

Julgar é preciso... (considerações sobre o pensamento de Hannah Arendt)

Augusto Bach¹

Resumo: Este artigo pretende iluminar algumas das mais famosas e amplamente discutidas idéias de Hannah Arendt, tais como a banalidade do mal, a natureza do terror totalitário, espaço público, sua distinção entre pensamento e ação, na tentativa de compreendermos sua concepção de história e de juízo político. Será este último a ponte entre o pensamento e a ação política? Meu esforço neste ensaio é o de mostrar como Arendt esteve preocupada, desde o início de sua obra, com a procura de um modo de vida político autêntico que ainda não foi devidamente compreendido até mesmo pelos mais sensíveis de seus comentadores. Eu também me detenho acerca da importância de sua idéia de juízo reflexivo, noção muito fecunda que permanece, todavia, bastante alusiva.

Palavras-chave: política – filosofia – Hannah Arendt – juízo.

*“O mundo inteiro é um palco. E nós
meros atores!” (Shakespeare)*

“Eu é um outro!” (Rimbaud)

*“Eu não sou eu nem o outro
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte do tédio
Que vai de mim para o outro”
(Mário de Sá Carneiro)*

¹ Pesquisador associado ao Centro de Lógica e Epistemologia e História da Ciência da Unicamp. E-mail: augustobach@yahoo.com.br

Hannah Arendt é uma das grandes “outsiders” do pensamento político do século XX, apresentando ao mesmo tempo originalidade em suas ponderações e aversão a ortodoxias. Numa época marcada pela subordinação do pensamento às determinações de índole econômica e social, ela fez questão de reafirmar o valor de uma política marcada pela contingência, pela pluralidade e singularidade dos acontecimentos históricos, revoluções. Mantidos em posição praticamente indissociável, os problemas políticos e econômicos costumam definir os critérios maiores dos programas políticos e das soluções econômicas propostas desde o início de nossos tempos modernos. Assim, quer seja o Estado de bem-estar social ou o Estado mínimo de credo liberal, todas as teorias políticas da modernidade se preocupam com a segurança e a garantia do indivíduo reduzindo o domínio público aos interesses da esfera privada e das necessidades humanas. Na contramão dessa corrente, ao invés de abordar classicamente a temática do poder como uma questão de armas e recursos estratégicos nacionais, a atenção depositada no humanismo cívico por Hannah Arendt, bem como sua aposta na questão da liberdade como “razão de ser da política”, fez com que o poder fosse visto antes como o resultado de pessoas atuando em concerto. De sua recusa do modelo liberal de pensamento político, da social-democracia e até mesmo do socialismo, segue-se a resistente afirmação da liberdade e da autonomia da esfera política diante das reiteradas tentativas filosóficas de sua definição. Reservando a cada fenômeno descrito uma porção de ausência de significado, que faz corpo com o modo imprevisto de seu aparecimento, Hannah Arendt rejeita-se a conceber o acidental ou o eventual mediante determinismos históricos. Da análise que operou dos acontecimentos que marcaram a história da civilização ocidental, ou seja, do encontro de seu pensamento com algo de exterior, imprevisível e contingente, surge a gênese de suas principais obras, exercícios de pensamento emergentes da própria concreitude de eventos políticos; ensaios cujo nascimento está concatenado fenomenologicamente ao efetivo histórico e concreto. Único marco por onde poderiam obter orientação num mundo marcado pela ausência de *telos*. Este breve artigo, por sua vez, terá o intuito de delimitar as características maiores de sua obra à luz das indagações que oferece como

resposta ao apelo de pensamento proporcionado pelos acontecimentos políticos do século XX.

I. O acontecimento histórico e a realidade dos apátridas

O modo de organização totalitário da sociedade, consumado no século XX nos campos de concentração de Auschwitz e do Gulag, foi o acontecimento central em torno do qual Arendt delineou inicialmente sua reflexão. Para ela, essa forma inédita de organização que declara abertamente a dispensabilidade dos seres humanos protagonizou a experiência de um mal radical que abriu seu pensamento à questão da condição humana em face do mundo. *Ipsa facto*, se a novidade trazida por suas cogitações consiste em responsabilizar o totalitarismo pela inserção de um mal cuja radicalidade é a raiz mesma de seu pensamento, podemos conjecturar que ele não figure em sua obra apenas como mais um acontecimento injusto e cruel que venha se somar à longa série de violações históricas praticadas pela humanidade. Transgressões diante das quais, aliás, seria preciso tão somente responder mediante a aplicação de sanções jurídicas retiradas do arcabouço do direito internacional ou das respectivas constituições nacionais. Ocorre não obstante para Hannah Arendt julgar a questão introduzida pelo horror totalitário como uma ruptura sem precedentes históricos no mundo que habitamos. Na medida em que essa forma de governo assume o aspecto supérfluo da pessoa humana – fonte de legitimidade jurídica – é o próprio arcabouço da tradição e do pensamento jurídico que passa a não mais fornecer as normas para a ação futura e os conceitos para o entendimento objetivo dos acontecimentos passados. É com expressiva força que ela destaca, não apenas um novo tipo de crime, mas outrossim um novo tipo de criminoso a aparecer em nossa história sob a luz do terror totalitário. Este mal inserido no mundo do século XX atingiu proporções incomparáveis com o mal com que estávamos historicamente familiarizados, motivado por razões econômicas, ideológicas, subjetivas. Um mal que ela designa como “radical” na pretensão não apenas de distingui-lo dos horrores cometidos por outros regimes políticos ao longo

dos séculos, mas também de indicar que ele não se esgota, quer seja no objetivo de extermínio enquanto tal quer no possível sadismo de alguns de seus executores. Sem contar o fato de que se politicamente o extermínio de classes praticado carecia de sentido, ele foi também desastroso para a economia tanto soviética como nazista; assim como nenhum dos imensos sacrifícios impostos à vida humana pelo regime de terror fora justificado por uma *raison d'état*, na acepção antiga do termo. Caso quisermos fazer então a devida justiça à estranheza e imprevisibilidade de sua aparição em nossa cultura, motivações de índole pessoal e subjetiva como a usura, a simples vontade de poder ou tendências psicológicas sádicas não poderão ser apontadas como seus fatores determinantes, encarando-o como um efeito histórico passível de objetivação.

Pois a análise arendtiana dos antecedentes históricos que se cristalizaram no evento totalitário tem, acima de tudo, como primeiro corolário romper a clássica aliança entre a razão e a necessidade históricas. Ao contrário do que estaríamos propensos a admitir, uma grande causa não resulta necessariamente em grandes efeitos, bem como uma causa irrisória possa estar na origem de efeitos cuja dimensão desafia o alcance de nossa subjetividade. Vê-se que aos estatutos filosóficos da contingência e do particular concreto é restituída a dignidade que outrora lhes havia sido retirada em benefício da necessidade e da universalidade filosóficas. Na concepção política arendtiana, a contingência está distante de significar o mero acaso ou o arbitrário, mas indica antes a fissura aberta na capacidade humana de determinar em juízo a necessidade causal da objetividade do fenômeno histórico. Com efeito, a afronta à qual sua obra responde como sua preocupação principal consiste em dizer que as categorias tradicionais do juízo herdadas historicamente já não conseguem integrar o sentido da novidade representada por tamanho acontecimento. Em lugar de ser facilmente determinável, o sentido deve aparecer para Arendt na história em alguma região que escape quer à racionalidade das leis necessárias que transcendem as decisões humanas, quer ao domínio subjetivo e soberano do homem. O caráter contingente dos eventos históricos aponta, pois, em direção da falta de um fundamento firme e estável para o sentido que se produz e ao próprio caráter indeterminado desse sentido, cujo futuro não se encontra

garantido teleologicamente por nenhuma lei necessária que o conduza a um porto seguro.

Destarte, qualquer concepção da dignidade humana que dependa da pressuposição de um progresso moral da cultura foi simplesmente dissolvida por esses eventos. A assunção do primado da coletividade nacional acerca do indivíduo em sua singularidade e a tese totalitária posta em prática de que os indivíduos, em sua superficialidade, não detêm mais direitos mas tão somente deveres em relação aos governantes possibilitaram uma situação que rompe com um legado de pensamento jurídico iniciado por Kant; com toda uma tradição que assinalava um processo histórico de conquistas de direitos em prol da convivência coletiva. A humanidade, desse modo, se encontra manifestamente desamparada no século XX diante da desproporção entre a amplitude incomensurável de um mal efetivamente introduzido pelo sistema totalitário e a pena possível a ser aplicada com o intuito de se restabelecer o *status quo* preexistente. O ineditismo da ruptura histórica se introduz justamente quando a lógica de organização da sociedade escapa ao bom senso e a qualquer concepção razoável de justiça que permita assegurar novamente um mundo comum a todos. Refém de circunstâncias sombrias que se prolongam como a abertura de uma ferida narcísica que se recusa a cicatrizar, produzidas num século cujas conseqüências se revelam não tão breves assim como possa sugerir o eminente historiador Hobsbawn, cabe ao homem da contemporaneidade a tarefa “prometeica” de reconquistar, mediante sua força moral, a dignidade perdida em um mundo tornado subitamente inabitável. Sob este viés, o *leitmotiv* do pensamento arendtiano se aproxima deveras da realidade vivida pelas *displaced persons* estudada nas *Origens do totalitarismo*. O drama vivenciado por aqueles apátridas que durante as duas grandes guerras perderam suas casas, o nicho social em que cresceram e estabeleceram o direito de um lugar no mundo, não deixa de biograficamente fazer ecos à preocupação arendtiana que, todavia, não se esgota em um simples diagnóstico da apatridia humana. Mais ainda: a calamidade sofrida por aqueles que perderam o estatuto jurídico de cidadania nacional sem poder sequer recorrer ao princípio de legalidade civil, *status civitatis*, não é coisa nova em nossa história. Desde a época imperialista, num

mundo em que milhões de indivíduos podem ser descartados sem razões aparentes, e no qual padecem do desconcertante fato de não terem utilidade alguma na globalizada economia mundial, a dignidade humana mais parece ser atributo de um luxo do qual só podem gozar os mais afortunados. Por essa razão, o novo do enigma totalitário a ser decifrado por Arendt consiste na impossibilidade de encontrarmos uma nova morada em nosso mundo. A circunstância vivida pelos *displaced persons* não só se depara com a inviabilidade de recuperar um lugar apropriado em suas respectivas nacionalidades, bem como também na família mundial da comunidade internacional de nações; seja ela a antiga Sociedade das Nações ou a hodierna Organização Mundial das Nações, vulga ONU. Todas as conexões possíveis com o Direito Público Nacional ou Internacional revelam-se como que perdidas *ad aeternum* àqueles que não acham mais seu lugar de direito na família das nações. Diante de tal conjuntura angustiante daqueles que perderam seus lares, suas ocupações e a própria língua, nem mesmo o apelo ao “direito de ter direitos” – ao estatuto de uma “*branca igualdade*” tal como protagonizada pelos personagens do cineasta Kieslowski – seria capaz de nos fazer *imaginar* a condição *desumana* daqueles que se deparam com o simples fato de não mais existirem sequer leis civis para eles. Na medida em que estão desprovidos de uma comunidade política que os contemple como sujeitos de direito e em relação à qual tenham prerrogativas e obrigações, o tratamento que recebem dos *Outros* não depende mais daquilo que fizeram ou deixaram de fazer. Assim como o personagem polonês Karol em *A igualdade é branca*, sem casa, sem emprego e que, impossibilitado de apelar na mesma língua pela qual era julgado, recebia numa nação estrangeira a sentença de divórcio de seu casamento com *Dominique*, a situação desconcertante dos apátridas diante de um mundo no qual se vêem lançados é a tonalidade básica dos acordos trágicos arranjados pelo totalitarismo. Suas demandas, suas razões, seus cantos de cisne não são sequer escutados por qualquer tribunal de justiça. Refugiados sem lar, pessoas das quais foram retiradas o amparo em comunidades políticas e, portanto, desprovidas de igualdade e do “direito a ter direitos”.² A única saída possível que se abre a tantos personagens – sejam eles reais ou cinematográficos – é a de tentar retornar,

ainda que sob as condições mais desumanas imagináveis, à sua pátria de origem; com o intuito de resgatar o sentido de suas opiniões e a efetividade de suas ações.

Pois bem, visto que a reconciliação possível, de fato e de direito, com um mundo que não mais podemos compreender e habitar, esgarçado pelo crime totalitário, não é passível de ser elaborada dentro dos moldes preestabelecidos por nosso próprio passado; não nos encontramos em condições aptas a julgar a magnitude e a monstruosidade desse evento histórico apelando aos conceitos que a nossa própria tradição nos delega para sua efetiva compreensão. Quiçá pudera haver balança universal para compararmos diferentes pesos e diferentes medidas, não fosse a própria desmedida (*hybris*) protagonizada pelo mal radical totalitário que impede de preenchermos novamente a lacuna entre o passado e o futuro. Na inexistência de uma intuição intelectual e independente de toda a experiência que permitisse a Hannah Arendt libertar-se dos grilhões da finitude, seguindo os passos do idealismo alemão e do pensamento filosófico alemão antecedentes à cultura de Weimar, restam apenas os exemplos retirados da “História e da Poesia, através das quais... ‘abre-se para nosso uso um campo de imaginação’ completamente diverso”. (Arendt 5, p. 307). Destarte, mais distante de se aproximar de Hércules, personagem trágico cujo heroísmo residia em sua força física, o *leitmotiv* do pensamento arendtiano antes se parece com o caso do sublime personagem bíblico Jó; este Karol que, mesmo perdendo tudo, não perde a dignidade de ao menos tentar reconquistá-la.

2 Acerca da condição jurídica dos *displaced persons* infelizmente tão cotidiana em nossa época segue-se a afirmação de um juiz da Suprema Corte norte-americana, Warren: “A cidadania é o direito básico do homem, uma vez que é nada menos do que o direito a ter direitos. Tire este bem inestimável e restará um apátrida, humilhado e degradado aos olhos de seus compatriotas. Ele não tem direito à proteção jurídica de nenhuma nação, e nenhuma nação asseverará direitos em seu nome. Sua própria existência está na dependência do Estado em cujas fronteiras ele estiver. Nesse país o expatriado irá presumivelmente gozar, quando muito, apenas direitos limitados e privilégios de estrangeiros, e, como estrangeiro, estará inclusive sujeito à deportação e, desse modo, privado do direito de afirmar quaisquer direitos.” (apud Lafer 7, p. 162).

II. O acontecimento histórico e sua compreensão

Se não podemos, portanto, apelar para nossa tradição a fim de avaliarmos nosso passado e nosso presente à luz do futuro, restabelecendo, assim, o fio contínuo da tradição e da história, é porque nos encontramos sob a conjuntura em que “a nossa herança não é precedida por nenhum testamento”, para retomar a tão famosa citação de Char efetuada no Prefácio de *Entre o passado e o futuro*.

O problema, contudo, é que, ao que parece, não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro. Por longos períodos em nossa história, na verdade no transcurso dos milênios que se seguiram à fundação de Roma e que foram determinados por conceitos romanos, esta lacuna foi transposta por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição. Não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando afinal rompeu-se o fio da tradição (*com o advento do totalitarismo*), a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma precondição peculiar unicamente à atividade de pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é um fato de importância política. (Arendt 5, p. 40, parêntesis nosso).

A descontinuidade introduzida por tal acontecimento demanda, se quisermos salvaguardar o sentido da dimensão mundana desse mal radical, uma outra atitude política que se tornou o domínio privilegiado a partir do qual se exerceu o questionamento de Hannah Arendt: a liberdade humana. Liberdade de um pensamento que se encontra só face ao acontecimento histórico e que deverá ele mesmo formar a regra geral que desnudará o sentido particular. Não será à toa que ao fim de sua obra, em *A vida do espírito*, Arendt tomará como objeto de consideração

“a mais política das capacidades espirituais humanas”: a faculdade de julgar; isto é, “a faculdade que julga particulares sem subsumi-los sob regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras”. (Arendt 2, p.144). Em outras palavras, liberdade daquilo que Kant denominou juízo reflexivo.

Enquanto teórica do político, preocupada com as origens dos fenômenos históricos, seu esforço orienta-se para pensar o acidental nesses últimos fora do espaço legado pelo arcabouço conceitual da tradição. Da sua tomada de consciência da irreducibilidade dos fenômenos históricos como o totalitarismo, segue-se a adoção de uma *epoche* cética de quem recusa o dogmatismo das filosofias da história e a tentativa de captar a experiência por trás de qualquer possível abstração filosófica que, por sua vez, já falsificaria o real sentido desse acontecimento.³ Esse impulso fenomenológico de captar a experiência por trás das abstrações faz parte do próprio esforço hermenêutico arendtiano de compreensão e imaginação das catástrofes políticas geradas pelo século XX. A composição e a escrita de seus ensaios, nesse sentido, acompanham o processo de compreensão do evento histórico. Numa rápida abordagem, poderíamos dizer que seu pensamento político esgota-se na leitura fornecida do acontecimento histórico; mas é verdade dizer também que seus escritos não se limitam apenas a contribuições à discussão pública, mas fazem parte de um diálogo sem fim consigo mesma que para Arendt constitui a vida do espírito.

Para que possamos, todavia, julgar, na ausência de qualquer regra universal previamente dada, o pensamento deve procurar refletir o sentido do acontecimento sem contornar a sua particularidade e contingência, confrontando-se ao contrário com elas como o lugar de onde o sentido tem origem, lendo em seu aparecimento a significação que se abre para o mundo. Longe de passar ao largo do que em cada acontecimento excede a dimensão causal, ou seja, seu caráter monstruoso e chocante, a tentativa arendtiana é a de iluminar o horror sombrio desse

3 “Em todos esses exercícios, põem-se em suspenso o problema da verdade; a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna – talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer.” (Arendt 5, p. 41).

acontecimento com sua compreensão. Não somente porque tais crimes possam se repetir na história, mas pela necessidade de obtermos uma verdadeira reconciliação com esse mundo. Nesse sentido, toda a retomada crítica que opera da tradição ocidental de pensamento visa, sobretudo, examinar as condições políticas que permitam assegurar novamente um mundo comum impedindo assim o genocídio totalitário como uma possibilidade futura. Só assim deixaremos de nos sentirmos estrangeiros em nossa própria casa e voltaremos a reconstituir um senso comum estético esgarçado pela *hybris* totalitária.

Para tanto, a preocupação central trazida à baila por suas indagações não passa pela procura de qualquer possível sanção penal internacional a ser aplicada àquilo que não mais podemos conhecer, mas tão somente julgar. Na inviabilidade de sustentarmos juridicamente, consoante a moderna Filosofia do Direito, a correspondência entre uma sanção e seu crime sem precedentes, caberá doravante ao homem a tarefa de emitir um juízo, a partir de sua subjetividade particular, que de direito reivindique ser também ele universal. A impossibilidade de sustentar-se um princípio de correspondência entre a norma e o fato constatada por Arendt é tributária da distinção estabelecida por Kant entre a faculdade de pensar – que ele Kant chamou *Vernunft* (razão) – e a faculdade de cognição – chamada *Verstand* (intelecto). Se não logramos mais apelar a um critério que estabeleça tradicionalmente a adequação entre a coisa julgada e nossa faculdade de entendimento (*adaequatio intellectus et rei*), é porque nos encontramos sob a circunstância histórica de que nossa própria tradição já não nos fornece a intuição correspondente ou a chave esquematizadora para sua inteligibilidade. Na ruptura provocada pelo totalitarismo, depara-se com um chamado ao pensamento acerca da questão de sua significação, e não sobre sua verdade, que as categorias tradicionais do juízo já não conseguem integrar. Essa diferença entre verdade e significação, corolário essencial da distinção kantiana entre razão e intelecto, revela-se decisiva para qualquer investigação que se debruce acerca do sentido dos acontecimentos históricos e ambicione reconciliar-se novamente com o mundo.

O caso do funcionário de campos de concentração Eichmann é exemplar a esse respeito e recebe da pena de Arendt uma análise que

excede a capacidade da imaginação humana de esquematizar cognitivamente a relação entre o mal exercido e a possível determinação de sua pena legal. Pois se o crime burocrático e sem precedentes de que participaram ele e seus superiores não é proveniente de uma prévia decisão subjetiva, obtida por meio de cumplicidade e combinação recíprocas, mas se deve apenas à obrigação jurídica de obedecer à lei nacional de um Estado nazista fundado em princípios criminosos, a questão que se impõe com força maior é a de compreendermos como, no III Reich alemão, o mal deixara de ser tentação individual ou conspiração grupal para se constituir em legalidade: estrita obediência à lei positiva cujos fins são patentemente injustos. Sob este viés, Eichmann e seus compatriotas seriam ironicamente apenas bons cidadãos que respeitavam as leis públicas. Se é que a figura retórica da ironia seja capaz de nos fazer imaginar a dimensão inumana de tal horror e o paradoxo com que se confrontam até mesmo nossos melhores juristas: a *reductio ad Hitlerum*. De toda maneira, a inadequação proporcionada pela ruptura totalitária entre os conceitos do positivismo jurídico – essa tentação moderna de transformar a prudência e a arte do direito em ciência retornando a um ideal clássico de razão que identifica o Direito à lei – e o mal efetivamente praticado revela a ruptura e o ineditismo de uma dominação que assume a descartabilidade humana assassinando em escala industrial os “elementos” indesejáveis da sociedade. Na medida em que o crime cometido por Eichmann, por ser *hostis humani generis* (inimigo de gênero humano),⁴ esgota a legalidade humana ao cometer um ato contra a própria humanidade – situando-se para além da experiência – a estrutura de ordenação jurídica não se encontra apta mais a integrar uma pena que seja logicamente proporcional à violação praticada sem correr o risco de se tornar ela, outrossim, inumana. Numa palavra: ela perde sua coerência. Dado o ineditismo da questão, não há conceitos e categorias no arcabouço da tradição que o subsumam. Com seu enforcamento,

4 O crime cometido por Eichmann pode ser caracterizado como inimigo do gênero humano na medida em que arrogava-se o direito de determinar quem deveria e quem não deveria habitar o mundo. Ao se recusar dessa maneira a dividir o espaço público da terra como outros povos ou outras nações, antes de prefigurar-se um delito contra as minorias, seu ato constitui uma afronta à ordem internacional porque, segundo Arendt, deseja erradicar a diversidade e a pluralidade que caracterizam a melhor faceta do gênero humano.

o mal não é reparado e estamos longe de reconciliarmo-nos com algo que se situa entre o monstruoso e o sublime: a “impunibilidade” dos indivíduos que participaram dessa empresa de destruição do humano sem ao menos temer e tremer.⁵ Todavia, malgrado todas essas circunstâncias, para Arendt o túmulo de Abraão não pode estar vazio. Lá devem restar mais do que ossos! A relatividade que introduz na explicação causal da história não implica privar-se da obrigação ética de julgar a história e a política. Pelo contrário, significa a tentativa de dar as condições para uma compreensão outra do acontecimento histórico entendida como ato de liberdade de quem julga; ou seja, de assumir seu lugar no mundo. Entre o “objeto” passado que devemos avaliar e o futuro no qual nos projetamos consoante nossa liberdade, há a lacuna do presente, momento de retiro “shakespeariano” do palco do mundo como seus espectadores, necessário para nossa reinserção no mundo dotada de sentido como seus atores. A mundaneidade, ou seja, o enraizamento no mundo da *vida activa* é a condição indispensável sem a qual o pensamento não pode mover-se para sua liberdade. Dentro desse contexto, o privilégio concedido por Arendt a uma atividade do espírito – o juízo – adquire toda sua importância. O juízo nada mais é que o pensamento em sua origem fenomenal, compreendida como a raiz empírica, particular e contingente da experiência em que temos acesso ao modo transcendental de abertura do espírito ao mundo.

Assim sendo, a questão do sentido é sempre uma indagação sobre o sentido particular de um acontecimento, uma ação qualquer. E se o malefício cometido por um Eichmann se coloca como inacessível a nossa experiência, isso se deve ao fato justamente de ter sido praticado na demissão subjetiva ou em seu próprio bloqueio da liberdade de julgar. Quando Arendt destaca a irreflexão de um Eichmann e sua incapacidade para a reflexão, obviamente que ela não está em busca da isenção dos atos ilícitos que ele cometera, mas da compreensão (*Vernunft*) do

5 “Faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois de sua efetividade ter se tornado coisa do passado. Nenhum castigo jamais possui poder suficiente para impedir perpetração de crimes. Ao contrário, a despeito do castigo, uma vez que um crime específico apareceu pela primeira vez, sua reparação é mais provável do que poderia ter sido sua emergência inicial.” (Arendt 4, p. 295-296).

tipo de mentalidade que possibilitou a manifestação de indivíduos como ele, assim como também da ocupação do espírito que poderia contribuir para que tais personagens como Eichmann, Stálin e Hitler não encontrassem mais oportunidades para repetir aquilo que fizeram. Seu medo num mundo futuro em que a dignidade humana não mais exista está pautado no fato empírico de que os campos de concentração atualizaram tal mundo na medida em que visavam destruir a base da dignidade humana: a individualidade entendida como a capacidade de iniciar (de que o homem seja o primeiro termo de uma nova série causal no mundo, diria Kant) permanecendo afastada do determinismo da natureza e do automatismo do comportamento. Para que não estejamos fadados a reproduzir a mesma ação trágica desses “heróis”, num mundo em que a capacidade para a espontaneidade humana esteja erradicada, preciso se faz a Arendt intervir com a atividade e responsabilidade de sua subjetividade e pensamentos. Caso contrário, a *reductio ad Hitlerum* do Direito permanecerá uma possibilidade aberta em nosso futuro. Em suma, a preocupação de Arendt não é com o réu, o “culpado”, e a impunitabilidade de sua “ação subjetiva”, mas com a cidadania mundana perdida: nós. De acordo com suas palavras, “a compensação efetivada nos casos criminais é de natureza inteiramente diferente; é o corpo político em si que exige ‘compensação’, e é a ordem pública que foi tirada do prumo e tem de ser restaurada, por assim dizer. Em outras palavras, é a lei, não a vítima, que deve prevalecer.” (Arendt 4, p. 282).

III. Compreensão *versus* conhecimento da história

Era, portanto, necessário repensar o mundo para fazê-lo novamente compreensível e habitável, tornando-nos mais uma vez capazes de formar sobre a realidade histórica um juízo que constitua mais do que um juízo de conhecimento. Daí a distinção arendtiana retomada de Kant entre a procura da verdade, entendida como questão científica (*Versand*), e a busca do significado (*Vernunft*) compreendida como problema de natureza hermenêutica e filosófica; bem como importância do estudo do juízo como reflexão sobre o particular, para o qual, devido à

corrosão da tradição, não existe mais o conceito universal. Quando aquilo que acontece no mundo não encontra respaldo em nosso pensamento, surge uma crise, uma ruptura, cujas conseqüências são imprevisíveis, mas que em qualquer caso podem transformar literalmente a própria condição humana da existência e sua conseqüente relação com o mundo. É por isso que Hannah Arendt insiste na fatualidade da existência como fio condutor de suas opiniões políticas, opondo-se à caracterização do homem apenas por sua faculdade de pensar. O próprio mal totalitário, nesse sentido, fora caracterizado como absoluto em sua tendência mesma de assimilar o homem a uma lei da natureza expurgando sua liberdade e contingência em nome de uma ideologia determinística da história. Ora, quando em *A condição humana*, em seu último capítulo, Hannah Arendt resolve diagnosticar a era moderna como o momento histórico em que os homens foram arremessados não de volta ao mundo mas para dentro de si mesmos, é a filosofia cartesiana – reduzida já a uma mera operação de conhecimento – a responsabilizada como epígona dessa tentativa de reduzir as experiências com o mundo e outros homens às experiências do homem consigo mesmo. Inédito privilégio concedido por nossa cultura ao conhecimento de si em detrimento do cuidado ético para consigo, diria Michel Foucault a respeito dessa transformação do senso comum num sentido interior tão característico da era moderna.⁶ A conseqüente perda de senso comum e a alienação do mundo que daí se seguem permitiram ao paradigma mecanicista da ciência moderna colocar a natureza sob as condições de uma mente cognitiva e matemática libertando-se das condições fornecidas pela experiência terrena.⁷ A razão e o poder do entendimento, doravante, limitar-se-ão a prever as conseqüências num jogo da mente

6 Conferir o curso de Michel Foucault em 1982 intitulado “A hermenêutica do sujeito”.

7 “Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Era agora chamado de senso comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente – e esta eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos. O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegaremos à mesma resposta, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio através do senso comum.” (Arendt 1, p. 296).

consigo mesma que ocorre justamente nesse seu fechamento em relação à toda realidade mundana que a permeia. Com esse desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece com ele a possibilidade de transcender-se o mundo em pensamentos e conceitos. “Ao invés da antiga dicotomia entre o céu e a terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las.” (Arendt, 1, p.283). É notório observar que a moderna matemática libertou o homem não apenas das grades da experiência terrestre, mas também o seu poder de entendimento dos grilhões da finitude. Nesse sentido, as recentes conquistas da técnica, resultado da busca frenética de conhecimento desprovido de senso prático, são corolários da separação moderna entre ciência e senso comum, de que a verdade científica não precisa ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano. É bem verdade, outrossim, que não seria muito difícil encontrarmos, nessa mesma linha, afinidades entre os filósofos-reis de Platão, o positivismo de Comte, as burocracias tecnocráticas de nossos governos e as ideologias revolucionárias como aspiração comum do pensamento político ocidental em substituir a incerteza da pluralidade de possíveis da esfera pública pela via de mão única das verdades evidentes que possibilitam juízos determinantes. Enquanto as verdades racionais seriam obtidas mediante a retirada do pensamento para fora do mundo comum (*inter homines esse*), num contato solitário do sujeito espectador com a representação teatral dos seus objetos, o senso comum lidava com verdades retiradas de experiências sempre particulares que eram, não obstante, capazes de partilharem as experiências dos outros e de se tornarem objeto de debate entre *doxas* diferentes.

Pois bem, o imperativo ético de julgar nada significa para Arendt senão a partilha persuasiva do mundo com outrem que impede as diferentes perspectivas de se encerrarem em si próprias constituindo mundos privados (*inter homines esse desinere*). A suspeita de Arendt em relação aos filósofos e sua retirada do mundo, da pressuposição filosófica que aquilo que se pensa e percebe objetivamente faz idêntico sentido para os outros (na medida em que esse pensamento filosófico pode fazer sentido somente para si próprio), apela antagonicamente para uma

idéia que afirma a existência de direito, para além dos respectivos pontos de vista subjetivos, de um ponto de encontro possível, algo como um universal.⁸ Livre jogo entre imaginação e compreensão à procura de uma harmonia possível sem juízo final.⁹ Na esteira justamente das intuições exemplares de Arendt requeridas em momentos que demandam uso prático dos conceitos, podemos dizer que se a postura solipsística do filósofo assemelha-se exemplarmente da afirmação do poeta francês Rimbaud: “Eu é um outro”; a suposição arendtiana de um senso comum, que é condição de possibilidade da comunicação entre as diversas parcelas de sentido representadas por opiniões divergentes, mais se aproxima dos versos do poeta português Mário de Sá Carneiro: “Eu não sou eu nem o outro. Sou qualquer coisa de intermédio: Pilar da ponte do tédio que vai de mim para o outro”. Eis aqui o sentimento de um absurdo sombrio sendo repensado fenomenologicamente à luz da terceira *Crítica* e do sentimento estético do belo kantiano.

Admitindo-se pois que exista uma racionalidade na história, ainda que esta não se encontre ao lado de uma necessidade causal, pode-se procurar por uma outra forma de apreensão da história diferente da previsibilidade determinística. É evidente, todavia, que se deva e que se possa certamente relacionar os acontecimentos com determinadas leis gerais, estabelecer comparações com fatos análogos do passado na busca de sua compreensão. Mas reduzir-se a tanto consistiria em recuar do fardo que se abre à reflexão contemporânea. Explicações que visem abreviar o sentido dos acontecimentos passados à luz de suas causas, bem como previsões futurísticas exclusivamente baseadas no cálculo

8 “O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais, tem conseqüências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos, nossa ‘fé perceptiva’ – como designou Merleau-Ponty –, nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos.” (Arendt 2, p. 37).

9 Curiosamente devemos designar a compreensão arendtiana como um jogo entre a razão e a imaginação, ao contrário do que kantianamente estaríamos propensos a pensar como sendo um jogo entre o entendimento e a imaginação; tal como estabelecido na *Crítica do juízo* de Kant acerca do juízo de gosto. Evidentemente essa questão custará a abertura de muitas páginas e de vários dias dedicados ao estudo da função de julgar no pensamento arendtiano.

probabilístico e na dedução lógica – como se a verdade pudesse ser retirada da arte de fazer os dados confessarem – são vistas não apenas por um Einstein mas também pela autora, em sua rigorosa e solitária exigência de pensar, como uma recusa do pensamento; isto é, como uma negação de confrontar-se com o real que resiste à abstração dedutivista e probabilística. Precisamente porque o real não se apresenta com uma transparência que possibilite silogisticamente a construção de premissas para conclusões lógicas. Pois é justamente a contingência da política que frustra a previsão determinante. Por trás do uso exclusivamente lógico dos “experts” tecnocráticos da ação, Arendt detecta um bloqueio em relação a esse outro modo de ser do pensamento: o juízo, mais reflexivo e menos determinante, menos sujeito à confortável coerência lógica e mais aberto, portanto, à liberdade: a afirmação de um juízo de valor acerca do mundo.¹⁰

Abrindo-se um inusitado parêntese, podemos dizer que esse excesso de pensamento cuja lógica confia em traduzir o domínio da ação em equações de pensamento; um legado platônico talvez, denunciado por Arendt como uma demissão da responsabilidade do sujeito em sua tarefa de pensar o mundo em suas indeterminações e ambigüidades; foi curiosamente ironizado em um *cartoon* bastante familiar a algumas gerações a quem foi legada a mesma herança sem testamento de René Char. Falo aqui da relação estabelecida entre os famosos personagens

10 “Kant insistiu, contudo, na *Crítica do juízo*, em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de ‘pensar no lugar de todas as demais pessoas’ e ao qual denominou uma ‘mentalidade alargada’ (*eine erweiterte Denkungsart*). A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. Isso por um lado significa que esses juízos devem se libertar das ‘condições subjetivas pessoais’, isto é, das idiosincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio público. E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar. Como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença de outros.” (Arendt 5, p. 274-275).

de Walt Disney: o coioite e o papa-léguas. Ora, a quem devemos atribuir o epíteto de coioite hoje em nossos dias senão ao humanista ingênuo que depois dos fenômenos totalitários é capaz de continuar ainda a acreditar no poder constituinte dos cálculos e previsões numéricas? Lembrando que o personagem do coioite nada era senão aquele que teleologicamente procurava conquistar sua presa, o papa-léguas, mediante uma série infinita de elocubrações cinéticas e dinâmicas que, ao cabo de cada episódio, não reconduziam senão à sua própria demissão subjetiva como determinante objetivo dos eventos. Sob outras palavras, a finalidade do feitiço virando contra o feiticeiro, refém das próprias teias que tecera. Já o papa-léguas, por sua vez uma presa inteiramente adaptada ao seu meio, não passava de um acéfalo cuja linguagem era tão somente capaz de pronunciar os célebres: *bip, bip!* A graça desse desenho animado certamente não residia no caráter jocoso de chistes satíricos tão presentes, por exemplo, no antigo e saudoso *Pica-pau*. Pelo contrário, ela residia no efeito irônico da repetição cáustica do desastre que recaía sobre a presunção narcísica do coioite em determinar a lei de causalidade necessária aos eventos, bem como na inexistência própria ao personagem da pressuposição de um senso comum estético. O humanista ingênuo de nossos tempos consiste nada mais do que no juízo constitutivo desses coioites da história que insistem na convicção de que o sentido dos acontecimentos históricos seja passível de determinação mediante o cálculo probabilístico; na ignorância de que novos eventos não cessam de ocorrer apelando ao intérprete o uso de uma outra faculdade humana: a faculdade do julgar que podemos observar tão ausente em nossos singelos coioites da história: doutores em filosofia, história, direito, matemática ou economia cujos títulos foram obtidos, decerto, em *Harvard, Cambridge, Columbia* etc... Freud explica!

Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina; somente num mundo onde nada de importante acontece poderia tornar-se realidade o sonho dos futurólogos. Previsões do futuro não são mais que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, projeções de ocorrências que prova-

velmente desvanecem se os homens não agem, ou quando nada de inesperado acontece; toda ação, qualquer que seja, e todo acidente, necessariamente destroem por completo o modelo em cuja estrutura a previsão decorre e se evidencia. [...] O perigo é que essas teorias não somente são plausíveis, pois retiram sua evidência de tendências atuais realmente discerníveis, mas também que, por causa de sua solidez interior, possuem um efeito hipnótico; põem a dormir nosso bom senso, que outra coisa não é senão nosso órgão mental de percepção, compreensão e trato com a realidade e o concreto. (Arendt 3, p. 97).

Voltando mais especificamente ao objeto de nosso inquérito, ao se abrir para a intervenção do intérprete em seu poder de julgar, um acontecimento histórico como o mal radical pode ser reapropriado de uma outra maneira possibilitando ao homem uma aceitação daquilo que era anteriormente visto como chocante, sublime, colossal ou monstruoso, dado o caráter histórico de imprevisibilidade de seu aparecimento no mundo. Longe de conferir ao Holocausto o estatuto de um “mal sublime” impossível de se converter em objeto de discurso, o que, aliás, contribuiria para sua despolitização,¹¹ excessivamente grande, e que não poderia ser compreendido ao situar-se para além das experiências políticas contemporâneas, a postura de Arendt não se priva de formular um juízo ético e efetivo acerca do totalitarismo. Daí porque à designação de filósofa, Hannah Arendt sempre preferira a de teórica da política. Na tentativa de refazer um senso comum político desaparecido desde o início da tradição moderna, seu trabalho de pensamento distingue-se das características próprias ao ato de filosofar: a reflexão especulativa sobre as verdades metafísicas. Enquanto a filosofia protagonizaria o ponto de vista universal e contemplativo sobre as coisas eternas, imutáveis, o juízo político de sua teoria não pode deixar de ser um juízo sempre sobre o particular contingente conferindo aos fatos e opiniões uma nova

11 Essa é a postura assumida por Slavoj Žižek (cf. Žižek 10, p. 84).

dignidade ontológica.¹² Não são as idéias da razão, diante das quais a faculdade da imaginação fracassa em seu poder de apresentação (Deus, a alma e o mundo em sua totalidade), que constituem o objeto de preocupação de suas análises; mas tão somente os antecedentes históricos que culminaram na forma cristalizada de poder totalitário e na lógica de funcionamento dos campos de concentração. Redesenhar os contornos desse processo é a tarefa que a sua teoria política, dirigida por uma “imaginação amedrontada”, deve providenciar. Compreender a imprevisibilidade histórica desse mal significa que a faculdade humana de julgar deverá, no esgarçamento do tradicional senso comum, apelar a tal imaginação na tentativa de poder se debruçar sobre seus horrores.

Se é verdade que os campos de concentração são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Mas a recordação não pode levar a isto mais do que o pode o relato incomunicativo da testemunha ocular. Em ambos há uma tendência de fugir da experiência... Somente pode dar-se ao luxo de continuar a pensar em horrores a imaginação amedrontada dos que, embora provocados por esses relatos, não foram igualmente feridos na própria carne; daqueles que, conseqüentemente, estão a salvo do pavor bestial e desesperado que, após a experiência do horror verdadeiro e presente, paralisa inexoravelmente tudo. (Arendt 6, p. 491-492).

12 “Seja como for, o conflito entre a verdade e política surgiu historicamente de dois modos de vida diametralmente opostos – a vida do filósofo, tal como interpretada primeiramente por Parmênides e, depois, por Platão, e o modo de vida do cidadão. As flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos. Por conseguinte, o contrário da verdade era a mera opinião, equacionada com a ilusão; e foi esse degradamento da opinião o que conferiu ao conflito sua pungência política; pois é a opinião e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder.” (Arendt 5, p. 289).

No lugar, inclusive, da banalidade de um mal radical praticado por Eichmann, Hannah Arendt nos convida ao longo de sua obra a imaginar em cena a ação da palavra livre e o cenário de um mundo público a ser reconquistado mediante a criatividade original de cada ser humano. Ora, fato curioso, é precisamente aqui que se precipita a leitura do professor Gérard Lebrun e sua perturbação diante da proposta arendtiana de um espaço público como domínio da liberdade e criatividade do novo (Lebrun 8). Seguindo sua interpretação, longe de estar filosofando a “golpes de martelo” essa “grande dama weimariana” estaria apenas apelando à faculdade de nossa imaginação a capacidade de harmonizar-se outra vez com nosso entendimento e com o mundo depois de cometido o crime totalitário. Sua “arqueologia corrosiva” da modernidade estaria a serviço de uma concepção anacrônica e inacessível, representante dos ideais da razão, ao imaginar uma comunicação transparente de uma comunidade sem trevas ou mal-entendidos. Nesse sentido, como é de praxe a muitos críticos de Arendt, Lebrun sugere ainda que esse tipo de subversão do pensamento político moderno estaria refém não somente da noção idílica de uma “idade de ouro” da política representada pela Grécia Antiga, mas também do terreno do universalismo e dos filósofos do *sujeito ampliado*.

Dialogar no “espaço público”, pensar em comum e se situar cada um no ponto de vista de todos os outros, esses temas kantianos, retomados por eles, bastam para mostrar que as duas obras têm a mesma fonte. Arendt, como Habermas, não nos faz deixar o terreno do universalismo e dos filósofos do *sujeito ampliado*. Os dois são epígonos do “grande racionalismo.” (Lebrun 8, p. 58-59)

Ora, se é correto afirmarmos que Hannah Arendt colocou seu projeto na esteira do pensamento kantiano de um *sujeito ampliado* ao fazer do gosto uma categoria política de pensamento, não é menos verdade dizer que sua proposta de um juízo reflexionante se insere dentro do domínio relativo à vida do espírito, e não como uma das condições relativas à *vida activa*. Seria preciso compreender, nesse sentido, como a

faculdade de julgar tem por função justamente a preparação para a ação na ágora, servindo de ponte entre as esferas do pensamento e da ação. Mas será mesmo o juízo o elo faltante entre a vida do cidadão da *polis* e a vida do espírito? Se, de fato, Hannah Arendt chegou mesmo a encorajar em algumas passagens de seus *Ensaio*s tal esperança ao se referir à faculdade de julgar como a mais política das atividades do homem, uma aproximação imediata entre pensamento e ação é sedutora justamente àqueles que desejam assimilar o *leitmotiv* arendtiano a uma política “racionalista”, tal como poderia ser observada na teoria crítica de Habermas e em sua proposta de uma ação comunicativa. Se assim fosse, Hannah Arendt estaria tão ligada à razão clássica “quanto continua estando Jürgen Habermas”. Não obstante, dado que essa ligação é de veras problemática, será preciso abrir um outro trabalho a fim de livrarmos a pena arendtiana do lugar em que a inseriu a cáustica arqueologia de Lebrun. Gostaríamos de poder desencorajar a tendência, entre muitos, de encarar sua teoria do juízo como o momento de síntese de sua filosofia política, o momento em que a abertura entre o pensamento e a ação seria finalmente encerrada; ou seja, *aufhebung*. O problema é que nossa imaginação também soçobra, não obstante a validade de todos os exemplos. *Ipsa facto*, permanecerá ainda válida a asserção lebruniana de que uma “teleologia idealista” pressupõe o *leitmotiv* de que a liberdade é “o motivo por que homens convivem politicamente organizados.” (Lebrun 8, p. 59). Nada mais hostil ao espírito e à letra de suas indagações!

No que tange à “miopia” confessa do professor em imaginar tal “‘mundo público’ ideal”, para finalizarmos esse artigo, quiçá seja ela resultado do esquecimento de que para Hannah Arendt apenas diante do fenômeno do sublime e dos ideais da razão a imaginação do homem fracassaria ao tentar se libertar dos grilhões da finitude, mas jamais em reconquistar a dignidade da condição humana: ambição mesma de seu pensamento. Quando Arendt, portanto, deseja novamente conferir conteúdo positivo à *vida activa*, ao invés de apenas contrapor a comunidade política moderna ao seu contramodelo antigo, ela irá buscar na raiz de nossa própria tradição as origens da separação entre a *vida contemplativa* e a *vida activa*. Acreditamos que a chave-mestra de sua obra

possa ser encontrada no diagnóstico que operou da tradição e a época moderna. E isso já é razão suficiente para que jamais façamos dela um “epígono do ‘grande racionalismo’ que não se pergunta por que a razão clássica foi a grande provedora da desrazão ideológica de nosso século”. A enfática separação entre dois modos de atividades opostas – as puramente políticas e as puramente fabris – e a platônica inversão de posições entre a contemplação e a ação bastam para ela como divisão entre dois mundos cujos *modus vivendi* revelam-se radicalmente reversos: o da tradição e aquele que se revela por trás dela.

On Arendt's Thought

Abstract: This article intends to highlight some of Arendt's most famous and widely discussed ideas, such as the banality of evil, the nature of totalitarian terror, public realm, her strict distinction between thinking and acting, in order to understand her conceptions of history and political judgement. Is the latter the bridge between the activities of thought and political action? My effort in this essay is to show how Arendt was looking for an authentic way of political life, since the beginning of her work, which still fell beyond the scope of her most sensitive commentators. I also address what, precisely, Arendt meant by her idea of a reflexive judgement, an idea that has proved enormous suggestive yet which remains elusive.

Key-words: politics – philosophy – Hannah Arendt – judgement.

Bibliografia

1. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
2. _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Editora da UFRJ, 1992.
3. _____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

4. _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo, Diagrama & Texto, 1983.
5. _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
6. _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
7. LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
8. LEBRUN, Gerard. A liberdade segundo Hannah Arendt. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
9. VILLA, Danna Richard. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
10. ZIZEK, Slavoj. *Quién dijo Totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de uma noción*. Trad. Antonio Gimena Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2002.