



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Doutorado em Filosofia

LUIZ DIOGO DE VASCONCELOS JUNIOR

**A DIGNIDADE DE VIVER ENTRE IGUAIS:
PLURALIDADE E PERSUASÃO NA AÇÃO POLÍTICA EM
HANNAH ARENDT**

Tese de Doutorado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, para obtenção do Título de
Doutor em Filosofia

ORIENTADORA: YARA ADARIO FRATESCHI

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO LUIZ DIOGO DE VASCONCELOS JUNIOR,
E ORIENTADA PELA PROF. DRA YARA ADARIO FRATESCHI.
CPG, 28/03/2012.**

CAMPINAS, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

V441d	<p>Vasconcelos Júnior, Luiz Diogo de, 1969- A dignidade de viver entre-iguais: persuasão e pluralidade na ação política em Hannah Arendt / Luiz Diogo de Vasconcelos Júnior. - - Campinas, SP : [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: Yara Adario Frateschi. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Filosofia política. 3. Ética. 4. Pluralismo. 5. Persuasão (Retórica). I. Frateschi, Yara Adario, 1973- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	---

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The dignity of living among equals: plurality and persuasion in Hannah Arendt's political action

Palavras-chave em inglês:

Political philosophy

Ethics

Pluralism

Persuasion (Rhetoric)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Adario Frateschi [Orientador]

Adriano Correia Silva

Rogério, Alessandro de Mello Basali

Éneias Forlin

Omar Ribeiro Thomaz

Data da defesa: 28-03-2012

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 28 de março de 2012, considerou o candidato LUIZ DIOGO DE VASCONCELOS JUNIOR aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Prof. Dr. Rogério Alessandro de Mello Basali

Prof. Dr. Enéias Junior Forlin

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

A Julie e Pietro

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos, à medida em que se pretendem justos, são às pessoas, bem mais que às instituições, com quem pude, em comum, realizar este trabalho.

Ao Rogério, à Cidinha, à Sonia e à Maria Rita: turma da pesada que nas secretarias da UNICAMP sempre humanizaram, com humor e paciência, as amarras burocráticas.

Herança do período na França, agradeço ao professor Jean-François Kervégan pela calorosa recepção no seio do grupo NoSoPhi de Philosophies Contemporaines da Université Paris 1 – Phantéon Sorbonne, e à professora Myriam Revault d'Allones pela acolhida à l'École Pratique des Hautes Études. Ao pessoal da Maison du Brésil em Paris.

Agradeço aos professores membros da banca examinadora, que muito generosamente se disponibilizaram à interlocução, cedendo seus preciosos tempos e saberes à incipiência de uma certa ideia: Adriano Correia, Rogério Basali, Newton Pereira, Enéias Forlin, Omar Thomaz, Oswaldo Giacoia e Marcio Damin.

Às meninas e aos meninos do nosso grupo de filosofia política: foi muito bom conviver com vocês! Obrigado pela paciência e pela aprendizagem.

Aos amigos de sempre, por mais preocupados com a pessoa que com o trabalho a transformá-la: Simão e Elisenda, obrigado! À Mariana D'Acri, sempre atenuando os apuros, deste e do outro lado do atlântico.

Aos meus familiares, pelo apoio incondicional. Ao meu pai Luiz. Aos meus irmãos. Aos meus avós (*in memoriam*). À vó Efigênia: aficcionada por netos doutores! E à vó Maria, que nunca soube bem ao certo o que isso significava, mas nem por isso se entusiasmava menos.

À minha mãe, Áurea.

À Yara: Por um Tempo Perdido (proustianamente falando) a transformar-me irremediavelmente! Nada pode bem-significar o tempo que passamos juntos. Obrigado pelos anos de amizade, generosidade, aprendizagem e crescimento.

À Julie e ao Pietro: pelas noite e pelos anos divididos com a ausência, que nunca foi empecilho para o exercício cotidiano do companheirismo e das cotidianas demonstrações de torcida e amor. O apoio de vocês foi e continua sendo fundamental.

Agradeço às Agencias de Fomento pelos investimentos financeiros:

À FAPESP – pela Bolsa de Doutorado no País.

À CAPES – pela Bolsa do Programa Colégio Doutoral Franco-brasileiro – CDFB, que possibilitou uma inesquecível estadia de trabalhos na Univesité Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Nós começamos alguma coisa, jogamos nossas redes em uma trama de relações, e nunca sabemos qual será o resultado. Estamos reduzidos a dizer: senhor, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem! Isso vale para qualquer ação, e é simplesmente por isso que a ação se concretiza – ela escapa às previsões. É um risco. E agora acrescentaria que esse risco só é possível se confiarmos nos homens, isto é, se lhes dermos nossa confiança – isso é o mais difícil de entender – no que há de mais humano no homem; de outro modo seria impossível.

Hannah Arendt

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar alguns conceitos centrais na obra de Hannah Arendt. Partimos do pressuposto de que a pensadora alemã compreende a esfera política a partir de conceitos mundanos como pluralidade, persuasão e imparcialidade. A investigação discorrerá sobre a posição ocupada por estes conceitos na constituição da esfera política arendtiana: postos no mundo como experiências históricas paradigmáticas, propiciaram o surgimento de uma esfera política a partir do fato de que homens vivem e agem em comum. Particularmente, nos interessa a compreensão arendtiana do lugar ocupado pelo conceito de imparcialidade na realização de uma esfera política orientada para a pluralidade e o significado de sua exigência quando se trata de trazer a público as ações humanas, bem como seus resultados. As principais reivindicações deste trabalho são: para Arendt o mundo se constitui como o resultado da pluralidade humana em meio a uma teia de relações; nesta teia, a imparcialidade não ocorre dissociada da liberdade individual de manifestar os próprios pontos de vista e opiniões, sob risco de uma parcela do mundo se perder no esquecimento. A vida pública implica a disposição de submeter as próprias opiniões, mesmo as tidas como as mais verdadeiras, ao exame dos outros na esfera pública e plural, isto é, submeter as certezas ao modelo do parece-me-que.

Palavras chave: Filosofia Política, Ética, Pluralismo, Persuasão (Retórica)

ABSTRACT

This work aims to investigate some central concepts of Hannah Arendt's work. We assume that the German thinker understands the political sphere from worldly concepts such as plurality, persuasion and impartiality. The investigation will discuss the position occupied by these concepts in the Arendtian constitution of the political sphere: they were put in the world as paradigmatic historical experiences and they provide the basis of a political sphere from the fact that men live and act in common. In particular, we are interested in the Arendtian comprehension of the role played by the concept of impartiality in the realization of a political sphere orientated by the plurality and in the meanings of its requirements when it comes to bring to the public human actions as well as their results. The main demands of this work are: for Arendt the world is constituted as the result of human plurality in the midst of a web of relationships. In this web, impartiality is not dissociated from the individual freedom to express one own views and opinions, under the risk of part of the world being lost in oblivion. The public life implies a willingness to submit one's own opinions, even those regarded as the truest, to the examination of others in the public sphere and plural, i.e., submitting the certainties to the seems to me that model.

Keywords: Political Philosophy, Ethics, Pluralism and Persuasion (Rhetoric)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
------------------	----

PRIMEIRO CAPÍTULO

O EXÍLIO DO FILÓSOFO NO CÉU DAS IDEIAS E A QUEBRA DA TRADIÇÃO POLÍTICA	29
---	----

INTRODUÇÃO	31
------------------	----

1.1. E O FILÓSOFO ABANDONA A <i>POLIS</i>	33
---	----

1.2. A TERRA PROMETIDA	45
------------------------------	----

1.3. IMPARCIALIDADE E RECONCILIAÇÃO NA PRAÇA DO MERCADO	59
---	----

SEGUNDO CAPÍTULO

IMPARCIALIDADE E OBJETIVIDADE: OS FEITOS HUMANOS SÃO COMO ESTRELAS NA <i>POLIS</i>	69
---	----

INTRODUÇÃO.....	71
-----------------	----

2.1. A HISTÓRIA: A AFIRMAÇÃO DE SI E O ENCONTRO DO OUTRO.....	73
---	----

2.2. O ESPETÁCULO MUNDANO: PLURALIDADE E IMPARCIALIDADE PELO PENSAMENTO ALARGADO.....	85
--	----

2.3. OS TRABALHOS DE MEMÓRIA: A BUSCA DE SI E O ENCONTRO COM O OUTRO	111
--	-----

TERCEIRO CAPÍTULO

A IMPREVISIBILIDADE DA AÇÃO: OPINIÃO, IMPARCIALIDADE E MENTIRA NA ESFERA POLÍTICA.....	123
---	-----

INTRODUÇÃO	125
------------------	-----

3.1 OCUPAR UM LUGAR NO MUNDO: A MENTIRA SOB O PESO DA AÇÃO?	127
---	-----

3.2. O MUNDO DE PONTA CABEÇA: A MENTIRA COMO MANDAMENTO POLÍTICO	151
--	-----

3.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
---------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	185
--------------------	-----

INTRODUÇÃO

O argumento que delinearemos, a partir de Hannah Arendt, é o da ruptura originária entre a filosofia e a política, ocorrida inicialmente ainda no contexto da *polis* grega. Tal argumento será analisado como um dos principais elementos para a compreensão do pensamento político arendtiano. No primeiro capítulo, faremos uma retomada deste argumento e apontaremos para algumas de suas consequências para as instituições políticas e para o desenvolvimento da história do pensamento político ocidental.

Relativamente à ruptura entre filosofia e política, num primeiro momento, será vista como a retirada do filósofo da *polis* e, na sequência, como a imposição da verdade filosófica como o que orienta a esfera das filosofias políticas desde Platão. Posteriormente, abordaremos uma outra ruptura que, sem deixar de ter relações com a primeira, ocorreu na esfera política já na modernidade com a substituição da esfera pública pela esfera privada, esvaziando, assim, o que Arendt chama de espaços de liberdade.

Veremos que para Arendt, a ruptura ocorrida entre os gregos teve como fato desencadeador o julgamento e a morte de Sócrates. Foi a partir deste evento que Platão instituiu sua filosofia política que, por um lado, recusa o pensamento socrático como o mais adequado para ser utilizado na esfera política e, por outro lado, recusa ainda a própria via política em vigor na *polis*. Segundo Arendt, a necessidade da esfera política ser pensada do seu exterior, desde o céu das ideias, foi a saída encontrada por Platão para resolver as conturbadas relações entre filosofia e política. O resultado imediato desta nova determinação para a esfera política é a tese de que a *doxa* deve abrir espaço à *episteme* se se

pretende uma *polis* movida pela justiça em suas decisões – uma *polis* em que Sócrates não poderia ter sido condenado e executado. Este pensamento teria orientado todas as filosofias políticas desde então. E isso Arendt não pode aceitar. Arendt faz, então, uma retomada da história da esfera política e indica o pensamento socrático, recusado por Platão, como o melhor modelo a ser adotado quando se trata de pensar a esfera pública-política.

Neste percurso, ao contrário da força coercitiva das verdades filosóficas encontradas em Platão, Arendt aponta para a força do pensamento e do discurso socrático, aberto à persuasão, como a melhor forma de manifestação política. A importância desta opção, por sua vez, está fundamentada por outras características da esfera política arendtiana. Dentre tais características encontramos a natalidade, o fato de que novos seres humanos chegam ao mundo o tempo todo e que, pela possibilidade de começar algo novo e por em movimento no mundo, devem ter suas opiniões consideradas. Tal procedimento exige, assim, o respeito à pluralidade humana e a possibilidade da *doxa*, da opinião, ser considerada nas esferas pública e política.

No entanto, a abertura para a efetivação do novo no mundo e para que as opiniões sejam capazes de contribuir com a realização da esfera política, os homens dependem de informações precisas e verdadeiras sobre as esferas pública e política. Isso significa a necessidade de que o mundo e os seus eventos, isto é, que a realidade mundana, seja amplamente comunicada ao comum dos homens. É a manifestação do direito que cada pessoa possui de comunicar suas opiniões e ser comunicado sobre os eventos do mundo fenomênico conforme as opiniões dos outros. Este movimento em torno de informações plurais abre à possibilidade de conhecer a realidade e,

assim, de se reconciliar com o mundo que, por vezes, parece não ser mais um lugar amistoso em que os homens podem conviver em comum.

Nossa questão surge exatamente destas necessidades eminentemente políticas. Ao explorar a questão da verdade em suas relações com a esfera política, Hannah Arendt aponta para esferas extra-políticas que teriam a função de intermediar a ação dos homens na esfera pública. Tais esferas extra-políticas, como o judiciário, a universidade e a imprensa deveriam se orientar e agir no mundo livres que quaisquer vínculos interessados capaz de submetê-las aos interesses de outras esferas de poder, sobretudo, com o poder político-instituído e o econômico. E uma das características que estas esferas extra-políticas, sobretudo a imprensa, devem possuir para que mantenha sua reputação e respeitabilidade é a imparcialidade.

Nossa principal questão de trabalho é exatamente o exame das possibilidades que as esferas extra-políticas possuem para se manifestarem no mundo sob o signo da imparcialidade, em meio às condições humanas de natalidade e pluralidade, nos termos elaborados por Arendt.

Se vivemos num mundo em que a pluralidade é condição para a existência da esfera política em que aparecemos em comum com os outros, se dependemos da comunicabilidade irrestrita para que opiniões sobre o mundo fenomênico sejam mutuamente conhecidas, sob o risco de permanecerem longe do conhecimento geral – obscurecendo a verdade das coisas que se manifesta na pluralidade de pontos de vista –, se somos dependentes deste processo para a formulação dos nossos próprios juízos, como então exigir a manifestação sobre as coisas do mundo sob o julgo da imparcialidade? Tal necessidade de imparcialidade não restringiria ou anularia a liberdade humana

vivenciada numa esfera política que se constitui exatamente a partir da multiplicidade de opiniões, de pontos de vista? Ao comunicar um ponto de vista particular, desconsiderando, ainda que momentaneamente, as opiniões alheias, isto não significa o reconhecimento das peculiaridades do lugar ocupado no mundo em sua legitimidade? Não significa, ainda, ser livre, ainda que parcial?

É a partir do lugar ocupado no mundo que o reconhecimento pode ocorrer. Isso não significa nem um ceticismo relativo à legitimidade dos pontos de vista alheios, nem um dogmatismo que impossibilite a reavaliação do próprio ponto de vista. Mas é exatamente o senso comum, o que dividimos em comum com os outros, que permite tanto a compreensão inicial sobre o mundo, quanto a reavaliação, pelo exercício do pensamento crítico – que deve começar avaliando as próprias posições no mundo –, do que se sabe, originalmente, sobre o mundo e suas relações.

A partir destas questões, acreditamos poder justificar a opção de Arendt pelo pensamento de Sócrates ante o platônico, bem como sua filiação ao pensamento kantiano no que se refere às questões do juízo pela via do pensamento alargado.

O segundo capítulo tem como objetivo explicitar o percurso em que alguns dos conceitos fundamentais utilizados por Arendt na tentativa de compreender o mundo e seus eventos foram trazidos à tona. Dentre tais conceitos fundamentais que permitirão tanto pensar as razões de Arendt para requerer a imparcialidade, quanto compreender os procedimentos próprios para atuar na esfera política, temos, a ideia kantiana de mentalidade alargada, de juízo, de opinião. Tais conceitos são encontrados por Arendt em Kant, mas não são únicos, pois o seu princípio foi posto no mundo, como novidade, já entre os gregos. O uso

que Arendt faz de ideias e conceitos de Kant adquire estatura ao se pretender uma retomada de um fio conceitual que já haveria começado com Sócrates – conforme entendimento do próprio Kant. Enquanto eventos históricos, são compreendidos à medida em que são abordados como narrativas dotadas de sentido que podem explicitar sua ocorrência originária.

Para além de Sócrates e Kant, as ideias de imparcialidade e objetividade, orientadas desde a historiografia grega, são importantes na retomada das ideias arendtianas. Antes da imprensa assumir a posição de destaque e respeitabilidade que vem experimentando, outras instâncias extra-políticas como a historiografia e o direito já requeriam a imparcialidade e a objetividade como características fundamentais para a garantia institucional de suas atividades. Assim, a hipótese é que, ante uma sociedade urbana, republicana e industrial em processo de expansão e complexificação, a exigência de imparcialidade pode ter sido herdada, e isso pela necessidade constante de se gestar novas instituições, com os mesmos princípios daquelas, capazes de gerar segurança contra qualquer autoridade nascida fora da praça pública. Isso significa que algumas das condições necessárias para que a esfera política se manifeste no mundo, como a pluralidade, o reconhecimento das opiniões como passíveis de apontar para o valor da verdade política e do discurso persuasivo em que as opiniões podem se manifestar, não têm sua presença naturalmente garantida no mundo sem que os homens se esforcem, pela ação, nesta direção.

Estes conceitos apropriados por Arendt têm o seu início no período em que os historiadores gregos resolveram contar os grandes feitos dos gregos, não menos que os dos bárbaros, e livrar a todos do esquecimento. Estes conceitos serão mobilizados na tentativa de compreender o que Arendt pensa sobre a imparcialidade relacionada à

verdade, em suas profundas relações com a esfera política, e a importância que lhe é atribuída. Tais relações passam pela necessidade de se compreender o mundo fenomênico, pois ele depende, para sua sobrevivência, de que os homens sejam bem informados sobre uma multiplicidade de pontos de vista (mentalidade alargada) se querem uma melhor percepção da totalidade. Uma possibilidade é o uso da imaginação, que permite uma representação de segunda ordem de objetos que não se encontram dados imediatamente à percepção. A imaginação prepara os objetos ausentes da percepção para o entendimento e, logo, para a reflexão.

O terceiro capítulo pretende examinar alguns textos que discutem as circunstâncias em que a mentira, moralmente reprovável, encontra espaços propícios à manifestação. Isto é, trata detidamente da questão da mentira como presença incômoda na esfera política.

De início, a obra mais importante neste momento é *Eichmann em Jerusalém*. O relato de Arendt, bem como as controvérsias, ou pseudo-controvérsias (como Arendt as chamava), é uma importante chave para a compreensão da importância adquirida por temas como a imparcialidade e o juízo. Nas controvérsias geradas pelo caso Eichmann, os adversários de Arendt acusam-na de erro e mentira acerca dos eventos ocorridos na Alemanha nazista. Isso em função de que uma importante parcela da comunidade judaica não concordou com os juízos e opiniões arendtianos sobre o papel desempenhado por Eichmann e pelos líderes judeus na maquinaria da morte. É assim que a vem a possibilidade de Arendt ter agido com parcialidade ao narrar e analisar tais eventos.

É relevante neste trabalho que a defesa da imprensa, desde que imparcial, apareça de forma incontroversa a partir do artigo intitulado *Verdade e política*, em que Arendt examina, não sem perplexidade, o fato de a mentira ser bastante utilizada, sob certos pontos de vista, como ferramenta necessária aos políticos, seja aos demagogos, seja aos estadistas:

É da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência mesma do poder o ser embusteiro? E que espécie de realidade a verdade possui, se é impotente no âmbito político? ¹

Ainda que o termo *poderes extra políticos* possa causar um certo estranhamento em Arendt, julgamos que a autora não se refere ao poder como aquele atributo que *indivíduo algum é capaz de possuir, dado que só pode surgir da ação cooperativa de muitos* ², mas sim ao poder político identificado com os poderes executivo e legislativo, onde se trava a batalha cotidiana pela determinação, sempre interessada, dos rumos da República e do Estado. Por mais que tais poderes extra-políticos venham a participar politicamente da vida na cidade, eles deveriam permanecer não alheios, mas neutros nos jogos políticos em que prevalece *a ideia de que a política interna é uma teia de mentiras e ardis tecida por interesses escusos e ideologias ainda mais escusas* ³.

A diferença, aqui, talvez seja melhor compreendida se relacionada ao conceito de ponto de vista. Se a mentira frequente

¹ ARENDT, H. 2000 (A), p.283.

² ARENDT, H. 2008 (A), p.150.

³ Idem, p.150.

irremediavelmente as esferas de poder, uma das formas de se contrapor a esse fato é a organização de esferas extra-políticas no interior da sociedade civil com o objetivo de propiciar um equilíbrio de forças entre os diversos poderes; ao ponto de vista enganador corresponde um verdadeiro – desde que com condições iguais de manifestação. Se, ao contrário, a imprensa como poder extra-político passa a fazer parte do jogo, a sociedade civil fica numa situação ainda mais delicada, pois isso pode contribuir para a interrupção dos espaços de liberdade em que os homens podem aparecer em comum, manifestando suas opiniões, seus pontos de vista, no mundo. Isso significa, por um lado, que pela parcialidade, apenas um ponto de vista, sempre interessado, se manifesta e, por outro lado, que outros pontos de vista, também legítimos se calará. É neste sentido que a opção platônica pela *episteme*, em detrimento da *doxa*, não pode ser admitida por Arendt.

A interrupção destes espaços de liberdade na esfera pública priva os homens da esfera em que tanto podem manifestar suas opiniões singulares no mundo fenomênico como cidadãos, quanto podem ver e ouvir a expressão de outras opiniões. Tais espaços delimitam as possibilidades de informar e ser informado sobre os fatos e ocorrências, permitindo a instrumentalização necessária para o julgamento sobre o mundo e a sua constituição.

Neste processo, compreendido como o de tomada de consciência do mundo circundante que, do contrário, permanece alheio e desconhecido dos homens, para que a imprensa pudesse bem exercer sua função seria necessário que ela se mantivesse fora das esferas de influência dos demais poderes, como os sociais, os políticos e, sobretudo, os econômicos, de onde pudesse informar a salvo de toda parcialidade. Em termos positivos, significa que os poderes extra

políticos devem, segundo Arendt, exercer sua influência com imparcialidade.

No entanto, conforme veremos mais à frente, para Arendt a mentira é um dos poucos dados óbvios em que a liberdade humana pode se manifestar. Mas, se pela mentira a liberdade pode, ainda que negativamente, se manifestar no mundo, o mesmo não poderia ocorrer com a parcialidade? Sobretudo naquilo que há de comum entre parcialidade e mentira? Afinal, um dos sentidos para Parcial é: *que toma partido a favor ou contra uma pessoa, uma facção etc., sem que importe a justiça ou a verdade; injusto, partidário. Ex.: juiz parcial*⁴.

Penso que a recusa da parcialidade em Arendt pode ser justamente contra este entendimento que o aproxima da mentira. O que marca, portanto, negativamente a discussão é a possibilidade de se pensar que a decisão pela parcialidade pode obedecer à mesma lógica e aos mesmos interesses que podem decidir pela mentira. Deste ponto de vista, decidir pela parcialidade é saber da existência de outros pontos de vista e ocultá-los deliberadamente, considerando e divulgando apenas aqueles que interessam pessoalmente; assim, é como decidir pela mentira, ocultando deliberadamente o ponto de vista verdadeiro.

É necessário, aqui, uma articulação entre duas possibilidades que, a princípio, se constituem contraditoriamente, sendo a parcialidade prejudicial à esfera pública à medida em que limita, conscientemente ou não, as compreensões possíveis sobre o mundo enquanto, ao mesmo tempo, é uma das ações possíveis da liberdade do ser que realiza tal esfera.

⁴ Conforme Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa – versão eletrônica. Verbete: Parcial.

Além do mais, como o mundo manifesta sua complexidade a partir da multiplicidade de pontos de vista, isso pode significar que cada homem pode ter apenas visões parciais do mundo. Mesmo quando se exerce o pensamento e o juízo sobre o mundo a partir da mentalidade alargada, isso dificilmente permitirá uma visão total sobre o mundo e seus eventos, mas apenas uma visada mais abrangente, uma quantidade maior de pontos de vista além daquele pessoal que o sujeito já possui. Quando se divide, em comum, os pontos de vista parciais, particulares, o mundo é melhor conhecido e compreendido.

Uma hipótese vislumbrada é que, enquanto constitutiva da liberdade humana e necessária à compreensão dos sentidos do mundo, que depende da multiplicidade de pontos de vista singulares para que se manifestem, a imparcialidade talvez não possa ser exigida como pré-requisito para a ação de homens singulares que ocupam posições públicas ⁵, como aquela de informar ao conjunto da sociedade sobre as ocorrências do mundo fenomênico.

⁵ Esta noção de homem público se afasta do entendimento mais comum que o associa a políticos profissionais. Homem público, aqui, é aquele que age na esfera pública de um modo geral. Ainda que os políticos estejam incluídos, a categoria não se restringe a eles.

CAPÍTULO PRIMEIRO

O EXÍLIO DO FILÓSOFO NO CÉU DAS IDEIAS E A QUEBRA DA TRADIÇÃO POLÍTICA

O colapso do senso comum no mundo de hoje indica que a filosofia e a política, não obstante o seu velho conflito, tiveram a mesma sina. E isso significa que o problema com relação à filosofia e à política, ou a necessidade de uma nova filosofia política da qual pudesse surgir uma nova ciência da política, está mais uma vez em pauta

Hannah Arendt.

INTRODUÇÃO

Este capítulo foi pensado num movimento que retoma pontualmente os argumentos que moveram a querela de Arendt com o pensamento político tradicional. Os termos desta querela estão delineados pela recusa do modelo político proposto por Platão e pela opção por aquele que Arendt entende como sendo o modelo socrático.

Neste movimento o pensamento filosófico foi recusado por Arendt como determinante na delimitação da esfera política. No lugar deste pensamento platônico Arendt recorre, inicialmente, a Sócrates e, depois, a Kant para reencontrar algumas características que julga importantes, como o valor das opiniões na constituição da esfera política.

O lugar privilegiado ocupado pela *doxa*, condição de possibilidade para a persuasão, decorre do fato do mundo ser governado pela pluralidade humana. A persuasão ocorre no mundo quando o discurso passa a considerar, como importantes, as diferentes opiniões decorrentes tanto da própria constituição do mundo e das coisas, quanto da pluralidade humana capaz de percebê-los desde de suas múltiplas possibilidades de manifestação.

A partir deste contexto o questionamento endereçado ao pensamento arendtiano surge quando Arendt preconiza a necessidade de existência de algumas esferas extra-políticas como o judiciário, a universidade e a imprensa e requer, para seu exercício, a imparcialidade. Pontualmente, Arendt fala da importância da imprensa na atividade de informar sobre fatos e eventos ocorridos no mundo; e para que bem desenvolva suas atividades, ela deve se orientar pelo recurso à imparcialidade no momento de informar. Nossa questão se constrói,

então, nos seguintes termos: ante à pluralidade humana, decorrente da natalidade – o fato de novos homens virem ao mundo o tempo todo e possibilitarem, assim, novos começos, novas formas de organização, de compreensão e de entendimentos sobre o mundo e seus fenômenos; ante a liberdade de ação decorrente do fato de que cada homem é um começo potencial, um iniciador potencial de coisas novas; ante à faculdade de julgar e de emitir opiniões sobre os eventos do mundo; como então exigir imparcialidade? É a resposta a tal questão que orientará este trabalho.

1.1. A *POLIS* E O EXÍLIO DO FILÓSOFO

A política em Hannah Arendt é a atividade humana por excelência. Isso seria possível em função de certas condições concebidas por ela como inalienáveis: devido à natureza fenomênica do mundo e, *a fortiori*, do homem, ser e aparecer são coincidentes. Isso significa que o que é, inclusive, e sobretudo, o homem em sua configuração cultural, distanciada dos ditames naturais, só o é em razão do outro que atualiza o estatuto ontológico pelo discurso.

De início pode-se apontar que esta forma arendtiana de significar a política não deixa de ser uma compreensão bastante peculiar do pensamento político. A peculiar concepção arendtiana sobre a esfera política não se restringe ao pensamento construído sobre o período relativamente recente em que tal esfera fora esvaziada de sentido pelos regimes totalitários que marcaram, em geral, a Europa na primeira metade do século XX e, particularmente, a vida pessoal da autora alemã. Ao contrário, as análises críticas arendtianas se dirigem também ao berço do pensamento político ocidental a partir dos enunciados de Sócrates e Platão. Neste distanciamento interpretativo relativo à história da filosofia política, o pensamento arendtiano se distancia de algumas das canônicas concepções platônicas (diálogo do eu consigo mesmo determinando a esfera política) e se aproxima das socráticas (ouvir e se deixar ouvir) por exigir a efetiva presença do outro.

Esta situação indica a esfera do discurso em Sócrates e é fundamental para a concepção arendtiana da esfera política pelo fato de sua manifestação ser possível, apenas, no espaço comum frequentado por todos, em absoluta condição de igualdade e dispostos à persuasão; é o espaço público se abrindo, pela pluralidade, à possibilidade da

persuasão, ou seja, à disponibilidade de dizer e ouvir razões e opiniões suficientes e pertinentes à ação.

A querela de Arendt com Platão se radicaliza pela recusa da ação política como resultante da atividade contemplativa, ao modo do rei filósofo que contempla a verdade na absoluta solidão conforme encontrado, por exemplo, na formulação da Alegoria da Caverna, presente n'A *República*, bem como em outras passagens em estão desenvolvidas a obra platônica. O desenvolvimento destas questões (a disponibilidade ao discurso em Sócrates e a política como resultado da ação e não da contemplação) por Hannah Arendt justificará sua opção pela *vita activa*, em oposição à *vita contemplativa*, como o que orienta a ação política em geral, que significa, em última instância, lidar com o fato mundano da pluralidade.

A posição de Sócrates na *polis* grega, segundo Arendt, era uma situação singular. Se, por um lado, ele convivia na praça pública, entre iguais, a investigar acerca do mundo e das coisas que são (a coragem, a justiça, a virtude, o amor), por outro lado, este convívio se dava, ao menos nos relatos que nos chegam através de seus discípulos, entre os que se dedicavam, prioritariamente, à filosofia, e não entre os que se dedicavam exclusivamente à esfera política. O ponto em questão é o da relação, por contraposição, entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, que caracterizariam, respectivamente, as atividades desenvolvidas pelo político e pelo filósofo. E se a questão se coloca nestes termos antagônicos, talvez seja, antes, por um apelo requerido pela tradição política e filosófica que em momento algum, pelo menos desde Platão, pôde prescindir da oposição entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. E esta forma de pensamento, que vem se recusando a abandonar a constituição do mundo a partir das dualidades seria, segundo Arendt, uma propriedade constitutiva do nosso aparato cognitivo, sem que seja,

no entanto, o mais adequado para orientar a constituição da esfera política.

Para Sócrates, do ponto de vista da esfera política, esta questão, a da contraposição entre os diferentes e antagônicos modos de visada do ser, ou não existe, ou é quase totalmente esvaziada de significação. A diferença fundamental que nos interessa aqui é o caráter político da pluralidade presente em uma das posições, em contraposição à inerente solidão do indivíduo que marca a outra. Tal perspectiva é explicitada por Arendt numa carta endereçada a Jaspers – nela, Arendt argumenta que *A filosofia ocidental jamais teve um conceito puro da coisa política, nem podia ter, porque ela falava forçosamente do homem* ⁶ (Os grifos são da autora), e não dos homens, no plural. Isto é, enquanto a política deve se relacionar com a pluralidade humana, a filosofia parece se dedicar ao homem em sua singularidade. Do ponto de vista arendtiano, a posição socrática não admite que a solidão, característica do filósofo, interfira diretamente quando se trata de assuntos da esfera pública. Mesmo ao se encontrar sozinho com seus pensamentos Sócrates não dispensa a alteridade para o debate, ainda que o outro seja ele mesmo no diálogo silencioso do pensamento. Mas, lidar com esta forma peculiar de pluralidade, própria do eu, pelo recurso à imaginação, não significa necessariamente estar na esfera política.

A opção de Arendt pela atitude socrática indica para a necessidade de diálogo entre iguais que deveria prevalecer quando extrapola a esfera dos temas que tratam exclusivamente do funcionamento e da organização da *polis*. E isso a despeito do estatuto de igualdade política vigente entre os gregos. A necessidade de colocar entre parênteses essa idéia de igualdade vem do fato de que, enquanto

⁶ Reproduzida pela editora em ARENDT, H. 2002 (C), p.144.

modelo, ela funciona bem apenas para os cidadãos, mas que, antes de ocupar a condição de cidadão na *polis* haviam outros requisitos a ser considerados que, de fato, mais excluíaam que incluíaam as pessoas na categoria de cidadão, dentre eles, a liberdade, pois,

O homem já devia ser livre num outro sentido – ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro homem nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário. Essa libertação, diferente da liberdade, era um objetivo que podia e devia ser atingido através de certos meios. O meio decisivo era a sociedade escravagista, o poder com o qual outros eram forçados a assumir a preocupação com a vida diária.⁷

Neste sentido, a igualdade, assim como a liberdade, não eram atributos possuídos pela totalidade dos indivíduos na esfera política grega, pois que estipulava *a priori* as características que limitavam o acesso à cidadania pela pre-determinação dos cidadãos que, por serem iguais, eram livres para participar da esfera política.

As preocupações de Sócrates não se restringem ao bom funcionamento da *polis* e se o procedimento dialógico era utilizado também para este fim, as discussões socráticas se lançavam, por exemplo, para temas como o amor ou a justiça. Ou seja, parece que uma postura própria da lógica política se desloca quando Sócrates se dedica a buscar a compreensão de aspectos do mundo que não se relacionam, ao menos imediatamente, com a questão de saber qual a melhor forma de organização política para a efetivação da boa vida.

⁷ ARENDT, H. 2002 (C), p.47.

Em contraposição à postura socrática, *Platão foi o primeiro a usar as ideias para fins políticos, isto é, a introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos* ⁸. Este movimento que introduz os padrões absolutos foi uma das principais características da ruptura entre a política e a filosofia, significando uma inversão do procedimento filosófico e indicando que os padrões socráticos a serem superados exigiam, ao contrário da nova exigência platônica, a compreensão de que mesmo que a proveniência da *maiêutica* fosse a esfera política, eles poderiam ser utilizados para a compreensão das questões propriamente filosóficas: o que é o ser? Esta dinâmica que não distingue hierarquicamente as esferas política e filosófica prevaleceu entre os gregos até o dia em que o destino de Sócrates marcaria o momento de instauração das hierarquias entre pensamento e ação, verdade e opinião [...] que estruturariam toda a tradição filosófica ⁹.

Segundo Arendt, esta primeira ruptura originária entre a política e a filosofia seria o resultado de um desencantamento com o mundo e com alguns de seus aspectos que só podem ser devidamente pensados e compreendidos a partir de seu caráter eminentemente mundano. O julgamento de Sócrates, e, sobretudo, sua condenação e execução, marca o momento em que a argumentação não foi suficiente para persuadir a cidade acerca dos princípios que orientavam sua prática. Isso significa, em Arendt, que

A filosofia política nunca se recuperou desse golpe desferido pela filosofia contra a política nos primórdios da nossa tradição. O desprezo pela política, a convicção de

⁸ ARENDT, H. 2002 (B), p.92.

⁹ DUARTE, A. 2000, p.164.

que a atividade política é um mal necessário [...] é uma linha a percorrer os séculos que separam Platão da era moderna. ¹⁰

Assim, Platão foi acometido por um desencantamento que o levou, para além de duvidar da *polis* enquanto sistema político adequado para a manutenção da justiça, também a duvidar de alguns princípios fundamentais dos ensinamentos do próprio Sócrates; e mesmo que o próprio Sócrates tenha garantido que não possuía nada a ensinar, é possível discordar de sua opinião, considerando tudo o que ele parece ter ensinado. A dúvida de Platão quanto ao método socrático só poderá ser inteiramente compreendida, segundo o entendimento de Arendt, se se compreender, antes, o lugar ocupado pela persuasão no interior da *polis* grega: o que se compreende hoje por persuasão não é suficientemente abrangente para indicar sua importância na esfera política. Esta importância é evidenciada pelo fato de *Peithô*, deusa da persuasão, ter tido, em Atenas, um templo erguido em sua homenagem. Isto significa que, para os gregos:

Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso de violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. ¹¹

¹⁰ ARENDT, H. 2008 (A), p.134/135.

¹¹ ARENDT, H. 2002 (B), p.91.

O malogro do discurso que Sócrates lançou em sua alto-defesa perante o tribunal ateniense foi decisivo para que Platão percebesse que o recurso à dialética não foi suficiente para convencer o tribunal sobre a inocência do mestre, ou seja, o discurso socrático não persuadiu. E, além de não convencer aos juízes, os diálogos socráticos de Platão indicam que tal discurso encontrou dificuldades para influenciar, inclusive, os amigos e discípulos. Se, por um lado, não convenceu os juízes de sua inocência, por outro lado, também seus discípulos não se convenceram de suas razões políticas para aceitar a condenação imposta pela cidade, mesmo quando as ouviram do próprio Sócrates.

Ora, para Platão, já desencantado, um tipo de discurso, mesmo que belo e virtuoso, que não tivesse o condão de apontar aos espectadores a verdade inerente aos fatos, era um tipo de discurso inapropriado ao conhecimento e à comunicação das verdades provenientes deste conhecimento: seja a verdade política, seja a verdade filosófica, seja a irremediável relação que, ainda do ponto de vista socrático, existe entre as duas. Da perspectiva de Platão, isso é tanto mais grave por que o discurso indicava, e por isso deveria ter persuadido aos juízes, que a postura de Sócrates era justa e que, assim, merecia a absolvição.

Daí, portanto, que, segundo o deslocamento platônico, esta relação entre filosofia e política, pelo metro da verdade, será acessível apenas àquele que conheceu, pela solitária viagem para fora da caverna, a verdade das ideias, ou seja, só é acessível ao filósofo que, ao retornar de sua viagem iniciática, já está pronto para se tornar rei e comandar homens. Como já conheceu a verdade pode delimitar e prescrever para os outros homens a verdade e a justiça,

Demonstrando que a uns compete por natureza dedicar-se à filosofia e governar a cidade, e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa. ¹²

A análise do julgamento de Sócrates por Arendt é importante por colaborar com a compreensão do conceito de persuasão, bem como com os deslizamentos de sentidos que este conceito conheceu desde que desempenhou um papel fundamental na democracia ateniense. Para Arendt, quando a *polis* recusou a argumentação de Sócrates mostrou-lhe que o seu discurso não fora suficientemente persuasivo; e como já sabemos que a *polis* compreendia a persuasão pela chave da retórica, este tipo de persuasão será recusado para significar o discurso socrático.

Como o desencanto de Platão com a *polis* se dá a partir da condenação de Sócrates, é possível pensar que isso pode significar duas coisas: em primeiro lugar, que ele recusa a *polis* pelo tipo de discurso comumente aceito em sua esfera política – o retórico persuasivo. E nisso Platão concorda com Sócrates, por não poderem admitir o tipo de discurso retórico que caracterizava o discurso sofista. Em segundo lugar, significa que Platão recusa, também, a *maiêutica* socrática, pois este tipo de discurso foi incapaz de persuadir a assistência na esfera política num momento crucial da história política ateniense. Temos, assim, que a solução encontrada por Platão é o resultado de uma dupla recusa que se dirige tanto à *polis* quanto ao originário procedimento socrático.

Mesmo que o discurso de Sócrates tenha malogrado em sua argumentação perante a cidade, quando não a persuadiu de sua inocência, e também perante aos amigos da justiça da pena a que fora submetido, este fato pode ser compreendido numa outra chave: como

¹² PLATÃO. 1980, p.252.

uma recusa que a *polis* dirigiu especificamente a Sócrates (ainda que o significado desta recusa tenha levado a consequências irreparáveis), e não como uma recusa daquele modo de pensamento que Sócrates concebia e exercia como o mais adequado quando se tratava de viver entre os iguais na *polis*.

A posição da cidade, contrária a Sócrates, pode não ter significado uma radical recusa da filosofia como tal, o que poderia ter acontecido com a proibição da filosofia na *polis*, por exemplo. O argumento arendtiano é que a ruptura entre a filosofia e a política pode até ter sido pensada e posta em ação a partir do julgamento de Sócrates, mas foi com a filosofia de Platão que a ruptura veio de fato a acontecer. Foi apenas depois do julgamento de Sócrates que Platão recusou o método socrático, instituindo uma outra idéia de como a filosofia deveria ser utilizada para a melhor compreensão e, logo, determinação da esfera política. Pois, a cidade não conhecerá o bem

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Glauco, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano. ¹³

¹³ Ibidem, p.253.

Com este movimento de Platão, de recusar a filosofia socrática e passar a ver a esfera política do alto do céu das ideias, foi o filósofo e a filosofia que se retiraram da esfera política, julgando que poderiam educar a *polis* para os negócios humanos, ou seja, para o bem, a justiça e a virtude, através da imposição de uma conduta política nascida fora da esfera política. Não teria sido, portanto, a política que expulsou-os, filósofo e filosofia, da *polis*. E ao abandonar a mundanidade, originariamente mais propícia para pensar, viver e construir, em comum, as coisas humanas próprias da *polis*, elementos como a pluralidade, a persuasão e a imparcialidade deixam, ao menos da perspectiva filosófica, de orientar a esfera política.

Foi a partir deste contexto que surgiu o discurso platônico que Arendt recusará para a esfera política por considerá-lo uma espécie de tirania da verdade que impõe à *polis* um padrão de medidas filosófico. Esta tirania resulta do fato de se abater sobre a realidade humana, do exterior, desconsiderando a pluralidade, que é própria da esfera política e da qual os homens não podem prescindir.

Feito, então, este percurso pelos diferentes tipos de discursos que se encontravam na *polis* grega, Arendt salienta que o próprio fato de haverem se digladiado já indica a crise que a democracia grega vivenciava no século IV, e esta crise

Coincidiu com a rápida decadência da vida na *polis* ateniense nos trinta anos que separam a morte de Péricles do julgamento de Sócrates. O conflito terminou com a derrota da filosofia: somente com a famosa *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade, tão característica da filosofia pós-platônica, o filósofo poderia

proteger-se das suspeitas e hostilidades do mundo à sua volta. ¹⁴

E é exatamente a ruptura entre política e filosofia que nos interessa. Parece que pela primeira vez o pensamento deixou de se manifestar sobre as coisas do mundo para se dedicar àquelas que são próprias do espírito humano. A realização deste percurso foi necessária para indicar o tipo de persuasão que Arendt acredita fundamentar a coisa política, a partir dos gregos, para pensar a esfera política. Ela recusará a solução platônica, adotando exatamente o discurso persuasivo socrático (nem retórico, nem tirano) – que foi duplamente recusado: foi recusado pela *polis* e, *mutatis mutantis*, foi recusado por Platão.

¹⁴ ARENDT, H. 2002 (B), p.106.

1.2. A TERRA PROMETIDA

Na seção anterior acompanhamos alguns aspectos da compreensão arendtiana sobre o movimento histórico que teria *aberto um abismo entre a filosofia e a política* e que teria, como consequência, levado o filósofo a se retirar da *polis*. Um dos aspectos que mais chama a atenção neste movimento é a implicação do estatuto de verdade relativamente aos desdobramentos da esfera política. Diante da situação política ateniense, quando a cidade recusou a argumentação proferida por Sócrates em seu julgamento, o caminho desenhado por Platão, e seguido, em grande medida, pela tradição da filosofia política ocidental, foi o da separação radical entre filosofia e política e, também, entre verdade e opinião.

Significou, para Arendt, que as consequências políticas e filosóficas desta opção derivaram *do que foi sem dúvida a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates*¹⁵. E dentre os elementos presentes neste movimento é a noção de verdade implicada em cada uma destas filosofias (socrática ou platônica) que vai diferenciar fundamentalmente os dois filósofos gregos na acepção arendtiana. Assim, o caminho traçado por Arendt terá o objetivo de rever o pensamento platônico, bem como o da filosofia política em geral, visando restaurar uma via política orientada por conceitos como pluralidade (condição humana para a ação) e persuasão que ela vislumbra na ação de Sócrates, mas não na de Platão, e que reencontrará na filosofia de Kant.

¹⁵ Ibidem, p.92.

Na organização do mundo fenomênico, a cada vez que uma verdade é apresentada pelo filósofo sob o argumento de que é um reflexo, notadamente, do eterno, ela imediatamente cai na cova rasa de todas as verdades postas cotidianamente na praça do mercado; isto é, ela se torna mais uma *doxa*, mais uma mera opinião, entre as muitas opiniões vigentes, em razão de não possuir qualquer marca inteligível que assegure o seu status de verdade dentre as verdades. No entanto, na percepção da filosofia platônica a opinião é justamente o que se deve recusar:

Por conseguinte, diríamos com razão que o pensamento deste homem (*filósofo*) era conhecimento, visto que sabe, ao passo que o do outro (*não-filósofo*) era opinião, visto que se funda nas aparências (os grifos são meus). ¹⁶

E nisso, ao tratar como opinião tudo o que aparece na praça do mercado, mesmo as verdades, em razão da organização de sua esfera política, Atenas não se distingue de qualquer outra sociedade em que as decisões políticas estão fundamentadas na ação participativa entre iguais. Diante disso, seria necessário, então, mudar a cidade. O caminho encontrado e proposto por Platão no retorno de sua viagem ao céu das ideias foi a instituição da dialética, oposta à persuasão e à retórica, como o meio de se chegar à verdade e, assim, à melhor maneira de constituir a esfera política, pois

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico

¹⁶ PLATÃO. 1980, p.258.

princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e leva-os às alturas. ¹⁷

E, para Arendt, Platão julgava que o erro de Sócrates foi justamente ter utilizado a dialética para se dirigir à multidão, sendo que este procedimento seria mais apropriado para se usar entre dois. O discurso dialético dirigido aos juizes não pôde persuadi-los e, neste aspecto, como o objetivo era o convencimento dos juizes, talvez a retórica tivesse sido a melhor estratégia. Nas palavras de Arendt, *a cidade não precisava de um filósofo, e os amigos não precisavam de argumentação política. Isso é parte da tragédia atestada pelos diálogos platônicos.* ¹⁸

Mas o adágio socrático *é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo eu apenas um, estar em desacordo comigo mesmo* ¹⁹, por ter sido levado a sério por Sócrates, como Arendt aponta, o impediu de adequar sua estratégia discursiva visando melhores resultados objetivos que, no caso, era convencer os juizes de sua inocência. E, com isso, a atitude de Sócrates, segundo sua crença, levou em conta o respeito pela esfera política. Este respeito era devido aos cidadãos, às leis atenienses – as mesmas que o condenaram, e ao próprio Sócrates.

Para Arendt, a persuasão não é o resultado de uma verdade dada, imposta do exterior, mas do livre jogo das opiniões manifestadas na praça do mercado pelos cidadãos em condições iguais. E, no caso de

¹⁷ Ibidem, p.349.

¹⁸ ARENDT, H. 2002 (B), p.92.

¹⁹ Ibidem, p.100.

Sócrates havia, ainda, a expectativa de que os cidadãos e os juízes pudessem, tendo em vista o contexto da esfera política que eles frequentavam em comum, ser transformados em amigos, todos dispostos a ouvir suas opiniões. Em contrapartida, de bom grado Sócrates ouviria suas respectivas opiniões.

Nesta perspectiva, a verdade deve se expor à medida em que se extrai o que há de verdadeiro em cada uma destas diferentes opiniões, destes diferentes pontos de vista sobre o mundo. Seria um tipo de compreensão *em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro – é o tipo de insight político por excelência* ²⁰. Neste processo, segundo Arendt, o importante seria tomar como verdadeiras, ou potencialmente verdadeiras, as opiniões emitidas pela multiplicidade de homens, agora amigos, vivendo em comum no espaço público. Ser privado deste espaço significava, para os gregos

Ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, “pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser”, e tudo o que deixa de ter

²⁰ Ibidem, p.99. Este conceito de ‘ponto de vista’, conforme utilizado por Arendt, será abordado adiante quando tratarmos das relações de Arendt com Kant sobre a Mentalidade Alargada e a Faculdade de Julgar. Tal faculdade do espírito será explicitada como ecos do pensamento de Kant, sobretudo o disposto na terceira crítica, onde Arendt encontra a fundamentação de seu pensamento político da formação da opinião na mentalidade alargada. Do ponto de vista de Kant, que requer como se fossem seus uma multiplicidade de pontos de vista quando o objetivo é ajuizar sobre os eventos do mundo, eles são o que possibilitam os juízos (segundo Arendt, quando utilizou o conceito de mentalidade alargada, Kant se orientava, no plano político, pelos ecos da revolução francesa).

essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade. ²¹

E estes diferentes modos, diferentes pontos de vista, que a opinião tem para se manifestar não a transformam, de imediato, nem em mentiras, nem em ilusões subjetivas e nem em arbitrariedades formuladas em vista de uma vantagem qualquer. A opinião é aquele elemento ao qual a verdade inevitavelmente acaba aderindo. É certo que nem todas as opiniões significam a manifestação da verdade, mas, em contrapartida, a única forma de a verdade se tornar visível no mundo é em meio à multiplicidade de opiniões que só podem aparecer na esfera pública.

Por conseguinte, tal esfera pública deve ser preservada a todo custo, sob pena da perda de parcelas consideráveis da realidade. A composição da realidade, bem como sua compreensão, é imperceptível para o homem individualmente, dependendo, então, da pluralidade de pontos de vista que não podem permanecer calados; devem, ao contrário, ser explicitados, o que só pode ocorrer numa esfera pública orientada pela pluralidade de opiniões, a partir das quais mulheres e homens podem persuadir e ser persuadidos.

Sócrates é o pensador que se apresenta metaforicamente como uma parteira, disposto a auxiliar seus amigos da *polis* a parir ideias que não deveriam, contudo, ser admitidas como verdades absolutas, mas sim como uma das muitas opiniões possíveis. E se a dialética foi pensada como inútil e contrária à persuasão, talvez isso tenha se dado mais como o resultado dos esforços platônicos em reorganizar a esfera pública a partir de seus fundamentos filosóficos, que de qualquer ação de

²¹ ARENDT, H. 2001 (A), p.248.

Sócrates. Com Platão a dialética não precisaria persuadir ninguém na esfera pública, pois sua eficácia não depende de nenhum esforço persuasivo, uma vez que se abate, com a força avassaladora do princípio da não contradição, sobre a multiplicidade de opiniões que deveriam significar a realidade mundana; isto é, a dialética platônica foi concebida para se impor do mundo das ideias ao mundo humano com a inevitável força demonstrativa do $2+2=4$.

Segundo Arendt, a opinião, ou a *doxa* grega, era, conforme o ponto de vista de Sócrates, uma visão da realidade que se abre, de diferentes modos, para cada homem conforme a posição ocupada no mundo: isto é, em consonância com *a condição humana da pluralidade, a lei da terra para os homens*. E esta noção de posição não significa nenhum tipo de privilégio social ou cognitivo, mas é análogo à posição geográfica, como quando nos colocamos em perspectiva ante um objeto qualquer: visto de longe, o que é? Um carvalho, um cavalo, um homem? É só com o deslocamento, se afastando ou se aproximando, conforme o caso, que se distingue melhor os detalhes da realidade observada. E isso é possível pela imaginação, que

Nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a uma certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências ou preconceitos; e só ela permite superar os abismos que nos separam do que é remoto, para que possamos ver e compreender tudo o que está longe demais [...] Sem esse tipo de imaginação, que na verdade

é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo. ²²

Isto é tanto mais significativo se se leva em consideração que, contrariamente a Platão, Sócrates não pretendia que os gregos fossem educados para vislumbrar a verdade com os olhos do espírito, mas sim para deliberar em comum sobre as ocorrências do mundo. A questão da verdade relacionada à esfera política, nas análises de Arendt, salienta algumas diferenças fundamentais entre os pensadores gregos. Enquanto a verdade para a filosofia (pelo menos aquela de orientação platônica), assim como será posteriormente para a ciência, deve atender a exigência de vínculos dedutivos ou indutivos com entidades universais que a suportem e a comprovem, buscando o

Conhecimento de todo o ser [...] capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis cá na terra sobre o belo, o justo, o bom, se for o caso disso, e preservar as que existirem, mantendo-as a salvo. ²³

O mesmo não se dá com a verdade socrática implicada na ação política que, antes de tudo, é fundamentalmente dependente da factualidade das opiniões provenientes do senso comum. Esta diferença foi um dos fatores que levaram Sócrates a acatar a decisão do tribunal ateniense e contribuíram para que se tornasse um dos modelos para o

²² ARENDT, H. 2002 (B), p.53.

²³ PLATÃO. 1980, p.268.

pensamento de Hannah Arendt. Na ausência de um universal contundente em sua argumentação ante ao tribunal, Sócrates exerceu sua liberdade e decidiu por dar um exemplo aos atenienses, empenhando sua vida em nome da verdade que, naquelas circunstâncias, não era suscetível de demonstração lógica:

A proposição socrática *É melhor sofrer um mal que praticá-lo* não é uma opinião, mas se pretende verdade, e embora se possa duvidar que tenha tido algum dia consequências políticas diretas, seu impacto sobre a conduta prática enquanto preceito ético é inegável [...] Tal fato não se coloca em franca contradição com a importância geralmente aceita da verdade filosófica? E, como sabemos pelos diálogos platônicos o quanto a asserção de Sócrates continuava sendo pouco persuasiva para amigos e inimigos sempre que ele tentava prová-la, devemos nos perguntar como ela pôde vir a obter o seu alto grau de validade. Obviamente, isso se deve a uma espécie de persuasão um tanto excepcional; Sócrates resolveu empenhar sua vida por sua verdade – dar um exemplo, não quando comparece ao tribunal de Atenas, mas ao recusar-se a fugir à sentença de morte.²⁴

Para a autora, em sua querela com a tradição filosófica de origem platônica, a verdade se manifesta aos homens em mais de uma perspectiva. Esta concepção pode ser compreendida por um certo jogo de palavras utilizado por Arendt ao qualificar a verdade. Temos, assim, por um lado, as verdades universais (filosóficas e científicas) que se

²⁴ ARENDT, H. 2000 (A), p.307.

manifestam como contundentes e, por outro, as verdades provenientes das opiniões factuais emitidas na esfera pública. A peculiaridade da verdade que orienta a esfera política é que mesmo um argumento válido universalmente será tratado como se fosse apenas mais uma, dentre as várias opiniões possíveis. Caso contrário não se abre ao debate e à deliberação, visto que

A verdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, é, por natureza, não-política. Se, não obstante, o filósofo desejar que sua verdade predomine sobre as opiniões do vulgo, sofrerá derrota e provavelmente concluirá que a verdade é impotente.²⁵

E isso é verdadeiro para Sócrates e Arendt. A diferença é que mesmo reconhecendo a manifestação da verdade no campo da ação, isto é, como experiência constitutiva da realidade na esfera pública-política, o procedimento é inadmissível para Platão. O universal contundente é, então, aquele tipo de verdade vislumbrado por Platão que se impõe à multiplicidade de homens de modo irresistível, ignorando a possibilidade de manifestar, em comum, opiniões diferentes na esfera pública.

Uma vez que o que deve frequentar a esfera pública são as opiniões, mesmo as verdades universais serão tratadas como-se-fossem meras opiniões dependentes da factualidade. As verdades devem, assim, assumir a forma do parece-me-que. Portanto, o que diferencia as verdades universais (contundentes) das verdades factuais (dentre as quais as que informam as opiniões), não é nenhuma estrutura lógica subjacente, mas o fato de serem recusadas ou admitidas na esfera

²⁵ Ibidem, p.304.

pública como opiniões próprias e legítimas emitidas por homens vivendo num mundo comum regido pela pluralidade humana. A expectativa de inverter tal procedimento político desqualificando a *doxa*, por ser tido como um critério inferior quando fundamentam os julgamentos, está na raiz da maioria das filosofias políticas que devem seu início às posições platônicas sobre a *polis* e sua constituição. As ideias verdadeiras não estariam disponíveis para serem discutidas na praça do mercado.

No contexto deste trabalho, dependente dos conceitos de pluralidade e de imparcialidade, é importante apontar para o fato de que Arendt, atizando o fogo, reencontrará as ressonâncias do procedimento socrático no pensamento kantiano; isto significa que Kant concebe sua mentalidade alargada a partir do procedimento socrático. A metáfora do fogo explicita o procedimento arendtiano de resgatar conceitos fundamentais para a compreensão do mundo através de eventos que foram trazidos à tona antes que se tornassem cinzas espalhadas pelo vento.

Para Arendt, o sentido do mundo e da realidade se perde pelo olvido, por lapsos de memória que acometem os herdeiros e, de certa forma, os atores e as testemunhas envolvidos nos eventos. E uma forma de trazê-los à tona é percorrendo o caminho traçado, voltando sobre os rastros. Utilizando a metáfora arendtiana, é somente ao atizar o fogo que talvez possamos compreender o que é em si, de verdade,

Somente a partir desta perspectiva determinada como romana, na qual o fogo é atizado de novo para abolir o extermínio, talvez possamos compreender o que é em si, [...] se for correto que uma coisa só é realmente [...] quando mostrar-se e puder ser percebida de todos os lados, então ela sempre precisará ser observada e definida

por uma pluralidade de homens ou de povo, ou de uma pluralidade de ângulos, para se fazer realidade possível e garantir sua continuidade ²⁶.

E atizar o fogo é reavivar o que se encontra quase apagado pelas cinzas e retomar a memória dos eventos tentando encontrar, sob as camadas de sentidos que se depositaram nos conceitos, o sentido original das coisas que já se manifestaram no mundo. Atizar o fogo, originalmente, é mostrar que a despeito da opinião apressada que vislumbra apenas restos de matéria morta, bem distinta do esplendor da chama extinta, ainda há fogo sob a superfície. Ao expectador inócuo, nada há além de pó e cinzas, mas basta estar atento para que a chama possa ser reavivada.

Reavivar o que se encontra, não morto, mas soterrado pelos restos de si mesmo, requer uma ação direta do expectador que, assim, assume a identidade e a posição de ator no espetáculo. E é este procedimento que Arendt assume ao reconhecer, com Kant, a herança socrática em torno do conceito de mentalidade alargada, fundamental para a sobrevivência da esfera política, uma vez que permite a manifestação da pluralidade e, assim, da imparcialidade, como necessárias à compreensão do mundo por seus diversos e diferentes ângulos. Com Kant, o procedimento socrático será visto como um caso da validade exemplar. Se não pode subsumir particularidade a algum universal para se impor como verdade irresistível, a persuasão pode ocorrer por exemplos bem postos e explorados. É o caso de Sócrates, que não logrando êxito ao tentar persuadir pelo discurso, se dá à pena de morte e institui um exemplo de cidadania.

²⁶ ARENDT, H. 2002 (C), p.108.

Retomar o esplendor do fogo não pode ser, enquanto ação, desconsiderado pelos atores. Inicialmente poder-se-ia pensar que este procedimento estaria em desacordo com a natalidade, a possibilidade do novo no mundo pela ação dos novos que chegam, uma vez que remete não a uma novidade em si mesma, mas à retomada de algo já ocorrido. No entanto, esta perspectiva desconsideraria o poder do perdão em Arendt. A natalidade é a condição humana mais geral para a *vita activa*, que se manifesta pelo trabalho, pela obra e pela ação. A ação, atividade própria para os homens que vivem em comum, corresponde à condição de pluralidade.

Das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da pluralidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.²⁷

Pluralidade e ação se encontram, assim, intimamente relacionadas e, uma das características da ação política é que, uma vez manifesta no mundo, não há como prever, manipular ou mesmo direcionar suas consequências. Nas palavras de Arendt,

O novo sempre ocorre à revelia da esmagadora força das leis estatísticas [...] O fato de que o homem é capaz de

²⁷ ARENDT, H. 2001 (A), p.17.

agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. ²⁸

E dentre as coisas improváveis que podem ocorrer desde que uma ação é posta no mundo, está a possibilidade de retomar algum aspecto da mundo que se encontrava, até então, submerso nas cinzas. Como, relativamente à ação, não há como antecipar ou controlar o fluxos do que está por vir desde que a ação é posta no mundo,

A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. ²⁹

O objetivo, aqui, não é o desenvolvimento do conceito de perdão, mas salientar que mesmo sobre as consequências imprevisíveis da ação é possível uma reparação, uma retomada das consequências da ação já posta, anteriormente, no mundo. A expectativa da retomada, de atizar o fogo, por sua vez, não significa a retomada do mesmo fogo, mas sim a possibilidade de se trazer ao mundo um outro-novo fogo, proveniente de outra matéria, de outro combustível. Tal possibilidade imprevisível de retomar, pela ação, o já ocorrido ilustra a manifestação da mentalidade alargada, por ser a manifestação presente de alguma coisa ausente do horizonte de possibilidades sensitivas mais imediatas como a visão ou a audição.

²⁸ Ibidem, p.191.

²⁹ Ibidem, p.249.

1.3. IMPARCIALIDADE E RECONCILIAÇÃO NA PRAÇA DO MERCADO

A partir desta concepção de verdade, que se apresenta na consideração da composição de seus muitos lados, vinculada à validade exemplar e ao pensamento alargado, Arendt imagina diferenciar o pensamento de Sócrates do de Platão. O estatuto de verdade factual, proveniente do mundo em que as opiniões são bem vindas por poderem se manifestar em sua multiplicidade e pela possibilidade de indicar o significado dos fatos ocorridos, por ser a verdade própria para se manifestar constituindo a esfera pública e orientando as ações políticas, tem a especificidade de ter como seu contrário não o mero erro ou equívoco (que se manifestam quando o que está em questão é a verdade filosófica ou científica), mas sim a falsidade irremediavelmente deliberada, ou seja, a mentira.

E ainda que, segundo Arendt, *a capacidade de mentir seja um dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana*³⁰, ela não se sustenta como meio tolerável para reconciliar os homens com a realidade circundante. Não é por ser a verdade filosófica (que se torna *doxa* tão logo adentra o mundo político) inadequada para gerir a esfera pública, que se deve-se permitir espaços abertos propícios a serem ocupados pela mentira³¹. Como diz Arendt, ao distinguir a verdade filosófica da verdade política:

³⁰ ARENDT, H., 2000 (A), p.310.

³¹ Julgo ser este um aspecto delicado da argumentação. Não se trata de uma contraposição direta entre a verdade dos fatos e a mentira em que o erro e o engano não são possíveis. Como veremos à frente, trata-se de apontar para o risco eminente que se corre, na esfera política, de substituir a verdade factual pela mentira sempre

Verdade política: refere-se a eventos e fatos: O que não podemos mudar. Exceto por mentir e perder a realidade. Verdade filosófica: refere-se ao que não pode ser diferente do que é. O objeto da verdade política sempre poderia ter sido de outra forma. ³²

A atitude de Sócrates pode significar, num primeiro momento, mais uma opção moral que política; ora, mas o fato de que assim, através do exemplo, possa persuadir, lança-o de volta ao espaço da ação, ao espaço político. O inconveniente é que, vista à distância, a atitude de se agarrar com tal altivez a este tipo de verdade, que pela indemonstrabilidade acaba se confundindo com a opinião, pode ser tomada também, e talvez com ainda maior vigor, pelo mentiroso. Deste ponto de vista, sem que se possa distinguir de imediato os mentirosos contumazes dos honestos cidadãos que se enganaram em seus julgamentos, ficam impossibilitadas, também, as condições de julgar sobre os limites de cada uma das opiniões emitidas: entre a verdade no limite da opinião e a opinião no limite da mentira.

Convicta da naturalidade não-política e, no extremo, anti-política da verdade coercitiva eleita e institucionalizada por Platão como

que isso for justificável ante a opinião pública. E isso não significa que erros e equívocos não possam também ocorrer. A mentira faz parte da liberdade humana no sentido de que se pode criar uma outra estória para um conjunto de fatos e ocorrências. Não se trata de isentar o mentiroso de qualquer julgamento, seja moral, ético ou jurídico, mas de apontar o aspecto da liberdade humana de não se sujeitar ao mundo. Se se conhece a verdade e, ainda assim, a opção é por contar uma outra estória, isso significa que o sujeito não está submetido à força da verdade.

³² ARENDT, H., 2005 (B), p.899 (Tradução minha).

a melhor forma de organizar a esfera política, Arendt aponta para a importância de outras instituições exteriores à esfera política (ao menos àquela instância política criticada por Arendt por visar, sobretudo, ao poder concreto), como o judiciário, a universidade e a imprensa.

Tais instituições extra-políticas possibilitariam o preenchimento desta lacuna aberta pela impossibilidade de recurso, seja à verdade coercitiva, seja à mentira deliberada como capazes de reconciliar o homem com a realidade, inclusive, e sobretudo, com a realidade política, aquela que decorre da ação, *única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria*³³. Estas esferas extra-políticas deveriam garantir uma maior relação entre os eventos do mundo fenomênico e a constituição da verdade factual, dependente de opiniões, própria da esfera política. Apesar de seu caráter a princípio contrário à esfera do puro poder e de seu funcionamento se encontrar atualmente ameaçado por uma certa inoperância da convivência em comum na esfera pública, a manifestação destas instituições seria resultado da pluralidade e da persuasão possíveis apenas no interior de um mundo orientado para e pela ação política. A ameaça à esfera pública é marcada, dentre outras razões, pelo *trunfo da necessidade na época moderna, que se deu com a emancipação do trabalho, com a ocupação da esfera pública pelo animal laborans*³⁴.

Dentre as instituições extra-políticas apontadas por Arendt como capazes de mediar certas necessidades da esfera política, a que interessa mais de perto à nossa discussão é a imprensa, sobretudo à medida em que se aproxima do que se convencionou chamar de meios de

³³ ARENDT, H., 2001 (A), p.8.

³⁴ CORREIA, A., *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In: MORAES, E.J. de e BIGNOTTO, N., *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. p.241.

comunicação de massas. A razão deste privilégio passa pela lógica estrutural que fundamenta sua existência, exibindo uma potência quase irresistível quando, no mundo contemporâneo, passou, com sucesso considerável, a se impor à sociedade como uma espécie de guardiã privilegiada da verdade.

O desenvolvimento dos meios de comunicação de massas e a radicalização de sua influência nos negócios humanos, dentre o conjunto de eventos históricos do século XX, é concomitante ao significativo esvaziamento do espaço público. Negativamente, o desenvolvimento destes meios de comunicação pode, não como consequência necessária, interromper a participação política. Isso acontece, por exemplo, quando passa a se propor, como objetivo fundamental, a formação e a orientação da opinião pública. Esta tarefa pode trazer consequências indesejadas quando, se rendendo aos encantos do poder, simplesmente deixa de cumprir a função que originalmente lhe possibilitou constituir-se como esfera respeitável, isto é, deixa de fornecer as informações a partir das quais cada cidadão pudesse, livremente, julgar sobre as ocorrências do mundo fenomênico e, ao mesmo tempo, comunicar suas opiniões a respeito. E isso se faz com o exercício da imparcialidade.

As razões e os argumentos que a imprensa utiliza na esfera político-social parecem ter uma pretensão semelhante àquelas que a filosofia requeria para si a partir de Platão. Da mesma maneira que a verdade filosófica, por se abater sobre os eventos com a força da não contradição, requer um status privilegiado na fundamentação e sustentação da esfera política, a imprensa, também, passou a se arrogar este papel. Sob o signo da imparcialidade capaz de se ater à objetividade que leva à incontestável verdade dos fatos, parte considerável da imprensa tem desenvolvido em torno de si um espaço de construção da realidade

que não se abre a qualquer possibilidade de questionamento e contraditório.

Um momento em que podemos perceber tais pretensões são as defesas, sobretudo pelos que fazem a imprensa, das liberdades de expressão e de imprensa, associadas uma à outra sem qualquer forma de mediação. Ao se posicionar desta maneira, se relega a segundo plano o princípio a partir do qual se estabelece que quanto mais liberdade de expressão, mais espaço para o contraditório e, portanto a possibilidade de questionamento. Um dos problemas com os meios de comunicação de massas é sua futilidade, resultado da submissão a interesses que não os de informar e formar.³⁵

Não se trata aqui, absolutamente, de desqualificar qualquer uma das liberdades civis conquistadas a altíssimos custos e que, com frequência, são, em vários lugares, destituídas de sua legitimidade e suspensas da esfera política. Mas, em contrapartida, esta liberdade referida, que surge como fim em si mesma e muitas vezes não é devidamente universalizada a todas as parcelas da população – interrompendo a pluralidade, talvez não seja a melhor forma que as verdades factuais, aquelas capazes de cimentar a ação em comum dos homens, manifestarem-se no mundo das aparências.

Se a imprensa (que ante ao poder judiciário e à universidade é a grande novidade do século XX – principalmente pelo desenvolvimento de novas tecnologias, como o cinema, a televisão e, no extremo, a internet), atrelada a qualquer tipo de poder ou interesse, estatal ou privado,

³⁵ Agradeço ao professor Newton Pereira pelas generosas contribuições nesta discussão.

Tiver de se tornar algum dia realmente o quarto poder, ela precisará ser protegida do poder governamental e da pressão social com zelo ainda maior que o poder judiciário, pois a importantíssima função política de fornecer informações é exercida, em termos estritos, exteriormente ao domínio político.³⁶

A defesa da imprensa em sua positividade, conforme desenvolvida por Arendt em *Verdade e política*, por exemplo, requer a imparcialidade e a isenção de interesses. Pressupõe, também, uma exterioridade em relação ao domínio propriamente político e, conseqüentemente, à esfera de disputas diretas pelo poder; requer uma busca desinteressada da verdade orientada não pela verdade concernente à ciência e à filosofia, mas pelo estatuto de factualidade, própria à ação política. Sua função seria, então, a de fornecer informações e subsídios suficientes a partir das quais os homens pudessem orientar-se no mundo e na história, na realidade em mudança contínua, sem o que estariam como que a mercê da pura contingência, afinal:

A realidade é diferente da totalidade dos fatos e ocorrências e mais que essa totalidade, a qual, de qualquer modo, é inaveriguável. Aquele que diz o que é – *légei tá eónta* – sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível.³⁷

³⁶ ARENDT, H., 2000 (A), p.322.

³⁷ Ibidem, p.323.

Arendt afirma que numa realidade que vive em constante atualização, propiciada pela iminência do sempre novo no mundo; os homens, para entrarem no fluxo histórico, precisam ser ampla e adequadamente informados sobre os eventos; os eventos, por sua vez, ocorrem, primeiramente, de modo particular, e é a partir de sua ocorrência que tornam-se, posteriormente, eventos públicos. E é a transformação de eventos particulares em informação generalizada que os tornam públicos, possibilitando, assim, sua identificação (e talvez sua compreensão) por outros homens, garantindo a amplitude da liberdade de ação. É a partir deste movimento que a informação surge como a abertura à possibilidade de *reconciliação com a realidade [...] fim último de todo pensamento filosófico* ³⁸.

Ao contrário, a permanência de qualquer evento (dentre os muitos que contribuem para a composição da realidade) como ocorrência particular, distante da opinião pública e do senso comum, torna-o contingente para o restante dos homens, mantidos ignorantes de sua existência e limitando suas possibilidades de agir no mundo. Mesmo que o futuro, resultado da multiplicidade de ações possibilitadas pelo novo no mundo, não seja em si determinado e essencialmente previsível, a reconciliação possibilitada pela informação adequada abre espaço para que uma quantidade maior de homens conheça como vem se construindo o que anteriormente existia apenas como uma, dentre uma infinidade de possibilidades mantidas desconhecidas para a maioria dos homens. Conhecendo as possibilidades, pensando (e re-pensando) a seu respeito, são maiores as oportunidades de participação nesta construção: *só o pensamento pode satisfazer a necessidade de pensar, e*

³⁸ Ibidem, p.323.

os pensamentos que tive ontem só irão satisfazer essa necessidade hoje se eu puder pensá-los novamente ³⁹.

E a grande influência dos veículos de comunicação de massas pode, se mal utilizada em seu papel de dar o mundo ao conhecimento público, interromper exatamente a possibilidade de pensar sobre o mundo e tentar compreender seus eventos. Assim, os espaços de liberdade são interrompidos e os homens não podem mais exercer plenamente a pluralidade e decidir politicamente sobre as coisas do mundo, podendo apenas saber sobre como tais ocorrências foram decididas pelos que assumiram o papel de decidir.

A questão que surge quanto à exigência de uma atitude desinteressada e imparcial dos homens que fazem a imprensa, é se esta exigência coaduna-se com a natalidade e, daí com a pluralidade, tão necessária quando se refere à esfera política. Se a pluralidade é uma condição humana que deve ser respeitada para que haja esfera pública; se a pluralidade implica a diferença e a particularidade provenientes do novo no mundo; como exigir, então, imparcialidade das informações na imprensa? Existe algo como esta imparcialidade?

Para delimitar a questão é preciso recorrer ao ponto em que a autora analisa a pluralidade e as exigências para que ela seja mantida sem ceder à massificação. Em outras palavras: ela entende que a imprensa deve ser livre de toda influência do poder, seja o governamental ou o econômico, para exercer o papel de informar (isso nós até entendemos...), mas, essa liberdade negativa é suficiente para a imparcialidade? Como exigir imparcialidade num mundo plural onde os homens têm o direito de formar e manifestar, para além e em consonância com os juízos, suas próprias opiniões?

³⁹ ARENDT, H. 2002 (B), p.148.

Mais que compreender a parcialidade e os interesses como características da atividade de informar sobre os eventos do mundo, é fundamental compreender o que são estes conceitos. Como determinar se uma informação é imparcial ou se, ao contrário, vem atender a interesses particulares que podem ser vistos como mentiras ou conspirações quando nos deparamos com a multiplicidade de possibilidades do mundo? O que é imparcialidade? O que é interesse? Quais os elementos negativos presentes nestes conceitos que exigem seu distanciamento da esfera política, como requer Arendt?

A ocorrência da imparcialidade não exigiria por parte de quem informa um tipo de isenção que desconsideraria as próprias opiniões deste informante? E não apontaria, também, para uma realidade massificada que reflete uma mesma e única compreensão, independente de quem a abordasse, ao modo das verdades já desqualificadas como índice adequado para fundamentação da esfera política? Aquele que conta uma estória, mesmo que seja uma estória parcial, não pode ser considerado, visto pelo ponto de vista da pluralidade e da liberdade humana, como o iniciador de algo novo? Pergunta-se, então, se a exigência de imparcialidade não iria de encontro às teses da própria Arendt, quando ela diz, por exemplo, que:

A grande importância que o conceito de começo e origem tem para todas as questões estritamente políticas advém do simples fato de que a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana. ⁴⁰

⁴⁰ Ibidem, p.51.

Frente ao lugar central ocupado pelos conceitos de natalidade, pluralidade e persuasão, a partir dos quais a ação política se manifesta, a exigência de imparcialidade não feriria a autonomia desta mesma ação humana? Ou seja, a exigência de imparcialidade não fere a liberdade humana na esfera pública?

CAPÍTULO SEGUNDO

IMPARCIALIDADE E OBJETIVIDADE: OS FEITOS HUMANOS SÃO COMO ESTRELAS NA *POLIS*

Meu receio não era muito diferente do receio já demonstrado por Montesquieu no prefácio do *Espírito das leis*: O homem, este ser flexível, dobrando-se na sociedade aos pensamentos e às impressões dos outros, é igualmente capaz de conhecer sua própria natureza quando lhe é mostrada, e de perder até o sentimento dela quando lhe é roubada.

Hannah Arendt

INTRODUÇÃO

No primeiro capítulo acompanhamos algumas análises realizadas por Arendt sobre a constituição histórica da esfera política desde o seu surgimento na Grécia. Para ela, a crise instaurada na esfera política tem suas origens na separação operada por Platão entre política e filosofia. Com este movimento a filosofia pretende ter melhores condições, por operarem do céu das ideias, de organizar politicamente a *polis*, com mais justiça. Arendt faz, então, uma opção anti-platônica pela filosofia socrática, mais condizente com a pluralidade humana por considerar as opiniões como significativas para o viver-entre-homens.

Neste capítulo serão discutidas as análises arendtianas sobre o surgimento da imparcialidade e da objetividade históricas a partir da tradição, no mesmo contexto em que a esfera política veio ao mundo. Isto significa seguir seu esforço hermenêutico por delimitar os sentidos pelos quais os termos foram cunhados, compreendidos e utilizados historicamente. Juntamente com estes conceitos de imparcialidade e objetividade vistos desde Homero e Tucídides, Arendt retoma alguns conceitos de Kant, como a mentalidade alargada que possibilita os juízos, e a comunicabilidade, requisito para todo pensamento que se quer sobre o mundo. Estes conceitos apontam, também, para a compreensão arendtiana da esfera política desde a natalidade, a pluralidade e a imparcialidade.

Para Arendt, quando a imparcialidade se ausenta das manifestações sobre o mundo, isso causa um prejuízo à constituição da esfera política, uma vez que os homens deixam de ser adequadamente informados sobre as ocorrências do mundo. Isto significa que uma parte do mundo se perdeu e pode se perder definitivamente.

No primeiro capítulo nosso problema surge quando Arendt reconhecer a mídia como importante esfera de poder extrapolítico, capaz de informar aos homens sobre as ocorrências do mundo vivido em comum. Seria uma das formas de, respeitando a pluralidade humana, dar a conhecer, em geral, aspectos particulares que, de outro modo, permaneceriam ignorados; são parcelas da realidade obscurecidas pela ignorância. No entanto, ao mesmo tempo, ela impor-lhe a imparcialidade como pré-requisito para que mídia desempenhe adequadamente suas funções. A partir desta imposição questionamos o texto arendtiano sobre tal possibilidade. Em que circunstâncias a esfera política, fundamentada na natalidade e na liberdade, pode requerer a imparcialidade de seus membros?

2.1. A HISTÓRIA: A AFIRMAÇÃO DE SI E O ENCONTRO DO OUTRO

Para Hannah Arendt, a imparcialidade surge no mundo das aparências primeiramente como elemento público e, depois, como propriamente político quando os gregos percebem que os homens podem tornar-se grandiosos, ganhando em relevância, quando suas ações são associadas a outras ações humanas, sem que noções como vencedor e perdedor venham a obscurecer sua grandeza. Deste ponto de vista mesmo os perdedores merecem o reconhecimento por sua participação nos grandes eventos históricos. Pois, sem a sua participação, os próprios eventos não seriam tão grandiosos. Vencedores e perdedores são louvados por dividirem a coragem, que

É a mais antiga das virtudes políticas e ainda hoje pertence às poucas virtudes cardeais da política, porque só podemos chegar no mundo público comum a todos se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada. ⁴¹

A coragem que se manifesta na disposição para a guerra se desloca para um segundo plano, uma vez que ela já estava manifesta, anteriormente, naqueles homens quando decidiram deixar suas casas, suas seguras e confortáveis posições, para se dedicarem a eventos públicos. Para Arendt, a historiografia homérica narra tais eventos que ainda não são essencialmente políticos, mas que atuam para abrir-lhes

⁴¹ ARENDT, H. 2002 (C), p.53.

os caminhos. Os eventos narrados por Homero ocorrem num espaço público que reúne homens livres, mas *que desaparece assim que tudo chega a seu fim, logo que dissolvido o acampamento do exercito e os 'heróis' retornam para suas casas* ⁴². (Grifos da autora). Para Arendt, o espaço público que surgiu em comum se transforma em espaço político quando o acampamento que outrora reuniu os soldados no campo é reconstituído e passa a ter sua manifestação garantida também numa cidade, isto é, quando permanece no tempo sem o risco de ser desarmado ao fim da guerra; o evento público da reunião de homens iguais passa a sobreviver no tempo. No extremo, um fenômeno vindo ao mundo numa situação excepcional, contingente (a guerra), passa a orientar uma organização tida como necessária se se pretende a instituição do plano político como o espaço adequado para os homens aparecerem em comum. O que o evento parece indicar é o encanto que a convivência com homens melhores gerou nos gregos, de modo a quererem perpetuar os espaços de reunião e manifestação pública destes mesmos homens.

De posse deste novo paradigma, os gregos se dispõem a inscrever os homens e seus feitos no rol de coisas que, seguindo o exemplo da natureza, devem ser inscritas na imortalidade, a salvo da destruição que invariavelmente se abate sobre as coisas criadas. Dentre estes feitos estão aqueles que se orientam por ações manifestadas pelo discurso, a mais volátil das produções humanas. Seria um tipo de procedimento que, segundo Arendt, já estaria presente em Homero, quando ele decide

Cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos que a

⁴² Ibidem, p.54.

grandeza de Aquiles. Essa imparcialidade homérica, ecoada em Heródoto, que decidiu impedir que os grandes e maravilhosos feitos de gregos “e” bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória, é ainda o grande exemplo de objetividade que conhecemos ⁴³. (Ênfase da autora).

Isso significa que o surgimento da imparcialidade, bem como o da objetividade, é contemporâneo do surgimento das narrativas históricas, e teria encontrado ressonâncias no mesmo movimento cultural que adotou a linguagem escrita para fazer durar no tempo, como nova forma de cultivo da memória cultural, os feitos humanos.

Aqui, uma análise da questão da historiografia tem como função trazer à discussão princípios teóricos e metodológicos cuja presença ou ausência poderiam marcar de forma diferente outras atividades da esfera pública. É a partir de tais princípios que atividades afins serão pensadas numa mesma chave interpretativa. Hannah Arendt não faz em sua obra uma análise detida da imprensa ou de seu papel, mas, ainda assim, não são poucas as vezes em que tal atividade aparece relacionada a outras atividades homólogas cujas origens lançam nosso entendimento a suas raízes na antiguidade greco-romana.

As homologias passam, por exemplo, pelo fato de serem, todas elas, atividades que são próprias daqueles que, conforme o entendimento arendtiano, “buscam dizer a verdade”, em contraposição àqueles que em suas atividades buscam persuadir, através de suas opiniões, uns aos outros em meio à pluralidade da praça pública, visando o consenso sobre assuntos cuja verdade não é dada desde sempre, mas deve surgir das deliberações a que se dedicam os cidadãos

⁴³ ARENDT, H., 2000 (A), p.81.

livres. Ou seja, para Arendt, a contraposição faz sentido em razão de que tais atividades que envolvem o dizer a verdade são não-políticas, ou mesmo anti-políticas e, no entanto, foram pensadas e postas em movimento no mundo por razões políticas, e em deliberações propriamente políticas.

O fato de Arendt ter implodido um certo tipo de verdade, aquela que opera coercitivamente, como elemento mais adequado à deliberação política fundamentada em consonância com a pluralidade, não significa que os atores que agem na praça pública pela persuasão sustentam seus discursos em argumentos mentirosos. A chave interpretativa que diferencia os atores em suas atividades é aquela que os contrapõe aos tipos de verdades contundentes construídas de modo coercitivo, que não abrem espaço para as opiniões plurais, como os discursos científico e filosófico (ao modo platônico), já refutados por Arendt. Estas homologias entre os que buscam as verdades serão encontradas e analisadas, por exemplo, nos procedimentos do historiador, do filósofo, do juiz e dos que fazem a imprensa. Tais esferas têm em comum, na pena arendtiana, a necessidade de serem imparciais no desenvolvimento de suas atividades.

Arendt faz a crítica da historiografia afim de insinuar sua própria maneira de compreendê-la. É o que podemos acompanhar, por exemplo, num texto de 1967, *Verdade e política*. Neste texto Arendt reconsidera as formas usuais de se dizer a verdade como o que opõe a vida do filósofo à do cidadão. É nesse conflito que

Os filósofos opuseram à verdade a mera opinião, que foi equiparada à ilusão; e foi essa degradação da opinião o que conferiu ao conflito sua pungência política; uma vez

que é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder. ⁴⁴

A verdade surge aqui como questão quando fundamenta a determinação dos juízos históricos. Assim, Arendt se volta ao passado na tentativa de mostrar como a atividade historiográfica veio ao mundo para, em seguida, desconstruir tal modelo historiográfico como o mais adequado. Dito de outro modo, mesmo que a compreensão arendtiana parta da delimitação da historiografia entre os gregos em razão de seu princípio imparcial e objetivo, ela não defende que este seja o modelo a ser utilizado atualmente para a publicidade e compreensão dos eventos humanos, pois as condições não mais se encontram presentes como ocorriam na Grécia.

Um dos problemas apontados por Arendt é que quando a historiografia, em consonância com a modernidade, pensando dar um passo adiante em seus fundamentos, métodos e procedimentos, passou a requerer para si um status semelhante àquele recém-adquirido pelas ciências naturais a partir de uma nova racionalidade, não percebeu qual era a exata dimensão da questão que relacionava seus procedimentos à objetividade científica, requisito pretendido para assegurar sua nova posição. O que aconteceu neste movimento foi que a historiografia, fundamentada no equívoco, não acompanhou as ciências naturais; ela teria, ao contrário, retornado àqueles procedimentos dos antigos, de gregos e romanos, na busca de sua pretensa objetividade científica.

Ao analisar a constituição do moderno conceito de história, Arendt aponta para algumas de suas características que não mais se

⁴⁴ BERNER, R. *Hannah Arendt – Sobre o julgar*. in. ARENDT, H., 1994, p.99.

sustentam, nem no plano epistemológico e nem no metodológico. Isso significa que a antiga oposição entre ciências naturais e ciências históricas, pela chave da objetividade e da precisão absolutas, não era mais uma questão de monta nem mesmo para as ciências naturais, que acabaram, afinal, emprestando os modelos aos historiadores. Ora, mas se a própria oposição entre ciências históricas e naturais já era, da perspectiva das ciências naturais, em si mesma destituída de significação, a superação pretendida pela historiografia perde seu sentido. Tal questão adquire seu pleno significado em razão de que a historiografia moderna, quando se dispôs a alcançar um status ideal de objetividade, assim como de imparcialidade, se lançou em busca destes ideais nos mesmos termos em que eles haviam povoado, durante certo tempo, o campo de trabalhos das ciências naturais. No entanto, quando a historiografia deu este passo ela não considerou que os próprios cientistas naturais

Admitem agora que, com o experimento, que verifica processos naturais sob condições prescritas, e com o observador, que ao observar o experimento se torna uma de suas condições, introduz-se um fator “subjetivo” nos processos “objetivos” da natureza. ⁴⁵ (Os grifos são da autora)

Desconsiderar esse novo ponto de vista, já admitido no interior das ciências naturais, trará duras consequências à historiografia moderna. No plano epistemológico isso significou permanecer no interior

⁴⁵ A esta altura do artigo Arendt dialoga diretamente com o físico W. Heisenberg, que (em *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, 1952) aponta para os mesmos aspectos epistemológicos da ciência contemporânea que teriam sido negligenciados pela historiografia. ARENDT, H. 2000 (A), p.78.

de antigas dicotomias que, para seu adequado funcionamento, opõem sujeito e objeto. Esta posição requer, no plano metodológico, o desenvolvimento de métodos adequados capazes de contemplar tais dicotomias. A partir deste ponto de vista, para atingir estes objetivos, a ciência deveria, portanto, desenvolver estratégias para a coleta e a análise de dados que não permitiriam qualquer contágio pela subjetividade inerente ao pesquisador. O resultado seria, então, uma ciência objetiva e imparcial, destituída de opiniões. Mas esse teria sido, justamente, o erro da historiografia.

Como não perceberam o movimento que ocorria no interior das ciências naturais, os historiadores modernos teriam herdado com este movimento um procedimento mais contemplativo em relação à natureza, como se a observação e a catalogação resultantes da experimentação fossem suficientes para assegurar o novo status. O que os historiadores modernos não perceberam foi que a questão da objetividade, conforme emprestada das ciências da natureza, estava intimamente relacionada à noção grega de imparcialidade e isso em função de que *nenhuma das condições, quer da imparcialidade homérica quer da objetividade de Tucídides, estarem presentes na época moderna* ⁴⁶.

Para Arendt isso significou uma dificuldade em se compreender os procedimentos. Os historiadores modernos não teriam compreendido nem os historiadores antigos e nem os cientistas naturais modernos. Esta incompreensão fica evidenciada pelo abismo que se manteve entre as ciências históricas e as naturais: quando a historiografia, priorizando os procedimentos de observação e catalogação, deu um salto em direção às ciências naturais, estas já haviam, por sua vez, dado um passo à frente em direção à experimentação, deixando, assim, uma nova

⁴⁶ Ibidem, p.82.

distância entre as duas áreas do saber. O que Arendt julgou embaraçoso para as ciências históricas foi o fato de

Não buscarem seus padrões nas Ciências Naturais de sua própria época, mas voltarem à atitude científica e em última instância filosófica que a época moderna justamente começara a liquidar. Seus padrões científicos, culminando na “extinção do eu”, tinham raízes na Ciência Natural aristotélica, que consistia principalmente na observação e na catalogação dos fatos. ⁴⁷ (Os grifos são da autora).

Ainda que a historiografia moderna se queira mais herdeira das ciências naturais que da historiografia antiga, os historiadores não teriam, de fato, se dado conta de que a pretensa objetividade da ciência pode ser uma quimera, idéia que as ciências naturais já teriam aceitado e que, segundo Arendt, marcaria o novo distanciamento entre as duas. A historiografia se recusaria a reconhecer, por exemplo, que já na observação e nos experimentos o pesquisador introduz elementos subjetivos no processo. Ainda crê que em torno da idéia de objetividade da ciência, agora estendida ao seu próprio meio, podem haver tanto respostas sem perguntas, quanto resultados independentes da ação do observador, e isso em função de que, para o historiador,

O problema da objetividade é mais que uma questão de mera perplexidade técnica ou científica. Objetividade, a “extinção do eu” como condição de “visão pura”, significa

⁴⁷ Ibidem, p.80.

a abstenção, de parte do historiador, a outorgar louvor ou opróbrio, ao lado de uma atitude de perfeita distância com a qual ele deveria seguir o curso dos eventos conforme foram revelados ⁴⁸. (Os grifos são da autora).

A crítica que Arendt endereça aos historiadores modernos vem do fato de retornarem acriticamente, ainda que inconscientemente, aos fundamentos gregos da observação. Dentre os problemas que tudo isso acarreta, e contra os quais Arendt argumenta, está a possibilidade de que se abra uma porta para a arbitrariedade, pois, identificados com os cientistas naturais, pretendem estabelecer verdades históricas como verdades científicas, isto é, absolutas. E quando se trata de trazer a público algum evento histórico com aura de verdade, capaz de dotar de sentido a realidade e permitir a reconciliação dos homens com o mundo, é necessário o respeito pela pluralidade humana pela multiplicidade de pontos de vista.

A realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado. Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro. ⁴⁹

⁴⁸ Ibidem, p.79.

⁴⁹ ARENDT, H., 2001 (A), p.67.

A questão sobre o juízo históricos é que se eles estão mais relacionados a uma determinada compreensão da verdade que às opiniões emitidas pelos homens, eles podem vir a ignorar a pluralidade humana bem como a persuasão e a imparcialidade dela decorrentes, em favor da força coercitiva inerente às verdades científicas ou filosóficas. A imparcialidade pode, inclusive, vir a orientar tais juízos, mas parece que o procedimento mais adequado seria a manifestação de várias opiniões, todas parciais em suas particularidades, por significar um daqueles múltiplos pontos de vista possíveis sobre o mundo fenomênico e seus eventos. Cada uma destas opiniões, destes assuntos, representa uma porção do mundo cuja totalidade é a realidade circundante,

Desde que discutidos por tantos na presença de muitos outros, são atraídos para a luz da publicidade, onde são forçados, por assim dizer, a revelarem todos seus lados. Somente em tal universalidade uma única e mesma coisa pode revelar-se em toda sua realidade, sendo preciso ter presente que cada coisa possui tantos lados e pode revelar-se em tantas perspectivas quantos homens nelas participam⁵⁰.

E os juízos devem ser emitidos, isto é, a compreensão deve surgir a partir do conhecimento possibilitado por esta multiplicidade de posições, de opiniões. Se isso é válido para a verdade de um modo geral, é ainda mais importante quando se trata das verdades factuais, que são mais frágeis que as verdades filosóficas e científicas.

⁵⁰ ARENDT, H. 2002 (C), p.100.

O retorno aos gregos empreendido por Arendt diz respeito ao momento em que conceitos como objetividade, imparcialidade, isonomia, política, manifestaram-se no mundo, e não uma defesa de que ainda deveriam, depois de 25 séculos, ser utilizados da mesma forma. Tal observação é necessária em razão de que a crítica que a vê como uma espécie de viúva de Sócrates, nostálgica do helenismo, aparece com frequência contra Hannah Arendt. Tratar o seu pensamento como pura gregofilia não faz justiça ao seu esforço intelectual.

2.2. O ESPETÁCULO MUNDANO: PLURALIDADE E IMPARCIALIDADE PELO PENSAMENTO ALARGADO

Partiremos da idéia de que o ofício dos homens que fazem a imprensa é muito semelhante àquele do historiador que se debruça sobre o passado em busca de fios que dotem de sentido as ocorrências do mundo fenomênico. Isso significa trabalhar na perspectiva de fazer iluminar o mundo com a verdade dos fatos e eventos. Diferenças serão, sem dúvida, vislumbradas nas metodologias utilizadas, nos objetivos de cada um, ou nos públicos a que se destinam os resultados de seus trabalhos, o que, em si, já não é pouca coisa.

A atividade da imprensa é analisada como um esforço no mundo cujo objetivo é trazer à cena pública, desvelando representativamente, fatos e eventos que se encontram distantes da maioria dos homens. Tais fatos e eventos se mantêm desconhecidos desde o seu princípio até sua divulgação e o movimento que os traz à tona, que os divulga, é homóloga à atividade de informar própria dos historiadores. Tal distância entre as ocorrências pontuais dos eventos e seu devido aparecimento para os homens na esfera pública, tanto pode ser marcada pela temporalidade (mais próxima da história), quanto espacialmente (no que se aproxima do judiciário).

Com essa distinção gostaríamos de explicitar um certo tipo de relação que vislumbramos na atividade de imprensa com estas atividades: a história e o judiciário. Se, por um lado, a atividade de imprensa se aproxima da história pelo viés temporal é pelo esforço, comum a ambas, de se lançarem ao passado em busca dos elementos que julgam ser mais dignos de se trazer à tona com o objetivo de iluminar os fatos ocorridos. Por outro lado, o caráter que a aproxima do

judiciário é a espacialidade, visto que quando se lançam à busca de algo, de alguma verdade a ser explicitada, não se dirigem ao passado remoto como objeto e motivo de suas investigações. Neste momento a investigação ocorre numa mesma comunidade. Se, com os historiadores, os homens de imprensa podem sair de seus contextos sociais, dos grupos a que pertencem, seja a cidade ou mesmo o país, e perscrutarem assuntos que são distantes de suas atividades comuns cotidianas, com os homens do judiciário não. O judiciário, por mais que se possa pensar numa justiça federal ou mesmo internacional, no seu dia-a-dia se dedica a assuntos e temas que dizem respeito às esferas locais de acontecimentos.

Do ponto de vista do contador de verdade ⁵¹, ou do historiador do cotidiano, categoria que julgamos abranger os homens de imprensa, isso pode significar um processo de objetivação de uma certa camada de realidade que, sem a sua interferência, restaria como que soterrada pelo conjunto de fatos que constituem a realidade em geral.

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna. ⁵²

⁵¹ O termo “contador de verdade” é utilizado, por exemplo, em ARENDT, H., *Verdade e política*. In: _____. *Entre o passado e o futuro*, p.294ss.

⁵² ARENDT, H. 2001 (A), p.67.

E isso aponta para o aspecto fundamental de sua atividade, uma vez que do ponto de vista da opinião pública, isso significa se apossar, como conhecimento adquirido, desta mesma camada singular de realidade que se encontrava, até então, fadada ao esquecimento e ao desaparecimento. No entanto, a importância da atividade não significa, por si só, que no desempenho da função de informar, sejam observadas, necessariamente, a objetividade e a imparcialidade, o que manter a ideia de conhecimento adquirido sem que, no entanto, a verdade seja dada como certa. É possível lançar a ideia de ocorrência de algum evento e, ao mesmo tempo, questionar a veracidade dos fatos, o que pode levar a uma busca de outras opiniões acerca do mesmo evento.

Se se muda o ponto de vista, adotando a perspectiva dos que participam da esfera pública, isto é, dos que serão informados, este procedimento de informar ganha o estatuto de *representação presente de uma coisa ausente*. E isso é importante em razão de que para a esfera política o pensamento é representativo, pois nele:

Formo opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presente em meu espírito as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento [...] Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade não levam em conta a opinião das demais pessoas ⁵³.

Em razão de ocupar diferentes posições, diferentes pontos de vista, o olhar que os homens lançam particularmente ao mundo, por mais arguto que seja o observador, nunca é abrangente o suficiente para

⁵³ ARENDT, H. 2000 (A), p.290.

abarcam a totalidade de acontecimentos. A multiplicidade de olhares é concomitante à multiplicidade de posições possíveis de serem ocupadas ante um mesmo objeto mundano, e isso em consonância com a pluralidade humana na esfera pública.

Tal perspectiva arendtiana é orientada desde a compreensão dos procedimentos socráticos que privilegiam o vir ao mundo das opiniões para delas extrair sua verdade intrínseca, ante a determinação das outras variedades da verdade, como visto anteriormente; e é orientada, também, pela idéia kantiana de espetáculo, que abre espaço à compreensão sobre a formulação dos juízos: o fato de existir em torno de um mesmo evento os atores que desenvolvem a ação, participando ativamente de seu desenrolar, e os espectadores que o acompanham de longe ⁵⁴, pois

Estamos inclinados a pensar que para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo – que o espectador é secundário em relação ao ator; tendemos a esquecer que ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não estivesse certo de ter espectadores para assisti-lo. Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto e, para ele, um mundo sem homens significa: sem espectadores. ⁵⁵

⁵⁴ A referência principal que utilizaremos para a aproximação de Arendt com Kant, a partir das metáforas com o espetáculo é: ARENDT, H., *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Este texto possui uma riqueza teórica marcante, pois explora detidamente alguns conceitos e procedimentos arendtianos já presentes em sua obra anterior.

⁵⁵ ARENDT, H. 1994, p.62.

Como visto anteriormente no primeiro capítulo, no que se refere à manifestação da verdade relacionada à esfera política a opção de Arendt foi pelo pensamento socrático ante ao platônico. A opção socrática pelo reconhecimento da importância das opiniões quando se trata de delimitar a esfera pública, além da escolha de Sócrates por empenhar sua vida como exemplo a ser seguido, orientaram as análises de Arendt. Tanto a força política das opiniões, quanto a do exemplo, surgem no mundo a partir do momento em que decidimos formular juízos e colocá-los no mundo para a apreciação dos outros. É assim que Arendt encontra amparos para o pensar e o julgar em Sócrates e, posteriormente, em Kant. A questão do juízo ou, traduzindo nos termos kantianos, da faculdade de julgar, se destaca na obra de Hannah Arendt por suas análises que, invariavelmente, ocasionavam fortes discussões no plano das ideias.

Orientados pelos exercícios arendtianos de pensar e julgar sobre os eventos do mundo, veremos no próximo capítulo um dos momentos mais conturbados e de sua obra que, talvez por isso mesmo, seja também um dos mais interessantes e fecundos. Pensamos que tal controvérsia se justifica pelo tipo de pensadora com que estamos trabalhando, isto é ciente da importância de suas opiniões para uma melhor compreensão do mundo e de seus eventos. A formulação dos juízos, bem como sua posterior manifestação em ações concretas no mundo talvez não permitam a Arendt ponderar sobre o resultado a que chega seu pensamento sobre os fatos ocorridos no mundo fenomênico. O marco desta querela arendtiana é o lançamento, a partir de 1963, do seu o livro *Eichmann em Jerusalém*, mas vai influenciar outras importantes obras lançadas posteriormente, como *A vida do espírito*, *Entre o passado e o futuro* e *Responsabilidade e julgamento*. Obras em

que o pensamento e a faculdade do juízo serão pensados como possíveis subsídios para a ação política ⁵⁶.

O pressuposto de Arendt é que o próprio pensamento emerge dos incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, uma vez que são os únicos marcos onde pode obter sua orientação no mundo. No prefácio a *Entre o passado e o futuro* (Edição revista e ampliada de 1968) Hannah Arendt assume o jogo que pretende imprimir ao seu pensamento, que:

Difere dos processos mentais como a dedução, a indução e a extração de conclusões, cujas regras lógicas de não-contradição e coerência interna podem ser aprendidas de uma vez por todas, bastando depois aplicá-las ⁵⁷.

Pensando na lacuna aberta entre o passado e o futuro, Arendt nos diz abrir mão da verdade em troca de movimentar-se em seu interior. Ainda que sem se preocupar diretamente com a verdade e suas manifestações, seria somente nesta lacuna que a verdade poderia, de alguma forma, se manifestar. E mais especificamente se trata de *exercícios do pensamento sobre política, que, todavia, emergem da concretude dos acontecimentos políticos* ⁵⁸. Ainda em *Entre o passado e o futuro*, numa nota que introduz *Verdade e política*, Arendt nos informa que o texto foi ocasionado, na sequência da *pseudo controvérsia que se seguiu à publicação de Eichmann em Jerusalém*, por dois problemas diversos:

⁵⁶ No Terceiro Capítulo retomaremos estes temas com outros objetivos.

⁵⁷ ARENDT, H. 2000 (A), p.41

⁵⁸ Ibidem, p.41.

A questão de ser ou não sempre legítimo dizer a verdade – acreditei sem restrições em “*Fiat veritas, et pereat mundus?*” O segundo surgiu em meio à espantosa quantidade de mentiras utilizadas na “controvérsia” – mentiras sobre o que eu escrevi, por um lado, e sobre os fatos que relatei, por outro ⁵⁹. (Grifos da autora)

Reencontraremos o tema como que, de certa forma, fechando o círculo ao ler na introdução d’*A vida do espírito: Minha preocupação com as atividades espirituais tem origem [...] do fato de ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém* ⁶⁰. E dentre tais atividades espirituais temos o Julgar ao lado do Pensar e do Querer. De nossa perspectiva, o julgar ocupa um importante lugar na discussão arendtiana desde que é a atividade privilegiada quando o que se encontra em jogo é a esfera política, que se manifesta na forma de pluralidade proveniente da natalidade.

A questão da verdade surge então relacionada à do juízo no contexto das controvérsias vindas a público a partir de opiniões e juízos que Arendt não se furtou a lançar na esfera pública sobre o criminoso nazista Adolf Eichmann e sobre o período em que ele agia na Alemanha nazista. Além destas questões relacionadas aos carrascos, mas não menos importantes que elas, as controvérsias têm como outro ponto de inflexão as opiniões e juízos emitidos acerca da participação (e talvez

⁵⁹ Ibidem, p.282.

⁶⁰ ARENDT, H. 2002 (A), p.5.

responsabilidade?) dos próprios judeus nas calamidades vivenciadas, inclusive pela própria Hannah Arendt.

Ainda que Arendt nos diga que pensou o texto em razão das mentiras utilizadas (pelos outros contra ela) na controvérsia, se alargamos o pensamento e nos orientamos pela perspectiva do outro, podemos nos deparar com uma realidade no mínimo desconfortável para nossa autora: do ponto de vista dos (muitos) outros, quem mentiu sobre a realidade dos fatos foi Arendt. Se, em tais circunstâncias, a mentira for um termo muito forte, que extrapola a concretude do pensamento arendtiano, então podemos aceitar que ela poderia estar errada em suas avaliações e opiniões sobre a matéria factual bruta que tem a potencialidade de informar, em geral, sobre o que havia ocorrido.

Isso significa que não concordamos com esta perspectiva, que vislumbra o pensamento analítico arendtiano como circundado pela mentira deliberada. Mas, julgando de acordo com a imparcialidade, não nos furtamos a apresentar uma perspectiva que aponte para o outro lado das controvérsias.

A questão da verdade, relacionada à política – ainda que negativamente –, surge, então, orientando as discussões. Dentre os vários momentos em que a verdade pode ser suprimida da esfera política, como no caso dos segredos de Estado, o que preocupa Arendt pontualmente são os casos que são

Conhecidos publicamente, e, não obstante, o mesmo público que os conhece pode, com êxito e, amiúde, espontaneamente, transformar em tabu sua discussão pública, tratando-os como se fossem aquilo que não são – isto é, segredos [...] O que parece ainda mais perturbador

é que, na medida em que as verdades fatuais inoportunas são toleradas nos países livres, amiúde elas são, de modo consciente ou inconsciente, transformadas em opiniões ⁶¹.

No caso particular de Arendt, que parece falar em defesa de suas próprias opiniões e juízos, é como se alguns fatos históricos desconfortáveis com que ilustra sua narrativa fossem convertidos em tabu pela comunidade judaica em razão de contradizer os interesses de certos círculos influentes da comunidade. E, enquanto tabus eram tratados com se *não fossem questão de registro histórico e sim uma questão de opinião* ⁶². Dentre tais assuntos desconfortáveis estão, por exemplo, que *os judeus sionistas*, que, a despeito das opiniões e convicções vigentes, tiveram durante a guerra uma certa abertura de negociação com os nazistas. Quando era *para selecionarem jovens pioneiros destinados à palestina, acreditavam que se era uma questão de selecionar judeus para a sobrevivência, os próprios judeus é que deviam fazer a seleção* ⁶³; mesmo o relato de procedimentos virtuosos são tratados como tabu em razão de contrapor atitudes distintas adotados pela comunidade judaica. Na Dinamarca, por exemplo, Arendt salienta que tão logo tomaram conhecimento dos planos nazistas,

Os cabeças da comunidade judaica [...] em marcante contraste com os líderes judeus de outros países, deram a

⁶¹ ARENDT, H. 2000 (A), p.294.

⁶² Ibidem, p.294.

⁶³ ARENDT, H. 2000 (C), p.75.

notícia abertamente nas sinagogas. Os judeus tiveram tempo de sair de seus apartamentos e se esconderem ⁶⁴.

No interior destas controvérsias parece importante que os juízos se manifestem como imparciais. E este é um dos aspectos em que Arendt foi profundamente influenciada por Kant. No entanto, há determinados aspectos da apropriação arendtiana do pensamento kantiano que causam estranhamento. O estranhamento vem do fato de Arendt derivar a filosofia política de Kant da *III Crítica*, a *Crítica do juízo* e, mais especificamente, do *juízo estético*. Isso significa que Arendt vai desconsiderar uma das partes da *Crítica do juízo*: como a obra foi dividida entre a *Crítica da faculdade de julgar estética* e a *Crítica da faculdade de julgar teleológica*, Arendt ficará apenas com a primeira parte, a estética.

Na apropriação analítica que faz da *Crítica do juízo*, Arendt salienta algumas fragilidades que dificultam a coesão estrutural entre as duas partes da obra: por um lado, *em nenhuma das duas Kant se refere ao sujeito inteligível, cognoscente, como o faz nas outras duas Críticas. A palavra verdade não aparece nesta obra com o peso que lhe é peculiar* ⁶⁵. Por outro lado, *A faculdade do juízo é peculiar por se relacionar com particulares que, enquanto tais, contêm algo de contingente em relação ao universal com que lida normalmente o pensamento* ⁶⁶. No entanto, tais fragilidades não se apresentam como dificuldades, mas se oferecem como argumento ao seu objetivo de se apropriar da terceira *Crítica* como chave interpretativa de uma filosofia política em Kant:

⁶⁴ Ibidem, p.192.

⁶⁵ ARENDT, H. 1994, p.17.

⁶⁶ Ibidem, p.17.

Retornando à *Crítica do juízo*: os liames entre as duas partes são frágeis, mas, enquanto tais estão mais intimamente relacionadas com o político do que com qualquer outra coisa nas outras Críticas.⁶⁷

Tais juízos particulares, que formam um dos liames apontados por Arendt, são de dois tipos, sendo que cada tipo é objeto de trabalho numa das duas partes da *Crítica do juízo*. Na primeira parte Kant trabalha com os objetos do juízo propriamente ditos: objetos *chamados belos que, contudo, não podem ser subsumidos à categoria geral de beleza por não haver regras gerais a serem aplicadas* ⁶⁸. Tais juízos se distinguem daqueles já recusados por Arendt por se estruturarem pela lógica peculiar que orienta a ciência e a filosofia a partir de procedimentos dedutivos. Já na segunda parte, *o outro tipo de particular mostra a impossibilidade de derivar qualquer produto particular da natureza de causas gerais* ⁶⁹. Dessa forma, as teorias da causalidade não poderiam ser utilizadas em sua explicação.

Nos dois casos, ao se afastar do sujeito do conhecimento e ao privilegiar os particulares em detrimento dos universais, Kant, assim como Arendt, se afasta de algumas das noções mais clássicas da filosofia. E uma das consequências da opção de Arendt pela *Terceira crítica* na delimitação do pensamento político de Kant, é a reafirmação de seus vínculos com a filosofia socrática, aprofundando o contraste com a platônica, como aquele expresso no *Fédon*, em que Platão

⁶⁷ Ibidem, p.17.

⁶⁸ Ibidem, p.17.

⁶⁹ Ibidem, p.17.

estabelece alguns dos requisitos para o conhecimento e, assim, para a verdade. Platão desconstrói os sentidos humanos para os quais, na pena arendtiana,

A questão é que os prazeres, como os desprazeres, distraem o espírito e desencaminham-no, o corpo é um fardo quando se está em busca da verdade, que, sendo imaterial e estando além da percepção sensível, só pode ser percebida pelos olhos da alma ⁷⁰.

Segundo Arendt, a dissonância com o argumento platônico se sustenta porque em Kant todo conhecimento só pode ocorrer na interação e na cooperação entre a sensibilidade e o intelecto. Além disso,

Outros tópicos da *Crítica do juízo* – a faculdade do juízo, como faculdade humana para lidar com particulares, a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade [...] – todos de eminente significação política. ⁷¹

Dentre as consequências imediatas desta opção de Arendt por Sócrates e Kant na reversão do pensamento platônico está o fato de que a função do filósofo passa a ser a clarificação daquelas experiências que todos os homens, indistintamente, têm em comum, e isto em consonância com a concepção de senso comum, outro aspecto que

⁷⁰ Ibidem, p.31.

⁷¹ Ibidem, p.18.

Arendt comunga com a filosofia crítica de Kant; depois, que a avaliação da vida em relação ao prazer e ao desprazer pode ser feita por qualquer homem que tenha pensado na vida. Estes dois momentos pertencem àquilo que Arendt identifica com a igualdade que, assim como neste plano epistemológico, deverá ocorrer também nos plano estético e político. A filosofia, se vista pela chave *do pensamento da razão que transcende os limites daquilo que pode ser conhecido, é uma necessidade humana geral* ⁷², e não o privilégio de uns poucos, como pretendia Platão ao instaurar a república do rei filósofo. Um dos aspectos que se encontra por trás desta idéia emancipadora é a diferença entre o público e o privado. Ainda que Kant concorde com Platão quanto à solidão privada que caracteriza a atividade da faculdade do pensamento, que, se

Exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós. Nas palavras de Jaspers, a verdade é aquilo que podemos comunicar. ⁷³

E para Kant, assim como o será para Jaspers e para Arendt, este tipo de verdade dependente da comunicabilidade é própria tanto das verdades filosóficas quanto das políticas, e nisso se distinguem das verdades científicas que recorrem à experimentação como modo privilegiado para ser confirmadas e alcançar uma validade geral. A verdade filosófica, assim como a política, não têm essa validade geral e

⁷² Ibidem, p.32.

⁷³ Ibidem, p.42.

O que elas devem ter, o que Kant exigia dos juízos de gosto na *Crítica do juízo*, é a comunicabilidade geral. Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal. ⁷⁴

A comunicabilidade é a chave para as atividades que, afastando-se da tirania da verdade científica e filosófica, devem conhecer a praça pública se pretendem se oferecer como verdade. Não como verdade absoluta imposta por quem quer que seja, mas como possível verdade a ser confirmada no livre exercício da discussão e da persuasão que dela decorre, como no caso de Sócrates, que

Quando trouxe a filosofia dos céus para a terra e começou a examinar as opiniões correntes entre os homens, extraía de toda afirmação as suas implicações ocultas ou latentes. Era com isso que se importava sua maiêutica. ⁷⁵

Tal forma de pensamento, que segundo Kant propicia a comunicabilidade, é o requisito para o pensamento crítico enquanto tal. O pensamento crítico, porém, não se refere apenas às intervenções que se podem fazer nos pensamentos dos outros. Ele se refere, também, e com ainda maior propriedade, ao próprio pensamento e *é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte*

⁷⁴ Ibidem, p.42.

⁷⁵ Ibidem, p.43.

do pensamento crítico ⁷⁶. A partir da reconstrução, por Arendt, deste movimento em torno do pensamento crítico e da comunicabilidade, surge um outro critério também necessário ao pensamento político arendtiano: a imparcialidade. Quando a comunicabilidade é admitida na esfera pública, possibilitada pela natalidade e pela pluralidade humana, e os homens podem expor seus pensamentos às análises críticas, assim como quando exercitam o pensamento crítico em seus próprios pensamentos, o que se abre é a oportunidade de pensar no lugar do outro, de se considerar o mundo a partir de uma pluralidade de pontos de vista. Segundo Arendt, isso significa que, a partir de Kant

A imparcialidade é obtida pela consideração dos pontos de vista dos outros; a imparcialidade não é o resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa por estar totalmente acima da confusão [...] podemos **alargar** o próprio pensamento a ponto de considerar o pensamento dos outros. O **alargamento do espírito** assume um papel crucial na *Crítica do juízo*. ⁷⁷ (Os grifos são da autora).

O movimento do pensamento é possível mais por meio da comparação de nossos juízos com outros juízos possíveis do que com outros juízos reais, e a faculdade que torna isso possível é a imaginação. Pela imaginação se pode sair do próprio mundo e avançar sobre muitos outros mundos possíveis, sejam mundos contemporâneos entre si, sejam distantes no tempo, por antigos que são. Aqui a pluralidade

⁷⁶ Ibidem, p.44.

⁷⁷ Ibidem, p.45.

surge, então, como resultado da imaginação que alarga o pensamento às possibilidades de emitir juízos reais no e sobre o mundo a partir de juízos imaginados.

Segundo a leitura de Arendt, em Kant há duas operações do espírito no juízo: a imaginação e a reflexão. No plano epistemológico, a imaginação é a capacidade humana de tornar presente objetos que se encontram ausentes para, então, submetê-los à faculdade de julgar. Como não estão mais disponíveis à percepção sensível direta, tornam-se objetos para os sentidos internos pela representação. A imaginação abre caminho para a operação de reflexão, que seria a verdadeira operação de julgar alguma coisa. A imaginação transforma os objetos dos sentidos objetivos, como se eles fossem objetos de um sentido interno. E isso ocorre pela reflexão – reflexão, neste caso, não sobre o objeto, mas sobre sua representação. É o objeto representado, e não sua percepção direta, que suscita prazer ou desprazer. Como veremos mais à frente, ao abordamos a questão da verdade factual, é a *representação presente de uma coisa ausente*.

Esta dupla operação abre caminho para a mais importante condição do juízo: a imparcialidade, um prazer desinteressado, não afetado diretamente pelas coisas visíveis. Ao se converter o que foi percebido pelos sentidos externos em dados dos sentidos internos, a multiplicidade de dados sensíveis é comprimida, o que permite uma visão mais universal dos eventos. É assim que os espectadores, pelo distanciamento, podem ter uma visão mais abrangente que os atores envolvidos nos meandros da trama. É pelo envolvimento direto com a ação que Kant, e depois Arendt, definirá os atores como incapazes de serem imparciais.

Do ponto de vista da organização do pensamento, a dedicação ao projeto crítico, isto é, o esforço em se colocar na posição dos outros pela mentalidade alargada, significa considerar uma multiplicidade, isto é, uma pluralidade de opiniões, pensamentos ou juízos particulares. Neste movimento não há uma lei geral a partir da qual se possa verificar a veracidade dos juízos. Tal particularidade nos remete de volta ao que já abordamos anteriormente como sendo uma característica da faculdade do juízo estético: se relacionar com os particulares e não com o geral.

A forma encontrada por Kant para lidar com esta questão da multiplicidade dos pontos de vista pela via da faculdade do juízo estético é a metáfora do espetáculo, onde se encontram os atores e os espectadores. Para Hannah Arendt a forma kantiana está associada a Sócrates e *Kant estava cômico dessa relação. Disse explicitamente que desejava proceder “ao estilo socrático”*⁷⁸ (grifos da autora). Segundo ela, da perspectiva kantiana, o que Sócrates fez foi

Tornar público, no discurso, o processo do pensamento – aquele diálogo sem som que se dá dentro de mim comigo mesmo; ele atuou no espaço do mercado, assim como aquele flautista atua em um banquete. É pura atuação, pura atividade.⁷⁹

A metáfora do espetáculo, em seu funcionamento é dependente da consciência de que os homens podem ocupar, na esfera pública, os dois papéis; eles podem mudar, pela imaginação, o ponto de vista e assumir hora a posição de ator, hora a de espectador na faculdade de julgar,

⁷⁸ Ibidem, p.39.

⁷⁹ Ibidem, p.40.

desde que saibam das distâncias que devem ser guardadas entre aquele que age e aquele que julga. O que se encontra subjacente a esta avaliação é que

Apenas o espectador ocupa uma posição que lhe permite ver o todo; o ator, porque é parte do jogo, deve desempenhar seu papel – ele é parcial por definição. O espectador é imparcial por definição – nenhuma parte lhe é atribuída. ⁸⁰

Mesmo tendo uma visão privilegiada do todo, ainda que proveniente da imaginação, faculdade muitas vezes tida como menos importante face ao poder da razão calculadora, o espectador não pode tomar o espetáculo como se fosse uma regra geral na qual se possa subsumir qualquer fato ou evento particular. E isso é válido não apenas para o espectador, mas para todos os que optam pelo pensamento crítico fazendo uso da faculdade de julgar. Como o espectador é orientado por um tipo de pensamento que relaciona particular com particular, isso apresenta certas dificuldades. A principal delas é que

O juízo **é a faculdade de pensar o particular**; mas pensar significa generalizar e, desse modo, ele é a faculdade de combinar misteriosamente o particular e o geral. ⁸¹ (Os grifos são da autora)

⁸⁰ Ibidem, p.57.

⁸¹ Ibidem, p.76.

Este movimento do juízo é ainda relativamente fácil quando o geral é dado, seja como regra, princípio ou lei, de modo que o juízo apenas subsume o particular ao geral. A dificuldade se apresenta quando for dado apenas o particular, para o qual o geral tem que ser encontrado,

Pois o parâmetro não pode ser tomado da experiência e não pode ser derivado do exterior. Não posso julgar um particular por outro particular; a fim de determinar seu valor, preciso de um *tertium quid* ou de *um tertium comparationis*, algo relacionado aos dois particulares, mas distinto de ambos. ⁸²

Kant apresenta, segundo Arendt, duas soluções para o problema. Em primeiro lugar, a idéia de um pacto original do gênero humano como um todo que

Dota de sentido objetos particulares que, a princípio, não teriam finalidade aparente – é o caso dos objetos de arte e dos próprios homens, de quem não se pode perguntar *quem ad finem* – com que finalidade? Isso, é claro, não pode ser provado; mas a finalidade é uma idéia pela qual regulamos nossas reflexões em nossos juízos reflexionantes. ⁸³

⁸² Ibidem, p.76.

⁸³ Ibidem, p.76.

Esta é a via teleológica que não vai interessar a Arendt na delimitação do espaço político.

A segunda solução de Kant, que, nas palavras de Arendt, é *de longe a mais valiosa, é a da validade exemplar*⁸⁴. Cada objeto particular que se oferece aos sentidos tem um conceito correspondente a partir do qual se pode reconhecê-lo. Por um lado, pode-se ter diante dos olhos do espírito a forma de uma mesa à qual todas as mesas devem se adequar, seja por um esquema, como no esquematismo kantiano, seja pela idéia de mesa, como em Platão. Por outro lado, após a observação de uma certa quantidade de mesas particulares se pode retirar as qualidades secundárias, o que ficar será a mesa-em-geral contendo propriedades comuns a todas as mesas: está seria a mesa abstrata. Enfim, resta uma outra possibilidade que ocorre em juízos que não são cognições:

Encontrar ou pensar uma mesa que se julga ser a melhor possível; e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a mesa exemplar. Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua particularidade revela a generalidade que não poderia, de outro modo, ser definida. A coragem é como Aquiles.⁸⁵

Seria, portanto, essa exemplaridade dos particulares que fornece a sustentação para o juízo estético, assim como para o político. Tais juízos, segundo Arendt, lidam com particulares que não possuem uma regra geral capaz de comprová-los, como acontece na ciência:

⁸⁴ Ibidem, p.77.

⁸⁵ Ibidem, p.77.

A mesma faculdade que provê esquemas para a cognição, provê exemplos para o juízo: a imaginação. O exemplo é o particular que contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral. O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é corretamente escolhido. ⁸⁶

A imaginação, é certo, não fornece condições apenas para o juízo estético, mas estaria, ainda, no fundo da relação entre sensibilidade e entendimento na experiência do conhecimento – tema da *Crítica da razão pura*. A intuição (sensibilidade) sempre nos dá algo particular; o conceito (entendimento) torna o particular conhecido para nós. Ao se perguntar como as duas faculdades se relacionam em Kant, Arendt responde:

A síntese de um múltiplo... é o que primeiramente dá origem ao conhecimento... essa síntese é o mero resultado da faculdade da imaginação. E o modo pelo qual a imaginação produz a síntese é provendo uma imagem para um conceito. Tal imagem é chamada esquema. ⁸⁷

Logo, o esquema assume grande importância em função de que sensibilidade e entendimento, ou intuição e conceito, encontram-se ao produzi-lo. E o que permite a produção do esquema é a imaginação. E, naquilo que nos interessa mais de perto, na *Crítica do juízo estético* a

⁸⁶ Ibidem, p.80.

⁸⁷ Ibidem, p.80.

analogia com o esquema é o exemplo, que também depende da imaginação. Pois,

Nas ciências políticas os conceitos têm uma natureza restrita, eles têm sua origem em algum incidente histórico particular e procedemos de modo a torná-los exemplares – de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso. ⁸⁸

É em razão deste vínculo do exemplo com a imaginação na *Crítica do juízo* que Arendt vai privilegiá-los no lugar dos juízos reflexivos. Arendt não nega inteiramente os juízos reflexivos em sua importância, mas nega os juízos teleológicos pelo tipo de relação que eles requerem quando o que está em questão é a esfera política. A idéia de finalidade em si mesma pode até ser válida para a humanidade enquanto totalidade dotada de sentido e regida por uma idéia de progresso que orienta as ações humanas particulares. Mas, do ponto de vista dos homens particulares, a vida pública é resultado de ações políticas particulares que devem se orientar pela exemplaridade dos casos.

Nesta perspectiva, em relação com nossa questão em particular, sobre a necessidade e mesmo a possibilidade de imparcialidade na atividade de informar sobre atos e eventos dados como acontecimentos no mundo, os que dependem da atividade para se apossarem desta camada da realidade, por não participarem ativamente, são identificados com os espectadores de Kant. Eles não estão diretamente implicados na ação, mas são informados sobre ela como espectadores desinteressados. Para que tenham uma idéia mais abrangente sobre as ocorrências do

⁸⁸ Ibidem, p.84.

mundo, mais abrangente, ao menos, que as limitações de seu próprio ponto de vista, os homens contam com a comunicabilidade, que dá a conhecer em geral sobre as intervenções realizadas no mundo pelos outros; isto é, outros pontos de vista são tornados públicos, permitindo o alargamento da mentalidade. A imparcialidade, ao menos potencialmente, ocorre, assim, quando sugerimos ao pensamento opiniões possíveis de serem manifestadas no mundo por outros homens e mulheres que têm diante de si o mesmo objeto, ainda que observados de pontos de vista diferentes entre si e dos meus em particular.

Assim, ao menos potencialmente, os homens podem expandir seus horizontes de experiências e de expectativas. Nas palavras de Kant, refletidas no pensamento arendtiano, isso seria a manifestação do pensamento alargado. Visto desde o ponto de vista dos espectadores tomados individualmente, o procedimento, por depender de um representante para alargar o horizonte de conhecimentos dos espectadores, deve trazer consigo, de imediato, duas perguntas: quem é o representante e o que ele representa?

Independentemente dos conteúdos das representações, uma primeira resposta é que as novidades trazidas a público como *representação presente de uma coisa ausente*, podem ser, a um só tempo, ou a mais pura expressão da verdade, no que pode se identificar com a verdade coercitiva que não admite outra possibilidade; pode ser apenas mais uma das múltiplas expressões possíveis da verdade, como no caso das opiniões, de acordo com uma intercessão entre o ponto de vista do representante e o ponto de vista do público espectador a que se dirigem as representações; ou podem, ainda, ser um mero erro cometido, conscientemente ou não, por aquele que tem a função de informar. O problema é quando não são honestas, em função da ação

consciente daquele que informa (do representante), pois teríamos, assim, a manifestação da mentira.

Nos dois casos, nem a veracidade das ocorrências representadas é imediatamente verificável pelo público a que se dirigem as representações, e nem muito menos as intenções daqueles que informam. Nesta perspectiva, em que os espectadores se encontram distantes do campo de ações, apenas o vir a público de uma pluralidade de pontos de vista pode assegurar uma visão mais abrangente dos eventos.

No caso do espetáculo, o que ocorreu exatamente só é dado com maior exatidão aos atores diretamente envolvidos no evento e, em menor grau, às testemunhas oculares, ainda que nem assim se garanta a objetividade e a veracidade dos fatos. Da perspectiva dos espectadores, uma única visão dos fatos torna-os parciais. É da multiplicidade de opiniões, de pontos de vista, dos espectadores que tornará sua perspectiva potencialmente imparcial, pois que permitirá uma visada mais abrangente que a do ator, ainda que isso não signifique, por si, a posse da verdade.

E tais questões não são diferentes daquelas que estão na base do problema político-epistemológico ocidental: sobre a possibilidade de ter acesso à verdade utilizando um aparato cognitivo que nos engana naquilo que julgamos conhecer. É o problema resolvido por Platão na caverna para instituir sua república: desconsiderando o conhecimento sensível, comum e enxergando com os olhos do espírito, nos ensina Platão, mas não Sócrates. E, no sentido contrário ao platônico, é o que leva Arendt a argumentar pela dignidade das coisas que aparecem, no mundo fenomênico, ao comum dos homens, garantindo um sentido de

permanência num mundo em constantes modificações resultantes da constante chegada dos novos pela natalidade. As coisas do mundo têm

A função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o homem jamais pode cruzar o mesmo rio – os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam. A objetividade é o caráter de objeto, de coisa, que o mundo deve possuir, em complementaridade com a condição humana, para dotar de sentido a existência humana. ⁸⁹

A partir da metáfora do espetáculo, conforme formulada por Kant e apropriada por Arendt na constituição de sua esfera política, podemos pensar sobre as diferentes posições ocupadas pelos homens na constituição da esfera pública fundada na pluralidade. A pluralidade de posições não se contrapõe ao movimento que aproxima diferentes atividades extra-políticas, a saber, a historiografia, a justiça e a imprensa, pela chave da objetividade e da imparcialidade, mas sim distingue umas das outras.

⁸⁹ ARENDT, H. 2001 (A), p.150.

2.3. TRABALHOS DE MEMÓRIA: A BUSCA DE SI E O ENCONTRO COM O OUTRO

Retomando as análises arendtianas iniciadas na seção anterior sobre o surgimento da imparcialidade e da objetividade em meio às preocupações históricas, para Arendt o ofício dos contadores de verdade que inauguram o espaço público e, daí, o político, isto é, *o início da história como categoria da existência humana*⁹⁰, ao menos poeticamente falando, ocorre com a narrativa de Homero da circunstância em que *Ulisses escuta as estórias de seus [próprios] feitos e sofrimentos na corte do rei dos Feácios*⁹¹. Desta perspectiva, Ulisses ocupa uma dupla posição: ele é, por um lado, a pessoa a quem se dirigem as representações, aquele que *escuta as estórias* contadas – isto é, espectador – e, por outro lado, Ulisses é, também, o ator que executou as ações que lhe são narradas. As múltiplas posições de Ulisses na trama trágica são a manifestação de suas possibilidades de compreender o mundo, e a compreensão

É interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre estranho, em sua inconfundível singularidade⁹².

⁹⁰ ARENDT, H. 2000 (A), p.74 ss.

⁹¹ Ibidem, p.74.

⁹² ARENDT, H. 2002 (B), p.39.

Pelo fato de Ulisses ser o próprio sujeito da narrativa, a cena se aproxima mais das atividades de imprensa e de justiça. Ora, do ponto de vista procedimental, mesmo que se parta de uma história de curtíssima duração, dificilmente um homem concreto pode se ver, como no caso paradigmático de Ulisses, na posição supra-humana de sujeito da História. Nas palavras de Arendt,

Visto que ouvinte, ator e sofredor são a mesma pessoa, todos os motivos de pura curiosidade e ânsia de informações novas [...] acham-se, naturalmente, ausentes do próprio Ulisses, que se teria enfastiado mais que comovido se a História não passasse de notícias e a poesia fosse unicamente entretenimento.⁹³

E como o episódio não trata de nenhum dos julgamentos a que Ulisses foi submetido – foi julgado e condenado por alguns deuses, absolvido por outros –, o evento se aproxima ainda mais da atividade jornalística, enquanto se distancia da jurídica. O que parece separar Ulisses, que ouve suas próprias histórias, de Kant, que *esperava com impaciência pelos jornais com notícias sobre a Revolução Francesa*⁹⁴, é a posição que ocupam no espetáculo. A posição de espectador que a princípio poderiam dividir é relativa, uma vez que é apenas num segundo momento que Ulisses a ocupa.

Ao contrário de Kant, que depende dessa esfera pública, extra-política, para se informar sobre os fatos ocorridos, Ulisses, por se tratar do seu próprio caso, de sua própria estória, já conhece os eventos de

⁹³ ARENDT, H. 2000 (A), p.75.

⁹⁴ ARENDT, H. 1994, p.18.

uma fonte mais segura, sem depender de nenhuma fonte desinteressada dos eventos, seja contador de verdades, seja testemunha ocular. No entanto, isso não torna o procedimento menos existencial para Kant que para Ulisses; os dois têm seu modo de ser fundamentado na compreensão e na reconciliação com o mundo. Esta posição é garantida a Ulisses pelo fato de ter vivenciado, como ator, os eventos que lhe foram posteriormente narrados, quando passa a ocupar, ainda que artificialmente, a posição de espectador. Suas ações se estendem para além daquelas de agir no mundo por “meras palavras” – e isso não significa diminuir a importância das ações que vêm ao mundo pela manifestação das palavras (sobretudo em razão de que o discurso é uma das formas possíveis da ação) mas de marcar os feitos e proezas das ações em suas particularidades nas aventuras de Ulisses.

Na démarche arendtiana, isso significa que Ulisses, por conhecê-la, não precisa dessa outra visada sobre a realidade para alargar sua mentalidade. Essa segunda visada propiciada por uma representação é desnecessária para que Ulisses se aproprie desta porção da realidade, a não ser no sentido em que ele agora conhece uma certa versão dos fatos e eventos, um outro ponto de vista sobre uma mesma realidade que Ulisses dividiu com outros iguais. Qualquer versão dos fatos não pode ser desconsiderada quando o que está em jogo é a construção de sua identidade face aos eventos contados sobre sua vida, o que requer, além de sua própria opinião, as opiniões dos outros que, ou participaram das ações, ou julgam por simplesmente estar no mundo dispostos a julgar e pensar para a reconciliação com o mundo fenomênico. Mas isso é válido somente para tais eventos particulares, uma vez que Ulisses continua dependente do procedimento para se reconciliar com o mundo no que se refere aos eventos que lhes são estranhos, desconhecidos, pois

A Reconciliação com a realidade, a catarse, que segundo Aristóteles era a própria essência da tragédia, constituía o objetivo último de História, alcançado através das lágrimas da recordação. O motivo humano mais profundo para a História e a Poesia surge aqui em sua pureza ímpar.⁹⁵

Voltando à questão da representação como vislumbrada em Arendt a partir de Ulisses, o que tira o peso do procedimento historiográfico e o direciona ao midiático, é o fato de que, para Ulisses, aquela História não é uma representação. A História é estória, narrativa de fatos passados, uma vez que se refere, sem quaisquer metáforas, à memória de si. A representação em Ulisses não é a de uma coisa ausente por desconhecimento, por ter ocorrido distante de seu horizonte de ação, mas de algo que pode ser reencontrado por ele mesmo em sua própria memória, ainda que possa estar, de certo modo, no campo do esquecimento. O esquecimento de si não pode, por sua vez, se confundir com o desconhecimento sobre os eventos do mundo fenomênico. A memória de si que interfere nos procedimentos, trazendo a parcialidade e a subjetividade a procedimentos que as comportam, não é claramente vislumbrada pelos que se ocupam de informar ao público em geral sobre as ocorrências do mundo. Neste caso, a memória de si é diferente daquela de Ulisses. No caso de Ulisses é memória de si por participação direta, como ator, nos eventos que lhes são narrados; no caso dos que meramente informam, representativamente, os fatos ocorridos, é memória de si por interesse e participação indireta nos eventos.

⁹⁵ ARENDT, H. 2000 (A), p.75.

Dando continuidade à análise da imparcialidade, vista tanto a partir do *que* das representações em que se manifesta, como da perspectiva do *quem* as representa, isto é, a imparcialidade na *representação presente de uma coisa ausente*, pensamos seu ser no mundo enquanto presente em atividades historiográficas e judiciais, atividades nas quais se torna mais visível, e que perderiam em rigor e em respeitabilidade, caso se deixassem surpreender em manifestações no mundo destituídas da idéia basilar que as une irremediavelmente à imparcialidade e, também, à objetividade. E ainda que imparcialidade e objetividade estejam estruturalmente conectadas nas interpretações arendtianas, nosso interesse imediato é pela imparcialidade.

Enquanto o historiador e o juiz tratam de seus assuntos, de seus respectivos processos, tendo em vista uma conclusão, uma sentença que será proferida depois de se debruçarem longamente sobre o material que lhes foi apresentado ao longo do processo, as peculiaridades do ofício dos homens que fazem a imprensa têm outra dinâmica. E ainda que as dinâmicas sejam diferentes, todos se baseiam, em geral, nos mesmos tipos de vestígios, quando se trata de dotar seus processos de um grau relativo de confiabilidade; todos se ancoram em rastros, provas concretas ou testemunhos, em busca da confiabilidade inerente à suas atividades.

Nesta perspectiva de aproximação (metodológica e epistemológica) da imprensa com a historiografia e com o judiciário, não se pode desconsiderar que a historiografia trabalha em ao menos duas dimensões que, por sua vez, podem se dividir indefinidamente segundo características que lhes são bem particulares. As duas dimensões que nos interessam mais de perto, se consideradas somente as amplitudes temporais a que cada uma delas se dedica, trabalham uma na longa e, a outra, na curta duração.

Se uma visão mais clássica da historiografia, como a hegeliana, talvez pudesse interditar esta aproximação interpretativa, a irrupção da nova historiografia tornou-a mais palatável. E isso em razão de que, no primeiro caso trabalha-se com uma idéia de história total, capaz de explicar a história como um movimento único, dotando de lógica e homogeneidade um conjunto de fatos, muitas vezes confundidos com valores, os mais contraditórios e diversos.

Já no segundo caso reconhece-se os períodos de tempo de menor alcance como objetos históricos dotados de sentido. Assim, a atividade da imprensa, como a judiciária, podem ser inscritas nesta dimensão do horizonte de expectativas, uma história de curta duração, que porta os sentidos já em si mesma. São histórias dos homens no singular, e não do homem total ou universal reconhecido enquanto comunidade ou espécie, que vislumbra uma idéia de progresso nos atos e ações humanas.

Um aspecto a ser considerado é o respeito à temporalidade própria a cada atividade. No que diz respeito à historiografia, ela pode ser pensada em duas perspectivas diferentes. Numa delas, entre a ocorrência do fato e o seu retorno futuro, como constitutivo da memória a partir da intervenção do historiador; existe ainda a necessidade de que os próprios fatos e eventos originários tenham sido dados ao conhecimento de muitos, isto é, que tenham deixado rastros, e que tenham, ainda, sido de alguma maneira esquecidos ou superados. Neste caso se trata da interpretação do mundo através dos fatos; isto é, de trazer à tona algum aspecto, nuance ou versão que teriam sido ou negligenciados quando de seu tratamento, ou que tenham mesmo permanecido como desconhecidos. E é o surgimento de novos vestígios que possibilita um nova abordagem dos eventos ocorridos. De todo modo, trata-se de fatos conhecidos, ainda que parcialmente.

Numa outra perspectiva, os fatos e ocorrências, agora objeto do historiador, permaneceram soterrados sob o amontoado de escombros que constituem o passado. Não vieram a público de maneira alguma, nem em partes. E o historiador traz à tona uma certa parcela da realidade passada desconhecida até então.

Independentemente do tempo decorrente nas duas perspectivas, se é um evento que ocorreu na longa, média ou curta duração, a diferença abordada remete ao fato de serem ou não do conhecimento público. E é esta característica que marcará também boa parte da atividade de imprensa que, prioritariamente, se encarrega de dar a conhecer ao público, isto é, dar publicidade a fatos contemporâneos ocorridos no mundo. Os problemas que geralmente se abatem sobre a atividade da imprensa se dão muitas vezes pela imediaticidade com que as ocorrências são tornadas públicas; mas, no entanto, quaisquer possíveis precariedades metodológicas provenientes desta característica não justificam o uso distorcido das informações de modo a que elas possam ser usadas a serviço da manipulação.

Ora, se os homens de imprensa não dispõem dos mesmos recursos, temporais ou metodológicos, que os historiadores, haveria uma compensação pela imediaticidade que é própria de seus trabalhos. Ao contrário da historiografia e do judiciário, a atividade de informar o público é cotidiana, sendo que os fatos não têm tempo suficiente para se assentar, para ser posteriormente retomados e analisados. Se socialmente relevantes, os fatos levantados pela imprensa e dados ao conhecimento geral poderão até ser retomados posteriormente pelos historiadores profissionais, no plano da lembrança e da memória de maior alcance, como algo historicamente relevante. Se os historiadores dispõem de mais tempo em seus métodos para analisar seus objetos de

trabalho, estes serão mais duráveis, permitindo, assim, que as críticas a eles dirigidas sejam mais consistentes.

Os procedimentos dos homens de imprensa, assim como os do historiador e do juiz visam, em seu final, uma sentença que se quer imparcial, definitiva e irrevogável. Os procedimentos da imprensa quando não estão comprometidos com a imparcialidade – e este é o caso aqui discutido –, não atravessam todo o processo até a sentença final, pois sua imediaticidade característica exige uma sentença que, conforme a terminologia jurídica, dispensa o transitado em julgado. As sentenças da imprensa, do ponto de vista processual, são conferidas *a priori*, sem um exame mais atento das provas, sem o trato com as testemunhas e, muitas vezes, sem a oportunidade do contraditório. O longo curso dos processos historiográficos e judiciais é substituído, então, por um movimento de menor durabilidade. O processo ficaria restrito à sua primeira fase, a deliberativa, sendo que a segunda fase, a conclusiva, permaneceria em aberto, esperando por novos desdobramentos, por novas ações capazes tanto de finalizar o processo já iniciado, como de indicar para possíveis finais.

Um ponto em que os processos midiáticos concordam, ainda que potencialmente, com os judiciários é que o julgamento não é realizado por aquele que desenvolveu e instruiu o processo, mas por um terceiro que é, idealmente, dotado dos atributos necessários: exterioridade e afastamento relativamente ao caso, objetividade, imparcialidade, representatividade. Este terceiro é a opinião pública, a quem o processo midiático se destina e que ocupa o lugar reservado ao júri nos processos judiciários.

Isso é possível em razão de que, quando se pensa no valor de verdade presente nos processos, deve-se considerar que todos, de

alguma maneira, emitem julgamentos: quais casos irão a júri, que ocorrências devem ser restauradas a partir do fundo histórico, que fatos cotidianos são suficientemente relevantes para virar notícias. Estes são julgamentos realizados por juízes, historiadores e homens de imprensa, respectivamente. Mas o julgamento quanto à relevância destes eventos tornados públicos pertence à opinião pública, que pode concordar ou não com os julgamentos iniciais dos homens de imprensa.

E ainda que o julgamento seja efetuado por este terceiro, seja júri ou opinião pública, uma outra diferença é que no ambiente do tribunal há, inequivocamente, os diferentes lados de uma contenda, quem acusa e quem defende. Com isso, o exercício persuasivo acontece às claras e, muitas vezes, a sentença proferida não corresponde à efetuação da justiça; não corresponde à verdade dos fatos, visto que o próprio sistema oferece esta possibilidade, por mais injusto que possa parecer. Neste caso a verdade foi mascarada pela atuação persuasiva convincente de uma das partes, a que incidentalmente não estava do lado da verdade. Já no caso da imprensa, quando ela se diz imparcial e não é, uma dimensão do espetáculo se perde. Apresenta-se apenas um dos pontos de vista, como se fosse a única expressão possível da verdade.

Por mais que se possa por em suspensão a idéia de que é com a memória que lidamos ao falar sobre a *representação presente de uma coisa ausente*, concordamos com Ricoeur que salienta, em sua defesa da memória, o fato de que, quando é requerida, sua abordagem é inspirada desde suas não poucas falhas e deficiências. E as soluções propostas para tais falhas já indicariam para um juízo de valor que, passando pela forma, pela memória, abrangerá, também, os conteúdos da memória, as lembranças, seguras de que foi encontrada uma solução definitiva para os seus problemas. É quando vem à tona a categoria de memória certa, utilizada geralmente para selecionar dentre um conjunto de fatos

aqueles que, por serem tidos como verdadeiros, constituem o conteúdo certo de uma memória cujas características, já postas em suspeição, são a objetividade e a imparcialidade.

É por não haver nada melhor à disposição do homem para ocupar a posição da memória, mesmo quando em muitas circunstâncias ela surge relacionada à imaginação, que a idéia de memória certa vem suprir de alguma maneira esta distância entre a inexistência de um instrumento seguro, livre de suspeitas, e a utilização de um instrumento sujeito a falhas. E mesmo a existência das falhas que frequentemente se percebe na atuação da memória se explicaria exatamente em função de sua utilização como a única ferramenta disponível. Pensar uma memória sem falhas seria pensar no cartógrafo de Borges: que ao imaginar um mapa perfeito em todas as suas representações, concebe um mapa do exato tamanho do território. E visto que trabalhar a memória é trabalhar as lembranças, resta saber se se trata de algo tornado presente por uma afecção, a lembrança: encontrar de novo na memória algo passado que já havia caído no esquecimento; ou por uma recordação: esforço consciente na busca de algo específico, porém esquecido. Deste ponto de vista a posição do historiador, assim como a do homem de imprensa, é a segunda, uma vez que são movidos desde uma pragmática.

Se mudamos a perspectiva, adotando o ponto de vista específico dos homens da imprensa, tal gesto não significa, apenas, a busca de algo que se encontra no âmbito direto do esquecimento, pois isso tem por pressuposto que o objeto da lembrança/recordação já tenha sido anteriormente vivenciado, como no caso do história. O gesto que lhes é próprio remete à relação com algo que se encontra fora da memória coletiva, pois deve ser um fato desconhecido para aqueles que serão

informados. O gesto se refere à memória apenas à medida em que é a memória de si mesmo orientando a ação do homem de imprensa.

Os homens de imprensa buscam muitas vezes ocupar o papel de testemunha, o detentor privilegiado de um saber marcado na memória que, pela vivência do evento quando do seu acontecimento, tem melhores condições de evitar o engano. O objetivo do procedimento é se revestir do grau de confiabilidade que usualmente é dado apenas àqueles que *sentiram* a impressão do choque produzido por um acontecimento marcante. A testemunha se constitui, assim, no interior dos procedimentos que visam apurar uma verdade, na estrutura fundamental de transição entre a memória e a história.

CAPÍTULO TERCEIRO

A IMPREVISIBILIDADE DA AÇÃO: OPINIÃO, IMPARCIALIDADE E MENTIRA NA ESFERA POLÍTICA

Como escreveu Hobbes, “se fosse algo contrário ao direito de soberania de algum homem, ou aos benefícios de homens que têm o poder, que os três ângulos de um triângulo sejam equivalentes a dois ângulos de um quadrado, não duvido que essa doutrina tivesse sido, não controvertida, mas suprimida, ainda que pelo incêndio de todos os livros de geometria, na medida das forças e da capacidade do interessado”.

HOBBS, T. Citado por ARENDT, H.

INTRODUÇÃO

A mentira orquestrada como instrumento de Estado não é nenhuma novidade na esfera política. Este é um dos temas que Arendt desenvolve em sua obra ao pensar sobre os brutais eventos que marcaram a primeira metade do século XX. Acompanharemos algumas das análises realizadas por Arendt sobre estes eventos desde que os totalitarismos emergiram no mundo instituindo a mentira e o engodo como regra política, até as experiências norte americanas das décadas de 1960 e 1970.

Do ponto de vista das grandes mentiras, aquelas capazes de perverter completamente a ordem das coisas no mundo tanto quando são inventadas e postas no mundo, como quando são desmascaradas, as análises ocorrem numa dupla perspectiva: por um lado, em sua existência factual como mentira e, por outro, quando da expectativa de transformar verdades em mentiras, ou dito de outro modo, na tentativa de desacreditar os eventos, bem como as pessoas envolvidas. Enquanto possíveis no mundo fenomênico, mesmo que contrariando as leis da causalidade, e também enquanto possibilidade de acusar uma verdade como sendo mentira.

Por um lado, mesmo as mentiras mais escabrosas que habitam o campo das possibilidades, podendo, caso fossem verdades, virem a constituir natural e efetivamente o que se concebe como uma realidade plausível.

Quando a relação se estabelece com a realidade política, esta possibilidade é ainda mais radical, uma vez que as leis da causalidade não se aplicam a esta esfera. A percepção do que de fato já ocorreu, ou do que pode ainda vir a ocorrer, mostra que as novidades verdadeiras

são muitas vezes mais incríveis e imprevisíveis que quaisquer alternativas fictícias concebidas pela imaginação humana como consequências possíveis, porém irreais, do curso das ações. Assim, a possível coincidência entre a mentira e a verdade dos fatos não pode ser imediata e naturalmente descartada, por mais inacreditável que possa de imediato parecer.

3.1. Ocupar um lugar no mundo: a mentira sob o peso da ação?

Da mesma forma que houve, segundo Arendt, uma ruptura entre a filosofia e a política na antiguidade clássica, haveria, também, a partir da modernidade, outra ruptura, agora entre a ação política e a esfera pública. Como visto anteriormente, na ruptura ocorrida na Grécia as duas esferas se recusaram reciprocamente e o filósofo se retirou da *polis* após o julgamento de Sócrates. Foi a partir deste evento que Platão propôs a reorganização do mundo substituindo a opinião pela verdade filosófica que assumiu, assim, a posição de critério privilegiado na delimitação da esfera política, dos negócios propriamente humanos. Ainda que a partir deste evento a filosofia tenha se retirado da *polis*, não houve, na prática, do ponto de vista das conturbadas relações entre filosofia e política, nenhum dano considerável à esfera política, ainda que, por outros motivos, ela já viesse se deteriorando gradativamente.

A nova ruptura apontada por Arendt na modernidade significou, por sua vez, o esvaziamento do espaço comum propício à manifestação dos homens livres dispostos à ação política. Este esvaziamento da esfera pública será melhor compreendido se se pensar, inicialmente, na sistemática substituição do critério grego de participação pelo critério de representação que veio ao mundo, inicialmente, com o pensamento cristão e se cristalizou definitivamente a partir dos modelos políticos propostos e efetivados na modernidade com a consolidação dos modelos políticos que estruturaram os Estados Nação. A perda para o sistema vem do fato de que a participação nos negócios políticos significa, quando dada como possibilidade efetiva, a

oportunidade de agir no mundo por atos e palavras. E isso foi, ainda que momentaneamente, interrompido no mundo.

Malgrado o fato de que qualquer análise nestes termos será anacrônica, a referência aos significados é fundamental quando o objetivo é acompanhar a argumentação arendtiana na delimitação do que a aproxima ou afasta das experiências políticas que ela visa recuperar do passado, pelo menos em seus significados, para pensar seu próprio tempo. A compreensão dos significados daquelas experiências, é possível por ainda ser vislumbrada no seu vocabulário, pois

Arendt aprendeu que a verdade habita na linguagem e que os conceitos guardam as experiências fenomênicas subjacentes à eles, isto é, que as palavras guardam consigo a memória do passado. ⁹⁶

Assim, originariamente a democracia grega significava a manifestação da ação política no mundo, ocorria com a participação dos cidadãos no espaço público, em igualdade de condições. No entanto, o que vem ocorrendo é o encolhimento da esfera política, levando à reclusão cada vez maior da existência individual ao espaço privado, ocasionando a impossibilidades de interação, participação e persuasão, condições para o exercício da ação política. A ausência de participação resultou, em sua complexidade, do conjunto de fatores ocorridos no século XX, e que foram amplamente discutidos e analisados por Arendt.

O que moveu o pensamento arendtiano, e, sobretudo, sua ação política desde que abandonou a Alemanha nazista e optou pelo exílio

⁹⁶ DUARTE, A. 2000, p.128.

(primeiro na França e depois nos Estados Unidos), foram os movimentos de ascensão e queda do regime nazista. Mas, seu ininterrupto interesse por questões políticas continuou ativo durante toda sua vida. Sua obra trata dos temas que lhe foram contemporâneos, como a guerra do Vietnã, as reivindicações dos negros por direitos civis, a desobediência civil – nestes casos, problemas políticos norte americanos.

Se em sua primeira grande obra, *As origens do totalitarismo*, o movimento do pensamento a lança num trabalho de longa envergadura visando a compreensão do fenômeno totalitário desde os seus diferentes aspectos (históricos, políticos, econômicos e sociais), desde os elementos que o antecederam, ao tratar dos fenômenos políticos dos anos de 1960 e 1970 ela optou por pequenos e pontuais artigos. Julgo que esta diferença nas estratégias tem relação direta com as épocas em que os eventos ocorreram, se adequadas ou não às manifestações públicas, e, sobretudo, de acordo com a liberdade política que cada um destes momentos históricos disponibilizava aos atores dispostos a se manifestarem no mundo, se em consonância ou não com a condição de pluralidade.

Os eventos analisados n'*As origens do totalitarismo* foram mais radicais, mais abrangentes e já haviam sido superados, ao menos em sua manifestação mais radical com a tomada do Estado pelo terror e a implementação de suas tecnologias de extermínio, o que propiciou um maior tempo para suas análises históricas. Inclusive, à época em que vigorou no mundo, o estrangulamento dos espaços de liberdade pelo regime nazista não permitia nenhuma tomada de posição veemente, seja pela indisponibilidade de se manifestar no mundo com opiniões relativas aos eventos, seja pela absoluta falta de elementos que pudessem sustentar as investigações.

Ao contrário, no caso dos eventos políticos ocorridos nos anos 60 e 70, as respostas analíticas de Arendt foram mais imediatas, contemporâneos dos eventos que abalavam a esfera política. Esta diferença de fôlego já pode ser um índice, ainda que inicial, de como ela se coloca ante a manifestação, em cada uma das épocas, dos problemas políticos em suas especificidades e de como a ação política apenas pode se manifestar no mundo desde que estejam garantidas as condições necessárias. Apontamos para o fato de que Arendt viveu, desde o seu exílio, primeiro na França e depois nos Estados Unidos da América, em comunidades cuja esfera política, por mais injusta que pudesse ser em determinados aspectos pontuais, assegurava a liberdade necessária para o exercício da análise crítica, o que não ocorria na Alemanha nazista.

Ainda que possamos olhar em perspectiva e compreender como um movimento único o longo período em que Arendt viveu ativamente a esfera política, é dado, ainda, supor que os eventos totalitários vivenciados pudessem lhe causar temor diante de novas crises políticas incipientes, sabedora que era da força avassaladora com que o novo no mundo, fruto da natalidade, pode chegar e se impor no mundo. É assim, por exemplo, que compreendemos alguns de seus temores relativos à esfera política norte-americana, no contexto da guerra-fria, manifestos em temas como a sociedade de massas e de consumo, o isolamento ideológico dos indivíduos, a caça-às-bruxas macarthista, o risco eminente da guerra final, a ameaça vermelha, dentre outros temas amplamente divulgados e discutidos. É a partir do que julgamos saber sobre Hannah Arendt e sobre o que ela pensava sobre o seu próprio mundo, no registro do 'gato escaldado', que compreendemos sua fala no prefácio *d'As origens do totalitarismo*,

A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura. Mesmo quando aparentemente melhor preservada, o que ocorre em certas partes do mundo, **essa estrutura não autoriza antever a futura evolução do que resta do século XX**, nem fornece explicações adequadas aos seus horrores. Incomensurável esperança, entremeada de indescritível temor, parece corresponder melhor a esses acontecimentos que o juízo equilibrado e o discernimento comedido. (grifos nossos) ⁹⁷

Uma das marcas que julgamos atravessar os dois períodos, bem como as obras produzidas sobre cada um e que os refletem, é que Arendt deslizou seu ponto de vista, sua visada sobre o real, entre a passividade do espectador e a atividade do ator. De uma a outra categoria ela se manteve fiel ao esquema do juízo proposto por Kant através da mentalidade alargada e expressa na forma do espetáculo: ora atriz, ora espectadora, Arendt não se furta ao espetáculo.

Tratar neste momento dos eventos políticos ocorridos na primeira metade do século XX não significa, em hipótese alguma, uma justa comparação com os eventos que ocorreram nas décadas de 60 e 70, como se fossem fenômenos estruturalmente semelhantes. Dito do outro modo, Arendt não considerava que os métodos utilizados pelos regimes totalitários estivessem em vigor nos eventos vivenciados nos anos de 1960 e 1970, ainda que algumas ‘tecnologias’ pensadas e postas no mundo pelo nazismo ainda pudessem ter sobrevivido em meio aos regimes políticos existentes.

⁹⁷ ARENDT, H. 2000 (B), p.11.

Os dois momentos, assim como as crises políticas que os caracterizaram, são absolutamente distintos e, se há uma linha de continuidade, tal linha pode ser apenas uma consequência da visada que ora se lança sobre a obra de Hannah Arendt, que escreve sobre cada um deles em diferentes momentos de sua vida, sempre acompanhando o fulgor, a indignação e a necessidade de reflexão que cada um destes problemas políticos despertou quando se manifestaram no mundo. A diferença é que para se manifestar no mundo nos anos 1930 e 1940, expondo ao público o que produziu pelo pensamento e pelo juízo, Arendt teve de se retirar de seu país natal em razão do esfacelamento, pelo terror, da esfera política.

Podemos indicar que, em todos os momentos de crise, Arendt se manifestou publicamente, não se furtando a opinar e, principalmente, sem ceder sua crítica afiada a qualquer *interesse maior* que pudesse obstá-la. E ela tinha consciência de que estes interesses superiores estão presentes no mundo, sempre prontos a se impor sobre, e contra, ações e reflexões, optando pelas verdades prontas que buscam, a cada momento, se confundir, deliberadamente ou não, com o interesse público ou a segurança nacional, sempre considerados, de qualquer modo, como o “bem maior” a ser preservado.

As diferenças entre os dois fenômenos (o totalitarismo europeu e as crises políticas norte-americanas) são inúmeras, mas há uma que se pode considerar como sendo fundamental para o pensamento político arendtiano, por se relacionar diretamente com a possibilidade da liberdade e, assim, com a pluralidade. Nos fenômenos totalitários europeus, investigados n’*As origens do totalitarismo*, há uma ruptura absoluta com os fundamentos da esfera política pela supressão dos espaços de liberdade, o que gerou, assim, a necessidade de re-fundação da esfera política a partir de critérios democráticos e republicanos. É

também um fato que o movimento no caminho da normalidade não ocorreu com a rapidez que se deseja quando o que está em jogo é a refundação da esfera política e dos espaços de liberdade em que é possível transitar, por atos e palavras, em meio à pluralidade humana.

Por outro lado, já nos fenômenos norte-americanos investigados em *Crises da república*⁹⁸, por exemplo, a crise é superficial. A superficialidade da crise não significa, em qualquer hipótese, que os efeitos que se abatem sobre a comunidade e sobre as pessoas sejam menos perversos ou que a preocupação contemporânea dos eventos não suponham que possam evoluir para ações indesejadas. A superficialidade não os torna menos dignos de investigações e análises que visem sua compreensão e superação.

Nos casos mais recentes analisados por Arendt, ao contrário do que ocorreu com os fenômenos totalitários, as bases do sistema político-jurídico continuaram de pé, assegurando o espaço para a ação política. A garantia do retorno à normalidade pôde ser concebida justamente pela estrutura do sistema, sem nenhuma necessidade de re-fundação das esferas política e jurídica, pois a irrupção das crises políticas não foi o resultado de uma implosão dos espaços de liberdade que deixassem o discurso e a ação sem espaço de manifestação. Isso não significa que os

⁹⁸ Em *Crises da República* Arendt analisa a esfera política a partir da publicação, pelo New York Times em 1971, d'Os *Documentos do Pentágono*, um relatório sobre a política externa norte-americana para a Indochina, no contexto da Guerra Fria. A publicação do relatório, bem como as discussões ocorridas a partir deles, são exemplares para o que Arendt denomina como mentiras de Estado. São conspirações engendradas pela mentira deliberada mudando o curso dos negócios humanos, ao manipular a opinião pública, ao menos por um certo tempo. ARENDT, H., *A mentira na política: considerações sobre os documentos do Pentágono*. In: _____. *Crises da república*, p.9-48.

espaços de viver em comum não tenham sido diminuídos, ou que não houvessem poderosas forças buscando o seu encerramento.

Sobre a questão das possibilidades da ação no mundo contemporâneo, podemos acompanhar as discussões travadas entre Duarte e Frateschi nas páginas dos *Cadernos de Filosofia Alemã*, Vols. 9 e 10, de 2007 ⁹⁹. Nestes volumes acompanhamos, inicialmente, o desenvolvimento, por Duarte, da ideia de *exemplaridade subversiva*, a partir da qual ele objetiva

Delinear o horizonte teórico pós-metafísico, de inspiração heideggeriano, a partir do qual Arendt oferece importantes contribuições para redefinir o sentido ético do pensar, do agir e do julgar, manifestos no mundo público. ¹⁰⁰

A delimitação da *exemplaridade subversiva* pode ser vista como um esforço intelectual para a inclusão de *pequenos gestos e silêncios* no rol daquelas posturas que, ante qualquer realidade política que obste a manifestação da pluralidade humana e da ação política, são passíveis de ser compreendidas como pertencentes ao âmbito da ação. E isso em razão de que,

Afinal, se a exemplaridade subversiva pode manifestar-se publicamente no desempenho heróico dos grandes atos e das grandes palavras dos agentes memoráveis, ela

⁹⁹ DUARTE, André. *Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 09, Jan-Jun 2007, p.27-48.

FRATESCHI, Yara. *Participação e liberdade política em Hannah Arendt*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 10, Jan-Jun 2007, p.83-100.

¹⁰⁰ DUARTE, André. 2007, p.30.

também pode apresentar-se nos interstícios das relações privadas, particularmente nos pequenos gestos, nas pequenas palavras e nos pequenos silêncios que, ao acolher e deixar o outro ser outro, acabam por assumir relevância pública e política.¹⁰¹

Relativamente aos *grandes atos e palavras*, parece não haver maiores questionamentos sobre o importante papel que Arendt lhes empresta quando se trata da realização da esfera política, pois que pertencem, inequivocamente, à esfera da ação. Os problemas se apresentam a partir do momento em que, na realização de um projeto pós-metafísico, posicionamentos individuais que inicialmente poderiam ser analisados, na démarche arendtiana, como pertencentes às esferas do pensamento, ou mesmo da vida privada (não-políticos, de todo modo), passam a frequentar, como efetiva possibilidade, a esfera da ação.

Um dos argumentos a partir dos quais Duarte desenvolve esta sua interpretação da obra arendtiana estaria na necessidade de compreender o mundo e suas peculiaridades na perspectiva do pensamento pós-metafísico, aquele que

Ousa pensar seu presente no contraponto das insuficiências e dilemas do já pensado pela tradição. Enquanto tal, ele é o pensamento do porvir, o pensamento inquieto da procura e da interrogação desprovida das

¹⁰¹ DUARTE, André. 2007, p.34.

supostas garantias concedidas por sólidos fundamentos.

102

Seria nesta perspectiva que o pensamento passaria a se constituir como *uma forma de ação, ao mesmo tempo em que a ele também corresponde um certo modo de agir no mundo* ¹⁰³ (grifos do autor). Experiências fenomenologicamente diferentes, tais atividades podem ser pensadas como antagônicas à medida em que, ao contrário do pensamento, que ocorre na solidão, a ação necessita, via de regra, da efetiva presença do outro. Mesmo no interior das discussões sobre o pensamento arendtiano, não é pacífico o entendimento de sua posição quanto à pertença do pensamento, assim como do discurso, à esfera da ação. A janela para que o pensamento e o silêncio significativo passe a frequentar a esfera da ação se abre, segundo Duarte, pela vivência experimentada em um mundo pós-metafísico que requer novos modos de relacionamento. Nesta perspectiva, em que as experiências devem rever suas próprias expectativas, as atividades do espírito serão, também, re-significadas. E, assim como

o pensamento pós-metafísico passa a ser aquele que se abre à experiência do impensado, também a ação, pensada e exercida em um sentido pós-metafísico, se expõe à aventura da novidade, do sem-precedentes, e é por isso que um corresponde, incita e inspira o outro sem qualquer ordem de prioridade: nem o pensar e o julgar

¹⁰² Ibidem, p.31.

¹⁰³ Ibidem, p.31.

são superiores à ação, nem a ação é superior ao pensamento e ao juízo. ¹⁰⁴

A partir destas posições de Duarte temos, por um lado, que se a *aventura da novidade* pode significar uma nova possibilidade para a ação, assim como para as interpretações dela decorrente, pois adquiri uma nova forma de aparecer no mundo, passando a ser compreendida como se efetivando fora da esfera pública, isto é, fora do espaço das aparências, podendo se refugiar no interior da subjetividade; por outro lado, tratar cada uma das atividades do espírito (agir, pensar e julgar), em suas especificidades, pode não significar qualquer índice de superioridade de uma sobre (ou contra) as outras, mesmo no mundo pós-metafísico. Pensamos que cada uma das três esferas deve poder manter sua dignidade a partir de suas próprias peculiaridades.

Retomando uma citação anterior, salientando a diretriz em que a *exemplaridade subversiva pós-metafísica, atuando silenciosamente, assume relevância pública e política ao acolher e deixar o outro ser outro* ¹⁰⁵, julgamos necessário delimitar a identidade deste outro a quem se deve o direito de ter reconhecida a alteridade. Importa saber desde que ponto de vista, de que contexto, ocorre a necessidade de sempre reconhecer ao outro a manifestação de sua alteridade. Ao desenvolver seus argumentos, o professor André Duarte nos diz que tal modo de ser, isto é, agir por pequenos silêncios e omissões, se justifica na esfera da ação ante um mundo opressor que

¹⁰⁴ Ibidem, p.32.

¹⁰⁵ Ibidem, p.34.

Suscita e requer não apenas conflitos políticos, mas também práticas pensantes e judicantes de resistência contra as instâncias políticas, econômicas e jurídicas que impedem e obstruem a possibilidade do outro ser outro.

106

Sendo assim, então a exemplaridade subversiva parece se constituir como um modo-de-ser passível de ser experienciada por aqueles que tiveram sua plena possibilidade de ser-no-mundo obstruída. E, assim, incipientemente, começa a surgir a identidade deste outro que merece ser reconhecido em sua alteridade. Na perspectiva

Do agir, do pensar e do julgar ético-político pós-metafísicos, nunca se está diante de um Outro abstrato e indeterminado, pois o outro que nos confronta *é sempre* o desfavorecido, o oprimido, o aviltado, aquele que se encontra sob o risco da aniquilação ou da impotência, seja por meio de sua exclusão político-econômica, seja por meio de sua inclusão social domesticada e controlada (grifos meus).¹⁰⁷

Na sequência, Duarte ainda esclarece que

É sempre o outro que rompe o círculo férreo da contínua reposição do mesmo, abrindo as portas para o novo.

¹⁰⁶ Ibidem, p.33.

¹⁰⁷ Ibidem, p.33.

Estimular e defender a proliferação da diferença e da alteridade no mundo exige enfrentar a crise da política da modernidade em ações, pensamentos e juízos, confrontando as estratégias políticas e econômicas hegemônicas de exclusão, homogeneização, cooptação e produção controlada da subjetividade massificada (grifos meus).¹⁰⁸

Assim, temos, por um lado, que o outro que surge reivindicando o reconhecimento de sua alteridade, é o que se encontra destituído, pela violência, dos espaços de liberdade em que poderia agir e, assim, manifestar suas diferenças. O outro que *nos confronta* é identificado acima como *não abstrato e indeterminado*, como o *sempre desfavorecido, o oprimido, o aviltado, aquele que se encontra sob o risco da aniquilação ou da impotência*. Isso significa que o ator, posto que age no mundo exercendo sua identidade reconhecida e, ainda, reconhecendo a identidade dos que têm-na interdita, que se depara com o outro carente de reconhecimento, é o posto, o mesmo e, no extremo, o opressor que afirma (e re-afirma) a si mesmo e a seus iguais em suas identidades e, *mutatis mutantes*, afirma os direitos que lhes correspondem. Por outro lado, este mesmo ator silencioso, o outro carente de ser reconhecido, é o *responsável por romper o círculo da mesmidade, instaurando a diferença e a alteridade*.

Até aqui não discordamos de tais proposições tomadas e pensadas em si mesmas; pois, nesta perspectiva, em que a exemplaridade silenciosa manifesta-se como forma de ação no mundo pós-metafísico, o que limita o ator a este tipo de ação é a violência que o

¹⁰⁸ Ibidem, p.33.

oprime, assim como toda reivindicação de transformação no *status quo* virá, prioritariamente, daqueles que estão alijados dos processos de reconhecimento e que necessitam, a bem-de-si, de uma outra esfera política que propicie outro modo de ser, ainda que seja constituindo-se *enquanto resistência silenciosa e desviante em relação aos efeitos perversos das sociedades de controle e espetáculo em que vivemos* ¹⁰⁹.

No entanto, no desenvolvimento da argumentação, parece haver, em Duarte, uma coincidência que faz com que o mesmo ator seja: a) aquele que se depara com o outro em busca de reconhecimento, isto é, que se depara com o outro que vive oprimido; e que seja, ao mesmo tempo: b) o que age no mundo pela exemplaridade subversiva através dos pequenos silêncios e resistências capazes de assumir, na época da política pós-metafísica, o status de ação.

Se este é o caso, parece não haver qualquer necessidade do opressor se manifestar no mundo por *pequenos silêncios significativos*, pois sua esfera de atuação mantêm-se inalterada em sua mesmidade. Ele não tem a necessidade de agir no mundo, politicamente, pelo silêncio e pela quietude subversivos que se passa no espaço interior da subjetividade, como ocorre com o outro oprimido destituído de um lugar no mundo. E não se pode esquecer que mesmo esta posição de salvaguarda da ação na subjetividade, reservada aos outros-oprimidos, pode ocorrer com maior frequência naqueles regimes ou movimentos políticos de exceção “mais brandos”, como a tirania. Diferentemente do que ocorre em outros regimes, estes momentos políticos críticos ainda podem ser reconstituídos segundo o ordenamento vigente. Isso adquirir sua plena relevância apenas quando analisado em consonância com os regimes totalitário; nestes regimes, por terem implodido seus espaços de

¹⁰⁹ Ibidem, p.34.

liberdade tradicionais, o que leva à necessidade de refundação da esfera política, até mesmo a possibilidade de subjetividade é violada e suprimida. A expectativa de interrupção de todas as esferas políticas pelo terror é tema caro e frequente em Arendt.

A admissão do silêncio e da inanição, na suposição de Duarte, como formas efetivas de ação em períodos que não aqueles de exceção, em que há a supressão dos espaços de liberdade, pode significar a impotência humana para a política e para tudo o que ela implica: pluralidade, ação, imparcialidade, persuasão, isto é, condições para a reconciliação com a realidade, para a re-instauração do novo no mundo. Isto pode indicar a vitória de forças que vieram ao mundo, negativamente, como manifestações instauradoras do caos e da violência.

A recusa consciente da ação e do discurso parece ser admissível em Arendt no exato oposto desta perspectiva, isto é, é possível nos momentos em que os espaços de liberdade já foram suprimidos violentamente. A possibilidade de se admitir a ação quieta e silenciosa ocorre quando ela visa exatamente desqualificar, pelo exemplo mudo, a identidade do outro violento que, em suas ações, restringe, em seu benefício, os espaços (alheios) de liberdade em que a ação poderia manifestar-se no mundo fenomênico por atos e palavras, trocadas em comum e em alto e bom som. É nesta direção que Frateschi recusa a interpretação de Duarte. Frateschi até admite, com Arendt e com Duarte (parcialmente), a ação quieta e silenciosa, mas reserva-a como possibilidade para aqueles momentos agudos em que os espaços de liberdade foram encerrados pelo terror, pois, em tais circunstâncias, a esfera política que possibilita a ação e o discurso em sua plenitude não existe mais. A possibilidade no novo no mundo, sempre aberta pela natalidade, foi esvaziada de sentido. Ao contrário, ambientes

republicanos em que a esfera política mantém-se aberta à ação

Se faz com debate e associação, enfim, com participação ativa num ambiente que só se sustenta como um ambiente político porque é plural. Isso posto, a reclusão e a recusa de agir e participar da esfera pública são, talvez, aceitáveis em situações extremas, como na ditadura ou no totalitarismo, mas não são exemplares numa república.¹¹⁰

Concordamos com Frateschi sobre a possibilidade de pensar a *exemplaridade subversiva* como ação pontual, tanto na resistência, quanto na perspectiva de superação dos momentos de crise, que significa a restauração da esfera política onde o discurso e a ação possam novamente se manifestar no mundo, readquirindo a dignidade do status de ser humano. Sem isso, a natalidade (dimensão humana que possibilita o novo no mundo), e a pluralidade (condição de vida em comum, política) parecem perder seu estatuto, pois os espaços de liberdade permanecem interditados, sendo o signo desta interdição a necessidade de permanência, no tempo, da quietude e do silêncio subversivos como forma de ação, mesmo que o regime de terror tenha sido superado.

A não ser que se compreenda aquela época de terror, em que Arendt pensou a ação muda e quieta como apropriada para que homens e mulheres se manifestassem no mundo, como tempos pós-modernos, a propositura de Duarte parece requerer que as ações, na forma

¹¹⁰ FRATESCHI, Yara. 2007, p.85.

exemplaridade subversiva, que ocorreram justificadamente em tempos sombrios, sejam adotados como cotidianos mesmo em tempos de normalidade política-jurídica.

Neste contexto, não nos custa lembrar que Arendt finaliza seu ensaio *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* (um dos textos a partir dos quais Duarte sustenta sua argumentação) com uma propositura: que se mude as palavras *obedecer* por *apoiar* quando o objetivo for tratar das responsabilidades dos que *apoiaram* o regime nazista, uma vez que

A razão pela qual podemos considerar esses novos criminosos, que nunca cometeram um crime por sua própria iniciativa, ainda assim responsáveis pelo que fizeram, é que não existe obediência em questões políticas e morais. ¹¹¹

A obediência é válida apenas em alguns casos específicos que, de toda maneira, desconsideram a responsabilidade que se espera de adultos conscientes na esfera política, como no caso de escravos e crianças, pois,

O único domínio em que a palavra poderá possivelmente ser aplicada a adultos que não são escravos é o domínio da religião, quando pessoas dizem que obedecem à palavra ou ao comando de Deus, porque a relação entre Deus e o homem pode ser vista corretamente em termos

¹¹¹ ARENDT, H. 2003, p.110-111.

semelhantes à relação entre o adulto e a criança. ¹¹²

Quando desqualifica as antigas explicações para a ação, fundamentadas na obediência às leis (ainda que criminosas) que vigeram durante aquele período, e às ordens superiores (também criminosas), o que resta a ser imputado aos responsáveis é o apoio ao regime criminoso, no que se tornam criminosos também. A atitude dos criminosos face ao líder é que *aqueles que parecem obedecer-lhe realmente o apóiam* ¹¹³. Arendt recorre á mudança na terminologia para insinuar que a obediência às leis nos casos em que a ordem política é violentada nada mais significa que o apoio tácito à nova ordem instituída. Nas circunstâncias do apoio,

Se torna notoriamente óbvio no caso dos revolucionários e rebeldes que desobedecem porque retiram o seu consentimento tácito. Nesses termos, os não-participantes na vida pública sob uma ditadura são aqueles que se recusam a dar o seu apoio, evitando aquelas posições de responsabilidade. ¹¹⁴

Nestes termos, temos novamente aquilo que Duarte compreende por *exemplaridade subversiva pós-metafísica*, ou a consciente recusa de ação e de discurso, resultado do juízo, como elemento político contestatório. Mas, neste caso, ainda prevalece o entendimento de Frateschi, uma vez que a recusa da ação ocorre sob

¹¹² Ibidem, p.111.

¹¹³ Ibidem, p.110.

¹¹⁴ Ibidem, p.110.

condições excepcionais em que a esfera política foi esvaziada de seus sentidos e objetivos. Ante à impossibilidade de agir e opinar no mundo exercendo a cidadania, em razão da abolição dos espaços de liberdade pela violência exercida por governos totalitários, tiranos ou despóticos, o silêncio e a recusa da ação se tornam poderosos elementos de contestação, logo de ação. Nestes casos,

Precisamos imaginar por um momento o que aconteceria a qualquer uma dessas formas de governo, se um número suficiente de pessoas agisse “irresponsavelmente” e se recusasse apoiá-la, mesmo sem resistência ativa e rebelião. ¹¹⁵

Enfim, a troca de palavras sugerida por Arendt no caso da responsabilidade dos cidadãos nos regimes totalitários, de obediência por apoio, é significativa por não ser

Uma irrelevância semântica para aqueles que conhecem a estranha e poderosa influência que simples palavras têm sobre a mente dos homens, que são, em primeiro lugar, animais falantes. ¹¹⁶

Depois de apresentar alguns elementos que possibilitam a admissão na esfera política dos pequenos gestos e silêncios, Arendt encerra seu texto reafirmando a dignidade humana, agora reinstalada,

¹¹⁵ Ibidem, p.110.

¹¹⁶ Ibidem, p.111.

em um ambiente plural, pela possibilidade de agir no mundo e pelo poder das palavras – e as palavras adquirem este status apenas se ditas e ouvidas em comum, entre-homens, naquela esfera da ação constituída por todos em condições de igualdade.

Em qualquer um dos casos vislumbrados na querela entre Frateschi e Duarte, seja nos períodos de crises políticas em que a ação continua se manifestando sem interdição (o que não significa desconsiderar os riscos de que venham a sê-lo), seja nos regimes de exceção em que o discurso e a ação estão interditados pelo terror do Estado, o fato é que o ser caracterizado pelo poder de fazer discursos e pela capacidade de agir, não se submete, em geral, aos ditames da tirania. Ele continua a julgar e a agir no mundo, ainda que pela forma negativa da exemplaridade subversiva, por pequenos gestos e silêncios.

No que nos interessa mais de perto, importa que a ação tenha sua manifestação garantida. Mesmo em momentos extremos a querela parece indicar que a ação começa no pensamento e o juízo decide sobre a pertinência de manifestá-la em atos e palavras postos em comum na esfera pública. Ante um ambiente político desfavorável, em que o que se encontra em jogo não é a mera aprovação ou desaprovação pelos pares, mas a própria vida em sua fragilidade, é possível interromper o caminho que leva à sua manifestação pública. Uma vez interrompida, ainda no plano do pensamento, e, assim, se manifestando por silêncios significativos, a ação não deixou de ocorrer. Neste caso, a manifestação da pluralidade é possível de ser exercida já no pensamento, no dois-em-um tão próprio do pensamento socrático,

Ele [o pensamento] é a atualização de uma pluralidade interna aos homens que reflete a própria pluralidade do

mundo, donde o seu caráter de antecipação potencial da comunicação com os outros. Distintamente do pensamento heideggeriano, o pensamento tal como praticado por Arendt não rompe seus laços para com o mundo das aparências. ¹¹⁷

Julgo que o caminho percorrido pelas discussões entre Duarte e Frateschi, o da abertura para os atores agirem no mundo, tanto em momentos de normalidade, quanto naqueles de crise em que agem silenciosamente em particular, é, antes, o que indica o início de toda ação. Tais possibilidades de manifestação da ação estão, por sua vez, em consonância com as condições de pluralidade e natalidade. Talvez, se não houvesse tais possibilidades, a cada vez que um regime de terror fosse instituído não haveria condições para o retorno à normalidade.

Negativamente, a instalação do terror se apresentou, inicialmente, como uma das novidades dentre aquelas muitas possíveis; isto é, os regimes de exceção estão entre as possibilidades do mundo em razão da natalidade. Se, neste caso, o terror instituído interditasse definitivamente a pluralidade e as possibilidades de ação, a potencial reinvenção do mundo por novidades positivas capazes de suportar as manifestações das esferas políticas, talvez estivesse comprometida definitivamente. E o curso dos acontecimentos nos mostra que depois de um período marcado por um vácuo político, as esferas políticas voltaram a funcionar, mesmo em suas idiossincrasias.

Como vimos, não ocorre que toda crise política, seja de legitimidade do poder, seja de instauração do totalitarismo, consiga, apesar dos muitos esforços empreendidos neste sentido, interromper

¹¹⁷ DUARTE, André. 2000, p.355.

violenta e definitivamente a esfera política, os espaços de liberdade e, com ela, as possibilidades de ação. No regime nazista que *nos propunha então nada mais do que um problema político muito complexo, e um dos seus aspectos era a introdução da criminalidade no domínio público* ¹¹⁸, ainda houve muitos casos em que uma necessidade intestina de agir se sobrepôs ao terror, em meio a esferas de ação que foram duramente diminuídas e ameaçadas.

Durante o regime nazista grande parte dos alemães se transformaram em autômatos cumpridores de ordens criminosas. Neste período, até mesmo algumas das interdições morais mais arraigadas na tradição ocidental, como o “não matarás” e “não levantarás falso testemunho” (mandamentos morais na longa tradição do pensamento cristão que fundamentaram significativamente o sistema jurídico-político ocidental), foram pervertidas e impostas a partir de seus contrários. Nos regimes de exceção de Hitler e Stalin o “matarás” e “levantarás falso testemunho”, tornaram-se leis.

Em outros casos, como o norte americano, a possibilidade de ação permaneceu assegurando os fundamentos políticos que, por disponíveis, garantiram a saída da crise. Arendt sustenta a opinião de que a resolução da crise ocorreu por dentro do sistema político. Isso, no entanto, não significa nenhuma tentativa, por Arendt, da elaboração de qualquer fórmula prescritiva para que a superação da opressão passasse a ocorrer, nos mesmos termos, em outros lugares.

No entanto, houve tentativas de limitar a ação. E, de modo geral, tais tentativas passam pela expectativa de controle da opinião pública. É neste contexto que a esfera política deve ser constituída de modo a que a pluralidade seja garantida em sua plenitude, inclusive com

¹¹⁸ ARENDT, H. 2003, p.87.

a imparcialidade a informar sobre a multiplicidade de perspectivas que compõem o mundo comum.

3.2. O mundo de ponta cabeça: a mentira como mandamento político

Como visto anteriormente, Arendt compreende a esfera política, desde sua fundação no mundo, através do modelo de pensamento socrático e kantiano, em detrimento do platônico. Isso em razão de que uma das principais consequências do pensamento platônico, recusado por Arendt, é a tirania da verdade absoluta que impõe aos homens, do exterior, os melhores modos de organização política, sem espaço para a manifestação de deliberações propriamente políticas. Ao contrário, a via do pensamento alargado kantiano, que se pretende socrático, concebe a ação política desde seu interior, considerando a multiplicidade de opiniões e de pontos de vista que os homens manifestam, individualmente, sobre o mundo em que vivem e organizam em comum. Esta perspectiva mundana reafirma a natalidade e a pluralidade como condições de existência da esfera política.

Face à impossibilidade da verdade coercitiva orientar a organização da esfera política, poder-se-ia pensar que o que sobra no jogo político é a possibilidade do terror, da mendacidade e da hipocrisia como estatuto político privilegiado. Se o terror é considerado como o recurso extremo, trazendo para si a desaprovação e a condenação geral do público interno e externo, o que faz com que seja geralmente o último ato que o déspota ou o tirano, mas não o líder totalitário, estariam dispostos a executar (e, de fato, não são eventos que ocorrem no mundo civilizado com tanta regularidade), o mesmo não ocorre com a mentira e o engodo, recursos dos mais constantes em nossas esferas políticas. Neste aspecto, ao problematizar a esfera política em suas relações com a verdade e com a mentira, Arendt no diz que,

Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade. Sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis não só do político ou do demagogo, como também do estadista ¹¹⁹.

Sobre as relações mantidas entre a verdade e a política, Arendt nos indica que esta perspectiva, em que a verdade e a política não são, realmente, as instâncias humanas mais adequadas para conviver juntas, isso é correto apenas de acordo com o tipo de esfera política que viemos experimentando ao longo do tempo, que desconsidera a manifestação de opiniões discutidas pelos homens, em comum, na esfera pública, ou seja, aquela tradição da filosofia política já recusada por Arendt.

Mesmo que a esfera política seja, negativamente, uma das instâncias em que a mentira pode se manifestar, por ser uma das possibilidades da liberdade humana, isso não significa que sua utilização esteja justificada. Além do mais, deve-se resguardar a devida diferença entre as manifestações possíveis da mentira. Existe uma grande distância entre as mentiras contadas pelos homens comuns e as postas no mundo pelos políticos. O homem comum, que mente inclusive a seus amigos por prazer ou pela necessidade de criar, ainda que momentaneamente, uma identidade diferente da sua, age na esfera privada de sua existência. O político ou o homem público que mentem no mundo com o objetivo de manipular a opinião pública visando algum tipo de vantagem age em detrimento da esfera política, com o que atinge

¹¹⁹ ARENDT, H. 2000 (A), p.283.

todos os outros homens que, de certa maneira, lhe confiaram esta posição pública. Marcar tais diferenças não significa, no entanto, uma concordância com qualquer uma das formas de mentira, seja pública ou privada, mas tratá-las no mesmo registro não permite compreender a dimensão dos danos que elas podem trazer ao mundo em geral e, à esfera política particularmente. No que se refere à verdade em si mesma, Arendt nos diz, com uma evidente inspiração kantiana:

Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós. ¹²⁰

A mentira como recurso constante utilizado pela esfera política adquiriu, ao longo da segunda metade do século XX, um novo status, e, para Arendt, é significativo que

No longo debate acerca desse antagonismo entre verdade e política, desde Platão até Hobbes, ninguém, aparentemente, tenha jamais acreditado em que a mentira organizada, tal com a conhecemos hoje em dia, pudesse ser uma arma adequada contra a verdade. ¹²¹

Assim, mesmo que a mentira na política tenha se tornado uma questão de longo alcance pela via das esferas ficcionais com a literatura

¹²⁰ Ibidem, p.325.

¹²¹ Ibidem, p.288.

e o cinema, ela encontrou respaldo, também, em outros veículos de comunicação cuja seriedade, até recentemente, poucas vezes foram contestada em seus fundamentos, como os jornais e revistas. A mentira, quando se manifesta em seus vários objetivos e sentidos, é utilizada com o objetivo de manipular processos políticos e econômicos de longo alcance e abrangência. Ao utilizar o termo longo alcance, queremos apontar para fatos e eventos cuja abrangência e consequências se desdobram no tempo e no espaço e, como no caso da ação, não se prestam a ser definitivamente sujeitados ao controle ou manipulação.

Mas a abrangência do tema e a importância dos assuntos que estão em pauta quando a mentira é utilizada, não podem deixar de lado o que realmente importa: é a manifestação da mentira na esfera pública. A cada vez que se diz: isto é uma mentira!, o que subjaz aos fatos a que se refere é que uma mentira se manifestou no mundo, e as aparências ou não coincidem mais com o ocorrido no mundo, ou estão em via de não mais coincidir. Não importa se a estória contada é, ou não, uma mentira. Ela tanto pode ser mesmo apenas isso, uma mentira, ou ser a mais transparente verdade que, neste caso, alguém quer desacreditar, fazendo-a passar por mentira; e quem realiza esta ação, ao querer fazer passar por mentira uma verdade, embaralhando as referências, age no mundo como mentiroso também. Em nenhum dos casos a verdade se manteve a salvo, e isso pelas próprias características das verdades envolvidas nestas questões: ante à verdade factual, não há nenhuma força coercitiva impondo, irremediavelmente, uma ou outra das versões possíveis. Elas dependem da persuasão e do acordo para sobressairem-se, enquanto verdade, do conjunto de possibilidades, sobretudo para aqueles que não estiveram diretamente envolvidos como atores no desenvolvimento da ação, nem como espectadores do espetáculo. Por não estarem presentes, a maioria depende da manifestação pública de

outras pessoas para se apossarem das informações sobre o evento, daquela dimensão da realidade.

Tal questão não seria problemática se o índice trabalhado fosse, no lugar da verdade, a opinião. Como não é, a história teve de ser rearranjada para que sua narrativa obedecesse a um ponto de vista bem determinado e interessado. As consequências do curso da ação, caso a verdade venha à tona, têm de ser evitadas, e a forma frequentemente adotada é a alteração, por outras mentiras, dos princípios que inicialmente moveram tais ações.

Vistas como instrumento de Estado interferindo no curso da esfera pública-política, as mentiras são bastante discutidas na obra arendtiana, que deixa entrever a forma como compreende e estabelece os limites entre a verdade coercitiva, que se apresenta como absoluta e inegociável e é própria da filosofia e da ciência, e a mentira deliberada que em alguns período podem assolar a esfera política. Nos momentos em que a esfera pública é solapada por crises institucionais, que geralmente gravitam em torno da mentira deliberada ou da omissão da verdade – uma de suas variações –, é necessário que os homens se mobilizem para agir no mundo, se pretendem a superação das crises, mantendo viva a esfera política capaz de garantir a estabilidade do mundo para as pessoas que o constituem.

Arendt denunciou em vários textos, ainda que com enfoques diferentes, a ocorrência da mentira influenciando a esfera política. As análises políticas realizadas por Arendt sobre a mentira podem ser verificadas em dois diferentes momentos de sua obra. No primeiro momento as mentiras ocorrem distantes do horizonte de experiências de Arendt, isto é, ocorreram em outra época ou em outros países, sendo que suas manifestações não influenciaram diretamente sua vida cotidiana,

ainda que a realidade, como um todo, possa ter sido ameaçada. Este é o caso, por exemplo, do Caso Dreyfus e dos Protocolos dos Sábios de Sião, eventos analisadas n'*As origens do totalitarismo*¹²², no contexto francês das manifestações anti-semitas que assolaram a Europa e que antecederam os regimes totalitários. Estes casos são exemplos da manifestação da mentira orquestrada, com conotações políticas. Arendt comenta, não sem ironia, os significados da dimensão política alcançada pelo Caso Dreyfus, que,

Durante trinta anos, quando as velhas lendas de conspiração mundial constituíam apenas o ganha-pão dos pasquins e da subliteratura, o mundo não se lembrava mais que, havia pouco tempo, na época em que os Protocolos dos Sábios de Sião ainda eram desconhecidos, toda uma nação culta quebrava a cabeça para descobrir quem tinha nas mãos as rédeas da política mundial: se “Roma Secreta” ou o “Reino Secreto de Judá.”¹²³ (Grifos da autora)

Neste particular, ao analisar em sua obra estes eventos antissemitas ocorridos antes da irrupção dos totalitarismos europeus, Arendt participa como espectadora, uma vez que emite seus juízos postada fora do horizonte temporal das discussões. Os eventos não se deram à sua percepção imediata e ela somente pôde exercer a crítica com o auxílio da imaginação, que os tornaram presentes à reflexão.

¹²² ARENDT, H. 2000 (B), p.111ss.

¹²³ Ibidem, p.116.

Num segundo momento, Ainda em torno da questão judaica, já noutra contexto e com outros objetivos, Arendt produziu uma série de textos em que a verdade surgiu como tema e foi discutida em suas relações com a política. Nestes momentos, eventos ocorridos em sua esfera pública de atuação interferiram diretamente em sua vida cotidiana, colocando-a em franca oposição a importantes parcelas da comunidade, seja a comunidade judaica, seja a comunidade de seus cidadãos norte-americanos. Aqui neste momento, além de poder assumir a posição de expectadora, pôde se lançar aos eventos como o ator interessado de Kant, exercendo o poder de agir e de se manifestar no mundo das coisas políticas.

O período da vida intelectual de Arendt que nos interessa neste momento pontual é este segundo, sobretudo o inaugurado com o julgamento de Adolf Eichmann, acompanhado por ela na condição de correspondente para a revista *The New Yorker*.

Para além dos conteúdos apresentados, o livro de 1963 sobre o julgamento de Eichmann, que é citado como questão seminal nas obras subsequentes, é significativo em razão da situação bastante peculiar de sua produção, se comparado a outros textos importantes de Hannah Arendt. Neste livro as opiniões e análises da autora não são apresentadas como resultado direto da atividade de filósofa, historiadora ou cientista política, mas como de uma atividade que se aproxima mais da jornalística. A importância vem do fato do texto se oferecer como um exemplo em que podemos investigar a manifestação da imparcialidade nos termos apontados por Arendt.

Deste julgamento nasceu o livro *Eichmann em Jerusalém*, um relato analítico e jornalístico sobre o julgamento do criminoso nazista, que aborda alguns temas controversos mantidos como tabus tanto pelo

povo alemão em geral, quanto pela comunidade judaica, em particular. Tais temas referem-se aos papéis ocupados por cada um destes atores envolvidos na guerra. Uma das diferenças (a principal nesta perspectiva) quanto a recepção das críticas arendtianas dirigidas a estes dois grupos, que de qualquer maneira constituíam a identidade pessoal de Hannah Arendt, é que, ao contrário da comunidade judaica, a alemã não reagiu instintivamente.

As consequências deste período da vida de Arendt se desdobram pelo longo período subsequente, encontrando seu fim apenas com sua morte. Os motivos que a levaram a produzir estes textos estão explicitados, por exemplo, em *Entre o passado e o futuro*, em que escreve sobre o fato de que as questões suscitadas a partir do caso Eichmann ainda estão presentes em sua mente como coisa a ser pensada; estão também n'*A vida do espírito*, obra que permaneceu inacabada e que se lança na investigação das possíveis relações entre a ausência da capacidade de pensar e a disposição para a maldade (características gêmeas que empresta à mentalidade debilitada do criminoso nazista); além de estarem em outros ensaios, como *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, que continua a discussão.

Arendt abre o ensaio *Verdade e política*, uma resposta às repercussões negativas enfrentadas a partir do lançamento de *Eichmann em Jerusalém*, com a seguinte afirmação: *Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra* ¹²⁴. Os questionamentos iniciais de Arendt se lançam em duas direções; nas palavras da autora:

¹²⁴ ARENDT, H. 2000 (A), p.282.

O que isso (o fato de verdade e política não se darem muito bem) significa, por um lado, para a natureza e dignidade do âmbito político e, por outro lado, para a natureza e a dignidade da verdade e da veracidade? ¹²⁵

A importância das relações entre a política e a verdade ocorre em razão de que, para Arendt, o mundo em que vivemos não apresenta nenhum traço de permanência sem que existam homens dispostos a apontar para *o que é*, isto é, homens que prestem o seu testemunho sobre o que aparece *porque é*. E a ênfase deve ser dada ao *prestar testemunho*, pois que ocorre exatamente na esfera pública, quando as pessoas vivem em comum. A testemunha deve, antes de falar sobre o que é, frequentar a esfera pública, isto é, abandonar a segurança da esfera privada e estar presente no mundo das aparências seja quando da manifestação da ação, seja quando decide prestar contas sobre o que viu. O testemunho não se presta a manifestar-se na esfera privada. A permanência de algo no mundo, por sua vez, é necessária à existência humana por garantir algo para o reconhecimento. Sem algo de permanente num mundo em mudanças constantes, inclusive a mudança dos próprios homens, substancializada no constante suceder das gerações, o homem ficaria como que à deriva num mundo desconhecido e inóspito, o que significa dizer: à mercê da pura contingência.

E mesmo tendo que admitir, pela força dos fatos, a existência de homens dispostos a interromper o fluxo das coisas que são, isto é, a difundir informações mentirosas que não representam a realidade, inclusive a realidade daquelas coisas criadas pela ação do próprio homem, essa situação não pode ser hegemônica. Sua existência pode ser

¹²⁵ Ibidem, p.283.

admitida apenas enquanto evento pontual, momento de exceção aberto pela liberdade humana, desde que tomado em particular, pois é em virtude desta particularidade que as ações estes tipos podem ser anuladas pelos contrapesos originados da multiplicidade de ações e opiniões emitidas pelos homens, nas quais, invariavelmente a verdade acaba por se manifestar.

O ensaio *Verdade e política* retoma, historicamente, o conceito de verdade, em suas relações com a esfera política. O início da questão ocorre já em Platão, que no Mito da Caverna elege o filósofo como o detentor privilegiado da verdade e, por isso, era quem possuía as melhores condições para o exercício concreto do poder político. Tal concepção da constituição da esfera política é aquela que, por recusar as opiniões manifestadas em comum, conforme é próprio da pluralidade humana, será recusada por Arendt por ser inadequada nas relações com os negócios políticos.

Para a autora, o antigo conflito entre verdade e opinião, que julgamos fundamentar a querela, tem suas raízes profundamente plantadas nos dois diferentes e antagônicos modos de vida: o do filósofo e o do cidadão. Foi Platão que, segundo Arendt, contrapôs as verdades do filósofo (que têm sua força em princípios demonstrativos impositivos) às flexíveis opiniões do cidadão gerando, assim, a cisão entre os dois modos de vida.

Ao se referir à verdade em sua relação com a política, Arendt aponta para tipos diferentes de verdades que não podem ser confundidas nas análises pontuais realizadas. Assim, temos as verdades científicas, as filosóficas e as factuais. Cada uma delas com suas próprias características. Numa caracterização negativa, Arendt fala sobre o que pode se contrapor a cada uma destas verdades. No caso das verdades

factuais, o que se contrapõe a elas não é o erro, a ilusão ou a ignorância, mas a mentira deliberada. Isto significa que a apresentação de fatos e eventos que busquem escamotear a verdade são postos em movimento pela ação deliberada dos homens. Em decorrência disso, as verdades factuais seriam as mais vulneráveis à ação deliberada do mentiroso. Nas palavras de Arendt,

As possibilidades de que a verdade factual sobreviva ao assédio do poder são de fato bastante escassas. Está sempre sob o perigo de ser arditamente eliminada do mundo, não por um período apenas, mas, potencialmente, para sempre ¹²⁶.

Arendt chama, assim, a atenção para a dinâmica de suas preocupações. O perigo da mentira na esfera política, quando surge, se constitui como uma das possibilidades originadas na ação concentrada dos que exercem o poder; ou seja, longe de se confundir com o mero erro, ignorância ou ilusão, as verdades factuais podem, neste caso, ser deliberadamente escamoteados, com o objetivo de impor a mentira como substituta. Ainda segundo Arendt, *fatos e eventos são infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias produzidas pelo cérebro humano* ¹²⁷ e sua fragilidade vem do fato de que, em razão de sua contingência, se forem perdidos podem não mais ser recuperados.

Desde o ponto de vista da tradição do pensamento político-filosófico, os tensos (senão irremediáveis) conflitos entre a verdade racional e a opinião aparecem como possíveis de ter sido superados, por

¹²⁶ Ibidem, p.287.

¹²⁷ Ibidem, p.287.

não fazer mais sentido, pelo menos desde que a filosofia deixou de reclamar aqueles direitos que julgava possuir na determinação da esfera política pelas proposições platônicas que opunham a *vita ativa* à *vita contemplativa* (dotada do privilégio de vislumbrar as verdades superiores). A perturbação vem do fato de que tais diferenças entre a verdade racional e a opinião não foram totalmente superadas por uma pequena inversão, pois *o embate entre verdade factual e política que hoje testemunhamos em tão larga escala tem feições bastante análogas* ¹²⁸. Por essa diferença conceitual, as verdades filosóficas foram substituídas pela verdade factual no embate com as verdades políticas. Para Arendt, as verdades factuais passaram a obedecer uma estratégia bem particular ao serem transformadas em opiniões.

Os exemplos utilizados por Arendt para demonstrar esse aspecto são o colapso da França frente à invasão alemã, e a atuação do Vaticano no período da Segunda Guerra: o problema provem de uma postura assumida que faz com que *tais fatos de registros histórico sejam tratados como uma questão de opinião* ¹²⁹. E ao usar estes exemplos em *Verdade e política* Arendt parece chamar atenção para o tipo de problemas que ela própria enfrentava. Para Arendt, a verdade factual de que alguns judeus colaboraram com os planos nazistas, não é uma questão de opinião capaz de ser dita na forma do: parece-me-que; e foi este o procedimento adotado pela comunidade judaica em relação às declarações contidas em *Eichmann em Jerusalém*: classificá-las como se não passassem de “mera opinião”. Questões de fato não podem nem se confundir com meras opiniões e nem obedecer a interesses políticos.

¹²⁸ Ibidem, p.292.

¹²⁹ Ibidem, p.293ss.

A gravidade da situação é que Arendt joga com um problema próprio da esfera política quando interfere no mundo comum das verdades factuais, quando age no mundo opinando. Assim, a questão grega do conflito entre verdade e política continua ainda em aberto, uma vez que a verdade factual, proveniente de relações históricas, pode ainda ser interdita não apenas pelos erros das verdades científicas e pelas ilusões das verdades filosóficas, mas, também, pela manipulação das verdades factuais de modo a tratá-las como sendo uma questão de opinião.

Estas questões que giram em torno das relações entre verdade e política ou verdade e opinião podem oferecer alguns indicativos para as críticas recebidas por *Eichmann em Jerusalém*. Suas opiniões, fundamentadas em verdades factuais, podem ter sido contraditadas não por ser, em si mesmas, opiniões, mas pelo entendimento da própria matéria factual como opinião.

Dentre as críticas dirigidas a Arendt por suas posições sobre Eichmann, duas se destacam: em primeiro lugar, a opinião de Arendt sobre a humanidade de Eichmann e, em segundo lugar, a responsabilidade cabida aos judeus na Solução Final. Assim, haveria no relato de Arendt, do ponto de vista dos críticos, dois excessos: um excesso de piedade para com o carrasco, e um excesso de críticas a seu próprio povo (visto como *falta de amor pelo povo judeu*). No extremo, se pensadas desde o ponto de vista de seus adversários nas controvérsias, ou pseudo-controvérsias (como gosta de chamá-las), temos o fato de que, para eles, Arendt teria ou se enganado, ou mesmo mentido, sobre as questões que resolveu discutir em público.

A primeira crítica ocorre por Arendt ter, aparentemente, contrariado a opinião corrente que insistia em enxergar nos criminosos

nazistas em geral, e em Eichmann particularmente, a mais pura encarnação do mal na terra. Em resposta a esta opinião que era, por sua vez, tratada por muitos no registro da verdade factual, Arendt argumenta que aquele homem estaria longe de ser a encarnação do mal no mundo. Era um homem comum,

Não era nenhum Iago, nenhum Macbeth. E a não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação [...] nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica de Eichmann ¹³⁰.

O problema apontado por Arendt como motivador das ações criminosas de Eichmann é de outra ordem, e se comparado à tese do desvio de caráter que leva à maldade, é bem mais desafiador em sua compreensão. O problema que teria movido o empenho de Eichmann é o da falta da capacidade de pensar que ele deixou transparecer durante todo o processo, desde suas memórias escritas até os depoimentos prestados no tribunal. A este respeito, Arendt descreve que naquilo que se refere à *exigência de atenção do pensamento*, orientado pelo juízo, para as escolhas que fazemos sobre quando e como nos manifestar no mundo,

Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência. Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa

¹³⁰ ARENDT, H. 2000 (C), p.310.

vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse. ¹³¹

No entanto, mesmo não concordando com a opinião vigente sobre a maldade de Eichmann como impulsionadora de seus crimes, não reconhecendo diante de si o agente do mal encarnado, Arendt se manifestou explicitamente sobre a justiça da pena. O fato de não pensar também não foi argumento para livrá-lo da pena capital. É justamente em razão de sua humanidade que não se poderia diminuir em nada a responsabilidade de Eichmann pelos assassinatos cometidos. Esta posição pode, ainda, significar um agravante para os crimes cometidos, pois o criminoso não poderia, assim, transferir suas responsabilidades pessoais para além de sua decisão individual sobre agir certo ou errado e reclamar a inimputabilidade. Ao tentar esta estratégia, Eichmann poderia recorrer somente aos velhos argumentos já utilizados por outros criminosos, e recusados pelos tribunais por serem irrelevantes, de que agiram no cumprimento das leis vigentes e ao estatuto de obediência às ordens superiores – nestes casos, os criminosos se confundem com honestos cidadãos cumpridores de seus deveres cívicos.

Quanto à segunda crítica, Arendt se exime. Simplesmente recusa a afirmação que lhe imputa a realização de tal ilação, que responsabiliza o povo judeu pelas violências sofridas. A existência da discussão sobre o que não disse deve sua existência mais aos desdobramentos da campanha negativa desencadeada com o lançamento de seu livro, que às afirmações ou análises feitas por ela própria, seja em

¹³¹ ARENDT, H. 2002 (A), p.6.

Eichmann em Jerusalém, seja em qualquer outra obra de sua autoria. A respeito da questão, ela diz que a discussão

Desencadeada pelo meu livro *Eichmann em Jerusalém* foi um tanto furiosa. Uso deliberadamente a palavra “desencadeada”, em vez da palavra “causada”, pois como já tenho apontado, uma grande parte da controvérsia se dirigia a um livro que jamais fora escrito. [grifos da autora] ¹³²

A responsabilização dos judeus pelo holocausto seria o resultado de interpretações sobre o livro que, no entanto, não encontraria qualquer respaldo objetivo na realidade factual de seus escritos. Tais interpretações, dissociadas da realidade factual tinham a função meramente retórica que visava a persuasão da comunidade judaica contra suas opiniões e análises. Quanto ao ponto, Arendt nos diz que

A controvérsia começou chamando atenção para a conduta do povo judeu durante os anos da Solução Final, na trilha da questão levantada pela primeira vez pelo promotor israelense, quanto a saber se os judeus podiam ou deviam ter se defendido. Eu descartei a questão como tola e cruel, porque atestava uma total ignorância das condições da época ¹³³.

¹³² ARENDT, H. 2003, p.79.

¹³³ ARENDT, H. 2000 (C), p.283.

A colaboração, consciente ou inconsciente, de alguns homens não pode significar, de modo algum, a responsabilização de um povo inteiro.

Tais críticas podem ser vistas de uma dupla perspectiva: do ponto de vista de Arendt, as críticas têm como objeto ou as suas opiniões, ou os desdobramentos do debate que não encontraria respaldo objetivo em seus escritos. Por outro lado, do ponto de vista dos seus críticos, o que Arendt oferece como mais uma opinião é tratado no registro de manifestação das verdades factuais a serem contrapostas pela comunidade, o que significa defender a dignidade do povo judeu contra as injúrias sofridas.

Para tentar clarear um pouco a discussão arendtiana, temos, aqui, dois tipos de *contadores de verdades*: o filósofo e o contador de verdades factuais. O filósofo que vislumbrou a verdade com os olhos do espírito, isto é, contemplou uma verdade transcendente, enfrenta o problema de comunicar tais verdades na praça pública sem cair no ridículo; tais verdades serão, nestas circunstâncias da comunicabilidade, apresentadas e recepcionadas no registro do parece-me-que. A transformação da verdade neste parece-me-que possui, do ponto de vista do filósofo, a controversa vantagem de significar a passagem de um mundo a outro; do mundo transcendente ao imanente.

Essa transformação da verdade em opinião não será problema, desde que o filósofo assuma a postura que Arendt identifica a partir de Sócrates ou Kant. Neste caso não terá contra si as legítimas suspeitas de que pretende, com sua argumentação, impor coercitivamente alguma verdade nascida fora da esfera política, pois parece querer oferecer (apenas mais) uma opinião à discussão pública. Nestes termos, re-encontramos o Sócrates arendtiano como

Figura paradigmática na medida em que unificaria em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir, muito embora jamais tivesse cedido à ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para ação, pois apenas pretendeu estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra ¹³⁴.

Por outro lado, o que conta verdades factuais, vislumbradas com os olhos do corpo, parece de início um pouco mais deslocado em sua tarefa. Sua relação não é com nenhuma realidade trans-humana, possuidora daquela aura mítica, capaz de provocar um certo tipo de respeito e admiração aos interlocutores. Sua relação com a verdade ocorre, ao contrário, exclusivamente em meio a outros homens, pois diz respeito a fatos e eventos postos no mundo pela ação humana. Tais verdades dependem de testemunhas e comprovações sólidas e idôneas para se firmarem como opinião respeitável. Sua existência factual depende de sua publicidade antes que qualquer juízo seja formulado quanto à sua verdade ou falsidade: e, neste aspecto, é política por natureza. Neste ponto, fatos e opiniões são solidários na compreensão do mundo comum. Nas palavras de Arendt:

Embora fatos e opiniões possam ser mantidos em separados, não são antagônicos; pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem

¹³⁴ DUARTE, A. 2000, p.352.

diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade factual. Em outras palavras, a verdade factual informa o pensamento político, assim como a verdade racional informa a especulação filosófica.¹³⁵

A questão que subjaz é se os fatos existem independentemente de sua comunicabilidade, das opiniões que gravitam ao seu redor e das interpretações que eles, inevitavelmente, geram. A resposta imediata dada pela tradição é que não. A estória factual a ser narrada só pode, assim, resultar da interpretação realizada por aquele que conta a verdade dos fatos. No entanto, reconhecer tais perspectivas inerentes à atividade não significa

Nenhum argumento contra a existência da matéria factual e tampouco podem servir como uma justificação para apagar as linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação, ou uma desculpa para o historiador manipular os fatos a seu bel-prazer ¹³⁶.

Aquele que conta a estória, em seu caminho rumo à verdade factual, tem que recolher os fatos no caos de puros acontecimentos. É somente depois que pode compreendê-los e explicá-los, sempre numa narrativa dotada de sentido.

Os dois aspectos apontados por Arendt em *Verdade e política* (o risco para a política e o risco para a própria verdade ante ao uso da

¹³⁵ ARENDT, H. 2000 (A), p.295.

¹³⁶ Ibidem, p.296.

mentira), encaminham para a questão da imparcialidade. E isso com maior vigor em razão de que o texto é uma resposta de Arendt às críticas recebidas por *Eichmann em Jerusalém*. Ora, ao apontar para a discussão que julga ser a melhor, Arendt nos diz, em primeiro lugar, que suas análises não têm a pretensão de se confundir com nenhuma verdade científica ou filosófica, mas sim de se construir como opinião fundamentada em verdades factuais. Fazendo um deslocamento do plano teórico para o prático, isto é, apontando para os objetivos concretos e imediatos de Arendt (discutir as questões que se tornaram argumentos para as acusações recebidas), podemos supor que o que ela diz tem uma relação, justa ou não, com sua ação no mundo a partir do julgamento de Eichmann. Arendt se ancora no fato de que nenhuma opinião é auto-evidente. Em matéria de opinião o pensamento se produz discursivamente, *correndo de uma concepção conflitante a outra até encontrar, nestas particulares, uma generalidade que seja imparcial* ¹³⁷.

A imparcialidade deveria fundamentar o pensamento político pela representatividade. As opiniões são formadas quando se considera um dado tema ou fato de diferentes pontos de vista. Neste processo faço presentes à minha mente, pela imaginação, as posições dos que estão ausentes, isto é, eu os represento. Isso não significa, em hipótese alguma, adotar cegamente as concepções efetivas dos que se encontram ausentes. Isso significa ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Com este movimento da consciência de se lançar para fora de si, possibilitado pela imaginação, reencontramos o conceito kantiano de mentalidade alargada nos procedimentos analíticos de Arendt. A concepção de imparcialidade em Arendt surge, assim, também na sequência do julgamento alargado. A autêntica qualidade de

¹³⁷ Ibidem, p.299.

uma opinião sobre a matéria factual, como um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade, isto é, de o quão disposto está a alargar sua visada sobre o mundo abrangendo o máximo possível de pontos de vista.

As críticas que lhe foram dirigidas tinham como objeto suas opiniões, e não qualquer verdade coercitiva enunciada por ela, seja científica ou filosófica. Não se pode, no entanto, ignorar que suas análises são interpretações dos fatos que pretenderam se ancorar em verdades factuais, seja manifestas no mundo durante a segunda guerra, seja as ocorridas durante o julgamento de Eichmann.

Uma diferença substancial entre a verdade (seja de que tipo for) e a opinião pode ser vislumbrada exatamente na forma de ajuizar e enunciar cada uma delas. As verdades têm um modo de validação característico, pois

Elas carregam em si algo de coercitivo: podem diferir na maneira como se chegou a elas, porém, uma vez percebidas como verdadeiras e declaradas como tal, elas possuem em comum o fato de estarem além de qualquer acordo, disputa ou opinião ¹³⁸.

No caso do julgamento de Eichmann, o objeto da disputa não são as verdades conhecidas, mas as opiniões pronunciadas sobre a pessoa do réu e sobre suas justificativas e explicações sobre os fatos. Nem Arendt, nem seus críticos, questionavam a ocorrência dos fatos históricos: que milhões de judeus sucumbiram ante o aparato de extermínio nazista, que os espaços de liberdade foram interrompidos ou

¹³⁸ Ibidem, p.297.

que a moral vigente estava em desacordo com os princípios mais elementares da civilização européia; ninguém duvidava do fato histórico de que Adolf Eichmann desempenhou um papel importante nestes eventos. Não poderiam disputar sobre isso, em razão de que não se pode brigar com os fatos sem ameaçar o mundo que ocupavam em comum, sempre no plural, e com o qual deveriam se reconciliar. Qualquer tentativa neste sentido é ilustrada por Arendt com a seguinte anedota:

O que, em sua opinião, – perguntou [o representante da República de Weimar] a Clemenceau – pensarão os historiadores futuros desse tema espinhoso e controverso [culpa pela eclosão da Primeira Guerra Mundial]? Ele replicou: isso eu não sei. Mas tenho certeza de que eles não dirão que a Bélgica invadiu a Alemanha.¹³⁹

No entanto, o mesmo não ocorre relativamente à compreensão das razões que levaram o réu às suas ações. Mas, considerando a necessidade de caminhar com as análises no curto espaço que separa fato, opinião e interpretação, é necessário criar condições para manter o compromisso com a verdade num mundo vivido em comum.

¹³⁹ Ibidem, p.296.

3.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos aspectos recorrentes na argumentação arendtiana que asseguram uma esfera política plenamente atuante e capaz de superar os momentos de crise, pode parecer, de início, como uma contradição. Como viemos argumentando, Arendt, seguindo Sócrates e Kant e não Platão, recusa a verdade do filósofo como índice privilegiado para gerir a esfera política. Acontece que em determinados momentos ela afirma que o que pode re-estabelecer a dignidade da esfera política, sobretudo quando da aparição da mentira, é justa e inevitavelmente sua contraposição pela manifestação da verdade. Assim, existe uma distância que se apresenta entre a verdade como imprópria para gerir a esfera política pela tirania com que se impõe ao mundo quando vinda da ciência ou da filosofia, e a verdade factual capaz de assegurar a vida política em sua plenitude quando se manifesta contra a mentira deliberada.

A questão ganha contornos a partir das circunstâncias em que o recurso à mentira passa a ser um instrumento utilizado por outras esferas do poder, além daquelas já conhecidas como parte do repertório argumentativo dos políticos, que geralmente alegam motivações superiores, ou razões de estado, quando a usam estrategicamente. Uma vez que na esfera política a mentira não encontra grandes dificuldades para se impor, as esferas extra-políticas teriam exatamente a função de equilibrar o jogo político, resguardando os aspectos da realidade que devem vir ao conhecimento público independentemente da vontade dos mentirosos.

Dentre as esferas extra-políticas, a imprensa deve se apresentar na esfera pública como instituição que, a exemplo da

universidade e do poder judiciário, contribui para a manifestação no mundo de espaços de liberdade cuja existência é o que assegura o livre jogo das opiniões na esfera política. É quando a imprensa deveria desempenhar sua função comunicando aos homens com imparcialidade as múltiplas ocorrências do mundo que, caso contrário, permaneceriam desconhecidas, interrompendo um maior conhecimento sobre parcelas significativas da realidade.

Penso que ao requerer a imparcialidade para a imprensa, Arendt visa esta perspectiva. O risco imediato da parcialidade, sobretudo na imprensa, pode significar uma colaboração com as mentiras surgidas na esfera política, o que, talvez, Arendt não possa aceitar. Nas circunstâncias em que a imprensa se manifesta no mundo imbuída do compromisso público com a busca da verdade incontroversa, a mentira pode surgir escamoteada pela aura da imparcialidade. Mas, apesar da possibilidade existente da parcialidade ser compreendida no registro da mentira, isso não significa que as duas, parcialidade e mentira, sejam apresentadas como sinônimas.

Julgamos que o problema da imparcialidade pode, nestas circunstâncias, surgir a partir de um equívoco de princípios. Do ponto de vista da imprensa, o equívoco pode ser o resultado da autoconstrução imagética de si mesma como esfera pública imprescindível movida, em suas ações, pelos princípios de imparcialidade e objetividade, que julga fundamentar sua respeitabilidade. A partir de tais princípios se eleva acima e contra o jogo de opiniões. Isso significa forjar uma determinada compreensão do processo, desde a escolha das linhas editoriais até a formulação de notícias, em que não é contaminado, desde o início, pelas opiniões singulares e parciais de sujeitos dotados de liberdade em suas iniciativas de escolher entre o que deve vir ao grande público e o que deve ser relegado às cinzas do esquecimento.

Neste caso, é o princípio da ação que pode ser questionado. É pela ação, em consonância com a natalidade e a pluralidade, que os homens podem lançar algo novo no mundo. E isso pelo fato de que a ação, uma vez posta no mundo, bem como suas consequências, são imprevisíveis. A novidade e a imprevisibilidade, neste caso, não são próprias do que foi comunicado ao mundo pela imprensa, uma vez que em sua função ela pode apenas dar publicidade ao que já teria sido posto no mundo anteriormente. Este dar-a-conhecer, que caracteriza a construção da realidade mundana em cada ação particular, é uma propriedade da ação que, no entanto, já foi realizada preteritamente. O que ocorre no presente é sua transformação em informação significativa que, como tal, deve adquirir uma maior proporção pelo interesse manifesto pela imprensa.

A rigor, ao reclamar a imparcialidade para a imprensa, nada mais se pede que a atenção aos fatos como-eles-ocorreram, sem que se privilegie conscientemente determinados pontos de vista em detrimento de outros. E nos parece que foi exatamente o que Arendt fez ao escrever sobre o caso Eichmann. Inclusive, ao manifestar suas opiniões, ela se coloca em desacordo com o que compõe sua identidade. Talvez, a acusação de parcialidade poderia ocorrer se ela meramente reproduzisse as opiniões correntes, desconsiderando outros aspectos trazidos a público com o julgamento. Neste caso, quando relativa à matéria factual, a imparcialidade tem uma maior possibilidade de manifestação em razão de que pode ser confirmada por outras testemunhas. A complicação se potencializa à medida em que o que se noticia não é a matéria bruta, mas os possíveis significados que os fatos devem conter. Relativamente à objetividade, a questão é estabelecer qual o ângulo do objeto deve ser trazido à tona, relegando os outros ângulos, os outros pontos de vista, ao desconhecimento, pois

A negação deliberada da verdade dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação. ¹⁴⁰

No caso de Eichmann, os fatos eram de conhecimento público. No entanto, o veto das discussões por parte da comunidade ocorreu tanto sobre os seus significados, quanto sobre a própria matéria factual, que neste caso foi tratada no âmbito do parece-me-que, característico das opiniões. Circunstancialmente, Arendt não necessitou se render ao esquema kantiano do juízo que se produz recorrendo à imaginação, uma vez que os fatos narrados eram de conhecimento geral, e a recusa de uma parte da comunidade em discuti-los, resultado de uma ação política deliberada, não os torna menos objetivos. O que orientava a querela, segundo Arendt, interditando a discussão pública transcendendo-a à posição de tabu, é que *Tinham menos medo do meu livro que da possibilidade de que ele desse início a outro exame imparcial e detalhado do período em questão* ¹⁴¹. E este exame poderia vir a confirmar o que Arendt descrevera como sendo a realidade.

No extremo, quando da manifestação de alguma mentira, algum crime ou alguma injustiça foi cometido no mundo. Neste caso, a busca de um caminho entre a verdade e a mentira, capaz de mostrar como as coisas aconteceram, não é buscado por pessoas iguais num mundo regido pela pluralidade visando o melhor modo de compreender

¹⁴⁰ ARENDT, H. 1999 (B) p.15.

¹⁴¹ ARENDT, H. 2003, p.79 e 80.

o presente e construir o futuro, mas sim por historiadores ¹⁴² pensando qual a melhor maneira de narrar o já ocorrido, segundo interesses surgidos no presente, de modo a que a verdade factual não se manifeste em sua plenitude. Pois, se se manifestar, a reconciliação com o mundo poderá comprometer integridades, personalidades e projetos de poder do passado e do futuro, pois

Tanto o historiador, quanto o político tratam com questões humanas que devem sua existência à capacidade do homem para a ação, o que significa, à relativa liberdade do homem em relação às coisas como elas são. Os homens atuantes, quando se sentem donos de seus próprios futuros, ficarão tentados a se fazerem donos do passado também ¹⁴³.

A ideologia que se julga capaz de manipular a opinião pública, que geralmente começa com uma fórmula governamental, tem o seu sucesso dependente de uma estreita relação entre as esferas políticas e a imprensa em geral, encarregada de, com parcialidade consciente, tornar público apenas as decisões e planos do estado que interessam

¹⁴² Quando dizemos historiadores não nos referimos especifica e unicamente aos Historiadores profissionais, que em sua maioria têm um forte compromisso com a verdade – apesar de estarem, como todos os homens, sujeitos a erros e enganos –, mas nos referimos a qualquer agente desempenhando uma função específica, cujo objetivo é recorrer ao passado para contar, ou recontar, ou reinventar a história de acordo com os interesses do momento. E tais interesses, neste caso, dependem, necessariamente, de que as razões para o curso das ações sejam explicadas constituindo uma versão, sempre diferente daquela que realmente aconteceu, ou seja, dependem da mentira sobre os fatos ocorridos.

¹⁴³ ARENDT, H. 1999 (B), p.20.

aos grupos de interesse. Tal forma de tratar as informações, segundo Arendt, começou a mudar quando entre as

Variedades mais recentes da arte de mentir há, em primeiro lugar, a variedade aparentemente inócua dos encarregados das relações públicas do governo, que aprenderam seu ofício na inventividade da Madison Avenue.¹⁴⁴

A consequência mais direta e imediata deste posicionamento da imprensa, alinhada com o poder político, como instância privilegiada para a manifestação da opinião pública pelo controle da verdade factual, foi uma percepção enganosa sobre a forma como as informações/notícias veiculadas pela imprensa são recepcionadas pelo grande público em geral. Julgava-se que o público, tratado neste caso como massa a ser conduzida, recepcionava as informações como se fossem a mais significativa expressão da verdade objetiva. E, desse modo, o público estaria sujeito a todo tipo de manipulação. No entanto,

A única limitação àquilo que o relações públicas faz aparece quando ele descobre que as mesmas pessoas que podem talvez ser manipuladas para comprar um tipo de sabão em pó não podem ser manipuladas para comprar opiniões e pareceres políticos.

Tal percepção por parte da imprensa não considera nem que a recepção pelo público pode não ser assim tão ingênua, e nem que os

¹⁴⁴ Ibidem, p.17.

agentes que escolhem o que noticiar são sujeitos interessados que constroem seus objetos ao mesmo tempo em que os selecionam do amontoado de fatos e eventos que constituem a realidade cotidiana; nas palavras de Arendt,

Visto que fatos e eventos – o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente – constituem a verdadeira textura do domínio político, é evidentemente com a verdade fatural que nos ocupamos sobretudo aqui. A dominação (para falar a linguagem de Hobbes), quando ataca a verdade racional, como que exorbita seu domínio, ao passo que combate em seu próprio terreno ao falsificar os fatos mentirosamente ¹⁴⁵.

Argumentamos que a verdade se constitui como inadequada a partir do ponto de vista da ação que, como tal, se dirige à manutenção do *status quo* ou à constituição futura da organização política. Seja na fundação do corpo político ou em qualquer outra decisão que afeta a esfera política, este momento deve ser reservado aos cidadãos deliberando em comum, politicamente, sobre a melhor maneira de organizar a esfera pública.

É no interior deste processo que a apresentação de vários pontos de vista deveria garantir decisões politicamente relevantes capazes de representar com maior propriedade a multiplicidade de opiniões e interesses presentes na esfera política. É um procedimento radicalmente contrário à apresentação de uma perspectiva única que venha a se impor pela verdade coercitiva como uma pedra pesada sobre

¹⁴⁵ ARENDT, H. 2000 (A), p.287.

a realidade. Este processo deve, segundo Arendt, dispensar qualquer coisa que se imponha de fora como uma verdade coercitiva e privilegiar a multiplicidade de opiniões que reflita a imparcialidade e que considere a pluralidade no mundo,

Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana.¹⁴⁶

A verdade, assim, se constitui como um elemento fundamental à esfera pública pelo ponto de vista do juízo, quando, uma vez que já foram tomadas as decisões, e suas consequências já foram postas em prática, o recurso à mentira é utilizado com o objetivo de escamotear o curso das ações e, principalmente, os princípios que as moveram no passado. A relação com o passado é relevante

Quando a mentira é utilizada, ou mesmo proposta, como um recurso possível, isso significa que as decisões que foram tomadas no passado, quando dos princípios da ação, deixaram para o futuro uma série de consequências que precisam mostrar o passado como tendo ocorrido de-outro-modo. Já houve um descompasso entre os homens e o mundo no momento da ação; alguns homens não se reconhecem mais no mundo, pois ele foi, de alguma maneira, transformado no passado pela ação humana sem que a pluralidade tenha sido considerada; o mundo foi violentado. A pluralidade, surgida do fato condicionante da

¹⁴⁶ ARENDT, H. 2001 (A), p.67.

natalidade e uma das condições elementares para a concepção da ação e da esfera política arendtiana, não foi considerada.

A verdade é, então, requerida como fundamental à esfera política exatamente quando, uma vez substituída pela mentira, deixa de instruir o mundo e os homens que o habitam sobre as razões, os princípios e os motivos que levaram ao início do processo.

Os historiadores sabem como é vulnerável a textura dos fatos; está sempre em perigo de ser perfurada por mentiras comuns, ou ser estraçalhada pela mentira organizada de grupo, classes ou nações, ser negada e distorcida, muitas vezes encoberta por camadas de falsidade, ou ser simplesmente deixada cair no esquecimento. Os fatos necessitam de testemunhas para serem lembrados e testemunhas confiáveis para se estabelecerem.¹⁴⁷

Então, independentemente do que se possa pensar, a ação já foi realizada. Ainda que, conforme o entendimento arendtiano, se saiba que uma vez no mundo das aparências, dificilmente a mendacidade poderá modificar a verdade dos fatos pertinentes à ação, isso não é suficiente para que, na esfera política, as estratégias para escamotear a verdade não sejam recursos cotidianos utilizados neste delicado jogo. E aqui a referência não é ao erro ou ao engano (sempre bem mais possíveis no mundo que o idealmente desejado), pois quando se manifestam não significam, em absoluto, que seus agentes agem deliberadamente para enganar ao público. A referência é à mentira deliberada. Ou seja, há uma

¹⁴⁷ ARENDT, H. 1999 (B), p.16.

diferença real a ser considerada entre os que erram em suas avaliações sobre o mundo e a história e os que mentem deliberada e descaradamente.

É como se o anjo da história de Benjamin tivesse sido transformado num dos resolvedores de problemas do governo americano e, no lugar de voltar ao passado para procurar sob os escombros do tempo o princípio e o curso das ações sob o signo da verdade, voltasse com novos *souvenirs*, disposto a criar novas ruínas, novas verdades evidentes que perpetuem os processos que já tiveram, como princípio iniciador, senão a mentira deliberada, ao menos uma visada limitada e parcial do mundo. Neste caso, se basearam em perspectivas estreitas e limitadoras da realidade, e não na mentalidade alargada que, para Arendt, é o que sustenta a imparcialidade dos juízos, sobretudo sobre a esfera política.

Se pensada em si mesma, a imparcialidade talvez seja uma quimera e o seu contrário, a parcialidade, venha a ser um daqueles dados óbvios em que a liberdade humana pode se manifestar – como no caso da mentira. Assim, relativamente à imparcialidade, a exigência arendtiana pode se estender em duas direções: ou é exigência para a esfera extra-política como um todo, isto é, para a imprensa, ou é requerida dos homens que a fazem cotidianamente.

Em razão de que optar por uma ou outra versão dos fatos, isto é, por um, ou mais de um, dos múltiplos pontos de vista que cada objeto admite em sua constituição, depende de uma complexa operação do espírito que pensa e julga sobre o mundo que lhe chega ao aparato cognitivo pelos sentidos ou pela imaginação, parece que sua realização é uma tarefa dos homens.

Mas, enquanto possibilidade dada aos homens, a imparcialidade parece esbarrar nos empecilhos já apontados, como a liberdade humana de optar por certa versão dos fatos, por um certo ponto de vista; ou mesmo pela própria constituição fenomênica do mundo, que, possuindo uma dimensão total – talvez inalcançável para o homem particular com seu aparato sensível limitado –, se apresenta pontual e parcialmente a cada ocupante do mundo.

O que é apontado por Arendt em *Responsabilidade e julgamento*, ao analisar o contexto em que os padrões morais de todo um povo foi modificado, abrindo a possibilidade de agir em contradição com o que era tido, até então, como o padrão de normalidade, é que os que se renderam à nova ordem se recusaram a pensar por si-mesmos, a exercer a faculdade de julgar sobre a matéria factual. São nestes termos que ocorre a necessidade política de saber sobre o que ocorre no mundo e sobre o que isso significa para o mundo e para a verdade, para subsidiar as tomadas de posição a partir do pensamento e do julgamento.

Cada opinião ouvida e considerada representa uma compreensão parcial dos eventos conforme o entendimento de cada um dos atores que emitem suas opiniões em particular. Assim, a imparcialidade não é uma exigência dirigida a cada um dos atores que agem no mundo emitindo suas opiniões. Neste aspecto, parece que a imparcialidade surge da manifestação de uma diversidade de opiniões pessoais acerca dos mesmos fatos ou objetos. A imparcialidade não ocorre como característica da pessoa que anuncia os fatos, ou do ponto de vista em si mesmo. Parece, então, que a imparcialidade da imprensa se manifesta à medida em que, no lugar de comunicar apenas um ponto de vista circunstancial representando interesses pontuais, abre espaço para que múltiplas vozes possam se manifestar e indicar a pluralidade

humana substancializada na multiplicidade de pontos de vista e de opiniões sobre seus significados.

Não é uma operação do espírito realizada por cada um em contradição com suas opiniões, convicções ou julgamentos. Mas, ao contrário, o espectador que se informa, municiando-se para, também, agir no mundo posteriormente, somente pode elaborar seus próprios julgamentos, opiniões e convicções se, ouvindo diferentes pontos de vista, puder transitar entre eles, pensar e julgar a respeito e construir suas próprias opiniões que, neste momento, se tornam uma concepção singular e, logo, parcial. Tal opinião formada, se tomada no registro da verdade, deve constituir o repertório íntimo de convicções ou mesmo assumir a forma de um tratado científico ou filosófico. No entanto, se pretende ganhar o mundo e aparecer aos homens como argumento persuasivo, será apenas no registro do: parece-me-que, isto é, será mais-uma-opinião.

BIBLIOGRAFIA:

Obras Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

_____. *Crisis of the Republic*. New York: H. B. Jovanovich, 1972.

_____. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. SP: Ática, 1988.

_____. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993 (A).

_____. *La tradition cachée: le juif comme paria*. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Bourgois Éditeur, 1993 (B).

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. RJ: Relume Dumará, 1994.

_____. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Trad. Sieni Campos. RJ: Relume Dumará, 1995.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. *Le concept d'amour chez Augustin*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Payot, 1999 (A).

_____. *Crises da república*. Trad. Jose Volkmann SP: Perspectiva, 1999 (B).

_____. *Homens em tempos sóbrios*. Trad. Denise Bottmann. SP: Cia das Letras, 1999 (C).

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. SP: Perspectiva, 2000 (A).

_____. *As origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. SP: Companhia da Letras, 2000 (B).

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. SP: Cia das Letras, 2000 (C).

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. RJ, Forense Universitária, 2001 (A).

_____. *Compreensão e política e outros ensaios*. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Ed. Relógio D'Água, 2001 (B).

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. RJ: Relume Dumará, 2001 (C).

_____. *Hannah Arendt e Martin Heidegger: correspondência*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. RJ: Relume Dumará, 2001 (D).

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antonio Abranches. RJ, Relume Dumará, 2002 (A).

_____. *A dignidade da política*. Trad. Antonio Abranches. RJ: Relume Dumará, 2002 (B).

_____. *O que é política?*. Trad. Reinaldo Guarany. RJ: Bertrand Brasil, 2002 (C).

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. SP: Cia das Letras, 2003.

_____. *Condition de l'homme moderne*. Trad. Georges Fradier. Paris: Agora, 2005 (A).

_____. *Journal du pansée*. Paris: Seuil, 2005 (B).

_____. *Essays in understanding 1930 – 1954*. New York: Schocken, 2005 (C).

_____. *La tradición oculta*. Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Buenos Aires: Paidós, 2005 (D).

_____. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgesen Jr. RJ: Difel, 2008 (A).

_____. *De la historia a la acción*. Trad. Fina Burulés. Buenos Aires: Paidós, 2008 (B).

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo – ensaios 1930-1954*. Trad. Denise Bottmann. BHte: UFMG e Cia das Letras, 2008 (C).

_____ [et. Al]. *Sobre Heidegger: cinco vocês judias*. Trad. Bernardo Aïnbindler. Buenos Aires: Manantial, 2008 (D).

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. RJ: Forense, 2010. 11ª edição revista.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. SP: Cia das Letras, 2011.

Outros autores

ABENSOUR, M. E outros (org). *Colloque Hannah Arendt: politique et pensée*. Paris: Ed. Payot, 2004.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. RJ: Record, 2007.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. BH, Ed. UFMG, 2002.

AGUIAR, O. A. e outros. *Origens do totalitarismo, 50 anos depois*. RJ: Relume-Dumará, 2001. AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BENHABIB, S. *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*. In: HINCHMAN, L.P. e HINCHMAN, S.K. (orgs.). *Hannah Arendt: critical essays*. Albany: Suny Press, 1994a.

_____. *Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas*. In: *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (org.). Cambridge: 1994b.

_____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London – New Delhi: Sage publications, 1996.

_____. *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo e posmodernismo*. Barcelona: gedisa, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: a obra de arte na era de sua reprodutividade técnica*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. SP: Brasiliense, 1994.

_____. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. SP: Brasiliense, 1994.

_____. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa. SP: Brasiliense, 1994.

CANOVAN, M. *Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics*. In: *The Journal of Politics*, v. 45, n° 2, 1983.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. RJ: Jorge Zahar, 2000.

_____. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge Univ., 1994.

CORREIA, Adriano (coord). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. SP: Forense, 2002.

COURTINE-DENAMY, S. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. BH: Ed. UFMG, 2004.

CRITELLI, Dulce Mara. *Hannah Arendt: a vita ativa e a ação. Ontologia da política*. In: *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez, 1993.

DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. SP: Ed. UNESP, 2010.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. SP: Paz e terra, 2000.

____ (org). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. RJ: Relume Dumará, 2004.

_____. *Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n° 09, Jan-Jun 2007, p.27-48.

_____. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. RJ: Forense, 2010.

ENEGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

FRATESCHI, Yara. *Participação e liberdade política em Hannah Arendt*. In: Cadernos de Filosofia Alemã, nº 10, Jan-Jun 2007, p.83-100.

GALETTO, G. *Hannah Arendt: sentido común y verdade*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000.

HITLER, A. *Minha luta*. São Paulo: Editora Moraes, 1983.

HUSSERL, E. *Idéias para um fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: ideias e letras, 2006.

KANT, E. *Crítica da razão prática*. SP: Edições e publicações Brasil editora, 1959.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Editora Fundação Kalouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Crítica da Faculdade do juízo*. RJ: Editora Forense Universitária, 1995.

KRISTEVA, J. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras: tomo 1: Hannah Arendt*. RJ: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 1ª ed. RJ: Paz e terra, 1979.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2003.

_____. *A ruptura totalitária e a reconstrução dos direitos humanos: um diálogo como pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo : Companhia das Letras, 1988

LEBRUN, G. *Passeio ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEFORT, Claude. *Hannah Arendt et la question de du politique, essais sur le politique*. Paris: seuil, 1986.

LYOTARD, J-F. *Lecturas de infancia*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1997.

MORAES, E. J. de e BIGNOTTO, N. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memória*. BH: UFMG, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. SP: Perspectiva, 1971.

NASCIMENTO. P. BREA, G. MILOVIC, M. (orgs). *Filosofia ou política? diálogos com Hannah Arendt*. SP: Anna Blume. 2010.

NIETZSCHE, F. *Seconde Considération intempestive*, Paris: Galimar, 1990

NOVAES, Adauto (org). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Ed. Senac, 2005.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade. Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

PLATAO. *A república*. Lisboa/Portugal: Ed. Calouste Goubenkian, 1980.

_____. *Fédon*. SP: Ed. Hemus.

_____. *O banquete*. SP: Difel, 1966.

RICOEUR, Paul. *O justo*. Trad. Ivone Benedetti. SP: Martins Fontes, 2008.

- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*; Paris: Seuil, 2000.
- _____. *Soi même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense.
- _____. *Action e histoire*. In: *préface a condition de l'homme moderne (lectures 1)*. Paris: Seuil, 1991.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Sens comum et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles: Ousia, 1987.
- ROVIELLO, Anne-Marie et WEYEMBERG, Maurice (coord). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: VRIN, 1992.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.
- _____. *Arendt disciple de Heidegger? Études phénoménologiques*, nr. 2, 1985.
- TASSIN, E. *Le trésor perdu. Hannah arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Paiot, 1999.
- TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem: indagações sobre o século XX*. Trad. Joana Angélica D'Avila. SP: ARX, 2002.
- VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger – the fate and the political*. New Jersey: Princeton university press, 1996.
- _____. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.

WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas e Herbert Marcuse*. Madrid: Ed. Cátedra, 2001.

XARÃO, F. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: UNIJUÍ, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997.