foram as experiências totalitárias que transformaram a ruptura da tradição em um fato político, pertencente à história do mundo para além da história das ideias. É como se, e apenas como se, a realidade das coisas que acontecem no espaço público viesse corroborar alguns pontos teóricos que já colocavam em xeque, pelo menos desde Montesquieu, a validade das respostas tradicionais quando aplicadas exaustivamente aos casos particulares da contemporaneidade.

Isto quer dizer que todos os valores, construídos historicamente, tornaram-se fugidios perante o horror das ações de um domínio total que alcançou o patamar de mudança da própria natureza humana, como no caso da construção de algo como os campos de concentração. Domínio total que, além disso, fez aparecer uma espécie de maldade que nem sequer tinha grandeza ou traços demoníacos e que, concretizada na imagem de Adolf Eichmann, representava a superficialidade de um burocrata “normal” que apenas procurava obedecer às ordens superiores, mesmo que isso significasse “embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais meticuloso cuidado” (ARENDT, 2009b, p. 37). Assim, Arendt quer reforçar que:

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 História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior (ARENDT, 2009a, p. 54).

A despeito de não terem sido importados da lua, a realidade dos eventos totalitários se identificaria, para Arendt, com o surgimento de uma terrível originalidade, cuja força “nenhum paralelo histórico seria capaz de atenuar” (ARENDT, 2002, p. 41). No entanto, “não é porque alguma ‘ideia’ nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as

categorias" (ARENDT, 2002, p. 41) políticas e morais que sustentavam e ofereciam garantias ao modo de pensar ocidental. Assim, para Arendt, os governos totalitários devem ser estudados como acontecimentos inéditos (diferentes de ditaduras, tiranias, imperialismos e despotismos). E, se "nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento", se o fio que nos ligava ao passado foi rompido, se o silêncio da tradição não consegue dar respostas às perplexidades modernas, ainda assim, o pensamento desdoutinado – a simples operação, bem como a reconsideração do modo de funcionamento desta atividade espiritual (*mind*) – pode dar início e fundamento ao processo de significação e compreensão do desconhecido. Arendt diz não conhecer "qualquer outra reconciliação a não ser o pensamento" (ARENDT, 2010, p. 125); e a subjetividade disso é remediada quando se percebe, em *A Vida do Espírito*, o esforço da autora em reavaliar fenomenologicamente as atividades espirituais em função de compreender em que medida "os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito" (2009c, p. 89).

Para melhor explicar esse processo de compreensão é preciso, portanto, perceber sua relação com o funcionamento da atividade de pensar, enquanto atividade espiritual (*mind*), segundo a autora. Ao examinar a atividade do pensamento, Arendt tem sempre em mente a notória distinção kantiana entre pensamento (*razão* – *Vernunft*) e conhecimento (*intelecto* – *Verstand*). Arendt afirma que Kant não percebeu que com esta diferenciação – que tinha o objetivo de traçar os limites do conhecimento sobre coisas que a razão, no entanto, continuava a pensar (como as questões metafísicas sobre Deus, liberdade e imortalidade) – ele não abria espaço para a fé, mas, sim, para o pensamento. Isto é, ela concorda que o conhecimento se liga àquilo que se dá na cognição, trata-se da comprovação da existência de algo, de uma busca pela verdade ao passo que produz resultados específicos e precisos. O pensamento, por sua vez, como faculdade distinta do conhecimento, caracteriza-se pela reflexão, pelo interrogar; questiona o sentido de tudo o que acontece, busca pelo significado de alguma coisa. Trata-se de especulação que nunca irá oferecer

os mesmos resultados precisos dos processos cognitivos, pois lida com invisíveis, com algo que não está à mão.

Pensar é interromper qualquer ação, tratando-se de uma auto-transferência para um lugar onde passamos a fazer companhia somente para nós mesmos. Em suma, é uma atividade que articula o estar sozinho. Para melhor explicar, Arendt remonta ao *dois-em-um* socrático com a intenção de demonstrar que ao pensar estamos convivendo e dialogando silenciosamente com nós mesmos. A partir daí percebe-se que, para Arendt, o simples pensar não se relaciona diretamente com o mundo, apenas torna mentalmente presente algo que está objetivamente ausente em um mundo do qual nos retiramos justamente para realizar o pensamento. "*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*" (ARENDT, 2009c, p. 94, *itálico conforme consta na obra citada*) e o ato reflexivo é, por si mesmo, dessensorializante. A atividade, então, é intrinsecamente universalizante e não desencadeia substratos concretos, por isso produz resultados incertos, pouco sólidos, "é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que foi terminado na noite anterior" (ARENDT, 2002, p. 151). Apesar de não produzir resultados concretos, é de extrema importância o fato de que o pensamento se realiza independentemente de conteúdos determinados, sem aparato conceitual prévio, podendo se basear apenas por experiências. O próprio pensamento surge a partir dos incidentes da experiência vivida e, assim, permanece ligado aos casos que o colocam em desenvolvimento. Em um debate realizado no Canadá, Arendt comenta: "Qual é o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada mais" (2010, p. 130). Anos depois, em *A Vida do Espírito*, Arendt escreve: "Em outras palavras, todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento" (2009c, p. 106). Desse modo, é essencialmente a partir dessa característica que o pensamento pode oferecer significado em tempos em que a tradição se revela impotente, principalmente nos tempos sombrios em que "as coisas se despedaçam; o centro não se sustenta; a mera anarquia está solta no mundo" (ARENDT, 2002, p. 167).

Assim, a compreensão é colocada em movimento pela atividade do pensamento que não precisa se moldar e se compor por meio de hábitos e valores tácitos, podendo funcionar espontaneamente e sem o auxílio de qualquer tradição. Se somos *do mundo* ao invés de estarmos meramente *no mundo*, como Arendt ressalta em *A Vida do Espírito*, a atividade de pensamento, intrínseca a compreensão, revela a importância de oferecer referências à orientação dos homens no mundo, de dar bases à convivência com outras pessoas e de, alguma maneira, preparar o terreno para um novo começo – que só será realizado efetivamente mediante a ação humana.

À luz dessas reflexões, nosso esforço por compreender algo que destruiu nossas categorias do pensamento e nossos padrões de juízo parece menos assustador. Embora não tenhamos os metros para medir e as regras sob quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras que é a moralidade (ARENDT, 2002, p. 52).

Este ponto oferece mote para que se entre no tema específico da moralidade. Se, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt abordou a função totalitária de transformar os homens em material supérfluo em termos de “mal radical” – no sentido de mal absoluto e impensável –, em *Eichmann em Jerusalém*, no entanto, ela muda de opinião por julgar que o mal com o qual lidava não possuía nenhuma profundidade, era sem raízes. A expressão utilizada desde então, *banalidade*, parece adjetivar muito mais o indivíduo e os motivos de realização da maldade do que o próprio mal. Em outros termos, o mal ainda era extremo e de magnitude inimaginável, mas o executor era banal por ser incapaz de reflexão. Para ela, Eichmann não era um anti-semita convicto, não era movido por sentimentos torpes, nem por desvios patológicos ou qualquer estímulo particular. Arendt queria demonstrar que se tratava de algo não enraizado em tangíveis motivos maléficos, mas, antes, tratava-se de monstruosidade realizada por alguém incapaz de pensar e de deliberar, de fato, pelo mal.

Depois da publicação de *Eichmann em Jerusalém*, é visível o desconforto e a preocupação da pensadora em relação às interpretações sobre o que ela quis dizer com o “mal banal”. Percebe-se que Arendt volta a esse ponto na tentativa de melhor explicá-lo, afirmando e reafirmando que não queria sustentar nenhuma tese ou doutrina com esse conceito, mas que tinha ficado interessada pelo fenômeno potencial da incapacidade de pensar presente em alguns indivíduos. Não menos importante, pode-se dizer que, para Arendt, muitos se revelaram incapazes de pensar e, assim, o que houve na Alemanha nazista foi a colaboração natural de todas as camadas da sociedade alemã, inclusive das elites, desde a eleição de Hitler à convivência de massacres extensivos de pessoas supostamente inocentes, ao ponto de Arendt poder dizer que muitos eram como Eichmann, “nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e são assustadoramente normais” (ARENDT, 2009b, p. 299). Ora, com isto ela não quer dizer que exista um Eichmann em cada um de nós, mas quer chamar atenção para o verdadeiro problema moral de toda essa situação, qual seja, que a grande maioria das figuras públicas, as mais variadas esferas culturais levaram a cabo uma nova ordem legal, uma nova lei que consistia em “Matarás”, mesmo sem concordarem de fato com o regime. Ou seja, existiu um empreendimento comum guiado pela lei alemã da época, uma “cumplicidade quase ubíqua, que se estendera muito além das alas dos membros do Partido” (ARENDT, 2009b, p. 29) e os atos terríveis não eram cometidos apenas por bandidos, mas, na verdade, também pelos mais estimados membros da sociedade.

Devo lembrar-lhes que a questão pessoal ou moral, distintamente da responsabilidade legal, quase não surge entre aqueles que eram adeptos convictos do regime: que eles não podiam se sentir culpados, mas apenas derrotados, era quase de esperar [...] a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção (ARENDT, 2008, p. 97 e 117).

Em suma, o que nos perturbou não foi o comportamento de nossos inimigos, mas o de nossos amigos, que não tinham feito nada para produzir essa situação. Eles não eram responsáveis pelos nazistas, estavam apenas impressionados com o sucesso nazista e *incapacitados de opor o seu próprio*

juízo ao veredicto da História (ARENDT, 2008, p. 86, grifo meu).

No Terceiro Reich, afirma Arendt, parece ter existido uma inversão moral de um dia para o outro, um desvio que ia contra todos os pendores e toda índole ocidentalmente construídas, que determinava a partir de uma nova lei que cometer crimes não se tratava mais de uma conduta imoral. Sem mais nem menos as questões morais se mostraram incertas e escorregadias, desmoronaram-se, “como um conjunto de costumes, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo” (ARENDT, 2008, p. 113). É estranho e assombroso perceber, explica Arendt, que até mesmo as palavras usadas desde tanto tempo para exemplificar as questões morais e éticas, centrais nesse tipo de discussão, não significam muito além de usos, hábitos e costumes, coisas estas que podem ser trocadas à vontade.

Etimologicamente, a palavra “ética” provém do grego *ethos*, termo designado para investigações sobre propriedades do caráter – virtudes ou vícios – e traduzido, para o latim, por *mores*, *moralis*, que representa, apenas, costumes e hábitos. Esse detalhe demonstra, ainda mais, que conhecemos pouco a respeito da natureza de pressupostos básicos da filosofia moral. Para Arendt, a própria etimologia dessas palavras vem confirmar a desintegração da moralidade no interior de uma nação altamente civilizada e bem educada, e, de certo modo, explica sua procura por “uma nova moral política”, o que também vem ao encontro do que Nietzsche queria fazer ao procurar “novos valores”, demonstrando como a moral tinha se tornado, ao longo da história, vergonhosa e sem sentido. Em *Genealogia da Moral*, por exemplo, ao procurar a origem de nossos bens e males, Nietzsche argumenta que o próprio valor dos valores morais deveria ser colocado em questão “de modo que precisamente a moral [talvez] seria o perigo entre os perigos?” (NIETZSCHE, 1998, p. 12).

Não é por acaso, portanto, tendo em vista a situação analisada, que Arendt afirme que o escrito *Eichmann em Jerusalém* “foi uma maneira de

chegar às bases da criação de uma nova moral política – ainda que eu jamais, tolhida pela modéstia, usasse tal formulação” (apud YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 295). Essa nova moral política possui a atividade do pensamento como plano central. Aliás, é depois do contato com Eichmann que Arendt formula uma questão essencial em suas teorias: “será que a natureza da atividade de pensar [...] poderia ser tal que ‘condiciona’ os homens a não fazer o mal?” (2009c, p. 20). A resposta é negativa; o pensamento é um fim em si mesmo e, como já explicado, não cria valores e mandamentos, assim, não dota os indivíduos com o poder de agir e nem com uma sabedoria prática utilizável. Não pode evitar o mal, mas, segundo Arendt, pode apontar, a um indivíduo, o que não fazer.

Afinal, tendo em vista que aqueles que pensam são *dois-em-um*, segue-se que tais sujeitos pensantes experimentam certa pluralidade ao praticarem um diálogo silencioso consigo mesmos. Não obstante, este diálogo mudo, segundo Arendt, que recorre a duas afirmações interrelacionadas de Sócrates no diálogo platônico *Górgias*, prezaria por harmonia acima de tudo, pois seria “melhor sofrer o mal que o cometer” e “seria melhor [...] que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” (apud ARENDT, 2002, p. 161-162). Mesmo que não imbuídas do respeito a uma máxima imutável, tais noções socráticas reclamam a confiança no pensamento a partir de um princípio de não-contradição, ou seja, em acreditar que os homens prezam por concordar consigo mesmos. Melhor explicando, o pensamento não tem nenhum axioma como produto, mas a própria atividade reflexiva requer que o sujeito pensante não se contradiga, para que não pague o preço de não conseguir conviver consigo mesmo. Isto quer dizer que um homem que pensa não praticaria o mal por não querer viver em companhia de um malfeitor, e por não querer desprezar-se. “Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo” (ARENDT, 2008, p. 154), assim, sou testemunha do meu pensar e do meu agir, condenado a viver sempre junto do agente. É como se a atividade do pensamento colocasse os indivíduos num estado de consciência de si mesmos e, assim, a partir

da outra identidade que se forma nessa consciência, resultaria a chamada consciência moral.

Seu critério de ação não será o das regras usuais, reconhecidas pelas multidões e acordadas pela sociedade, mas a possibilidade de eu viver ou não em paz comigo mesmo [...]
A consciência moral é a antecipação do sujeito que aguarda quando eu voltar para casa (ARENDT, 2009c, p. 214).

Por defender tal ideia Arendt sustenta que aqueles que não participaram da vida pública nazista, aqueles que disseram “não” às ordens do regime, mesmo que não tenham se rebelado, foram os únicos que não se deixaram levar impensadamente pelo que os outros faziam, pela crença dos outros e pelo que se mandava obedecer. Para ela, em tempos extremos, de crises dos assuntos mundanos, como os vivenciados nos governos totalitários, o simples fato da não adesão ao movimento revelava o pensamento próprio de pessoas que se recusavam “a assassinar, não tanto porque se mantinham fiéis ao comando ‘não matarás’, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios” (ARENDT, 2008, p. 107). Assim, nesses momentos, nessas situações-limite, a recusa a aderir se transforma em um tipo de ação, e aqueles que mantêm a atividade do pensamento intacta são forçados a aparecer, como fontes luminosas em tempos que são sombrios.

Não obstante, o pensamento, ao examinar e destruir doutrinas e convicções, abre espaço para a atuação de outra faculdade do espírito humano: a faculdade do juízo, que, de acordo com Arendt, é a atividade que julga os particulares sem subsumi-los a regras gerais e, desse modo, torna-se “a mais política das capacidades humanas”. Afinal, para Arendt, a política é a esfera das contingências, da ausência de dados absolutos; e o juízo que deriva do efeito liberador do pensamento torna o próprio pensamento manifesto no mundo das aparências a partir do momento em que consegue distinguir o certo do errado, o belo do feio, sem subsumi-los a um conceito geral. E isso, segundo Arendt, pode até não prevenir catástrofes para o mundo, mas “pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu” (2009c, p. 216). São nos momentos em que o mundo

está deteriorado que a reflexão interiorizada no “lugar nenhum” se mostra ainda mais ativa e ainda menos solitária, resguardando a pluralidade humana em si mesma.

Assim, acho que esse ‘pensar’, sobre o qual escrevi e estou escrevendo agora – pensar no sentido socrático –, é uma função maiêutica, um parto. Isto é, expomos todas as nossas opiniões, preconceitos, o que for; e sabemos que nunca, em qualquer dos diálogos (platônicos), Sócrates jamais descobriu qualquer filho [da mente] que não fosse um ovo sem gema. Que se permanece de certo modo vazio após pensar... e uma vez que estamos vazios, então, de um modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras nas quais você possa subsumir um caso particular, você deve dizer ‘isto é bom’, ‘isto é mau’, ‘isto é certo’, ‘isto é errado’, ‘isto é belo’, ‘isto é feio’. E a razão pela qual acredito tanto na *Crítica do Juízo*, de Kant, não é porque esteja interessada em estética, mas porque acredito que o modo pelo qual dizemos ‘isto é certo, aquilo é errado’ não é muito diferente do modo pelo qual dizemos ‘isto é belo, isto é feio’. Ou seja, estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio (apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394).

Foi, antes de qualquer coisa, a tarefa de compreender o totalitarismo, iniciada na obra sobre as origens e os elementos constituintes dessa nova forma de domínio, que fez com que Arendt averiguasse a capacidade do juízo ao estilo de Kant – juízo reflexionante e não determinante – pois, como diz Celso Lafer, “numa época de ruptura não é possível subsumir o específico a ‘universais’ normativos esgarçados e fugidios” (2007, p. 11). Dessa discussão com Kant, a questão de determinar com quem desejamos estar juntos é de extrema importância, porque traz, subjacente a si, a questão da validade exemplar, da escolha a partir de exemplos que serviriam de “andadores” para esse tipo de deliberação. Todavia, não se trata de exemplos de objetos estéticos ou de indivíduos que são excelentes e virtuosos (não se trata de paradigmas), mas de eventos históricos passados e presentes; de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, que variam tanto quanto os exemplos, de modo que “no caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia,

tomando assim como o seu exemplo, a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós" (ARENDT, 2008, p. 212). Nesse contexto, ao recordar que os romanos pensavam ser uma pessoa culta aquela que "soubesse escolher sua companhia entre os homens, entre coisas e pensamentos, tanto no presente como no passado" (ARENDT, 2009a, p. 281), pode-se afirmar que, no estudo sobre os governos totalitários, *Origens do Totalitarismo* está presente no rol dos "guide posts" para aqueles que desejam dissolver acontecimentos tão recentes na potencialidade de suas próprias capacidades de compreender, sentindo-se, assim, em casa no mundo ao acompanhar o pensamento de Arendt.

Abstract: The purpose of this paper is to show that the Arendt's study on the political and moral disasters of the twentieth century, represented largely by the totalitarian domination, engages in the task of understanding our times without resorting to any kind of ultimate and traditional foundations. From some themes in *The Origins of the Totalitarianism*, the attempt is to reveal how the finding of the thread rupture tradition of Western thought - political and ethics tradition – provided to Arendt a new way of thinking about the activity itself of reflecting and new way of comprehending the role of the reflective judging in human affairs and world experiences.

Key-words: Understanding; Totalitarianism; Thinking; Judging; Tradition.

Referências

ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009c.

_____. "A Crise na Cultura: sua importância social e política", in: *Entre o Passado e o Futuro*. 6ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 2009a.

_____. "A Tradição e a Época Moderna", in: *Entre o Passado e o Futuro*. 6ª edição. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 2009a.

_____. "Algumas questões de filosofia moral", in: *Responsabilidade e Julgamento*. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. "Compreensão e Política", in: *A Dignidade da Política*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. "Compreensão e Política", in: *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. 9ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2009b.

_____. *Origens do Totalitarismo*. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. "Sobre Hannah Arendt", in: *Revista Inquietude*. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.

LAFER, C. "Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt", in: *Estudos avançados* 21 (60), 2007, p. 289-304. 1º Semestre.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.