

A excepcionalidade de Hannah Arendt e o pensamento como experiência ordinária

Lílian do Valle*

Resumo

O que teria levado Hannah Arendt a recusar de forma sistemática a identidade de filósofa? O artigo pretende mostrar que essa recusa não é, para a autora, uma atitude negativa, mas a escolha deliberada do questionamento como realidade íntima e como experiência compartilhada, frente às exigências da ação – esta atividade que, segundo a autora, só é dada aos humanos. E sugerir que esta é a melhor definição da excepcionalidade de Arendt.

Palavras-chave: Arendt, Hannah. Prática pedagógica. Filosofia.

* Doutora em educação pela *Université Paris V – René Descartes*. Professora titular de filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.

Eu não pertenço ao círculo dos filósofos. [...] Há muito abandonei definitivamente a filosofia. Como vocês sabem, eu estudei filosofia, mas isso não significa que eu tenha permanecido filósofa. (ARENDDT, 1987, p. 221-222).

O espanto e a paixão

Em 1920 – levada, ao que parece, pela só necessidade de *compreender*, uma jovem de não mais de dezesseis anos (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 45) descobriu a leitura de um autor que, dali até o final de seus dias, em 1975, se tornaria uma companhia constante de sua prolífica vida intelectual. Como esse, seguiram-se ainda muitos outros encontros, de tal modo que, em pouco tempo, a jovem constatava não mais poder viver sem a filosofia: “[...] para mim, a questão se colocava nesses termos: *se não puder estudar filosofia estarei, por assim dizer, perdida!* Não que eu não amasse a vida, mas por uma necessidade que já mencionei: eu precisava compreender!” (ARENDDT, 1987, p. 233, grifo nosso).

O autor, nenhum outro senão Immanuel Kant (1985); quanto à adolescente – que, sob a ilustre influência dos maiores filósofos de seu tempo, iria pouco depois debutar na carreira intelectual – tratava-se, como a essas alturas já se pôde adivinhar, de Hannah Arendt.

Eis, em breves palavras, a história modelar que, já idosa, a autora relatava: uma história cuja excepcionalidade bastaria, talvez, para afastar tantos quantos não mantêm, secreta ou confessadamente, a pretensão de ser *mais* do que um indivíduo em meio a outros.

E, de fato, um personagem tão especial, desde cedo marcado pelo projeto de buscar o significado da existência, não se constituiria entre nós uma espécie de raridade, em que poucos podem se espelhar? Não seria essa insistência em analisar as coisas, ao contrário do que é por ela expressamente afirmado, uma prova cabal de sua incapacidade de amar a vida, isso é, de acolhê-la “tal como ela é”? E, assim sendo, não se trataria de mais uma história a confirmar que a filosofia é e deveria permanecer um luxo destinado a poucos?

Em face da longa dominância que essa idéia exerceu e, em grande medida, ainda exerce entre os próprios filósofos, não se pode simplesmente

negá-la; e, em vista da enorme aversão que ela acaba por despertar no comum dos mortais, não seria tampouco prudente fazê-lo! Avancemos, pois, um pouco mais, mas não sem antecipar que essa não é a posição de Hannah Arendt. E que, assim, é por outro tipo de excepcionalidade que vamos aqui nos interessar.

A jovem Hannah ansiava por compreender: é curioso que, mencionando o fato, ela vá sentir-se obrigada, tantos anos depois, a reafirmar o seu amor pela vida – como se o mais normal fosse concluir que a exigência de sentido é prova de desapareço pelo viver. Mas que tipo, afinal, de excepcionalidade se deve reconhecer em alguém que, questionando o caráter aparentemente evidente da existência, se põe a buscar seu sentido? Convenhamos que não é de forma corriqueira, mas antes de modo bastante excepcional que, por vezes, rompemos com a permanente sensação de naturalidade que nos cola ao mundo imediato das coisas, de sentimentos e de atividades rotineiras – para olhar o que nos cerca com olhos de quem está vendo tudo pela primeira vez. E coube exatamente à fenomenologia alemã, com a qual Arendt passaria a conviver tão de perto, relembrar em seu tempo que a atitude filosófica define-se, desde Sócrates, pela capacidade de se deixar surpreender pelo que há de mais próximo e evidente – aquilo que muitos insistem, não sem algum pedantismo, em chamar por seu nome original: em grego, *thaumazein*, a que no *Teeteto* se refere Platão (155 d) e, em seguida, na *Metafísica*, Aristóteles (982 b 15): “Foram, com efeito, espanto e admiração que, na origem assim como hoje, conduziram os homens à filosofia.”

A descoberta do pensamento se radica na tomada de consciência do caráter misterioso daquilo que a todo momento temos por evidente: a simples existência, de tudo e de cada coisa. No itinerário da jovem Hannah, a Kant logo sucederam-se Jaspers e Kierkegaard; mas, n’*A vida do espírito*, obra que não chegou a concluir, é em Martin Heidegger que Arendt (2005, p. 192) identifica a iniciativa que faz ser a filosofia em sua plena significação. A partir daí, diz o biógrafo:

Ela experimentou o que denominaria de um “choque filosófico”: um puro maravilhamento diante do fato de existir, que é preciso distinguir da curiosidade ordinária. A partir desse choque, se desenvolveu nela uma intensa reflexão sobre si que, a seus olhos, deveria

ser a marca de toda filosofia autêntica. (KOHN, 2000, p. 10).

A esse respeito, Arendt citava o poeta inglês Coleridge (1809): “Não ser, é impossível: ser, incompreensível” (ARENDDT, 2005, p. 192). Isso é: a simples existência, que se apresenta para cada um de nós como a mais próxima e mais primordial das evidências, não pode sem dúvida ser negada; no entanto, ela permanece um *enigma* que resiste a nossas tentativas de compreensão. Assim, ao final de nossos esforços, sempre resta a questão: por que é que existimos?

A descoberta do pensamento é, pois, sempre e necessariamente a de que *há o que pensar*, que as coisas não são simplesmente dadas. É claro, porém, que esses momentos em que estranhamos o que há de mais óbvio e desconhecemos o que há de mais familiar se constituem em exceções. Logo, abandonando o espanto e a admiração, voltamos a mergulhar no mundo comum onde já não estamos sós, mundo de cultura que compartilhamos com nossa época e nossos contemporâneos, tecido pelas certezas e crenças sobre as quais, na maior parte do tempo, nossa existência se apóia. Há, assim, ainda uma outra face – ou será um outro tipo? – de excepcionalidade, que resulta da capacidade de interrogar as significações correntes, de desafiar os sentidos aparentemente indiscutíveis que a sociedade desde cedo nos incute.

À jovem Hannah não satisfaziam quaisquer respostas, e decididamente não aquelas que haviam sido produzidas pelo cientificismo imperante no século anterior. Frente a essas “racionalizações sistemáticas”, a filosofia lhe parecia como uma verdadeira liberação (KOHN, 2000, p. 9). E, tendo em vista as condições pessoais e sociais que eram as suas, não seria muito difícil prever o caminho já todo traçado para a futura filósofa, a quem o entusiasmo e a dedicação vinham rivalizar apenas com a precoce genialidade.

O que teria, então, levado Hannah Arendt a recusar de forma sistemática, ao longo de sua vida, a identidade de filósofa? O que lhe aconteceu? Que tipo de razões conduziu à adoção dessa surpreendente atitude, e o que ela teria a nos dizer sobre as questões que podem ser as nossas na atualidade?

Seguir o movimento

O que aconteceu a Arendt foi a guerra, a escalada do totalitarismo – em uma palavra, o nazismo. Sob essas circunstâncias tão excepcionais, Arendt realiza a dolorosa descoberta dos abismos em que o conformismo e a indiferença – estas atitudes que, poder-se-ia dizer, estão nas antípodas da interrogação e do deslumbramento filosófico – puderam ajudar a mergulhar o mundo. Em 1933, Hitler chega ao poder na Alemanha: mas, à época, diz Arendt, o terrível significado daquele momento histórico há muito já estava evidente – ao menos para quem habituou-se à interrogação:

[...] não era preciso que Hitler tomasse o poder para saber que os nazistas eram nossos inimigos! Isso era absolutamente evidente há pelo menos quatro anos, para qualquer indivíduo são. Sabíamos igualmente, que uma grande parte do povo alemão o seguia. Por isso é que não se podia estar propriamente surpreendido, sob o efeito de um choque, em 1933. (ARENDR, 1987, p. 236).

O “choque” que sofreu a jovem Hannah veio antes, sem qualquer anúncio, da “[...] onda de conformismo e de colaboração que não resultava ainda do terror, mas que tomou os intelectuais alemães” (VALLÉE, 1999, p. 11):

O problema, o problema pessoal não era tanto, pois, o que faziam nossos inimigos, mas o que faziam nossos amigos [...] Eu vivia em um meio intelectual, mas conhecia, evidentemente, outras pessoas, e pude constatar que *seguir o movimento* era, por assim dizer, regra entre os intelectuais, mas não em outros meios. E jamais pude me esquecer disto. Deixei a Alemanha sob a influência dessa idéia naturalmente um pouco exagerada: nunca mais! Nunca mais nenhuma outra história de intelectual me tocará: eu não quero mais ter a ver com essa sociedade. (ARENDR, 1987, p. 221, grifo nosso).

Entre esses intelectuais que não souberam se opor ao nazismo está, justamente, Heidegger: e com ele abre-se a dolorosa questão da distância que separa a grandiosidade filosófica da exigência ética e política.

As interrogações que a partir daí passaram a marcar o pensamento de Hannah Arendt emanam, pois, da amarga descoberta de que os intelectuais em geral, os filósofos em particular e, singularmente, Martin Heidegger puderam participar do mal absoluto, dele se fazendo cúmplices ou simplesmente mostrando-se incapazes de identificá-lo: como é possível, questiona-se ela, que “[...] tanta profundidade filosófica tenha conduzido a tal cegueira política e insensibilidade face às perseguições” (VALLÉE, 1999, p. 13).

A tarefa do pensamento – conclui Arendt – conduzindo os “pensadores profissionais” a se retirar da existência corriqueira e a permanecer mais tempo nesse *estado segundo* em que a surpresa diante da existência os mergulhou, os leva também a desenvolver um tipo de resistência a tudo que escapa a essa experiência incomum e, em decorrência, uma espécie de desprezo pela pluralidade em que consiste o mundo humano, além de uma inegável hostilidade pela política.

Para salvar seu pensamento, Arendt rompe com a filosofia: recusando-se a se reconhecer como filósofa – a se identificar com aqueles que fazem do pensar uma *profissão* e uma *especialidade* – ela passa a marcar uma clara distinção entre filosofia e pensamento, a primeira atividade inteiramente reservada àqueles que se dispõem a ausentar-se mais duravelmente da vida comum:

O filósofo, na medida em que é filósofo, e não (o que ele evidentemente também é) “um homem como nós”, se retira do mundo dos fenômenos e, desde que a filosofia existe, fala-se das regiões que freqüenta como de um mundo de eleitos. [Porém, nos tempos atuais,] Essa distinção imemorial entre a multidão e os “pensadores profissionais” que se especializam na atividade reputada a mais elevada para os seres humanos [...] perdeu sua credibilidade [...] (ARENDR, 2005, p. 32, grifo do autor).

Mas, desde a perspectiva que os acontecimentos históricos lhe concedem, Arendt verá nessa perda de prestígio uma situação bastante proveitosa: é que ela permite reconhecer mais claramente a existência de uma capacidade muito distinta que, quanto a ela, não pode estar reservada a especialistas: trata-se, justamente, da faculdade de distinguir o bem e o

mal, que ela verifica estar baseada na atividade para a qual reservou o nome de *pensamento* e à qual dedicou, a partir daí, toda sua inteligência:

Eu não pertenço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para dizê-lo de forma genérica – é a teoria política [...] Há muito abandonei definitivamente a filosofia. Como vocês sabem, eu estudei filosofia, mas isso não significa que eu tenha permanecido filósofa [...] A maioria dos filósofos cultivava uma espécie de hostilidade em relação a toda política, sendo Kant uma das raras exceções [...] Eu não quero de forma alguma participar dessa hostilidade. (ARENDR, 1987, p. 221-222).

Eis como uma cruel tomada de consciência conduz Hannah Arendt a desviar-se de um caminho já todo traçado na filosofia tal como a praticavam seus ilustres mestres, para assumir uma outra vocação teórica. Mais precisamente, ao invés de filosofia, Hannah Arendt vai dedicar-se à teoria política – ou, como define Catherine Vallée (1999, p. 12), a uma “fenomenologia da ação” que, longe de desprezar, reconhece a atividade política, a experiência de “colocar em comum palavras e ações” como o cerne, justamente, do que há para pensar. Assim, comenta um biógrafo:

O que lhe revelava esse fenômeno novo, sem precedentes e extraordinário [do nazismo] em vias de se produzir *no momento presente*, nesse mundo ordinário ao qual ela antes concedia tão pouca importância em sua vida de reflexão, explica a originalidade de seu pensamento político. (KOHN, 2000, p. 11, grifo do autor).

Quanto ao lugar de exceção reservado a Kant, ele se explica pela insistência com que o filósofo propôs a *universalidade da exigência do julgamento racional*, caracterizando a modernidade como momento da conquista da autonomia humana. E, de fato, na obra de Kant e, em especial, na *Crítica da faculdade de julgar* (KANT, 1985, p. 331), Arendt saúda a definição do pensamento como uma atividade que, longe de ser monopolizada por uma elite, torna-se impossível sem a referência ao senso comum. Ora, o senso comum nada mais é, para ela, do que a perspectiva

da pluralidade que apenas a política, isso é, a reunião de homens livres – ou, como ela a denomina, a “esfera dos assuntos humanos” – pode fornecer.

Mas há ainda, na tradição filosófica, uma outra referência importante, modelo e personificação da atitude que Arendt escolhe adotar: Sócrates, que, recusando-se a se identificar com um profissional do pensamento, não cessa de declarar não possuir qualquer doutrina (PLATÃO, 1984), e cuja prática de reflexão, por mais longe que o leve, jamais exige que se ausente do pleno convívio de seus concidadãos (VALLÉE, 1999, p. 13). H. Arendt faz da figura de Sócrates o contra-exemplo do pensador profissional: ao invés do especialista que se retira do mundo, alguém que sabe “permanecer um homem entre os outros”, que não foge da praça pública, que é “um cidadão como os outros”; diferentemente do sábio profissional que sempre se interroga “sobre uma atividade fora de ordem na vida cotidiana” e cujas formulações sempre parecem “demasiado vagas e gerais para ter muito sentido na vida corrente”, alguém capaz “de representar, a nossos olhos, a atividade de pensar em sua realidade”; Sócrates é aquele para quem reflexão e ação não se apresentam como atividades mutuamente excludentes, mas em quem “[...] se fundem duas paixões *aparentemente* contraditórias, o pensamento e a ação [...]” (ARENDRT, 2005, p. 220, grifo nosso).

A recusa da filosofia não é, pois, em nada uma atitude negativa, de pura oposição aos pensadores profissionais – aos quais, diga-se de passagem, Arendt jamais deixará de recorrer em suas reflexões – mas a escolha deliberada do questionamento como realidade íntima e como experiência compartilhada, tomada de posição sobre as finalidades do pensar e frente às exigências da ação – esta atividade que, segundo a autora, só é dada aos humanos.

A recusa da filosofia traduz, assim, a decisão de não estabelecer o pensamento *como via para ausentar-se do mundo*, mas, ao contrário, fazer como muitos homens que:

[...] se os toma o espanto perante o simples e, cedendo ao espanto, deixam-se engajar no pensar, sabem que são arrancados à morada que lhes cabe no *continuum* dos afazeres e atividades onde se realizam as preocupações humanas, e que a ela retornarão após um breve momento. (ARENDRT, 2008, p. 285).

Pois Arendt jamais rejeitou a filosofia, quando essa soube, tal como a de Jaspers, abandonar “a torre de marfim da mera contemplação” e fazer-se “uma prática entre homens, não um desempenho de um indivíduo em sua solidão auto-escolhida.” (ARENDDT, 2008, p. 95).

A recusa da filosofia selou um destino, uma vocação: dedicar-se ao pensamento, que é uma *atividade* e não uma condição social, ou um status; e cujos frutos, por isso mesmo, são sempre provisórios, jamais podem ser dados por aquisições definitivas. E, isso, porque os frutos do pensamento não têm o poder de determinar o encerramento da atividade de pensar. Nisso consiste, talvez, a mais difícil renúncia: a de não confundir a exigência de estar no mundo, de participar ativamente de sua época com a pretensão de poder oferecer respostas acabadas para as questões que aí se colocam, de construir um sistema capaz de revelar a verdade das coisas, de conhecer melhor do que os outros aquilo que lhes convém. O modelo, ainda aqui, é o despojamento socrático:

Sócrates [...] não é filósofo (ele nada ensina e nada tem a ensinar) e não é sofista, pois não pretende dotar os homens de sabedoria. [...] E, ao mesmo tempo que nega vigorosamente corromper os jovens, jamais se vangloria de torná-los melhores. No entanto, ele afirma que o aparecimento em Atenas da reflexão e do exame crítico é a melhor coisa que aconteceu à polis. (ARENDDT, 2005, p. 227-228).

Sobre Jaspers, antigo professor e amigo por toda a vida, Arendt dirá que seu pensamento se torna *prático*, mas não *pragmático*. A diferença, que os antigos desde Aristóteles conheciam bem, obscureceu-se em uma época que se viciou em seu próprio produtivismo e já não sabe mais reconhecer-lhe os limites e os excessos; que não é capaz de perceber a insensata multiplicação de produtos insignificantes, nem de retirar prazer das atividades que concernem diretamente à existência humana. *Prática* é toda atividade para a qual não se pode fixar um termo, que não se encerra na *produção* de algo, mas transborda para além de seus produtos; uma atividade, em suma, que não se deixa medir ou conter inteiramente em seus objetos. São práticas, dizia Arendt (1987b, p. 17), as atividades que concernem especificamente ao humano, que se dão inteiramente entre humanos, tal a política e o pensamento. Para

Sócrates, o pensamento não visava à conquista definitiva do saber, não era uma posse, mas o objeto de sua paixão:

No que o concerne, tudo o que se pode afirmar é que uma vida privada de pensamento perde toda sua significação, ainda que o pensamento jamais dê aos homens a sabedoria, ou lhes forneça respostas para suas questões. O sentido do que faz Sócrates se encontra na própria atividade. (ARENDDT, 2005, p. 233).

No que concerne à política e ao pensamento, fins objetiváveis jamais esgotam o sentido da atividade, que é a existência humana naquilo que lhe é mais especificamente próprio, que é o que confere valor e dignidade à vida, aquilo pelo que se acredita que ela deva ser louvada. E, quanto a isso, Arendt não mantinha dúvidas: esse valor e dignidade pertencem ao homem “[...] na medida em que ele é maior do que tudo o que faz ou cria” (ARENDDT, 2008, p. 80).

O humano é maior do que seus produtos, assim como o pensamento vivo é sempre maior do que aquilo que já se pensou. Mas isso não significa dizer que o pensamento é uma atividade que simplesmente não tem finalidade, como pretende o niilismo. O niilismo, como bem lembra Catherine Vallée, origina-se não da recusa das certezas, mas antes do desejo de possuí-las completa e definitivamente; ele:

[...] espera do pensamento o que [...] [o pensamento] não pode fornecer; ele o confunde com o conhecimento. O niilismo [...] transforma a *ausência de resultados* do pensamento em *resultados negativos*: já que não se pode provar o valor da vida, concluíamos que ela não vale nada; já que não se consegue definir de maneira estável e definitiva o que é a justiça, então sejamos injustos! (VALLÉE, 1999, p. 35, grifo do autor).

O mal como banalidade

Num século em que todas as esperanças se voltavam para a ciência, capaz de produzir conhecimentos, habilidades técnicas e coisas, Arendt

maravilhou-se com a filosofia, capaz por sua vez de fornecer ao humano o que nenhum conhecimento, habilidade ou posse material jamais lhe concederia: a possibilidade de se interrogar sobre os sentidos de sua existência. Mas, como logo foi levada a constatar, a dedicação ao filosofar, a busca desses sentidos não torna, por si só, ninguém mais justo, ou mais capaz de agir. Arendt não pretende renunciar às questões da justiça e da ação humana, que os “especialistas do pensar” deixaram de lado – mas, para essas questões, tampouco o pensamento fornece garantias. Para que serve, então, o pensar?

Para manter essas questões vivas, para exorcizar o conformismo, para nos lembrar da exigência imperiosa do *juízo* – ainda que as condições em que ele deva se realizar sejam precárias, provisórias e, o mais das vezes, tão insatisfatórias. Decerto que, visto sob esse ângulo, talvez as pretensões do pensar pareçam demasiado acanhadas – sobretudo se comparadas ao grandioso projeto da ciência moderna, de dominar o mundo e submetê-lo ao humano; ou, mesmo, simplesmente banais – quando confrontadas à sublime missão da filosofia, de retirar-se do mundo para melhor desvelar-lhe o misterioso sentido, também chamado: Ser. Mas o que acontece quando o pensamento já não encontra mais lugar no mundo?

Ocorre, constata a autora, a emergência do mal: inenarrável, inexplicável, inegável. É preciso entender suas origens, as causas e circunstâncias a partir das quais esse estado de coisas emerge e se impõe. Pois o que ocorre é o exato oposto do que a modernidade proclamou: não a emancipação, mas o totalitarismo – a “dominação total”, uma das funestas marcas do século XX, que aparece em toda sua crueza no nazismo. O totalitarismo se caracteriza pela erradicação da iniciativa humana: corresponde a formas de governo – como o social-nacionalismo alemão, mas também como o stalinismo – dedicadas a tornar os humanos peças absolutamente iguais e intercambiáveis de um mecanismo em que todo o poder de começar algo de novo lhes foi retirado. É como se uma nova espécie humana fosse então criada, inteiramente previsível e controlada (VALLÉE, 1999, p. 11).

A tudo isso Arendt pôde testemunhar: tudo isso a conduziu, não a retirar-se do mundo, mas à exigência do pensamento, à matéria a partir da qual sua reflexão vai se constituir. Em suas obras, o desafio de pensar a contemporaneidade é claramente apresentado. “Minha convicção é de que o pensamento ele próprio nasce de acontecimentos da experiência vivida

e que a eles deve permanecer ligado, como aos únicos guias próprios para orientá-lo.” (ARENDDT, 1972, p. 26).

Mas foi quando cobriu, a pedido de um jornal americano, o julgamento de Eichmann, operoso funcionário nazista, que Arendt deu à reflexão sobre os acontecimentos vividos sua formulação final: tratou-se da tese da “banalidade do mal”, que tanta polêmica despertou. Eram os idos de 1961, quando o abismo de perversidade que o nazismo produziu já podia aparecer em toda a sua profundidade, em suas terríveis implicações sobre a vida de milhares de famílias diretamente envolvidas e como uma nódoa indelével na história da modernidade. Julgar Eichmann, e fazê-lo especificamente em Jerusalém, era uma forma de conjurar a abjeção daqueles tempos sombrios, tanto para as vítimas diretas dessa pandemia de crueldade, quanto para toda a sociedade. O julgamento: uma reparação, um sentido, mas também um termo para o horror, decisão de proclamar que ele parava ali e jamais se repetiria.

Por isso mesmo, talvez, a tese da “banalidade do mal” tenha atraído reações tão violentas (KOHNN, 2000, p. 13): observando dia após dia o comportamento do criminoso diante do tribunal, Arendt não conseguiu identificar, nem a figura monstruosa do mal absoluto, nem a extremidade irracional do fanatismo: tão somente sua insipidez, sua falta total de personalidade, a grande superficialidade, a repetição de lugares comuns, a linguagem por clichês. Como então Eichmann havia se tornado um dos maiores criminosos de sua época?

[...] o que me surpreendia no culpado era uma evidente falta de profundidade, a tal ponto que não se podia remontar o mal incontestável que organizava seus atos até o nível mais profundo de suas raízes ou motivos. Os atos eram monstruosos, mas o responsável [...] era absolutamente ordinário, como todo mundo, nem demoníaco nem monstruoso. Não havia nele traço nem de convicções ideológicas sólidas, nem de motivações especificamente malignas, e a única característica notável que se identificava em sua conduta [...] era uma ausência de pensamento (ARENDDT, 2005, p. 21).

A resposta não podia ser mais desconfortável e aterradora: ela já não permitia exilar o funcionário nazista nas franjas da humanidade, degredá-lo

para um lugar de exceção, longe da vida corriqueira. Já não há, pois, onde se abrigar: se o mal se ampara na indiferença profunda, na escrupulosa obediência, na passiva aceitação do que é apresentado, na cobiça venal por segurança e conforto; se, em certas circunstâncias, o mal consiste apenas em *seguir o movimento*, como garantir que ele não esteja mais próximo de mim do que me disponho e que posso aceitar?

Logo se vê que a reflexão de Arendt incomoda, desestabiliza, rompe com as certezas mais consoladoras. O mal não tem raízes, diz ela: o que significa? Buscando compreender o que aconteceu, Arendt não identificou nenhuma determinação da natureza, nenhuma força ou desígnio transcendentais, nem mesmo qualquer patologia que pudessem explicar aquelas condutas humanas. A banalidade do mal implica, inicialmente, apenas e tão-somente isso: longe de ser uma fatalidade, o mal deriva das escolhas feitas e é de inteira responsabilidade daqueles que o praticam e que o acolhem.

Mas não ter raízes significa também que ele não se alimenta apenas da extrema ambição de ser, de fazer ou de possuir algo – ideologia, concupiscência, prazer perverso – mas se realiza em ações que nem sempre têm objetivo preciso. A banalidade do mal é, pois, a incapacidade de fornecer sentido singular para suas próprias ações. Disso se implica uma vacuidade que torna o mal o justo contrário da ação humana. Ele nada cria, nada traz de novo, mas reitera – idéias, sentidos, valores, expressões. Ele é inteiramente marcado pelas circunstâncias, ele é circunstância.

Em suma: a tese da banalidade do mal revela que ele se instala ali onde, justamente, o pensamento é rejeitado, que ele se alimenta e se fortalece da ausência do julgamento: “A banalidade do mal designa, portanto, a incapacidade de ser afetado pelo que se faz, a recusa de julgar, de arriscar-se e pagar o preço de tomar partido. É, enfim, uma cruel ausência de imaginação.” (VALLÉE, 1999, p. 111).

Eis ao que conduz o estudo do totalitarismo, que Arendt define como um fenômeno novo e sem precedentes. Mas até que ponto é possível identificar a realidade retratada por Arendt – o totalitarismo encarnado no horror nazista – com a realidade contemporânea? O elemento comum a esses dois contextos, verifica-se ainda hoje a partir das reflexões da autora, é o conformismo e a recusa do pensamento, que tornam os sujeitos e sociedades terrenos férteis para a escalada totalitária. Como lembra J. Kohn (2000),

não sendo específicas do totalitarismo, essas condições não desaparecem com seu declínio, e é isso que explica a crise de nossa época.

E, de fato, uma das características comuns entre o totalitarismo e a sociedade de massas é o comprometimento da capacidade humana de “começar algo de novo” (ARENDT, 1972, p. 17). Em outras palavras, ainda que por razões e vias completamente diversas, nos dois casos a iniciativa humana – ou, melhor dizendo, a ação humana é neutralizada. Na sociedade de massa, afirma Arendt, os humanos já não agem, eles “se comportam” (ARENDT, 1972, p. 50). Nada permite distingui-los: já não há singularidade e, por isso mesmo, já não há pluralidade.

Nos dois contextos, os cidadãos desertam o espaço público, buscando na vida privada o conforto e a segurança de que já não acreditam poder desfrutar senão ali. Incapazes de sequer pensar o sentido e as consequências de seus atos, de considerar alternativas, no seio do regime nazista os indivíduos aceitam facilmente cumprir ordens que a princípio desaprovavam. Mas a renúncia de pensar por si mesmo, a adesão ao conforto e segurança aparentes que estão implicados na atitude de simplesmente seguir o movimento não se manifestam apenas nessas situações-limite: forçoso é admitir que também se constituem em características marcantes das sociedades atuais. Sobre isso, vale a pena escutar a autora: “Contra o totalitarismo, só há uma proteção: saber desobedecer, ousar julgar por si mesmo, jamais renunciar a si.” (VALLÉE, 1999, p. 8).

Pensamento e pluralidade

Em outras palavras, Arendt faz do pensamento a única arma contra o mal e o totalitarismo. Mas, isso, longe de significar a adesão ao ilusório voluntarismo da razão moderna, implica em aceitar caminho árido do questionamento, que só se pode trilhar na perspectiva da comunidade humana: pois pensar, insiste a autora, é reconstruir em si a pluralidade, isso é, vislumbrar a possibilidade de outros pontos de vista, imaginar o ponto de vista do outro.

Infere-se daí que a pluralidade de que nos fala Arendt não é simples desigualdade, ou contrariedade. Do ponto de vista lógico, a pluralidade é efeito da singularidade, ou da singularização. Ora, para Hannah Arendt, os sujeitos se singularizam por meio de palavras e ações trocadas no seio de

uma comunidade em que a manutenção de características e valores comuns não inibe, mas ao contrário propicia e valoriza a iniciativa humana. A pluralidade não deve, portanto, ser confundida com uma genérica noção de espécie humana fundada na natureza e que implica na equalização de todos por via da mesma passividade, como pôde ser o caso na modernidade; na comunidade política, a partilha ativa de palavras e ações é o meio em que floresce a iniciativa, e as palavras e ações se tornam a própria matéria da singularização. Por isso, é apenas no seio ou em vista de uma comunidade política que pode eclodir a perspectiva da pluralidade: longe de ser uma profusão desconexa de visões, a pluralidade se define pelo fato de que todos vêem a mesma coisa, mas cada um a vê desde o lugar próprio que ocupa. Não há, pois, em qualquer hipótese, uma visão total, nem a unificação de perspectivas com as quais os modernos tanto sonharam – e que de fato suspende a iniciativa humana – mas a emergência do que Arendt denominou o “senso comum” (ARENDR, 1987b, p. 68), e que é a forma sob a qual se manifesta a realidade quando há consciência e reconhecimento dos diferentes aspectos de que essa realidade necessariamente se compõe: “O mundo comum acaba quando já não é visto senão sob um só aspecto, quando se apresenta em uma só perspectiva” (ARENDR, 1987b, p. 68).

Na aceção bastante especial que Arendt concede ao termo, o senso comum resulta, portanto, da pluralidade e está no extremo oposto da dominância do clichê e da estereotipia, que são as marcas de uma sociedade em que o pensamento foi abolido.

Frequentemente apresentado como atividade que separa do mundo comum e impõe o isolamento, o pensamento se fez para Sócrates a imagem de um diálogo interior que o sujeito mantém consigo mesmo e que, ao invés de afastar a alteridade, a introduz no seio da intimidade da consciência. Assim, ao colocar-se nos passos de Sócrates, aceitando “[...] refletir, se interrogar, hesitar, se condenar, lamentar, duvidar [...]” (VALLÉE, 1999, p. 29), o filósofo abdicará de seu status, renunciando pelo mesmo gesto à aparente segurança do solipsismo. É o que faz Arendt que, sob a inspiração socrática, insiste em apresentar o pensamento como divisão interior de que se alimenta a ética:

Não é a atividade de pensamento que unifica o ser pensante. Quando penso, eu não sei muito bem quem sou, porque não há pensamento sem ambigüidade.

Eu só volto a ser um quando os outros interrompem meu diálogo interior. Assim, eu devo minha unidade à pluralidade. (VALLÉE, 1999, p. 29).

A unidade, que no sujeito humano denominamos de identidade, não é um estado, não é um atributo, nem sequer uma experiência passivamente vivida, como pensou a tradição; nem tampouco, como pretendeu a modernidade, a atividade espontânea e mecânica de uma consciência simples, mas uma conquista sempre provisória. A identidade é permanentemente conquistada à precariedade pela intenção, pela iniciativa, e efetivada em palavras e gestos que não habitam o diálogo interno, mas só se dão no mundo compartilhado dos humanos:

Para ser confirmado em minha identidade, eu dependo inteiramente dos outros; e é a grande graça salutar da amizade para os homens solitários que ela faz deles, de novo, um todo, que ela os salva do diálogo do pensamento, que permanece sempre ambíguo, que ela os faz falar com a voz única de uma pessoa insubstituível. (ARENDT, 1972b, p. 228).

Por isso, longe de corroborar a representação moderna do indivíduo isolado, que tem na consciência muda e instantânea de sua existência ou na simples atividade de cognição o fundamento de sua identidade, o diálogo interior travado pelo sujeito remete ainda à coletividade e à dimensão social intrínseca ao humano: para Arendt, a unidade garantida pela percepção silenciosa e imediata de si, que o humano compartilha com os animais, desaparece assim que a atividade reflexiva se instala:

Nada mostra mais claramente que o homem existe essencialmente na dimensão plural do que o fato de que, ao longo de seu pensamento, sua solidão atualiza em uma dualidade a simples consciência que ele tem de si mesmo e que ele partilha com as espécies animais mais evoluídas. É essa dualidade de mim face a mim mesmo que faz do pensamento uma atividade verdadeira, em que eu sou ao mesmo tempo aquele que interroga e aquele que responde. (ARENDT, 2005, p. 242).

A consciência torna-se então o testemunho interior da pluralidade humana: o diálogo na solidão, diz Arendt, interioriza o ponto de vista dos outros (VALLÉE, 1999, p. 31).

O modelo para essa clivagem que se traduz em instância crítica é aqui também fornecido por Sócrates, que no *Sofista* interroga todo tempo a si próprio por meio do «diálogo interior da psique com ela mesma, sem voz» (263 e). Está claro, porém, essa consciência não é uma característica natural dos humanos: muito pelo contrário, ela é uma construção artificial, nem sempre realizada. Por isso, um contramodelo, designando aqueles que simplesmente não se questionam sobre seus atos, é figurado por Hípias: sempre e radicalmente só, ele não tem nem a si mesmo como companhia. Se a solidão de Sócrates abre espaço para a consciência que o constitui como ser de pluralidade e o insere na perspectiva coletiva da ética, a solidão de Hípias é pura alienação:

Para aquele que nunca atualiza o diálogo interior, os atos que pratica jamais aparecem, ou só aparecem para os outros. Ora, segundo Arendt, o ser é aquele que aparece: se os atos não aparecem nem para testemunhos exteriores capazes de julgá-los nem para o testemunho interior que é a consciência, eles perdem toda realidade. Assim se pode explicar o fato de que certos criminosos pareçam ignorar não apenas a gravidade de seus atos, mas sua simples realidade. (VALLÉE, 1999, p. 31).

Contrariamente ao que diz Aristóteles, os maus não têm remorsos (ARENDRT, 2005): como jamais se submetem a um exame crítico, simplesmente esquecem palavras proferidas e atos realizados. Por isso também, eles nunca temem se contradizer, tanto quanto não hesitam em praticar o crime.

A importância de julgar

Em seu sentido cognitivo e especializado, o exercício do pensamento é historicamente dado apenas a uma minoria de indivíduos; mas, definido nos termos arendtianos como instituição de permanente autorreflexão, trata-se, insistiu a autora, de uma “faculdade constantemente presente em

cada um de nós” (ARENDDT, 2005, p. 249). O mesmo se dá com a recusa da interrogação, que, ela também, não elege classes de indivíduos, mas espreita a todos indistintamente, “[...] inclusive os homens de laboratório, os eruditos e outros especialistas da aventura mental” (ARENDDT, 2005, p. 249). Emergindo da vida humana ordinária, o pensamento é uma atividade que não fornece aos que a praticam qualquer garantia, *know how* ou status particular, ele

[...] não acrescenta muita coisa à sociedade, muito menos que a sede de saber, que explora o pensamento como instrumento aplicado a outros fins. Ele não cria valores; ele não vai definir, de uma vez por todas, «o que é melhor fazer»; ele não consolida as regras de conduta aceitas, mas antes as desagrega. Ele não tem tampouco qualquer dimensão política, a menos que se decrete um estado de urgência. (ARENDDT, 2005, p. 250).

Desagregador, o pensamento impede aquele que o pratica de constituir atitudes previsíveis, de manter essa espécie de cômoda e silenciosa cumplicidade com o *status quo* que, em nossa realidade, substituiu a sempre conturbada prática da construção coletiva. Pois, quando em uma sociedade tudo nos leva a seguir o movimento, a interiorização da pluralidade torna-se pedra de tropeço: o *outro* que emerge em mim é já o estrangeiro que me obriga a olhar com desconfiança e crítica tudo o que teima em se apresentar como familiar, como adequado, como propício. Seriam essas evidências de que, como pensou a modernidade, em qualquer acepção o pensar humano é índice de individualidade, constituindo o isolamento como sua natureza mais profunda e mais essencial?

Essa resposta talvez satisfaça àqueles que aceitam sem hesitar o reconforto das dicotomias; mas o fato é que o exame põe em risco tanto o neurótico egocentrismo a que nos habituamos, sob as ruínas atuais do que foi um dia o projeto de mundo comum, quanto a interessada e fútil submissão às regras da boa convivência social que, nessa mesma realidade, aprendemos a ostentar como meio de sobrevivência. Magnífica duplicidade, o pensamento nos faz sempre migrar para onde não deveríamos estar, para ali onde não quereríamos ir: dessolidarizando-nos das verdades da tribo, esta incômoda clivagem nos relembra que o sentido público arduamente construído para

nossas ações não nos afastará da solidão que caracteriza a condição humana e seu destino; mas, desobrigando-nos do apego às nossas razões próprias, ela nos remete continuamente de volta para esta dimensão essencial de nossa existência, que só nos é fornecida pelo projeto de construção comum.

Também sob este aspecto podemos medir a diferença que vai da filosofia dos especialistas ao que poderíamos aqui denominar a filosofia ordinária: é que, desde Platão, o filósofo aspira pelo eterno, pelo que não é corrompido, nem pelo uso, nem pela passagem do tempo. Pensar o ser, pensar o absoluto é, como vimos, retirar-se do mundo; e o filósofo retira-se do mundo, “deixa de estar entre os homens” para saborear a eternidade (ARENDDT, 1987b, p. 29). Mas o humano é mortal, e essa designação não serve a nenhum outro tipo de ser: nem aos deuses, dados por imortais, nem aos animais, que têm na procriação a garantia da imortalidade da espécie. Para o humano, e só para ele, a morte significa o fim de uma vida individual: só aos homens acontece de “[...] mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico” (ARENDDT, 1987b, p. 27) Deriva dessa trágica constatação o sentido maior que a tradição grega reservou para a política: é que, por suas “obras e feitos e palavras”, os humanos podem experimentar seu próprio tipo de “imortalidade”, fornecendo à sua existência um sentido que não se extingue com seu desaparecimento. Esta imortalidade toda política distingue os homens dos animais, mas, também, uma existência plena de significação daquela vivida pelos que preferem “[...] viver e morrer como os animais [...]” (ARENDDT, 1987b, p. 27). Essa diferença é fornecida pelo pensamento.

Revela-se assim a íntima relação que o pensamento mantém com a ação: se ele não cria valores, não define o que fazer, não dita regras de conduta, nem se confunde com a política, é porque ele jamais se substitui à iniciativa, à deliberação e à ação. Mas é o pensamento que está na base de toda vida moral e de toda política digna desse nome – isso é, entendida como projeto de autonomia. Essa íntima relação entre pensamento e ação manifesta-se claramente, diz Arendt, em estados de urgência (ARENDDT, 2005).

E, de fato, quando todos parecem se deixar levar sem refletir sobre o que de fato fazem e acreditam os outros, quando a ação foi substituída pelo comportamento e todos parecem estar de acordo para suportar a realidade tal qual ela é, nesses momentos, os que pensam são obrigados a se manifestar. É então que seu movimento de resistência torna-se muito flagrante para

ser ignorado: quando todos parecem prosseguir como um só indivíduo na mesma direção, o movimento dos que vão contra a corrente se transforma, diz Arendt (2005), em uma espécie de ação.

Esses estados de urgência a que se referia Arendt designavam, é claro, o totalitarismo, mas como não reconhecer em suas características muitas das marcas de nossa atualidade: o esfacelamento da moral comum, o declínio tão agudo da autoridade das leis e das instituições que os próprios governos e suas classes políticas passam a transgredi-las?

Desde Sócrates, observa nossa autora, o filósofo se retirou, em sua busca pela eternidade, no apolitismo: renunciando à condição ativa de cidadão, restou-lhe reivindicar ao Estado a “[...] liberdade acadêmica de pensar [...]” (ARENDR, 2007, p. 93). Mas, deixando espaço livre para as injustiças, o apolitismo de certa forma prepara e acolhe o totalitarismo, e define aquele que Arendt denominava de “filisteu”, “[...] que respeita escrupulosamente as obrigações morais na esfera privada, que assimila a esfera pública a um mercado de trabalho, onde a imoralidade é tão gritante que tudo o que se pode fazer é lavar as mãos” (VALLÉE, 1999, p. 87).

Os estados de urgência revelam essa natureza paradoxal do julgamento, que, muito embora tenha necessariamente raízes em uma sociedade e em uma comunidade de valores específicas, é sempre uma atividade intrinsecamente solitária. No entanto, se observarmos com atenção, veremos que a duplicidade é constitutiva da própria sociedade – que é o lugar onde se pode realizar a vida pública e a perspectiva da pluralidade sem a qual não há verdadeira singularidade; mas que é também o lugar em que os comportamentos estereotipados se fixam e, em muitos casos, se opõem ao juízo.

Aprender a julgar?

Para a educação, todas estas reflexões se apresentam como convites para um novo retorno à velha questão grega: “é possível ensinar a ética?”, agora prolongada na interrogação: como é possível *aprender a julgar*? Apesar de tudo o que se pensou e se escreveu a respeito nos últimos tempos, a posição de Arendt retoma a enfática afirmação aristotélica: não se pode ensinar a ética, mas sem dúvida se pode aprender a buscá-la, como o faz o justo. Em outras palavras, não se aprende a ser justo pelo ensino, mas pelo exercício. Assim,

aprendemos a pensar praticando o incômodo exercício da interrogação, e aprendemos a julgar ousando deliberar, ousando tomar partido.

Platão havia concluído que não existia regra universal que permitisse transpor a verdade imutável e eterna que ele buscava como sendo o próprio fim da filosofia para as situações ordinárias da vida corrente: o julgamento é sempre particular, ele sempre concerne a um indivíduo em uma situação e em um momento específicos. Isso levou o filósofo a desconfiar das leis e a creditar somente a alguns a possibilidade de saber julgar corretamente. Nasce daí o mito do especialista – esse sujeito excepcional que detém o monopólio da verdade do mundo, ainda que dele mantendo-se cuidadosamente à margem.

Deparando-se com a mesma dificuldade – a impossibilidade de fixar de uma vez por todas o sentido do que é a justiça – Aristóteles daí retira, entretanto, consequências bastante diferentes: a justiça, afirma ele na *Ética a Nicômaco* (II, 1, 1103), não pode ser definida em uma idéia ou uma forma estável. O julgamento está sempre por ser ativado, deve ser continuamente refeito e depende, portanto, mais do que do ato isolado, de um exercício constante, de uma *prática de interrogação* permanente. É esta prática que define, segundo Aristóteles (2004), aquele que é justo: não alguém que possui uma qualidade inata, um saber verdadeiro ou uma técnica especial próprios à justiça, mas aquele que fez da necessidade de questionamento sobre o que é justo um modo de vida.

A justiça, dizia Aristóteles em seu mais famoso tratado sobre a ética (*Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103, 10-17), é uma “*disposição adquirida para a deliberação*” – tanto sobre o que se considera ser justo, quanto sobre os meios e procedimentos para alcançá-lo. Adquire-se esta disposição praticando o julgamento, tornando-o uma segunda natureza, uma nova necessidade. Mas, em um mundo onde a moral comum não mais vigora, em que se aceita passivamente a quebra dos valores públicos e a prevalência dos interesses pessoais imediatos, a prática do julgamento se torna, como vimos, cada vez mais rara. Por isso mesmo, nessa realidade destacam-se aqueles que não renunciaram ao pensamento, que não se deixam levar pelo movimento. No entanto, remando contra a maré, esses sujeitos não fazem obra de individualismo – antes pelo contrário, eles denunciam até que ponto a prevalência da lógica individualista a todos equaliza, desfazendo qualquer possibilidade de singularização no comportamento previsível, na massificação. O preço pago pelo pensamento, nestas circunstâncias, decerto é

sempre muito alto: mas no totalitarismo, ele pode facilmente custar a própria vida. Por isso, Arendt exalta aqueles que persistem em honrar a capacidade humana de julgar, apresentando-os como os verdadeiros mestres de ética, capazes de fornecer à sua coletividade exemplos de atos que, superando a ocasião particular em que foram realizados, servem de inspiração para os demais.

É que a justiça não é uma idéia, mas uma prática: diferentemente do que ocorria nos contextos de forte tradição, em que figuras modelares resumiam um conjunto de virtudes, de valores e de capacidades a serem adquiridos por todos, o que os “indivíduos exemplares” que H. Arendt menciona revelam, com sua coragem de se questionar e de persistir julgando, é a autonomia que caracteriza a condição humana. Longe, portanto, de se constituir em isolamento e indiferença em relação à comunidade, a autonomia é uma forma ativa de comprometimento com a coletividade, ela é pautada pela certeza de que não se é justo sozinho – daí a enorme atenção ao valor da amizade:

Em última análise [...] nossas decisões concernindo o justo e o injusto repousam sobre a escolha de nossas companhias, daqueles com quem queremos passar o resto de nossas vidas. E escolhemos nossas companhias pensando em exemplos, exemplos de mortos e vivos, exemplos de acontecimentos passados ou presentes.[...] (BEINER, 2003, p. 162-163).

Entende-se assim bem porque, no dizer de seus biógrafos, e como lembrava postumamente Hans Jonas, Hannah Arendt era “[...] movida pelo eros da amizade [...]” (YOUNG-BRUEHL, 1999, p. XXVII). Eles não se referiam, é claro, a esta forma de acumplicimento que une correntemente os indivíduos em torno de uma interessada troca de favores: nada mais distante do que pensou, do que escreveu e do que viveu a autora do que esta forma de convivência social tão praticada pelas elites intelectuais, inteiramente baseada nas conveniências, na busca de oportunidades vantajosas, na força das aparências. Ela reservava uma severa crítica para a atitude bastante comum de indiferença que as pessoas mantêm em relação aos comportamentos e atos daqueles de quem se cercam.

Moral e mesmo politicamente falando, esta indiferença, mesmo se bastante comum, constitui-se no maior perigo. E esse outro fenômeno muito corrente na modernidade – a tendência amplamente difundida de recusar-se em geral a julgar – vai no mesmo sentido e é apenas um pouco menos perigosa. *É pela recusa e a incapacidade de entrar em relação com os outros por via do julgamento* que nasce o verdadeiro *skandala*, a verdadeira pedra de tropeço... É aí que reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal. (YOUNG-BRUEHL, 1999, p. XXVII).

São estas as razões e as circunstâncias que nos forcem, ainda que contrariando a decisão expressa da autora, a admitir que, se há múltiplas formas de se fazer filosofia, aquela que praticou a autora é uma das mais admiráveis.

Não se deixar levar pela corrente, não se deixar assimilar: talvez nisso consista, afinal, a verdadeira excepcionalidade de Arendt, que torna sua vida um exemplo e sua filosofia uma companhia para o resto dos dias de quem, como ela, descobriu que o não-conformismo é condição *sine qua non* de toda vida intelectual digna desse nome (YOUNG-BRUEHL, 1999, p. XXXII).

REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. *A Condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1987b.
- ARENDR, Hannah. *Colloque Hannah Arendt, politique et pensée*. Paris: Payot, 2007.
- ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia de Bolso, 2008.
- ARENDR, Hannah. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.
- ARENDR, Hannah. *La tradition cachée*. Paris: C. Bourgois, 1987.
- ARENDR, Hannah. *La vie de l'esprit*. Paris: PUF, 2005.
- ARENDR, Hannah. *Le système totalitaire*. Paris: Seuil, 1972b.

- ARISTOTELES. *Éthique a Nicomaque*. Tradução: R. Bodéüs. Paris: Gallimard, 2004.
- ARISTOTELES. *Métaphysique*. Tradução: J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.
- BEINER, Ronald. Hannah Arendt et la faculté de juger. In: ARENDT, Hannah. *Juger: sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Seuil, 2003. p. 131-221.
- COLERIDGE, Samuel Taylor. *The Friend*, nº 3. 1809. Disponível em: <<http://inamidst.com/coleridge/friend/03>>. Acesso em: 5 maio 2010.
- KANT, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Gallimard, 1985.
- KOHN, Jérôme, Introduction. In: ARENDT, Hannah. *La philosophie de l'existence et autres essais*. Paris: Payot, 2000. p. 7-32.
- PLATÃO. Apologie de Socrate. Tradução: Michel Croiset. In: *ŒUVRES Complètes*. Paris: Belles Lettres, 1984. t. 1.
- PLATÃO. Le Sophiste. Tradução: Auguste Diès. In: *ŒUVRES Complètes*. Paris: Belles Lettres, 1989. t. III, 3e partie.
- PLATÃO. Teeteto. Tradução: Auguste Diès. In: *ŒUVRES Complètes*. Paris: Belles Lettres, 1923. t. VIII, 2e partie.
- VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: socrate et la question du totalitarisme*. Paris: Ellipses, 1999.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt, Biographie*. Paris: Calmann-Lévy, 1982.

Hannah Arendt's exceptionality and thought as ordinary experience

Abstract

What would have made Hannah Arendt systematically deny her identity as a philosopher? The article aims to demonstrate that this denial is not the author's negative attitude, but the deliberate choice of questioning this activity as an intimate reality and as a shared experience when facing the demands of action which, according to the author, is granted to humans only. The article also aims to suggest that this is the best definition of Arendt's exceptionality.

Keywords: Arendt, Hannah. Pedagogical practice. Philosophy.

Hannah Arendt: exceptionnalité et pensée comme expérience ordinaire

Résumé

Pourquoi Hannah Arendt aurait-elle systématiquement refusé l'identité de philosophe? L'article vise à démontrer que ce refus n'est en rien, pour l'auteur, une attitude de négation, mais plutôt le choix délibéré du questionnement comme réalité intime et comme expérience partagée, face aux exigences de l'action – cet activité qui, selon l'auteur, n'est donné qu'aux humains. Et vise aussi à suggérer que telle est, finalement, la meilleure définition de l'«exceptionnalité» d'Arendt.

Mots-clés: Arendt, Hannah. Pratique pédagogique. Philosophie.

Lílian do Valle

Endereço: Av. Epitácio Pessoa, 3330/2302
Lagoa 22471.003 Rio de Janeiro/RJ.
Telefones: (21) 2247 1463 / 9972 2432
E-mail: lilidovalle@gmail.com

Recebido em: 25/8/2011

Versão final recebida em: 7/11/2011

Aprovado em: 10/11/2011