

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

NURIA LÓPEZ CABALEIRO SUÁREZ

A dinâmica da justiça: um estudo a partir de Hannah Arendt

DOUTORADO EM FILOSOFIA DO DIREITO

SÃO PAULO

2018

Nuria López Cabaleiro Suárez

A dinâmica da justiça: um estudo a partir de Hannah Arendt

DOUTORADO EM FILOSOFIA DO DIREITO

**Tese apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São
Paulo como exigência parcial para
o título de Doutora em Filosofia do
Direito sob a orientação do Prof.
Dr. Tercio Sampaio Ferraz Jr.**

SÃO PAULO

2018

Banca Examinadora

Pesquisa financiada pelo CNPq / CAPES (nº do processo 142138/2014-2) com apoio da FUNDASP.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, porque sem eles este doutorado não existiria. A eles que sempre me incentivam a buscar as coisas que me fazem feliz, acreditam em mim quando eu mesma não o faço, que procuram livros de Hannah Arendt por onde vão e que certamente lerão esta tese só porque eu a escrevi, aviso desde já que tese nenhuma estará à altura de vocês.

À minha irmã, que sempre me instiga a pesquisar para compreender melhor o mundo, a tentar produzir um saber útil às pessoas, que sempre me lembra da minha vocação e que sabe que por muitas vezes nesta trajetória não me deixou desistir.

Ao Professor Tercio Sampaio Ferraz Jr., de quem me tornei não apenas orientanda, que é transitório, mas verdadeiramente aluna nos últimos anos e que me ensina todas as sextas-feiras pela manhã com o seu exemplo.

Ao Professor Marcio Pugliesi, meu orientador de mestrado – sua conjectura certamente articularia uma *dinâmica da justiça*, mas ela já foi brilhantemente concebida e qualquer aplicação seria derivativa. Espero ter aprendido com o senhor, mais do que as lições de filosofia, a encontrar um caminho novo e criativo para os meus futuros anos de pesquisa.

Ao Professor Willis Santiago Guerra Filho, cujas aulas sempre abertas e ricas em referências e ideias deram origem ao projeto desta pesquisa.

Ao Professor Celso Lafer, referência constante, por gentilmente ter aceitado avaliar meu trabalho.

À Professora Luciana Gross Cunha, também pela gentileza de avaliar meu trabalho, com o qual espero contribuir com um caminho para as questões sobre a dinâmica fluida nas relações sociais, e mais detidamente nas percepções de justiça.

À Professora Luciana Temer, por ter sido minha primeira orientadora de pesquisa, há exatos dez anos. Obrigada por tudo. Ainda não consegui parar.

Ao Professor Thiago Brito, por me fazer notar nos seminários que a cognição da arte de tão complexa pode ser modelo para a cognição em geral.

Ao André, pelas discussões sobre esta tese, mas principalmente pelo convívio. Se Arendt está certa sobre a influência do outro em nossa existência, como acredito que esteja, esta tese e eu ficamos melhores no convívio com você.

A dinâmica da justiça: um estudo a partir de Hannah Arendt

Nuria López Cabaleiro Suárez

RESUMO: Partindo da premissa fática estudada por Arendt de diversidade e fluidez dos juízos morais, particularmente no contexto de regimes totalitários, esta tese analisa seus últimos estudos para encontrar neles elementos relevantes (variáveis) que possam se articular compondo nossos julgamentos. A partir de uma ruptura com o isolamento do sujeito heideggeriano, adere a *Existenz* de Jaspers, e abrindo-se, ao *outro*, nos termos da leitura que ela faz de Kant, tanto em uma perspectiva intrasujeito, a partir da mentalidade alargada, como em uma perspectiva extrasujeito, apontando para uma filosofia política enraizada em uma teoria da ação, cujos contornos podem voltar às suas obras anteriores. Ademais, ressalta possíveis utilizações dos estudos de Arendt como modelo filosófico para recentes pesquisas sobre cognição e justiça nas neurociências e também no diálogo com as recentes teorias da justiça, preponderantemente voltadas à filosofia política. Demonstra assim, em um estudo a partir de Hannah Arendt, a relevância de sua obra, capaz de prover em uma visão interdisciplinar da dinâmica do que compreendemos como justiça.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Justiça; Neurociência.

The dynamics of justice: a study from Hannah Arendt

Nuria López Cabaleiro Suárez

ABSTRACT: Starting from the factual premise studied by Arendt on the diversity and fluidity of moral judgments, particularly in the context of totalitarian regimes, this thesis analyses her last writings in order to find in them relevant elements (variables) that could be articulated composing our judgments. Starting from a rupture with the isolation of the Heideggerian subject, accept Jasper's *Existenz* and open to the *other*, on the terms of the reading she does of Kant, both in an intrasubject perspective, from the enlarged mentality, and in an extrasubject perspective, pointing to a political philosophy rooted in a theory of action, whose lines could return to her early writings. Furthermore, it highlights possible uses of Arendt's studies as a philosophical model to recent researches about cognition and justice in neurosciences and also in the dialog with recent theories of justice, preponderantly turned to political philosophy. So it demonstrates, in a study from Hannah Arendt, the relevance of her work, that is able to provide an interdisciplinary vision of the dynamics of what we understand as justice.

Key-words: Hannah Arendt; Justice; Neuroscience.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo 1 - As variáveis de Arendt.....	22
1.1 Quando boas perguntas são melhores que respostas	
1.2 A linguagem	
1.3 A vontade	
1.4 As emoções	
1.5 Os outros: empatia	
1.6 A estima por si mesmo	
1.7 A experiência: passado	
1.8 A ação: presente	
1.9 A imaginação: futuro e mais...	
Capítulo 2 – As variáveis na composição da cognição.....	45
2.1 O desenvolvimento das variáveis nas neurociências	
2.2 A linguagem	
2.3 A vontade	
2.4 As emoções	
2.5 Os outros: empatia	
2.6 A estima por si mesmo	
2.7 A experiência: passado	
2.8 A ação: presente	
2.9 A imaginação: futuro e mais...	
Capítulo 3 – A articulação das variáveis: um caminho a partir de Arendt.....	62
3.1 A ruptura com o pensamento de Heidegger	
3.2 A <i>Existenz</i> de Jaspers	
3.3 A filosofia política de Kant	
Capítulo 4 – A dinâmica da justiça.....	77
4.1 Justiça em Arendt – a questão que ela não levantou	
4.2 A dinâmica da justiça	
4.3 Vantagem metodológica na utilização pela neurociência	
4.4 Pontos de contato e de diálogo com as ciências cognitivas – uma abertura para a neurofilosofia	
4.5 Pontos de contato e de diálogo com as teorias contemporâneas de justiça	
Conclusão.....	94
Bibliografia.....	96

“Dizia meu avô:/ Quando as coisas ficam ruins,/ é sinal de que o bom está perto./ O ruim está sempre abrindo passagem/ para o bom./ O errado traz muita experiência/ e o bom traz às vezes confusão:/ “Nem sempre assim nem nunca pior”. / Meu avô conhecia todas as verdades/ e gastava a filosofia de quem muito viveu/ e aprendeu./ Quando as coisas não iam muito bem,/ ele dizia: amanhã estará melhor.”

Cora Coralina

INTRODUÇÃO

Em uma de suas raras menções ao direito Thomas Kuhn aponta que dificilmente haverá nessa área um paradigma científico, porque sua “principal *raison d’être* é uma necessidade social externa” [à ciência] (1996, p.19). Sempre que se construa um paradigma, que apesar de encontrar em Kuhn muitas definições pode ser compreendido como um modelo teórico apto a lidar com questões específicas de uma área da ciência, no caso do direito, a resposta dada pela aplicação de um paradigma está sujeita não apenas à sua exigência de coerência interna, mas a algo mais. Uma necessidade social externa. E não uma necessidade qualquer, uma necessidade que é a própria razão de ser do direito. “(...) *nenhum homem pode sobreviver numa situação em que a justiça, enquanto sentido unificador do seu universo moral, foi destruída, pois a carência de sentido torna a vida insuportável. Ao menos nesses termos existenciais é de reconhecer que a justiça confere ao direito um significado no sentido de razão de existir*” (FERRAZ JR, 2013, p. 333). Por isso essa necessidade social não aceita *qualquer* resultado produzido pela aplicação de um dado paradigma teórico. Se “*a fonte imediata do direito é a capacidade humana de julgar*” (FERRAZ JR., 2009, p.271) – ela julga a partir do seu critério de justiça.

Por trás das discussões sobre modelos teóricos de interpretação e aplicação do direito existe a questão fundamental da justiça, a indagar se cada um desses modelos está apto a fornecer respostas tidas como justas, e assim, atender àquela necessidade social. A dicotomia entre atender, ao mesmo tempo, a coerência interna da ciência e a necessidade social por justiça torna difícil a construção de um paradigma singular para o direito, como Kuhn apontou. A dificuldade está na formulação de um modelo, uma teoria (geral) da justiça, que consiga lidar com a complexidade do que compreendemos como justo.

À questão fundamental do que é a justiça é difícil (*est periculosa*, conforme a expressão latina) oferecer uma definição. Os limites da linguagem parecem insuficientes para descrever aquilo que se *sabe*, se *sente*, em cada caso concreto, o que é. Na justiça, como conceito, “*o racional e o emocional se misturam, não sendo sempre possível distingui-los*” (FERRAZ JR., 2009, p.243). A justiça é um desses “*inefáve[is] elemento[s] no estado da mente* [Gemütszustand] *que certas*

representações causam em todos nós mas para as quais não temos palavras (...)” (ARENDDT, 2003, p.63). Talvez por essa razão, a própria Arendt não tenha buscado uma definição, uma delimitação semântica para justiça, e sim voltado seus estudos para compreensão de *como* julgamos algo como justo/ injusto.

Esta questão – *como* julgamos algo como justo/ injusto – é compartilhada hoje não apenas por filósofos, como também por pesquisadores de diversas áreas, que têm sido designadas mais genericamente neurociências ou ciências cognitivas. São inúmeras pesquisas que têm compartilhado com os filósofos as mesmas dificuldades. Por exemplo, algumas linhas de pesquisa chegam a conclusões que indicam que “*os conteúdos de crenças e afirmações morais são sui generis no sentido de que eles não podem ser reduzidos ou analisados como equivalentes a outros tipos de conteúdos*” (HORGAN; TIMMONS, 2000), é dizer, que eles não podem ser reduzidos em descrições. São conteúdos que *conhecemos* e até declaramos ou motivamos de alguma forma, mas que não conseguimos *descrever* (SVAVARSDOTTIR, 1999). Outras pesquisas ainda chegam a conclusões que de esses julgamentos são tão complexos que se aproximam mais de *sentimentos* que de processos cognitivos, isto é, que o senso de justiça seria não-cognitivo (JACKSON, 1999; DORR, 2002; ALM, 2007; SCHROEDER, 2010; SEPIELLI, 2012).

De fato, as respostas sobre justiça diante de fatos concretos podem ser tão diversas que a dificuldade em descrevê-la em um conceito parece intransponível – chegando mesmo a questionar se esses julgamentos podem ser produto de processos cognitivos. A diversidade das percepções de justiça é tão evidente que em casos de conflito moral as pessoas tendem a dizer que discordam, mas que não necessariamente uma delas está errada (KHOO, KNOBE, 2016). Em um primeiro momento, a diversidade aparece como produto da diversidade *cultural*. As pessoas também tendem a fazer julgamentos morais aparentemente objetivos quando respondem a situações de seu contexto cultural, mas dão respostas majoritariamente relativistas sobre culturas distintas (SARKISSIAN et al., *no prelo*). Indivíduos de diferentes culturas tendem a dar respostas diferentes a dilemas morais, por exemplo, chineses são muito menos propensos a dar respostas maximizadoras de utilidade se comparados a americanos ou russos (AHLENIUS, TÄNNSJÖ, 2012).

A diversidade cultural nas concepções de justiça, das quais os dados das pesquisas citadas são apenas ilustrações, está por trás de uma dificuldade central enfrentada pelas formulações mais recentes sobre justiça. A busca por uma racionalidade no que compreendemos como justiça encontra, inevitavelmente, com as variáveis do tempo e do lugar. No mínimo, os conceitos de justiça variam conforme o contexto em que existem, pois *“a racionalidade, seja teórica ou prática, é um conceito com uma história, de fato, posto haver uma variedade de tradições de pesquisa, com histórias, existem, conseqüentemente, racionalidades antes que racionalidade, assim como conseqüentemente existem justiças antes que justiça”* (MACINTYRE, 1988, p.09).

Desde a construção rawlsiana de justiça como equidade (2005 [1971]), que é possível considerar como marco para as teorias contemporâneas de justiça, há a consciência – e o realce – de que *“justiça como equidade é uma concepção política de justiça: isto é, ela é designada para o caso específico da estrutura básica da sociedade e não tem a intenção de ser uma doutrina moral abrangente”* (2001, p.19) e mesmo o conceito de sujeito nessa teoria, cujo modelo é inegável e profundamente filosófico, tem para seu autor intenção de ser um conceito normativo e político em sua teoria (2001, p.19).

Para realizar seus dois princípios de justiça, quais sejam, *“que cada pessoa deve ter um direito igual a mais ampla e básica liberdade compatível com a liberdade similar dos demais e que desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas para que sejam, ao mesmo tempo, razoavelmente esperadas como vantagens de todos e ligadas a posições abertas a todos”* (2005 [1971], p.60), Rawls constrói sua teoria a partir de um ponto inicial – o véu da ignorância, que *“anula os efeitos de contingências específicas que colocam homens em conflitos e os tentam a explorar circunstâncias sociais e naturais em seu próprio proveito”* (2005 [1971], p.136-137). Contudo, no procedimento que ele propõe para a justiça como equidade, esse véu é pouco a pouco levantado, de forma a progressivamente considerar a diversidade de forma democrática. No quarto e último estágio do procedimento proposto, ele não é mais necessário (2005 [1971], p. 200)

Outros modelos, posteriores a Rawls também buscaram soluções para lidar com a diversidade na justiça. John Roemer (1998), por exemplo, criou um algoritmo

para a justiça – com o qual ele busca corrigir a injustiça das justiças distributivas tradicionais. Segundo seu modelo, as pessoas só deveriam responder (*be accountable*) por suas escolhas autônomas e não por suas circunstâncias. Para tanto, em cada caso concreto, ele divide as pessoas em *grupos* de acordo com suas circunstâncias. Assim, internamente, só existem pessoas com as mesmas circunstâncias e elas podem ser diferenciadas conforme o seu grau de esforço (em comparação com os seus). Os recursos são divididos igualmente entre os tipos (onde as diferenças se dão em razão dos vetores circunstanciais), mas desigualmente dentro deles (onde as diferenças se dão em razão do esforço de cada indivíduo) (Roemer, 1998, p. 07).

O que Roemer faz com seu modelo é construir um método estatístico que possibilite selecionar dentro da diversidade, alocar os “iguais” em grupos, e assim realizar uma distribuição ótima dos recursos entre eles. Ao enfrentar a questão da diversidade, contudo, ele precisa devolver, de *alguma* forma, à sociedade (democrática) as decisões sobre os valores, pois a primeira etapa de seu algoritmo da justiça implica na decisão do que deve ser considerado como circunstância. Ele afirma que não tem *“uma teoria que [lhe] permitirá descobrir exatamente quais aspectos do ambiente de uma pessoa estão fora de seu controle e afetam de forma relevante seu comportamento de modo a eximir sua prestação de contas (accountability) pessoal por este comportamento. Na prática, a sociedade em questão deverá decidir, através de algum processo político, o que ela deseja denominar ‘circunstâncias’”* (1998, p.08).

É possível dizer que Roemer volta ao ponto de Rawls, devolvendo às escolhas à sociedade democrática, sem contudo, entrar nas especificidades procedimentais deste último. Voltamos à política e talvez para não sair mais dela. Mais recentemente, Amartya Sen (2011) defende um modelo de justiça que não se restrinja à escolhas de uma sociedade específica, pois entende que ela pode fazer escolhas profundamente injustas. Logo, cada sociedade específica deve estar aberta a uma *“abordagem ‘aberta’ no exame das exigências de imparcialidade”*, a uma *“argumentação racional global”*, como parâmetro das escolhas de justiça em cada sociedade específica (2011, p. 438-444).

Foi a justiça como *valor* a ser decidido politicamente – e a progressiva compreensão das teses contemporâneas de que não é possível exercer um controle,

nos moldes dos anseios modernos, que levou à modelos mais fluidos e voltados à comunicação. Kymlicka, em sua filosofia política contemporânea (2006) afirma que *“nossos julgamentos de justiça vêm de uma compreensão ou percepção tácita de adequação que nos diz como reagir a circunstâncias específicas. Qualquer tentativa de formalizar esses julgamentos em regras ou princípios abstratos distorce-os e produz fórmulas vazias”* (2006, p.10). Sandel também aponta essa dificuldade ao lidar com as percepções de justiça na sociedade, que lida com convicções muitas vezes divergentes (2009, p.09). Contudo, propõe uma resposta – ainda dentro da filosofia política: *“a resposta é que o reflexo moral não é uma busca solitária, mas um empreendimento público. Ele requer um interlocutor – um amigo, um vizinho, um camarada, um concidadão. Às vezes o interlocutor pode ser imaginado, ao invés de real, como quando discutimos conosco. Mas não podemos descobrir o significado da justiça ou a melhor forma de viver por meio apenas da introspecção”* (2009, p.28-29).

Todas as teorias contemporâneas acima construíram modelos que lidam com a complexidade das concepções de justiça *extrasujeito* – localizando a diversidade na cultura de um determinado lugar, em um determinado tempo, e assim, no âmbito da filosofia política. Esses trabalhos nos fizeram enxergar e procurar lidar com a diversidade das concepções de justiça em sociedades diferentes.

Pode-se empreender, contudo, um outro esforço, complementar a esse primeiro, *extrasujeito*, e pensar na diversidade nas concepções de justiça em um mesmo sujeito. Um mesmo sujeito pode levar em si a complexidade de um universo de concepções – muitas vezes opostas – de justiça? Os casos emblemáticos (e afirmativos) desta questão são os da Alemanha nazista e como, para cada um daqueles sujeitos, o sentido de justo/ injusto pode mudar tão rapidamente, a ponto de tornar possíveis atrocidades.

Uma investigação recente neste sentido é de Tschentscher (2010), que em aplicação de sua teoria procedimental da justiça (2009), analisou os documentos legais do regime nazista a fim de apontar em que *momento* um sujeito consegue *identificar* o mal quando o vê. A análise histórica é minuciosa, mas não chega a apontar um momento em que é possível conhecer o mal – talvez porque desde o primeiro instante da leitura desses documentos ele se revele no sujeito em cenas de profunda injustiça.

Para analisar a dinâmica complexa das concepções de justiça intrasujeito, este trabalho volta-se aos estudos feitos sob o ensejo da questão alemã por Hannah Arendt, a partir do julgamento de Eichmann em Jerusalém (2006). Esse caso a levou a questionar sobre nossos *juízos morais* em uma frutífera série de estudos, que permaneceu inconclusa com seu falecimento em 1975, mas foi registrada em cartas, diários, *lectures*, e na preparação de *Life of the Mind*, publicado postumamente.

Diante de Eichmann, Arendt não levantou a questão do *que é a justiça*, mas sim a de *como se pode conhecer o que é certo e o que é errado* (e como isso pôde mudar do dia para a noite naquele contexto). Talvez porque já compreendesse a justiça como algo que não se consegue definir (ARENDR, 2003, p.63). Contudo, ao se perguntar como sabemos qual a coisa certa a fazer, carregou em seus estudos *como conhecemos o justo, a justiça*.

O primeiro passo deste trabalho foi rastrear nos textos de Arendt o que ela apontou como relevante para a cognição da justiça, o que pudesse compor a dinâmica do que compreendemos como justo. O resultado dessa pesquisa está agrupado em oito variáveis: a linguagem; a vontade; as emoções; os outros (empatia); a estima por si mesmo; a experiência (passado); a ação (presente); e a imaginação (futuro e alguns processos cognitivos como a desensualização de objetos e sua representação). O primeiro capítulo dedica-se a demonstrar as variáveis de Arendt.

Adiante, enquanto os estudos de Arendt sobre o *juízo* permaneceram em aberto e as teorias sobre a justiça se encaminhavam, na trilha de Rawls, para uma conclusão que apontava para a filosofia política, surgiam pesquisas em diversas áreas que tratavam exatamente das variáveis encontradas nos trabalhos de Arendt. As neurociências produziram uma grande quantidade de pesquisas, com muitos resultados fragmentados sobre essas variáveis. O segundo capítulo reflete as variáveis de Arendt para oferecer uma revisão bibliográfica dos resultados mais relevantes encontrados sobre elas pelas neurociências, levando a uma aproximação, entre os últimos estudos de Arendt e as neurociências. A sensibilidade de Arendt para reconhecer fatores cruciais na cognição de justiça e a identidade entre suas questões e as questões levantadas por pesquisadores nos anos que seguiram trazem a essa aproximação algo de simples, mas não trivial.

Como já apontado, o termo *neurociências*, que se utiliza aqui, designa genericamente diversas áreas de pesquisa com muitos resultados pontuais e fragmentados. Há uma dificuldade grande decorrente da falta de modelos teóricos aptos a possibilitar uma compreensão desses fragmentos. A questão sobre a nossa cognição de justiça têm lugares que a tecnologia não alcança e que pertencem, tradicionalmente (e talvez sempre pertençam), à filosofia.

Evidentemente, não tardou até que as buscas por um modelo filosófico capaz de lidar com essas variáveis desaguassem em teses de base heideggeriana. Possivelmente a partir de Dreyfus (1991), que estabeleceu uma ponte entre *Ser e Tempo* e a compreensão da cognição, com vistas à inteligência artificial, outras teses utilizaram esse modelo. Não sem razão. Segundo Wheeler, “*Heidegger tem sido exaltado em alguns lugares e redondezas da inteligência artificial como um pensador que entendeu mais do que talvez qualquer um sobre o que significa para um agente estar imerso [embedded] no mundo (...)*” (2005, p.02). Isso importa porque Heidegger fornece um modelo hábil para lidar com “*o agente como sendo essencialmente e em primeira instância imerso no mundo, onde o mundo é para ser compreendido como uma rede holística de contextos no qual coisas aparecem como significativas*” (WHEELER, 2005, p.18), e conseqüentemente, pensar em modelos mais sofisticados de cognição, capazes de estabelecer mais relações.

Há ainda a vantagem metodológica de uma cognição mais complexa, que inclui a afetividade. Slaby aponta o conceito heideggeriano de *Befindlichkeit*, um dos constituintes da abertura [*Erschlossenheit*] do Dasein (2015, p.185). Ele abre à facticidade do Dasein, “*a inevitabilidade de seu ser factual, o bruto ‘que é e deve ser’*” (2015, p.187). Como Wheeler, ele exalta a abertura do sujeito heideggeriano e a possibilidade de aplicação de estar-aí-no-mundo como um todo, ao afirmar que “*as entidades que se encontram entre seus projetos e acordos se desdobram na forma de ‘ser afetado por...’ (...) que é possível por uma ampla gama de ‘afetabilidades’ [Angänglichkeit], como medo, irritabilidade, vergonha, etc.*” (2015, p.189). Em suma, Heidegger fornece uma “*estrutura básica consistente em vários modos de afetabilidade sobre a base na qual afetos concretos – formas específicas de ser afetado por... – se forma com as situações circunstanciais*” (2015, p. 189). *Befindlichkeit* revela “*a inevitabilidade de nosso ser factual*” (2015, p. 201).

Em Heidegger, encontra-se um sujeito com abertura a ‘ser afetado por...’ e com uma série de afetos, sentimentos, que serve de modelo para compreender resultados fragmentados sobre como os sentimentos fazem parte da nossa cognição, e conseqüentemente, de nossos julgamentos. O modelo heideggeriano permite que *“nem a afetividade como tal em qualquer forma significativa pode ser tematizada isoladamente de outros momentos de existência – compreensão, queda e discurso - nem um único instante de afeto (um modo específico de Befindlichkeit em seu desdobramento concreto) pode ser adequadamente tematizado sem um modo mais de ligação (estar-aí-no-mundo) ao qual isso faz uma contribuição inseparável”* (2015, p.203-204).

O interesse da neurociência por Heidegger, assim, está na exploração da abertura do Dasein, pois é nela que se encontra *como conhecemos algo e como somos afetados* por algo, incluindo uma cognição mais complexa, abrangente da afetividade. Se considerarmos as variáveis de Arendt, demonstradas nos primeiros capítulos, é possível notar que o modelo heideggeriano pode ser aplicado à maioria delas. No ilustrativo caso de Eichmann, por exemplo, seria possível compreender como ele pôde ter mudado sua percepção do que é a coisa certa a se fazer, do que é justo, a partir da temporalidade no círculo hermenêutico. O modelo heideggeriano permite uma visualização possível da dinâmica de diversas variáveis de cognição, intrasujeito, que isoladamente considerado, pode mudar sua compreensão no tempo. Isso não explica, contudo, como toda uma sociedade pôde ter feito o mesmo.

A passagem das concepções de justiça da dinâmica intrasujeito para a dinâmica extrasujeito (os outros, a sociedade) responderia à essa questão. A proposta desta tese é oferecer um modelo possível, a partir dos estudos críticos de Hannah Arendt, que esteja apto a articular as variáveis de cognição intrasujeito e fazer a passagem entre ele e a dinâmica extrasujeito, social. Se, como disse Wheeler (2005, p.02), ninguém melhor que Heidegger entendeu o que era estar imerso no mundo; talvez ninguém melhor que Arendt para construir a ponte entre cognição do sujeito no *judgar* e a *sociedade*, aproximando o tema da filosofia política e, conseqüentemente, das recentes teorias contemporâneas de justiça.

Inegavelmente, a filosofia heideggeriana teve influência nos estudos de Arendt sobre a mente, muitas vezes inclusive implicitamente, em retornos à filosofia

grega, para o desenvolvimento de um sujeito complexo, sua linguagem, emoções e experiências, preocupações notadamente heideggerianas.

Há, contudo, uma ruptura. Já em 1948 (“*Was ist Existenz-Philosophie?*”), em que Arendt diz que

ao devolver o Dasein para o Eu, sem tomar o atalho do homem, a questão do sentido do Ser foi abandonada e substituída pela pergunta mais fundamental para essa filosofia, a saber, a questão do sentido do Eu. Mas parece uma pergunta realmente irrespondível, porque um Eu, tomado em seu absoluto isolamento, é desprovido de sentido; e se não está isolado, e sim envolvido na vida cotidiana do Eles, já não é mais Eu. (...) O caráter essencial do Eu é a sua absoluta Eu-dade, sua separação radical de todos os semelhantes. Heidegger introduziu a antevisão da morte como um existencial para definir esse caráter essencial, pois é na morte que o homem realiza o principium individuationis absoluto. Apenas a morte o retira da ligação com seus semelhantes, os quais, enquanto “Eles”, constantemente o impedem de ser um Eu. (...) O que surge desse isolamento absoluto é um conceito do Eu como absoluto oposto do homem. (...) Se não pertence ao conceito de homem seu convívio na terra com seus semelhantes, tudo o que lhe resta é uma conciliação mecânica, por meio da qual Eus atomizados encontram um terreno comum essencialmente estranho à sua natureza (2011 [1948]), p.208-210).

Anos mais tarde, já em seus últimos estudos para *Life of the Mind* (Caderno XXVII, Agosto 1970, p.793), Arendt relembra que sua crítica a Heidegger ia ao encontro de uma crítica anterior, feita por Jaspers, em *Psychologie der Weltanschauungen* (de 1919). É precisamente no conceito de *Existenz* de Jaspers que ela encontra uma saída para essa crítica. A *existência* para Jaspers “*não é uma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana, a forma em que ‘o homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como mero resultado’*” (2011 [1948]), p.212; 1990, p.41). Assim, em seu artigo, conclui que “*a existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Nossos semelhantes não são (como em Heidegger) um elemento da existência que, embora estruturalmente necessário, é ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu. Muito pelo contrário: a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles*” (2011 [1948]), p.215; 1990, p. 47).

Nunca saberemos ao certo como Arendt teria concluído seus estudos sobre *juízo*, mas seus últimos escritos “*são relevantes para mapear os rumos que pretendia imprimir ao fecho de The Life of Mind*” (LAFER, 1979, p. 83). A partir deles, a hipótese levantada pelo capítulo terceiro desta tese é a de que a adoção do conceito jasperiano de *Existenz* poderia ter possibilitado o desenvolvimento pela necessidade do *outro* para a própria atividade cognitiva, e suas posteriores leituras da filosofia política de Kant. Pode ter sido a adoção da *Existenz* que a levou a compreensão de que ao final teria restado a Kant precisamente a questão da sociabilidade, a questão de que “(...) *os homens são interdependentes não meramente em suas necessidades e cuidados, mas na sua mais alta faculdade, a mente humana, que não funcionaria fora da sociedade humana*” (1992, p.10).

Essa necessidade do *outro* para a atividade cognitiva encontrou uma *estrutura* na leitura arendtiana da “*mente alargada*”. Formulada por Kant como o resultado de uma abstração que desconsidera ‘condições subjetivas privadas’ para alcançar o *outro* (ARENDDT, 1992, p.43), tem em Arendt uma função estrutural que comporta o movimento reflexivo (retirado do juízo estético kantiano e seu *sensus communis* – conforme ARENDT, 1992, p.68) e permite a *comunicabilidade* entre os sujeitos como critério dos juízos morais, e de justiça (1992, p.69). Logo, é possível enxergar uma dinâmica da cognição de justiça também entre os sujeitos em relação e, em uma rede delas, enxergar como as concepções de justiça podem ser diversas e fluídas. E como elas podem, inclusive perigosamente, mudar da noite para o dia. Se “*a comunicação é o sentido primeiro da vida humana e de toda vida (...) a negação da comunicação tem o sentido da negação da liberdade do outro, isto é, da morte do outro. (...) Aí o sentido da injustiça: o outro não conta. (...) O mundo destituído de justiça perece como o sem sentido da própria morte*” (FERRAZ JR.,2009, p.279).

Dessa forma, embora não seja possível saber como teria se dado o desenvolvimento do *juízo* por Arendt, a aposta da hipótese desenvolvida no capítulo terceiro desta tese a partir de seus últimos escritos aponta uma vantagem metodológica para as pesquisas sobre *justiça*, descrita no quarto e último capítulo, que é a de fornecer uma base filosófica consistente para as fragmentadas investigações de neurociência sobre justiça e construir uma ponte entre essas pesquisas de cognição individual e o fenômeno coletivo objeto das teorias de justiça contemporâneas. O objetivo desta tese é trazer nas próximas páginas um estudo, a

partir de Hannah Arendt, que possa nos aproximar de uma melhor compreensão sobre a dinâmica de nossas concepções de justiça.

CAPÍTULO 1 – AS VARIÁVEIS DE ARENDT

1.1 Quando boas perguntas são melhores que respostas

Diante do julgamento de Eichmann, acusado quatro vezes por crime contra o Povo Judeu; três vezes por crime contra a humanidade; por crime de guerra; quatro vezes por crime contra a humanidade; e três vezes por associação à organização hostil, seria fácil perguntar-se *o que é a justiça* então nesse contexto de horror?

Muitas perguntas foram levantadas. Algumas, pelos juízes, sobre se Eichmann sabia o que estava fazendo, se estava em posição de julgar a extensão de suas ações, ou ainda se estava medicamente sã. Todas elas respondidas afirmativamente (2006 [1963], p. 90-91). Restava ainda mais uma questão, segundo Arendt, que *“estava na mente de quase todos os que acompanhavam o julgamento”* e que foi repetida muitas vezes pelo juiz presidente Landau, *“teria o assassinato de judeus ido contra sua consciência?”* (2006 [1963], p. 90-91). Ela aponta, com alguma ironia, que *“essa era uma questão moral, e a resposta a ela talvez não tenha sido legalmente relevante”* (2006 [1963], p. 90-91).

Era precisamente essa a questão relevante – pois questões legais e morais *“pressupõem o poder de julgamento”* (2003 [1964], p.22). E Arendt se colocou em posição de respondê-la: *“sim, ele tinha uma consciência, e sua consciência funcionou conforme o esperado por aproximadamente quatro semanas, até que começou a funcionar de outra forma”* (2006 [1963], p. 90-91). E foi aqui que a questão se colocou de outra maneira. O que teria acontecido para que a consciência funcionasse de outra forma? De forma a considerar certo o que antes era errado? Justo o que antes era injusto?

Não foi apenas a consciência de Eichmann a funcionar de outra forma. Arendt afirma testemunhar o *“colapso total da ordem ‘moral’ não uma, mas duas vezes, e esse súbito retorno à ‘normalidade’, que ao contrário do que é frequente e complacentemente presumido, só reforça nossas dúvidas”* (2003 [1965-1966], p.54-55). Apesar de notáveis, foram poucos os exemplos que preferiram ter trabalhos mais simples, renunciar à carreira, a ter de ingressar no Partido Nazista e jurar sob o nome de Hitler (2006 [1963], p. 104).

Eichmann não estava só e ele mesmo declarou que “o fator mais potente no disparo de sua consciência foi o simples fato de que ele não pôde ver ninguém, ninguém, que fosse contra a Solução Final” (2006 [1963], p. 116). Ele tinha efetivamente uma consciência – e ela “falava com uma ‘voz respeitável’, com a voz da respeitável sociedade em torno dele” (2006 [1963], p. 126).

Por sua vez, os juízes em Jerusalém eram “tão conscientes dos fundamentos de sua profissão para admitir que uma pessoa mediana, normal, nem de mentalidade fraca, nem doutrinada ou cínico, poderia ser perfeitamente incapaz de distinguir o certo do errado” (2006 [1963], p.26). Além disso, essa admissão esbarrava em um problema fundamental, segundo Arendt, implícito em todos os julgamentos do pós-guerra: a natureza e a função do julgamento humano (2006 [1963], p. 294-295). O que esses julgamentos carregam, implicitamente, é a pressuposição de que “seres humanos são capazes de distinguir o certo do errado mesmo quando tudo o que eles têm para guia-los é seu próprio julgamento, o que ademais, acaba por ficar completamente em desacordo com o que eles devem perceber como a opinião unânime dos que os cercam” (2006 [1963], p. 294-295).

O julgamento presumia assim uma voz inequívoca da consciência (2006 [1963], p. 148), o conceito de senso de justiça fundado nas entranhas de cada homem (2006 [1963], p. 293). Por sua vez, os juízes também não estavam sós nessa presunção. A própria Arendt, ao recordar sua formação intelectual, notou que não se dava muita atenção às questões morais. A moral era dada, autoexplicativa – „Das Moralische versteht sich von selbst“ (2003 [1964], p.22). Afirmação que, após a Segunda Guerra, ninguém mais poderia fazer (2003 [1965-1966], p. 60-61).

Há, evidentemente, a presunção de que exista uma distinção entre *justo/ injusto, certo/ errado* e também a de que toda pessoa sã possa fazer essa distinção (2003 [1965-1966],p.75). Resta compreender como essa distinção é feita. Como conhecemos o que é *justo/ injusto, certo/ errado*? No caso de Eichmann, “saber quanto tempo leva para uma pessoa mediana superar sua inata repugnância por um crime, e o que acontece exatamente uma vez que ela chega nesse ponto” (2006 [1963], p.93).

Além disso, de alguma forma, quando ficou óbvio que a Alemanha perderia a guerra, a mesma voz respeitável da sociedade mudou novamente, desta vez contra Eichmann, (2006, [1963], p. 116), trazendo à tona certa dinâmica para a concepção

de justiça. A partir desse julgamento – e durante seus últimos anos, Arendt lidou com essas questões.

O caso de Eichmann trazia algo novo para o trabalho de Arendt. A análise do sistema totalitário, que ela havia feito com grande impacto em *As origens do totalitarismo* (2016 [1948]) não estava apta a responder às questões que ela mesma se fez durante o julgamento de Eichmann – e nos anos que se seguiram. Ela própria disse, ainda em 1963, em resposta às perguntas de Samuel Grafton, que pretendia escrever para uma publicação sobre a reação ao livro sobre Eichmann, que na descrição do sistema totalitário se lida com “tipos” integrantes de um sistema, como “peças na maquinaria do terror” e não indivíduos, e que dessa vez ela queria saber “quem era Eichmann? Quais foram seus atos, não seus crimes enquanto parte do sistema nazista, mas enquanto agente livre?” (2016 [1963], p.769) E “até que ponto o acusado sabia que estava cometendo um erro quando praticou seus atos?” (2016 [1963], p.770). São questões morais que permaneceram “adormecidas”, segundo ela, que se sentia parte da última geração que viveu sob a impressão de estar sob um regime comum de regras – que explodiram (ADLER, 2012, p.504).

A análise *macro* do sistema totalitário não explica como pôde ser possível que cada um daqueles sujeitos, como Eichmann, tenham cumprido ordens de morte a inocentes, sem se questionar sobre a injustiça, o erro de seus atos. Há uma dimensão moral nesse caso, em que há um “novo direito” [*Neuen Rechts*] que ordena matar – não inimigos, que o que poderia ser explicado pela ciência política, mas pessoas inocentes (ARENDR, 1989 [1964], p.91). O que Arendt deixou claro é que a análise precisava ser feita ao nível do *sujeito*, do *agente*, “enquanto agente livre” (2016 [1963], p.769). Como eles, agentes livres, agem nessa dimensão moral? Como poderiam agentes livres aderir ao “novo direito” e cometer assassinatos?

Essa dimensão moral trouxe algo de novo. Em um de seus cadernos, Arendt chegou a tomar nota de um comentário de Peter Ustinov no New York Times, em 1967, e que ela mesma já havia levantado anos antes, o fato de que “por séculos, homens têm sido punidos por desobediência. Em Nuremberg, pela primeira vez, homens foram punidos por obediência” (2002 [Caderno XXV, Maio/1967], p.670). De fato, todos os julgamentos do pós-guerra, desde Nuremberg, Eichmann, até Auschwitz, levantaram dificuldades em estabelecer responsabilidades e extensões de

culpa, precisamente por terem como objeto atos conformes ao “novo direito” (ARENDT, 1989 [1965], p.117). Todos esses processos revelaram a questão da responsabilidade individual, ainda que dentro de um sistema (ARENDT, 1989 [1965], p.118), levando a análise ao âmbito do *sujeito*.

A primeira conclusão, trazida já pelo relato do julgamento de Eichmann, foi a de que Eichmann era culpado porque renunciou à sua *habilidade de pensar*. Para Arendt, “*pensar significa desligar-se provisoriamente do mundo das aparências para chegar a uma conclusão sobre o sentido das coisas, diante de uma dificuldade. É o parar para pensar*” (LAFER, 1979, p. 93). Assim, se Eichmann, bem como os demais que participaram, tivessem *pensado*, nesse sentido, teriam ao menos se absterido, pois não conseguiriam viver em paz consigo mesmo (ARENDT, 1989 [1964], p.93). Por sua vez, o julgamento de Eichmann revelou-o como alguém extremamente superficial, que se justificava a todo tempo pelo uso recorrente de clichês e chavões, segundo ela um indicativo de sua superficialidade (2016 [1963], p.776), e que a todo tempo reportava-se a sua carreira. Ela nota que “*cada vez que Eichmann tentava pensar, ele pensava imediatamente em sua carreira, o que até o fim foi a coisa mais importante em sua mente*” (2016 [1963], p.776).

Precisamente nesse ponto consiste o cerne do “passado que não se consegue superar”, diz ela que “*o que nenhum de nós consegue superar do passado não é o número de vítimas, mas a vulgaridade destes assassinos em massa desprovidos de senso de culpa, e a irrefletida mediocridade de seus assim chamados ideais*” (2016 [1963], p.787). É o fato dos assassinos serem como Eichmann e não terem um motivo mau para os assassinatos que cometeram. Eles assassinaram “*porque era parte de sua carreira*” (2016 [1963], p.787) e isso não é fácil de superar, “*é mais fácil sustentar a ideia de que a vítima foi vítima de um demônio disfarçado de homem – ou, como afirmou o promotor no julgamento de Eichmann, de uma lei histórica que se estende desde Faraó e Hamã -, vítima de um princípio metafísico, que sustentar que foi vítima de algum arlequim qualquer que não é louco nem particularmente mau*” (2016 [1963], p.787).

Por isso, Arendt reafirma (aqui em carta *para* e em *resposta* a Gershom Scholem, que lhe havia feito críticas a *Eichmann em Jerusalém*) que “*o mal nunca é ‘radical’, que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão*

demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é 'banalidade'. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical" (2016 [1963], p. 763). A contrário senso, portanto, conclui que *"opomos resistência ao mal evitando ser levados pela superfície das coisas, parando e começando a pensar – ou seja, alcançando uma dimensão outra que o horizonte da vida cotidiana"* (2016 [1963], p.776).

A partir de então, Arendt questiona se *"o problema do bem e do mal, nossa capacidade de distinguir o certo do errado pode estar conectada com a nossa capacidade de pensar?"* (1978, I, p.05) e se *"a atividade de pensar, o hábito de examinar o que venha a acontecer ou pôr atenção, independentemente dos resultados e conteúdos específicos, estar entre as condições que fazem os homens se abster de fazer o mal ou até 'condicioná-los' contra o mal?"* (1978, I, p.05).

Para responder a essas questões, Arendt construiu um modelo com três *capacidades* ou *faculdades* da mente – pensar; querer e julgar – por meio das quais o agente responde às suas condicionalidades (2002 [Caderno XXV, Outubro/1967], p.671). As respostas para as questões levantadas restaram por concluir com seu falecimento em 1975 e não se pode fazer mais do que conjecturar sobre o que teria escrito Arendt em seu último volume *da Vida do Espírito* (2017 [1971]). Se ficamos sem respostas, no entanto, seus trabalhos permanecem e têm o mérito de levantar excelentes perguntas – e excelentes perguntas são muitas vezes melhores que respostas.

Este primeiro capítulo analisa os últimos trabalhos de Arendt para levantar os caminhos e as dificuldades que ela encontrou ao se colocar a questão de *como conhecemos a justiça, o que nos alimenta sobre o que é justo/ injusto?* Da análise, obteve-se oito fatores levantados por Arendt como sendo importantes para compreensão do que conhecemos como justiça, e que em alguns momentos parecem obstáculos, difíceis de conformar à *voz unívoca da consciência* que os tribunais tomaram como certa. Eles apontam, muitas vezes, para a diversidade e a fluidez do

que conhecemos como justiça, sendo úteis para a compreensão de casos como o de Eichmann.

1.2A linguagem

Ainda no julgamento de Eichmann, Arendt notou, com algum incômodo, que o réu repetia frases feitas durante toda arguição, como se não conseguisse articular com suas próprias palavras. Logo, ela afirmou que *“quanto mais alguém o ouvisse, mais óbvio ficava que sua inabilidade para falar estava intimamente conectada com a sua inabilidade para pensar”* (2006 [1963], p.49).

Essa relação entre linguagem e *pensamento*, remonta à própria origem etimológica de *consciência*, que *“adquire seu caráter moral específico apenas quando foi compreendida como um órgão pelo qual se pode ouvir a palavra de Deus antes de suas próprias palavras”* (2003 [1965-1966], p.89). É nesse *órgão* que o Tribunal de Jerusalém, bem como qualquer tribunal, ainda confia para informar a todos os homens o que é certo ou errado, justo ou injusto, inclusive a despeito de normas legais (2003 [1965-1966], p.89).

Para compreender essa estreita relação, Arendt volta ao conceito de *dianoesthai*, em Sócrates, *“pensar sobre um tema”*, diz ele, *“é o discurso que a mente trava com ela mesma sobre qualquer assunto que esteja considerando”* (2003 [1965-1966], p.91). E ainda que *“todos os homens sentem a necessidade de conversar sobre as coisas, que todos os homens falam entre si”* (2003 [1965-1966], p.92).

A partir da análise de Sócrates, Arendt conclui que é nesse processo que *“eu explicitamente constituo a mim mesma como pessoa, e assim devo permanecer até a extensão de que sou capaz de tal constituição de novo e de novo”* (2003 [1965-1966], p.95). Assim, *“ser eu mesma e julgar a mim mesma é articulado e atualizado no processo de pensar, e cada pensamento é uma atividade na qual eu falo comigo mesma sobre o que quer que me diga respeito”* (2003 [1965-1966], p.98). Em suma, o processo de pensamento depende da linguagem na medida em que é uma atividade em que se fala consigo mesmo.

Mais que isso, Arendt chega a concluir, posteriormente, que “*o discurso é a forma mais elevada de pensamento*” (2002 [Caderno XXVII, Fevereiro/1970], p. 766). Sem a linguagem, o pensamento não seria possível, pois a tudo que pode ser *pensado*, pode ser atribuída uma palavra. Ela escreve em seu diário que

tudo o que existe para o pensamento tem uma palavra. Se a língua não tem uma palavra, não há como pensá-la. (...) Tudo o que é experimentado, mas não falado (e não deve ser falado!), não existe para o pensamento. Uma infinidade de “realidades” permanece sem nome e sem ser pensada. Uma infinidade de “apenas” realidade linguística. É um equívoco acreditar que uma realidade linguisticamente pensada é menos real que uma experimentada-impensada

(2002 [Caderno XXIV, Novembro/1965], p. 642-643)

A forte correlação estabelecida por Arendt entre o que pode ser *pensado* e o que pode ser expresso em palavras ganha matizes – e lida com algumas dificuldades de sua postulação, como bem apontou Lafer (1979, p.91) – ao distinguir o *pensar* do *conhecer*. Em uma interpretação de Kant e de sua utilização dos termos *Vernunft* (razão, relacionado ao *pensar*) e *Verstand* (conhecer, relacionado ao intelecto, ao cognitivo). Para ela, o conhecer “*deseja compreender o que é dado aos sentidos, mas a razão, o pensar, quer entender o seu significado*” (1978, I, p. 57), logo, implicitamente, exige a linguagem para atribuir um significado ao significante, que é dado aos sentidos. Assim, a linguagem “*constitui o repertório da experiência humana. O nomear das coisas, a criação de palavras é a forma de apropriação e desalienação do mundo, ao qual todos chegamos, pelo nascimento, como novatos e estrangeiros*” (LAFER, 1979, p. 31).

Conseqüentemente, a nomeação das coisas dadas pelos sentidos leva à construção de todo um contexto linguístico que os sujeitos compartilham para se comunicar, afinal, apesar das atividades mentais serem concebidas no discurso, antes de serem comunicadas, é para a comunicação que o discurso existe (1978, I, p.32). Isso permite que eles percebam o produto de seus sentidos e também que os demais sujeitos percebem também os dados, é dizer, há para Arendt a garantia de uma realidade compartilhada pelos sujeitos (1978, I, p.50).

Mas, o que acontece quando a realidade a ser comunicada – e compartilhada – é o senso de justiça? Como *pensar*, que implica nos termos de Arendt, compreender o significado de algo que se conhece como justo/ injusto?

Até esse questionamento, o primeiro livro da *Vida do Espírito* (2017 [1971]) desenvolve-se trabalhando com as teorias dos dois mundos (o mundo das aparências e o mundo que conhecemos) – e a saída de Arendt para esse questionamento será uma crítica à essas teorias em dois pontos principais. O primeiro é a necessidade de descrever *“pensamentos-palavras, tecnicamente chamados de ‘conceitos’, como justiça, verdade, coragem, divindade, etc., que são indispensáveis até no discurso cotidiano”* (1978, I, p. 52). O segundo ponto é o fato de que *“nenhuma língua tem um vocabulário pronto para as necessidades das atividades mentais; todas elas emprestam seu vocabulário de palavras originalmente correspondentes a experiências sensíveis ou outras experiências da vida cotidiana”* (1978, I, p.102).

Dessa forma, a língua empresta de seu vocabulário de palavras correspondentes a experiências, palavras que servem para nomear também ‘conceitos’, o ‘abstrato’, *“pensamentos sem imagens com uma intuição tirada do mundo das aparências cuja função é ‘estabelecer a realidade de nossos conceitos’ e assim, desfazê-la, retirando-a do mundo das aparências, o que é a pré-condição das atividades mentais”* (1978, I, p. 103).

Na *Vida do Espírito*, a metáfora transita entre os dois mundos fictícios, denunciando-os como uma “ilusão metafísica”, pois a *“linguagem, ao emprestar-se ao uso metafórico, nos permite pensar, isto é, ter tráfico em questões não-sensoriais, porque permite carregar, metapherein, nosso senso de experiências. Não existem dois mundos porque a metáfora os une”* (1978, I, p.110).

1.3A vontade

Em uma análise bastante singular e interessante da filosofia de Kant, Arendt aponta que o imperativo kantiano deveria ter sido formulado como uma proposição e não como imperativo – e que essa má formulação faz com que se negligencie um aspecto importante, que já se demonstrará (2003 [1965-1966],p.69). A fórmula ficaria assim: *“Pois se eu não quero contradizer a mim mesmo, eu ajo de tal maneira que a*

máxima de meu ato pode se tornar uma lei universal, eu sou o legislador, pecado ou crime não podem ser definidos como desobediência à lei de outra pessoa, mas ao contrário como recusa a fazer minha parte como legislador do mundo” (2003 [1965-1966],p.69).

A diferença está em revelar que o termo *lei* tem significados equívocos na tradição do pensamento ocidental. Kant o usa “*de acordo com o uso político segundo o qual a lei é considerada obrigatória para todos os habitantes no sentido que eles devem obedecê-la*” (2003 [1965-1966],p.69). Trata-se de uma “lei de liberdade” – e é esse sentido que a versão de Arendt pretende esclarecer, em oposição às “leis da natureza”, que não são uma obrigação (que exige obediência), mas antes uma necessidade.

A partir de então, nota que a distinção entre o imperativo hipotético e o imperativo categórico não deriva do fenômeno moral, mas de proposições de julgamento. O conteúdo de ambos, no entanto, é derivado da razão (2003 [1965-1966],p.70-71). Ao que Arendt pergunta se então é a razão que comanda a vontade? (2003 [1965-1966],p. 71).

A resposta negativa vem com a realocação da vontade como *árbitro (liberum arbitrum)* na dicotomia entre desejo e razão (2003 [1965-1966], p. 113 e 119). De forma que a “*vontade sozinha é livre; enquanto a razão revela o que é comum a todos os homens, e o desejo o que é comum a todos os organismos vivos, só a vontade é completamente minha*” (2003 [1965-1966], p. 114).

Assim, conclui que a vontade não é um *pensamento*, um diálogo meu comigo mesma, mas reconhece em Santo Agostinho que é uma “*faculdade mental, que ao se referir ao corpo, tem poder absoluto*” (2003 [1965-1966], p. 120). Ela vai dizer, anos depois, que a vontade dá comandos a si mesma, como um senhor ao seu servo, que por sua vez, também tem sua vontade. Por isso o julgamento reflete essa luta de mim comigo mesma, “eu gosto; eu não gosto” (2002 [Caderno XXVII, Novembro/ 1969, p.756).

Os comandos dados pela vontade (e que causam desunião no sujeito) não podem derivar de mecanismos desejo ou de deliberação do intelecto, caso contrário não divergiriam. Por isso, Arendt pensa na vontade como “*um órgão de livre*

espontaneidade que interrompe toda a cadeia causal de motivação” (1978, I, p.213). A espontaneidade da vontade é a chave para a compreensão da caracterização da vontade como capacidade da mente, ao lado do pensamento e do julgamento, ou melhor, entre eles, haja vista que não é produto do *pensar*, é outra faculdade, que se volta a *“projetos e não objetos, e que de alguma forma cria a pessoa que pode ser culpada ou enaltecida ou de qualquer forma tida como responsável, não apenas por suas ações, mas por todo seu “Ser”, seu caráter”* (1978, I, p.215). Ou seja, é a espontaneidade da vontade e sua aleatoriedade intrínseca a chave para a compreensão da diversidade refletida nos julgamentos sobre justiça.

A vontade reporta-se a *projetos* e não a objetos, dirigindo-se a um “eu estável”, *“que guia todos os atos particulares de volição. Isso cria o caráter, o que antes fora por vezes compreendido como principium individuationis, a fonte da identidade de uma pessoa específica”* (1978, II, p.195), o que também enseja a diversidade nos julgamentos sobre justiça, que será tanta quanto a diversidade das identidades dos sujeitos.

Por essa construção pode-se compreender, ademais, como Eichmann e outros puderam optar, como resultado de seus julgamentos mentais, pelo mal, se levamos em consideração que esses julgamentos refletiam um componente volitivo que se reportou a projetos, no caso, projetos de carreira, planos de vida, e não aos “objetos” em jogo, as ações terríveis que cumpriram.

A aleatoriedade da vontade refletida nos julgamentos é, segundo Arendt, *“o preço da contingência pelo dom da liberdade – a doação mental que fazemos por começar algo novo, que sabemos que poderia, da mesma forma, não ser”* (1978, II, p.195). E é difícil – mais ainda pela ótica da Modernidade – lidar (ou lutar) com a *“inelutável aleatoriedade”*, com a *“espontaneidade, que é capaz de fazer o que também poderia deixar de ser feito”* (1978, II, p.198). Segundo Arendt, apenas Duns Scotus *“estava pronto para pagar o preço da contingência pelo dom da liberdade – a doação mental que fazemos por começar algo novo, que sabemos que poderíamos não fazer”* (1978, II, p.195). Ela encontra em Scotus uma saída, na compreensão de que a vontade é superior ao intelecto, e que o conflito do querer pode ser resolvido pela ação.

1.4 As emoções

Foi na análise da mudança repentina sobre a concepção de justo/ injusto, certo/ errado, nos primeiros anos do regime nazista que Arendt encontrou a questão das *emoções*. Essa alteração de julgamento era chave para compreender o que houve então (2003 [1964], p.24). Tratava-se de uma *coordenação*, “*uma mudança repentina de opinião da grande maioria das figuras públicas em todas as esferas da vida e em todas as ramificações da cultura, acompanhada, como estava, com a inacreditável facilidade com que amizades de uma vida inteira foram rompidas e descartadas*” (2003 [1964], p.24). Arendt nota ainda que ao menos um jornal alemão, o *Frankfurter Rundschau*, levantou a questão do por que tantas pessoas que deveriam saber o que ocorria permaneceram em silêncio? E respondeu, “*porque elas mesmas se sentiam incriminadas*” (2006 [1963], p.18).

Assim, reconhece que havia o impacto do sentimento das pessoas, tanto em um primeiro momento, em que as opiniões pareceram mudar repentinamente, como durante o regime, em que elas permaneceram em silêncio porque sentiram que deveriam fazê-lo. Segundo ela, “*o temperamento e inclinações pessoais – aquelas qualidades psíquicas natas que não formam necessariamente nosso julgamento final, mas certamente nossos preconceitos e impulsos instintivos*” (2003 [1975], p.7-8). Eles influenciam, de alguma forma, pois há um *sentimento de justiça*, por assim dizer, “*que tem sido nutrido em nós por tantos séculos que não pode ter sido repentinamente perdido*” (2003 [1964], p.41), que é um conhecimento que se alguns localizam na estrutura racional da mente humana, outros o localizam no coração (2003 [1965-1966], p.62).

No entanto, se os sentimentos são nutridos em nós por séculos, Arendt também notou que eles não são completamente imutáveis, que “*todas as emoções seriam intoleráveis se tivessem de permanecer estáticas, inarticuladas*” (2003 [1965-1966], p.96). Por isso, apesar desses sentimentos existirem, Arendt não os considera como indicações confiáveis de certo/ errado (2003 [1965-1966], p.107). Ela conclui que “*esses sentimentos indicam conformidade e inconformidade, eles não indicam moralidade*” (2003 [1965-1966], p.107). De fato, a justiça como valor pode ser considerada “*um conceito em que o racional e o emocional se misturam, não sendo*

sempre possível distingui-los. Por isso, há quem tome a justiça apenas como um topos (lugar comum) da retórica jurídica e política” (FERRAZ JR, 2009, p.243).

Posteriormente, na *Vida do Espírito* (1978 [1971]), encontram-se algumas passagens sobre as emoções – e majoritariamente, o impacto que elas têm no pensamento. A primeira constatação de Arendt nesse desenvolvimento é a de desatar os sentimentos das atividades mentais e atá-los aos órgãos corporais, afirmando que *“não existem sentimentos correspondentes à atividades mentais; e as sensações da psique, da alma, são na realidade sentimentos que sentimos com nossos órgãos corporais”* (1978, I, p.34). De forma que um primeiro aspecto sobre as emoções é o de que *“as paixões e emoções de nossa alma não são apenas limitadas pelo corpo, elas parecem ter a mesma sustentação vital e funções de preservação de nossos órgãos internos, com os quais elas inclusive compartilham o fato de que apenas a desordem ou a anormalidade podem individualizá-los”* (1978, I, p.35). Isto é, da mesma forma que os órgãos internos constituem uma unidade, o corpo, os sentimentos também constituem um todo, que apenas *“a desordem ou a anormalidade”* (1978, I, p.35) permite romper e individualizar, distinguindo um sentimento do outro

Por outro lado, embora as emoções compartilhem com o corpo essa característica e seja limitada pelo corpo, porque sentidas dentro dele, elas são transformadas em *aparência*, ainda que não necessariamente *“com a intervenção do reflexo e transferência em discurso, pelo olhar, gesto, som inarticulado”* (1978, I, p.32). A aparência das emoções exsurge no corpo, nessa linguagem que não é discurso. E há algo de voluntário no que aparece das emoções, que as pessoas, ao se apresentarem aos demais indicam como elas desejam aparecer, segundo o que em suas opiniões é cabível que seja visto (1978, I, p.34). Assim, os sentimentos são invisíveis, já que são sentidos dentro do corpo, mas surgem transformados em aparência.

E se a aparência pode, em alguma medida, ser controlada, porque é possível escolher o que desejamos mostrar aos demais e podemos, ao menos tentar fazê-lo, não é possível controlar ou ordenar o que sentimos. Arendt compara o lugar em que surgem nossos sentimentos e emoções como *“uma efervescência, mais ou menos caótica de acontecimentos que nós não ordenamos mas sofremos (pathein) e que em*

casos de grande intensidade podem nos confundir como a dor ou o prazer fazem” (1978, I, p.72). E retoma a analogia com os órgãos internos, dizendo que também dos nossos sentimentos, funcionando ou não, *“temos ciência sem poder controlá-los”* (1978, I, p.72).

Sem esse controle – que a Modernidade exigiu e Arendt apontou com muita nitidez que não se obteria - permanece em aberto uma questão colocada anos antes, a de que o direito e a punição apenas existem para romper com o *círculo vicioso e infinito da vingança* e que *“no entanto, aqui estamos, demandando e medindo a punição de acordo com o nosso senso de justiça, quando, por outro lado, este mesmo senso de justiça nos informa que todas as nossas noções prévias sobre punição e suas justificativas nos falharam”* (2003 [1964], p.26).

1.5 Os outros: empatia

Outro aspecto relevante surgiu no último depoimento de Eichmann à Corte, quando ele então admitiu que poderia, sob algum pretexto, ter desobedecido às ordens da solução final, mas que *“sob aquelas circunstâncias tal comportamento era impossível. Ninguém agia assim”* (2006 [1963], p.92). É claro que esse fator importa especialmente quando se considera que cada peça na engrenagem é, ao final, perpetradora desses crimes (2006 [1963], p. 289).

Embora Eichmann estivesse correto sob sua percepção do comportamento à sua volta e tivesse mesmo sido informado por ele, não é preciso dizer que *“ninguém agia assim”*. Arendt nota que *“sob condições de terror a maioria das pessoas irá obedecer, mas algumas pessoas não, assim como a lição dos países em que a Solução Final foi proposta é que ela ‘pode acontecer’ na maioria dos lugares, mas não aconteceu em todos”* (2006 [1963], p. 233).

É o exemplo claro da Dinamarca, dado na narrativa do caso Eichmann, e mais tarde, em 1975, em um discurso para o Sonning Prize, em Copenhague, em que ela ressalta que *“os dinamarqueses foram os únicos que ousaram falar sobre o assunto aos seus superiores. E o resultado foi que sob a pressão da opinião pública, sem ameaça de resistência armada ou guerrilhas táticas, os oficiais alemães no país*

mudaram de ideia; eles não eram mais confiáveis, eles foram tomados pelo que desdenharam, meras palavras, ditas livre e publicamente” (2003 [1975], p.6-7).

Dessa forma, tanto para obedecer como para desobedecer às ordens nazistas foi relevante a absorção *dos outros*, de como as outras pessoas se posicionaram a respeito. Por isso, ao se perguntar *“como eu posso distinguir o certo do errado, se a maioria ou todo o meu entorno já pré-julgou a questão?”* (2003 [1964], p.18), Arendt questiona se há a possibilidade de um julgamento independentemente das outras pessoas.

Tal questionamento vem das leituras de Kant, que denomina como *inclinação* ser afetado por coisas além de si mesmo (sua razão ou sua vontade) e o sujeito afetado por essas causas externas é atingido na sua liberdade, que não pode ser determinada por elas e conseqüentemente, deixa de ser livre (2003 [1965-1966], p.81-82). A distinção de certo/ errado, justo/ injusto, *“é livre de ser afetada por qualquer outra coisa que não ela mesma”* (2003 [1965-1966], p.81-82).

Ela então retorna à descrição do processo de pensamento em Sócrates e Platão para constatar que ele implica no fato de que *“homens existem no plural e não no singular”* e que *“mesmo se estamos sós, quando articulamos ou realizamos este estar-só nós descobrimos que estamos em companhia, em companhia de nós mesmos”* (2003 [1965-1966], p.96).

Por esse retorno, ela flexibiliza a rigidez do pensamento kantiano sobre a liberdade e a autossuficiência da moralidade, e inicia o desenho de uma liberdade *com o outro*, referenciada nos que lhe cercam. Por isso, Arendt conclui recolocando os termos do problema da (des)obediência às ordens nazistas: ao invés das alternativas entre *sofrer a fazer o mal*, ela agora enxerga tratar-se de *fazer bem aos outros* – *“o único critério é mesmo o outro”* (2003 [1965-1966], p.116).

E quem é o outro, pergunta Arendt em um de seus diários, quando o eu da apercepção é uma parte do pensamento-diálogo? O mesmo eu, responde ela (2002, [Caderno XXIV, Fevereiro/1966] p.648). Essa dualidade do eu é desenvolvida como um *eu* reflexão do homem aparente e um *eu-pensante, eu da apercepção*. O primeiro, *“mortal, temporal, envelhecido, mutável”*; o segundo, *“sem idade e atemporal”*, confere

ao pensamento um caráter de atemporalidade, que é o fundamento da suposição de imortalidade da alma, anota Arendt (2002, [Caderno XXIV, Fevereiro/1966] p.647).

Nessa duplicidade reside a questão da consciência, que Arendt conceitua como *“conhecer comigo mesmo”*, pois *“quando eu apareço para os outros, eu sou um, senão eu seria irreconhecível; e a medida que estou com os outros, pouco consciente de mim mesma, eu sou como eu apareço para os outros”*; logo, há a inserção de uma *diferença no eu* da consciência (1978, I, p.183).

Arendt ainda aponta que essa *diferença* pode ser conhecida em outros aspectos. Ela diz que *“tudo que existe em uma pluralidade não é simplesmente o que é, em sua identidade, mas é também diferente de outros, esse ser diferente pertence à sua própria natureza. (...) “essa diferença não surge de fora mas é inerente a cada entidade na forma de dualidade, do qual a unidade surge como unificação”* (1978, I, p.183-184).

Assim, a própria existência carrega a pluralidade e, segundo Arendt, *“talvez nada indique mais fortemente que o homem existe essencialmente no plural que sua solidão ressalta estar apenas consciente de si mesmo, em dualidade durante a atividade de pensar”* (1978, I, p.185).

1.6A estima por si mesmo

A estima por si mesmo designa aqui a necessidade de conviver bem consigo mesmo. Ao analisar o que as pessoas não-participantes do nazismo teriam de diferente em sua consciência, Arendt conclui que eles agiram sob um critério diferente: *“eles se perguntaram após se comprometer com certas obrigações; e decidiram que seria melhor não fazê-las, não porque o mundo mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas sob essa condição eles poderiam conviver com eles mesmos”* (2003 [1964], p.44). Trata-se de um critério autorreferente, de estar ciente de si mesmo (2003 [1965-1966], p.76) e agir conforme.

Por isso, *“a pré-condição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma grande sofisticação moral, mas sim a disposição de explicitamente viver consigo mesma”* (2003 [1964], p.44-45).

Esse critério, revelou-se nos estudos de Arendt, ainda mais importante do que os demais fatores, como a consideração das outras pessoas, pois afirma que se é correta a fórmula socrática de *“que é melhor sofrer mal a fazer o mal, você encontrará a mesma curiosa indiferença a possíveis níveis de mal; mas isso desaparece se você adicionar o segundo critério de ter de viver consigo mesmo”* (2003 [1965-1966], p.109), *“já que eu não posso dar às costas a mim mesma, e por isso é melhor primeiro tentar estar de acordo comigo mesma antes de levar os outros em consideração”* (2003 [1965-1966], p.90).

Politicamente, esse critério é utilizado em situações-limite (ARENDR, 1978, I, p.192), apesar de Jaspers, diz Arendt, considerar que a vida é uma situação-limite, porque limita a existência entre o nascimento e a morte, e nos faz *“levar em consideração o passado, quando eu ainda não sou, e o futuro, quando eu não mais serei”* (1978, I, p.192).

Refletindo esse movimento em momentos de exceção política ela afirma que *“sempre que eu transcendo os limites do meu lapso de vida e começo a refletir sobre esse passado, julgando-o, e esse futuro, formando projetos da vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal”* (1978, I, p.192).

1.7 A experiência: passado

Uma das análises mais conhecidas de Arendt para a compreensão da mudança repentina do que se considerava justo/ injusto é o retorno que ela propõe à origem etimológica da palavra *moralidade*, do latim *mores*, costumes e maneiras. Assim, tomada na literalidade de suas raízes, como um conjunto de costumes, maneiras, hábitos, o conceito de moralidade *“talvez faça mais sentido do que os filósofos imaginavam”* (2003 [1965-1966], p.75), pois permite a compreensão de suas mudanças repentinas.

Segundo Arendt, nesse sentido, a moralidade *“pode ser trocada por outro conjunto sem maiores transtornos do que levaria para mudar às boas maneiras à mesa de um povo”* (2003 [1964], p.43; [1965-1966], p.50) e *“mudar a vontade de pessoas comuns, que, contanto que os padrões morais sejam socialmente aceitos,*

nunca sonharam em duvidar do que foram ensinadas a acreditar” (2003 [1965-1966], p.54).

Então, como saber do que duvidar? Em quais das nossas reflexões pessoais deve-se confiar, pergunta ela, *“naquelas que têm padrões e normas que não se ajustam à experiência, ou aquelas que não têm nada em que se fundamentar a não ser a experiência, uma experiência, aliás, sem padrões de conceitos pré-concebidos?”*(2003 [1964], p.26).

Trata-se de uma falsa indagação, pois nenhuma das duas hipóteses é a *ideal* para Arendt, que entende como tal se as pessoas pudessem aprender da experiência, retirando dela normas gerais, padrões, que permitissem o julgamento racional e que, ao mesmo tempo, funcionasse automaticamente (2003 [1964], p. 27).

Segundo ela, as pessoas são facilmente conduzidas a agir em conformidade com os eventos atuais – o que também contribuiria para o fenômeno da volatilidade da moral. Diz Arendt que

infelizmente, parece ser muito mais fácil condicionar o comportamento humano e fazer pessoas conduzir a si mesmas da forma mais inesperada e ultrajante, que persuadir qualquer pessoa a aprender da experiência, como diz o ditado; isto é, começar a pensar e julgar ao invés de aplicar categorias e fórmulas que estão profundamente arraigadas em nossa mente, mas cuja base de experiência foi há muito esquecida e cuja plausibilidade reside em sua consistência intelectual mais do que sua adequação à eventos atuais (2003 [1964], p.37).

Além disso, Arendt avalia, em um primeiro momento, que *“as convenções, as regras e os padrões segundo o qual vivemos não resistiriam a um exame detido e seria imprudente confiar nelas em tempos de emergência”* (2003 [1965-1966], p.104). Contudo, posteriormente, persiste em um exame detido do papel das experiências – que são de-sensualizadas e despacializadas para formar uma *“sucessão de palavras sem sons”*, isto é, para que possam compor uma linha de pensamento, ou, na analogia que ela faz, *“trens de pensamento”*, pois são uma *“linha que progride em direção ao infinito”* (1978, I, p.202)

Assim, ela acaba lidando com uma forma de apreensão das experiências passadas – seja de forma mais restrita, como as tradições e costumes, que ela relata

em sua primeira análise do caso Eichmann; ou de forma mais ampla, como a que ela se refere posteriormente, em *A vida do Espírito* (1978), com a desensualização e despacialização das experiências para torná-las linhas de pensamentos e conseqüentemente, elementos para o querer e, logo, para o julgamento (1978, I, p.213). E complementa: “*essa é inegavelmente a perspectiva, e, dentro de seus limites, a perspectiva legítima do homem enquanto um ser agente*” (1978, I, p.213).

1.8A ação: presente

O homem enquanto um ser agente é central nos estudos de Arendt, que trazem particular atenção ao momento da *ação* (criminosa, no caso de Eichmann) e investigam quais os fatores que podem ter influenciado esse instante. Nessas análises, ressaltam duas linhas mestras de demonstração. A primeira destaca o pensamento como atividade, como ação; a segunda, parte do conceito de natalidade e do livre arbítrio (como dom do nascimento), remontando ao tema da vontade, para tratar da espontaneidade da ação.

Essas análises desenvolvem-se a partir da ideia de que “*pensar é também uma forma de agir, é uma forma de ação interna*” (2003 [1965-1966], p.105), referindo-se ao pensamento como diálogo consigo mesma, e que “*o processo de pensar é incompatível com qualquer outra atividade*” (2003 [1965-1966], p.105). Por isso, a “*solidão e sua atividade correspondente, que é pensar, pode ser interrompida por alguém que me chama ou, como qualquer outra atividade, por fazer outra coisa, ou por pura exaustão*” (2003 [1965-1966], p.98).

Arendt anota que os filósofos – aí incluídos Jaspers e Heidegger – entendem o pensamento como uma forma de ação; e, contra essa posição aponta, em um diálogo com ela mesma, que pensar talvez não seja uma ação no sentido de tocar uma flauta, por exemplo, e que só se pode afirmar o pensamento como ação metaforicamente ou se consideramos que “*o pensamento, como resultado do pensar, pode ser usado em ação, ou ação é determinada pelo pensamento*” (2002, [Caderno XXVI, Outubro/1969] p. 742). Dois meses depois, ela retoma a questão, para abrir uma exceção: “*o pensamento é a única atividade (não passividade!) onde o reflexo*

sobre o que eu estou fazendo não é interrompido” (2002, [Caderno XXVII, Dezembro/1969], p. 761).

A partir dessas premissas para o *momento presente*, que comporta uma ação por vez, que foi possível desenvolver a ideia de que Eichmann, na verdade, não era burro, mas sim *thoughtlessness* – havia renunciado à sua habilidade de pensar. Foi essa análise da ação no presente que permitiu a Arendt afirmar que a ausência de pensamento “*o predispôs a se tornar um dos maiores criminosos daquele período*” e que isso poderia ser pior do que “*todos os instintos malignos juntos*” (2006 [1963], p. 288).

Isso também serviu de explicação para a dificuldade de Eichmann em se lembrar de suas ações, pois “*os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque eles nunca pensaram sobre o assunto, e sem a lembrança, nada os detém*” (2003 [1965-1966], p.95). Assim, as ações podem ser simplesmente o resultado automático da ausência de pensamento (2003 [1965-1966], p.95).

A derivação do mal da ausência de algo (de pensamento) no momento da ação levou à conclusão de que “*o maior mal não é radical, não tem raiz, e porque não tem limites pode ir à extremos impensáveis e varrer todo o mundo*” (2003 [1965-1966], p.95). O mal “*desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é ‘banalidade’*. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical” (2016 [1963], p. 763).

Arendt anota que “*o pensamento é o funcionamento do interior, [que] ele mesmo não aparece, mas sem ele não há aparência*” (2002, [Caderno XXIV, Fevereiro/1966] p. 646). Ela registra ademais, que pensa frequentemente em como os homens são parecidos por dentro, internamente, e que só aquilo que aparece, difere, é único (2002, [Caderno XXV, Janeiro/1967] p. 663). A partir dessas notas, talvez possamos retomar um tema presente em *A Condição Humana* (2016 [1958]), em que cada ação afirma a singularidade do agente, mas também sua pluralidade (p.16). O pensamento, enquanto ação, é também capaz de afirmar nossa singularidade, no que exterioriza, ao mesmo tempo em que afirma nossa pluralidade no que compartilhamos.

É possível pensar nessa dicotomia existente na condição humana se compreendermos, nos termos de Arendt, que tamanha diversidade, capaz de determinar a uma vez a singularidade e a pluralidade do sujeito existe a partir da *vontade*. E Arendt definiu a vontade, a partir de Kant, como “um poder para começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos” (2009, p. 267). À condição humana corresponde esse “*poder para começar espontaneamente*”, que ela relaciona ao nascimento.

Assim, em seus últimos anos de pesquisa, ela retoma seu primeiro trabalho, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1997 [1928]). É em Santo Agostinho que Arendt encontra a ideia de que “*todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de ter nascido*”. E é nele também que ela encontra algo inconsistente, pois, como os gregos, Santo Agostinho define os homens como mortais; mas, uma análise coerente com a questão da natalidade teria levado à conclusão de que os homens são, antes de tudo, natais (2009, p.374). Mais que isso, ela afirma que o propósito mesmo da criação dos Homens foi possibilitar o *começo* - “*Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” – concluindo que a capacidade de começar é enraizada na natalidade, na virtude do nascimento (1978, II, p. 217).

Pelo fato de ter nascido, todo homem é um novo começo (2009, p.267), que se dá não apenas no sentido biológico, literal do nascimento, como em cada nova ação, como recomeço tributário do livre arbítrio. Assim, ela retorna a Santo Agostinho para nos afirmar “*condenados à liberdade pela virtude de ter nascido*” (1978, II, p.207), opondo-se ao fatalismo determinista e cujo impasse ela pretendia solucionar pela faculdade de julgar (1978, II, p. 217).

1.9A imaginação: futuro e mais...

A primeira ideia de imaginação nas análises de Arendt aparece quase implicitamente nos relatos sobre Eichamann. A questão da ausência de pensamento durante a ação (presente) leva a outra, que aparece como um desdobramento lógico, quase implícito: a ausência de pensamento durante a ação (presente) implica na ausência de imaginação, enquanto projeção de possibilidades futuras. Ao renunciar à habilidade de pensar, nos termos de Arendt, o sujeito “*não percebe o que está*

fazendo” (2006 [1963], p.287), no sentido de que ele não projeta as – possíveis - consequências de seus atos no futuro. Ele não imagina o porvir.

Sobre Eichmann, Arendt disse que *“foi precisamente essa falta de imaginação que permitiu a ele sentar por meses a fio de cara com um judeu alemão que estava conduzindo o interrogatório policial, abrindo seu coração para ele e explicando de novo e de novo como foi que ele alcançou o posto de tenente-coronel na S.S. e como não tinha sido sua culpa não ter sido promovido”* (2006 [1963], p.287).

Só a ausência de pensamento e, conseqüentemente, de imaginação, para justificar, dentro das premissas de Arendt, a incapacidade dele de projetar no futuro as conseqüências de seus atos. Eichmann simplesmente não enxergou a projeção de seus atos no futuro.

Posteriormente, a imaginação ganha novos contornos nos estudos de Arendt – com vistas à análise do julgar. Segundo ela, a principal dificuldade em julgar é que o julgamento consiste em *“pensar o particular”*, mas o *pensar* é justamente *generalizar*. Logo, conclui ela, *“o julgar é a faculdade de misteriosamente combinar o particular e o geral”* (1992, p.76).

O mecanismo mental que fará a combinação entre o particular e o geral nos estudos arendtianos preliminares ao livro sobre o julgamento (as *lectures* sobre filosofia política de Kant) é a imaginação. Em 1970, ela descreve a imaginação como a *“capacidade de desensualizar objetos sensíveis”* (2002, [Caderno XXVII, Janeiro/1970] p. 764). No mesmo ano, ela se reporta à definição de Kant, que compreende a imaginação como *“a faculdade de fazer presente o que está ausente, a faculdade de re-presentar”* (1992, p.79). A mente cria uma imagem mental, de algo que já se viu, e que então se re-presenta mentalmente.

Arendt utiliza o capítulo sobre *“Esquemas para os conceitos puros do entendimento”*, da Crítica da Razão Pura de Kant para compreender essa imagem mental criada pela imaginação como um *“esquema”*. Segundo ela, *“a forma que a imaginação produz a síntese é ‘provendo uma imagem para um conceito’. Tal imagem é chamada ‘esquema’”* (1992, p.81). Isto é, da mesma forma que para Kant a imaginação cria esquemas para a cognição, para Arendt, ela cria exemplos para o julgamento (1992, p.80).

Evidentemente, Arendt não ignorou as dificuldades que essa utilização de Kant trouxe, e as quais ela tentou superar ainda nas *Lectures* sobre Kant, em que ela definiu a imaginação como um “tipo de imagem”, que “*existe apenas no pensamento, mas não é produto do pensamento, nem é dado pela sensibilidade; e menos ainda é produto de uma abstração de um dado sensível. É algo além ou entre pensamento e sensibilidade; pertence ao pensamento na medida em que externamente invisível, e pertence à sensibilidade na medida em que é algo como uma imagem [e portanto, originada de algo sensível]*” (1992, p.82).

Assim, a imaginação é o mecanismo apto a lidar com a sensibilidade (o sensível, a experiência), criando “esquemas”, “tipo imagens”, que só existem no pensamento, mas não são produtos dele, e tornando-os *pensáveis* (generalização) e *judgáveis* (particularização). A imaginação é o mecanismo apto a realizar essa “síntese” e que Arendt descreve como o “*fundamento para a possibilidade de todo conhecimento*” (1992, p.83).

Cabe notar que esse mecanismo, ao realizar uma “síntese” entre sensibilidade (experiência/ passado) – pensamento (ação/ presente) – e julgamento (particularização), implica naquela projeção de futuro implícita nos relatos sobre o caso de Eichmann. A particularização de esquemas mentais, “tipo imagens”, que faz a imaginação para tornar possível a capacidade de julgar, tem sua origem no que apreendeu, sensivelmente, das experiências passadas; tem lugar no pensamento, que é descrito por ela como ação, nesse instante que é presente; e projeta-se, no particular, para o futuro.

Também é possível saber que esse desenvolvimento de 1970 permaneceu inalterado na *Vida do Espírito*, que em seu livro I, afirma a importância da imaginação pois “*o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; [mas] o julgar sempre se reporta aos particulares e coisas próximas das mãos*” (1978, I, p.193). Por isso, é possível pensar que esse desenvolvimento teria permanecido até o final dos estudos de Arendt – e possivelmente, sido utilizado no livro III, do *Julgar*.

Por fim, Arendt se deparou com um último problema no tocante à imaginação: se a imaginação tem suas raízes na sensibilidade (experiência) e é ela o mecanismo responsável por possibilitar a capacidade de julgar, como seria possível que os

sujeitos, que têm experiências distintas, particulares sensíveis distintos apreendidos, possam compartilhar julgamentos? Ela traz um caminho possível ainda nas lectures de Kant, ao afirmar que o “esquema” é originado de muitos particulares (experiências apreendidas) e que de alguma forma, compartilhamos esses esquemas. Em suas palavras, *“o que torna particulares comunicáveis é (a) que ao perceber um particular que temos em nossas mentes (ou ‘no fundo de nossas almas’) um ‘esquema’ cuja ‘forma’ é característica de muitos desses particulares e (b) que essa forma esquemática está nas mentes de muitas pessoas”* (1992, p.83).

A comunicação dos “esquemas”, que é de alguma forma, um compartilhamento de nossas experiências, torna possível que compartilhemos, em maior ou menor medida, um julgamento. Ou seja, é a possibilidade de comunicação dos “esquemas” da imaginação que tornam possível compartilhar julgamentos com os demais. Arendt vai descrever o julgar como a *“manifestação do vento do pensamento”*, para concluir que *“a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nesses raros momentos em que os dados estão na mesa, pode mesmo prevenir catástrofes, ao menos para o eu (self)”* (1978, I, p.193).

CAPÍTULO 2 – AS VARIÁVEIS NA COMPOSIÇÃO DA COGNIÇÃO

2.1 O desenvolvimento das variáveis de Arendt nas neurociências

Quando Arendt afirma que “*a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio*” (1978, I, p.193), traz consigo a distinção de sua leitura de Kant entre *Verstand* (cognição, referente ao conhecimento) e *Vernunft* (razão, referente ao *pensar*, ao “parar para pensar”, descrito por Lafer (1979, p.93)). Isto significa que o julgar é manifestação do vento do pensamento (*Vernunft*) e não do conhecimento (*Verstand*).

Evidentemente, trata-se de uma distinção importante no desenvolvimento do trabalho de Arendt, mas também muito particular a ele (embora seja possível traçar algum paralelo entre essa distinção e outras sobre o tema, a exemplo de TVERSKY e KAHNEMAN, 1970). Por isso, quando este capítulo trata da composição da cognição, ele refere-se à cognição no sentido lato, englobando *Vernunft* e *Verstand*.

Assim, este capítulo nasce da constatação de que muitos estudos posteriores ao falecimento de Arendt compartilham das mesmas questões levantadas por ela – em diversas áreas do conhecimento. Arendt falece em dezembro de 1975, deixando seus estudos sobre o *juízo* por concluir – mas com muitas questões originais levantadas e caminhos claros a percorrer. À época, a teoria da justiça ocupava-se (e iria se ocupar pelas próximas décadas) de pesquisas que buscavam diálogo com Rawls, que havia recém-lançado sua *teoria da justiça* anos antes, em 1971.

Dessa forma, enquanto a filosofia ocupava-se investigações referentes, de alguma forma, ao trabalho de Rawls, as questões de Arendt – e especificamente as variáveis apontadas no capítulo anterior – seriam discutidas em outras áreas do conhecimento, que a princípio, poderiam parecer distantes das questões filosóficas suscitadas pelo julgamento de Eichmann, mas que cruzariam alguns anos mais tarde.

Quase dois anos após o falecimento de Arendt, em novembro de 1977, Daniel Kahneman e Amos Tversky enviaram um artigo para a *Econometrica* que trazia exceções à teoria da utilidade econômica, quando as decisões eram tomadas sob risco: “*peças subestimam resultados que são apenas prováveis em comparação com resultados que são obtidos com certeza. (..) Evitam riscos em escolhas*

envolvendo ganhos certos e arriscam procurando em escolhas envolvendo perdas certas. Essas tendências levam a preferências inconsistentes quando as mesmas escolhas são apresentadas de forma diferente” (1979, p.263). Isso significa, em outras palavras, que a racionalidade que a teoria da utilidade econômica (bem como a modernidade) esperava da tomada de decisão estava sujeita a muitas outras variáveis. Por essa razão, esse artigo é tão frequentemente citado como o precursor de pesquisas de *outras variáveis relevantes na tomada de decisão* (2000; 2006; 2015).

Os estudos para a compreensão da tomada de decisão, do julgamento, extrapolaram os limites das disciplinas tradicionais e passou a agrupá-las interdisciplinarmente. São áreas conhecidas hoje ciências cognitivas (*cognitive sciences*), estudos cognitivos (*cognitive studies*) ou, mais genericamente, neurociências (*neurosciences*). Suas intersecções com a filosofia têm ganhado cada vez mais espaço sob os nomes de neurofilosofia ou filosofia da neurociência – e embora existam algumas distinções entre essas duas nomenclaturas, a partir de trabalhos que apontam que a neurofilosofia dedica-se às questões fundamentais da filosofia com as quais a ciência pode cooperar; e a filosofia da neurociência é uma área da filosofia da ciência, dedicada, portanto, às questões filosóficas sobre a ciência (como as questões éticas da prática científica, por exemplo).

O próprio termo *neurofilosofia* foi cunhado em 1986, por Patricia Churchland, no título de seu livro *“Neurofilosofia – por uma ciência unificada da Mente/ Cérebro”*. O livro identifica os objetos de pesquisa “mente” (da filosofia) com o “cérebro” (da ciência) e procura, a partir dessa identidade de objetos, construir pontes possíveis que melhorem a compreensão de como conhecemos e julgamos. Churchland diz que *“para essas questões amplas e de longo alcance sobre pesquisa neurocientífica reconheci bem serem questões filosóficas – e questões sobre as quais filósofos têm algo a dizer”* (1986, IX).

A tese de Churchland sobre a cooperação entre filosofia e ciências cognitivas foi, em um primeiro momento, alvo de muito debate. É possível encontrar na literatura posições mais favoráveis à absorção de teses filosóficas, como Bechtel, que afirma que a filosofia : “oferece teses consistentes sobre a natureza da mente e a atividade mental. Embora essas teses não tenham resultado tipicamente de investigação empírica, elas frequentemente têm aparecido em investigações empíricas de ciências

cognitivas” (1988). É possível também encontrar trabalhos mais céticos sobre esses limites de cooperação, como no debate entre Bennett, Hacker e Searle (2009) e em Jungert (2007). Contudo, recentemente, são cada vez mais numerosos os trabalhos que simplesmente efetivam essa cooperação expressamente, como Gold (2008), que aponta inclusive o número crescente de pesquisas na área da neurofilosofia; ou ainda Varela, Thompson e Rosh (2016), ou Stelmach, Brozek; Kurek (2013), que tratam dessas intersecções como uma realidade necessária.

Essa necessidade surge exatamente por algo que Churchland já havia notado desde o princípio: primeiro, são questões filosóficas (1986, IX), fundamentais da filosofia, antes mesmo de se poder sequer falar em *ciência*; e depois, porque são “*questões amplas e de longo alcance sobre pesquisa neurocientífica*” (1986, IX), cuja produção é crescente e fragmentada em diversas sub-questões, sub-conclusões, sem que haja um lastro teórico, filosófico, capaz de auxiliar na compreensão dessas pesquisas como algo que pertence a uma mesma questão fundamental – como julgamos? – de forma coerente. Por isso, Churchland foi muito perspicaz ao notar, desde o princípio, que são “*questões sobre as quais filósofos têm algo a dizer*” (1986, IX).

Este capítulo aposta que Arendt certamente tem muito a dizer. Ao comparar as variáveis que têm sido apontadas como relevantes para os julgamentos nas neurociências, encontramos as mesmas variáveis levantadas por Arendt (de 1961 a 1975). Aqui, faremos uma breve aproximação entre elas, de forma exemplificativa, com trabalhos relevantes na área, com o objetivo de apontar essa interessante coincidência entre as pesquisas, que o estudo sensível de Arendt foi capaz de antecipar e também *como* os caminhos traçados por Arendt em seus últimos estudos podem auxiliar, como lastro teórico-filosófico, uma compreensão mais abrangente e mais complexa sobre o julgamento e, em particular, sobre o julgamento do justo/ injusto.

2.2A linguagem

A compreensão de Arendt, que remonta à tradição de Sócrates sobre o pensamento como “*o discurso que a mente trava com ela mesma sobre qualquer*

assunto que esteja considerando” (2003 [1965-1966], p.91) e que certamente traz influência heideggeriana, é dizer, o pensamento como linguagem, tem sido detalhada em minúcia por estudos em neurociências.

Cabe a menção dos trabalhos de Susan Scheneider (2011) sobre a *linguagem do pensamento*, uma linha de pesquisa que defende que o pensamento se dá em uma linguagem mental, estruturada por operações sintáticas que articulam conteúdos semânticos adequados. Existem inclusive algumas ramificações desse desenvolvimento, que apontam para a lógica complexa da inteligência artificial a partir do detalhamento do processamento de informações.

Já é possível identificar como o cérebro reflete as palavras e seus significados (Pulvermüller, 2001); como as palavras se “organizam” no cérebro (Pulvermüller, 2002); e como áreas específicas do cérebro são responsáveis pelas tarefas distintas de recuperar, manter e selecionar conteúdos semânticos (Martin et al., 2001). De forma que a revisão desses trabalhos torna possível uma compreensão bastante vertical sobre como exatamente se dá esse “*discurso consigo mesmo*”.

Ademais, existem algumas aplicações de teses de neurociências sobre a linguagem à filosofia – e especificamente, na filosofia do direito, dentre as quais podemos citar ao menos um exemplo que permite a compreensão da justiça como um conceito universal, e outro, que permite a compreensão da justiça como conceito abrangente de diversidade. O interessante é que as diferenças entre os resultados ocorrem precisamente em razão de como cada modelo compreende a relação entre linguagem e cognição.

Para citar um exemplo de matriz universal, há a proposta de modelo de Matthias Mahlmann (2005; 2007; e 2011). Em síntese, o modelo de Mahlmann traz, em um primeiro momento, o reconhecimento de muitas das variáveis que foram apresentadas nesta tese como *as variáveis de Arendt*. Ele aponta, por exemplo, que “*juízos morais são gerados por princípios dependendo da revisão emocional da situação. Eles dependem de uma análise estrutural complexa dos objetos avaliados, por exemplo, a vontade humana, conteúdo de intenções, aspectos de ação, consequências dos atos e a atitude subjetiva dos agentes das consequências ou relações de equidade*” (2011, p.46). Ou ainda que a “*empatia pode ser compreendida como um instrumento heurístico central para o julgamento moral*” (2007, p.588). Cabe

ainda ressaltar que no que se refere ao impacto de sentimentos na cognição, ele faz uma crítica contundente do *emotivismo* e o reduz a *mera aversão ao dano* (2005), mas reconhece alguma influência deles nos julgamentos morais, que “*consistem em atitudes reflexas de sentimentos e ações. Moral não é apenas um sentimento de empatia guiando à ação correspondente, mas um julgamento avaliativo de tais sentimentos e ações resultantes em “bom” ou “justo”* (2007, p.587). Também aponta que existem muitos dados científicos que “não excluem” a possibilidade da existência de muitos processos cognitivos, nos quais as emoções desempenham um papel (2007, p.589).

Diante do reconhecimento da interação de tantas variáveis, como então construir um modelo universal de justiça? Para Mahlmann, essa possibilidade se dá porque “*com as mais altas faculdades mentais há uma faculdade moral nata. Essa faculdade moral gera julgamentos morais de acordo com os princípios com o que se pode chamar metaforicamente de gramática universal moral*” (2011, p.47). Isto é, ele utiliza a teoria da gramática universal, citando Chomsky e Pinker, para afirmar que ela implica na ideia de um *design mental único*, de forma que todas as pessoas compartilham o mesmo *design de cognição*, que por sua vez, faz com que todas as pessoas compartilhem não apenas estruturas sintáticas básicas, mas também propriedades semânticas, o que segundo ele, implica na existência de uma *faculdade moral nata* (2011, p.47). Segundo Mahlmann,

de uma perspectiva científica, faz sentido postular a existência de uma única linguagem humana com variações menores, como Chomsky e outros têm explicado. Essa ideia de um ‘único design mental’ sob diversas línguas humanas também tem implicações interessantes como a chamada hipótese Sapir/Whorf, que sustenta que a linguagem determina sistemas conceituais. A Gramática Universal descreve não apenas estruturas sintáticas em um sentido estrito, mas também propriedades semânticas da linguagem. Se os postulados teóricos da Gramática Universal são verdadeiros, então os seres humanos de fato compartilham um sistema conceitual em comum, incluindo ‘noções comuns’ como agente e paciente, causa e efeito, fins e meios, e conceitos similares. Em resumo, muitos tijolos da cognição moral e legal podem resultar por ser universais, enquanto muitos postulados do relativismo conceitual podem resultar falsos (2005, p. 100).

Assim, apesar da diversidade nas concepções morais, que ele efetivamente reconhece, seu modelo tem enfoque na existência de um *conteúdo moral universal*. São conteúdos básicos, como já demonstrado, natos, princípios que “*são uma forma*

de explicar o fenômeno da moralidade, o conteúdo descritivo adequado da questão dos julgamentos morais. No centro dessa questão estão os julgamentos que se podem chamar Grundurteile, julgamentos fundamentais, julgamentos fundamentais do coração das construções normativas” (2011, p.47).

Os *Grundurteile* são o cerne desse modelo, que tem sido aplicado nos últimos quatorze anos no sentido de fundamentar os direitos humanos sob um *conteúdo básico* comum a todas as culturas; de apontar que evolutivamente há uma tendência de ampliação desse conteúdo comum; e de tratar temas atuais como a onda migratória dos refugiados na Alemanha, por exemplo. Assim, ele conclui que

uma teoria promissora da moralidade a considera ontologicamente como uma criação original da mente humana. Este passo não leva necessariamente ao subjetivismo no sentido do conteúdo da moralidade ser diferente em cada indivíduo, como não implica que a criação da moralidade pela mente humana é diferente em cada mente humana. Se isso é verdade, é apenas – apesar da consequência importante – que a moralidade pode ser relativa aos seres humanos. Entre eles, contudo, ela pode muito bem ser universal, não a despeito mas em razão da origem da mente humana (2007, p.509).

Por outro lado, pode-se chegar a uma conclusão diametralmente diversa acerca de um conteúdo universal, se partirmos de outra compreensão sobre a relação entre linguagem e cognição. Pugliesi (2009) constrói seu modelo de sujeito sob a metáfora de uma *atmosfera semântico-pragmática* e o define como um “quase-contínuo (...) representado por um conjunto de informações; dados desestruturados; ideologias; pulsões inconscientes, teorias assumidas e pressupostas; expectativas e temores; desejos formulados etc.” (2009, p.158-159). Ele ainda ressalta que o “sujeito pode constituir-se para si mesmo, em alteridade” (2009, p. 159) e a “atividade permanente de estipular possíveis interpretações para certos conjuntos factuais e reformulá-las, as interpretações, à medida que novas aspecções sejam incorporadas ao estado de conhecimento” (2009, p. 159). Por essa razão, esse modelo de sujeito está concebido matematicamente como um quase-contínuo, que se constrói (e reconstrói) em conteúdos semânticos que apreende do meio. A teoria se completa pela pragmática (e por isso é um sujeito semântico-pragmático) pois ele

age, a partir das regras do jogo e de seu conhecimento das circunstâncias, corrige sua ação e busca conferir os efeitos da atuação sobre o sistema (subconjunto do mundo, entendido

como sua atmosfera semântica e respectiva poluição) e o meio, a totalidade de aspecções possíveis a ele, e então, por assim dizer, retroage, isto é, realimenta seu próprio cabedal de informações e refaz, quando possível, a decisão preliminarmente assumida, recompondo sua teoria (2009, p.185-186).

Longe de trabalhar com um *design mental único*, que implicaria na existência de uma *faculdade moral nata* (MAHLMANN, 2011, p.47), nota-se que esse sujeito (2009) é fruto de uma construção descontínua de conjuntos semânticos. Pugliesi aponta que essa atmosfera semântico-pragmática, enquanto sistema, “*comporta a introdução de hierarquias que organizem a realidade existente*” (prelo) e que ela surge pela gramática. E esta não é inata, mas adquirida socialmente, por repetição e reprodução. Diz que

por efeito de se nascer imerso numa sociedade e, em particular, no interior de um grupo (em geral: família) adquirem-se desse grupo, não por habilidades inatas, mas por efeito de repetição e reprodução – as estruturas de linguagem praticadas por esse grupo, bem assim seu repertório linguístico – passando-se a estruturar os sentidos apreendidos por essa exposição e a compor cenários de interrelação com o mundo por via dessa gramática elementar construída em situações concretas (prelo).

Dessa forma, levadas às suas conseqüências, obteríamos por essa tese grande diversidade de concepções morais ou de justiça. Em realidade, tantas quantas forem os sujeitos existentes, que poderão compartilhar em maior ou menor grau suas concepções (intersecções entre as atmosferas semântico-pragmáticas, em que a comunicação, apesar de improvável e com todas as suas falhas, acontece).

Arendt já concluía que é na linguagem que “*eu explicitamente constituo a mim mesma como pessoa, e assim devo permanecer até a extensão de que sou capaz de tal constituição de novo e de novo*” (2003 (1965-1966), p.95). Assim, “*ser eu mesma e julgar a mim mesma é articulado e atualizado no processo de pensar, e cada pensamento é uma atividade na qual eu falo comigo mesma sobre o que quer que me diga respeito*” (2003 (1965-1966), p.98). É na linguagem que se dá o pensar e por isso, “*o discurso é a forma mais elevada de pensamento*” (2002 [Caderno XXVII, Fevereiro/1970], p. 766). É possível, portanto, conceber a linguagem, em termos arendtianos, como uma estrutura para cognição. Seria essa estrutura em parte inata? Ou completamente construída socialmente? É possível reproduzir a articulação

sintática desses conteúdos semânticos, de forma a reproduzir artificialmente a cognição (inteligência artificial)?

2.3A vontade

A vontade, nas análises de Arendt, apareceu, com fundamento em Santo Agostinho, como faculdade mental que atua como *árbitro entre o desejo e a razão* (2003 [1965-1966], p. 113 e 119), e diante da questão da *liberdade* apontada por Kant (2003 [1965-1966], p.69), conclui ser a vontade *“um órgão de livre espontaneidade que interrompe toda a cadeia causal de motivação”* (1978, I, p.213).

Nesse sentido, trabalhos recentes têm conseguido localizar áreas cerebrais que ativam ações voluntárias. Segundo Haggard, por exemplo, *“essas áreas geram informações para ações futuras, e também causam a experiência distinta e consciente de pretender agir e então controla as ações. Vontade consiste em uma série de decisões sobre se agir, que ação performar e quando performar”* (2008). Assim, a vontade parece ser resultado de processos que incluem informações muitas vezes implícitas na cognição, que não chegam a alcançar o nível da consciência (Burns e Bechara, 2007).

Isto é, essas áreas cerebrais são ativadas por processos que incluem uma série de informações, muitas vezes inconscientes, e que por sua vez, geram informações para ações futuras sobre ações. E aqui, Arendt foi duplamente sensível. Primeiro, por notar como é difícil para a modernidade lidar (ou lutar) com a *“inelutável aleatoriedade”*, com a *“espontaneidade, que é capaz de fazer o que também poderia deixar de ser feito”* (1978, II, p.198). Quatro décadas depois, ainda estamos buscando a regularidade da irregularidade e colhendo com as mãos os fragmentos da nossa própria complexidade.

Felizmente – pois, o detalhamento dessas áreas cerebrais relacionadas à vontade parecem especificar uma “chave” no ciclo cognitivo descrito em 1.9 (sobre a imaginação), de “síntese” entre sensibilidade (experiência/ passado) – pensamento (ação/ presente) – e julgamento (particularização), no qual a capacidade de julgar tem sua origem no que apreendeu, sensivelmente, das experiências passadas; se dá no

pensamento, que é descrito por ela como ação, nesse instante que é presente; e projeta-se, no particular, para o futuro.

A espontaneidade que interrompe a cadeia causal de motivação talvez possa ser compreendida assim precisamente porque não conseguimos mesmo mapear essa cadeia causal de motivação, uma vez que ela comporta informações de toda sorte, muitas inconscientes. Seria possível dizer que há uma cadeia causal de motivação ainda assim? Estaríamos fadados ao fatalismo? Ou, por outro lado, podemos incorporar a vontade como espontaneidade em nossa cognição e compreendê-la dentro do círculo cognitivo, na mediação, prevista por Arendt para a Vida da Mente, entre o pensar e o julgar?

2.4 As emoções

A variável das emoções talvez seja a mais evidente na análise de casos concretos. Não foi diferente no caso de Eichmann. Arendt volta-se muitas vezes à importância dos sentimentos das pessoas como fator relevante nas mudanças de percepção sobre o justo/ injusto, algo que se sente, que se percebe sensorialmente (1978, I, p.34), que são assim limitados pelo corpo e, ao mesmo tempo, podem ser expressados em aparência e comunicados através dele, ainda que não necessariamente *“com a intervenção do reflexo e transferência em discurso, pelo olhar, gesto, som inarticulado”* (1978, I, p.32).

Recentemente, têm-se demonstrado que os sentimentos fazem parte de nossa cognição, compondo um quadro cognitivo complexo, e portanto mais apto a compreender e a lidar com a complexidade social. São exemplos os trabalhos recentes de Ferraz Jr. (2009; 2011; 2014) e Guerra Filho e Cantarini (2015), em que se ressalta esse fator por meio da sensibilidade, da arte, da poesia, como ganho qualitativo em compreensão de complexidade.

Corroboram essas linhas de pesquisa, trabalhos em neurociências desde os de Simon (1967), para quem *“emoções são grandes influências no curso do comportamento cognitivo e que uma teoria geral do pensamento e resolução de problemas deve incorporar essas influências”* (1967, p.29). Então já se sabia, ainda que genericamente, que a emoção responde a estímulos sensoriais, memória de

imagens e *drives* (1967, p.36), rompendo assim com a construção de racionalidade cartesiana (Damasio, 1994).

Quanto a origem das emoções, algumas teses apontam que existem emoções básicas, a partir das quais, evolutivamente, outras foram desenvolvidas, aumentando a complexidade cognitiva, como em Ekman (1992); e outras teses, como as de Ortony e Turner (1990) contrárias a essa ideia. Assim, busca pelo surgimento e evolução dessa *variável* cognitiva é objeto de intenso debate.

Contudo, ainda que não se possa apontar um caminho para a evolução do papel da emoção em nossa atividade cognitiva, já existem propostas e conclusões parciais sobre como, em nosso estágio evolutivo, as emoções influenciam as tomadas de decisão (Phelps, Lempert e Sokol Hessner, 2014). Assim, essas pesquisas foram desenvolvidas no sentido de compreender *como* as emoções agem nos processos cognitivos. É esse o escopo de Frijda (1988); Ortony, Clore e Collins (1988); Manstead e Tetlock (1989); Smith e Lazarus (1990); Keltner e Gross (1999); Levenson (1999); Loewenstein e Lerner (2003); e Scheve (2005).

Em linhas gerais, todo processo de cognição está influenciado por diversas variáveis que surgem em processos bioregulatórios e que podem ocorrer em diversos níveis de consciência – uma dessas variáveis são as emoções (Bechara et al., 2000, p.295). O que acontece exatamente é ao

enfrentar uma situação para a qual alguns aspectos fáticos foram previamente categorizados, as disposições pertinentes são ativadas nos córtex associados ao high-order. Isso leva à retomada de fatos pertinentes associados que são experimentados de forma imagética. Ao mesmo tempo, os links do pré-frontal ventromedial também são ativados, e o aparato das disposições emocionais é competentemente ativado também. O resultado dessas ações combinadas é a reconstrução do conjunto de emoções-fáticas previamente aprendidas (Bechara et al., 2000, p.297).

Essa construção é conhecida como *as-if body loop* – o *loop* que nossa cognição faz a partir do que ela tem disponível, incluindo nossas informações emocionais, para então *conhecer* e *decidir*.

Alguns estudos apontam esse mecanismo como uma vantagem evolutiva, porque as emoções podem trazer consigo *pistas* dos contextos, muito sutis para serem reconhecidas conscientemente ou racionalizadas, e assim, carregadas pelas emoções, elas não são negligenciadas e permite uma melhor tomada de decisões em uma maior variedade de ambientes (Martino et al., 2006, p. 687). Além disso, corroborando a importância das emoções nessa abordagem evolutiva, existem evidências de que uma parte específica do cérebro, o córtex pré-frontal, está envolvido em *reavaliar* as estratégias que podem modular os sistemas de processamento de múltiplas emoções, é dizer, revisar e refazer as estratégias do *loop* descrito acima (Ochsner et al., 2015, p. 1215).

Há evidentemente alguma coincidência entre o modelo de loop apresentado por essas pesquisas e o círculo cognitivo que Arendt apontou em suas últimas *lectures* sobre Kant. Por outro lado, apesar do reconhecimento do impacto das emoções, Arendt não chega a associá-las ao referido modelo. Seria possível, a partir de Arendt, absorver as emoções no círculo/ loop cognitivo?

2.5 Os outros: empatia

A variável *os outros* surge no julgamento de Eichmann em diversos momentos. Levantada tanto por sua defesa, sob o argumento de que *ninguém desobedecia* às ordens do regime nazista; como por Arendt, analisando o caso da Dinamarca, onde as pessoas (*os outros*) se posicionaram sobre as ordens nazistas, falando publicamente sobre elas, tornando a desobediência, regra. Como em Kant, a distinção de certo/ errado, justo/ injusto, “*é livre de ser afetada por qualquer outra coisa que não ela mesma*” (2003 [1965-1966], p.81-82), Arendt retoma Sócrates e Platão para afirmar que o pensamento implica no fato de que “*homens existem no plural e não no singular*” e que “*mesmo se estamos sós, quando articulamos ou realizamos este estar-só nós descobrimos que estamos em companhia, em companhia de nós mesmos*” (2003 [1965-1966], p.96). Assim, ela rompe com a autossuficiência da moralidade kantiana e inicia o desenho de uma liberdade *com o outro*, a ponto de concluir que – “*o único critério é mesmo o outro*” (2003 [1965-1966], p.116).

Nas neurociências, inicialmente, essa variável foi estudada por uma hipótese designada *falso consenso*, que é a (falsa) convicção que as pessoas têm de que suas opiniões e atitudes são amplamente aceitas pelos outros (Ross, Greene e House, 1977). A crença nesse *consenso* que não existe pode ser compartilhada por convicções das mais diversas, como por exemplo, Eichmann, por um lado, mas também pelos oficiais dinamarqueses, que agiram projetando a aprovação dos outros sobre suas ações. Abordagens mais recentes e detalhadas desse fenômeno são encontrados em Ambrasat (et al., 2003) e Scheve e Luede (2005).

Ademais, em desdobramento do impacto das *emoções* na cognição, alguns estudos apontam que as emoções também são compartilhadas e aprendidas com os demais. São teses denominadas de *contágio emocional*, a exemplo de Hatfield, Cacioppo e Rapson (1993) e Barsade (2002).

Cabe ainda a menção de teses que nossa cognição nos coloca como observadores de nós mesmos como se fossemos *os outros* – e então simula nossas ações e o que imagina como resultados, avaliando a si mesmo como se fosse um terceiro. É um mecanismo designado *mirror-matching* (Papeo; Corradi-Dell'Acqua e Ruminati, 2011) em que se simula, empaticamente, ser *os outros* para conhecer e decidir.

Por fim, esse impacto *dos outros* na cognição de cada um chega ao ponto de teses que compreendem *os outros* como *extensão da mente do sujeito*. Trata-se da aplicação social da hipótese da mente estendida, chamada *a mente socialmente estendida* (Slaby; Gallagher, 2014), de forma que se poderia considerar que alguns processos cognitivos do sujeito ocorrem fora de seu crânio – inclusive *nos outros*.

Assim, nota-se uma grande diversidade em frentes de pesquisa, com diversos modelos pontuais (falso consenso, contágio emocional, mirror-matching, mente socialmente estendida, nos exemplos dados) voltados à compreensão de como nossa cognição é afetada pelos demais. Nesse caso, haveria um caminho nos últimos trabalhos apresentados por Arendt, que pudesse englobar e fornecer um fundamento filosófico para essas e outras pesquisas? Seria possível articular em um único modelo filosófico os diversos aspectos da relação de nossa cognição com os demais?

2.6A estima por si mesmo

A estima por si mesmo traduz o agir de forma a poder conviver consigo mesmo (2003 [1964], p.44-45) e aparece logo nas análises de Arendt como um critério bastante concreto, ainda que ela mesma aponte não ser sólido o bastante, pois pessoas podem tolerar níveis diferentes do mal. Posteriormente, ela retomará Jaspers, que afirma que politicamente esse critério é utilizado em situações-limite (ARENDR, 1978, I, p. 192). Ela extenderá essa interpretação ao afirmar que a vida é uma situação-limite porque limita a existência entre o nascimento e a morte (1978, I, p. 192), ampliando assim a utilização desse critério para toda a existência.

O que aqui se designa *estima de si mesmo* aparece em pesquisas de neurociência como *auto-estima* ou ainda *auto-avaliação*. Existem alguns poucos trabalhos especificamente sobre o tema. Podemos citar como exemplo, Cunningham e Zelazo (2007), que aponta que a auto-avaliação do sujeito permite a formulação de julgamentos mais matizados (mais complexos) com vistas a atingir seus objetivos de longo prazo. Eles afirmam que *“para funcionar eficientemente são necessárias ambas as avaliações automática e reflexiva [sobre si mesmo] para integrar as representações armazenadas de experiências prévias (atitudes) com contextos e objetivos presentes, mas contextos e objetivos presentes têm um papel mais proeminente nas avaliações reflexivas [sobre si mesmo]”* (2007).

Existem ainda tentativas de mensurar a estima por si mesmo, a auto-estima. É o caso de Eisenberger, Inagaki, Muscatell, Haltom e Leary (2011) que demonstram o desenvolvimento de um “sociômetro”, como foi chamado um *“mecanismo que traduz as percepções de rejeição ou aceitação em estados de auto-estima”* (2011). O que, evidentemente, importa em sérias dificuldades e limitações metodológicas, pois apenas é possível mensurar a percepção que o próprio sujeito tem de rejeição ou aceitação em estados de auto-estima, mas existem aspectos da estima de si mesmo sobre os quais as pessoas não estão dispostas ou simplesmente não são capazes de relatar (Buhrmester, Blanton e Swann Jr., 2011).

Ainda que consideremos o desenvolvimento dessas métricas, capazes de escalonar em níveis as percepções de rejeição ou aceitação do próprio sujeito em estados de auto-estima, é relevante compreender como esses estados impactam a cognição e o julgamento. Seria possível enxergar, sob um modelo arendtiano de

estima por si mesmo, como isso impacta nos julgamentos – e mais precisamente, nos julgamentos sobre o justo/ injusto? Como esse modelo comportaria os diversos níveis de rejeição ou aceitação do sujeito em estados de auto-estima? E, como esses diferentes níveis afetariam os julgamentos?

2.7 A Experiência: o passado

O tema da experiência aparece nas análises de Arendt a partir da retomada da origem etimológica de moralidade, *mores*, costumes, hábitos – pela qual ela explica a volatilidade na mudança da moralidade nos anos iniciais do regime nazista e outra vez, posteriormente, quando se percebeu que a Alemanha perderia a guerra. Arendt atribuiu essa volatilidade, ajustável às circunstâncias, à hipótese das pessoas não extraírem das experiências normas gerais de conduta, que pudessem ser utilizadas com segurança em situações futuras (2003 [1964], p. 27).

Posteriormente, contudo, ao descrever o pensamento, ela faz um exame detido do papel que as experiências têm nele. Elas são de-sensualizadas e despacializadas para que possam compor uma linha de pensamento, ou uma *“linha que progride em direção ao infinito”* (1978, I, p.202). A de-sensualização e a despacialização das experiências generaliza-as, tornando possível o pensar (nos termos de Arendt) e, logo, particulariza-as, a partir de esquemas mentais “tipo imagens”, tornando possível *julgar* – o que se dá, portanto, precisamente com origem no que se apreendeu sensivelmente, das experiências passadas.

Neste mesmo sentido, trabalhos desenvolvidos desde então indicam que *“ações passadas são usadas como ponto de partida para tomada de decisões e as pessoas tendem a se comportar consistentemente com ações e cognições passadas, escolhas prévias – inconscientemente baseadas numa fugaz incidência emocional – podem se tornar base para decisões futuras”* (Andrade e Ariely, 2009). Essa variável, é portanto, o ponto de partida para o *as-if body loop* (Bechara et al., 2000, p.297) e sua evolução (Ochsner et al., 2015, p. 1215), assim como a de-sensualização e a despacialização das experiências são o ponto de partida do círculo cognitivo que pode ser encontrado nos últimos escritos de Arendt (1992, p.79-83).

2.8A Ação: o presente

A variável da ação (presente) está presente na análise de Arendt em um de seus pontos mais relevantes – a renúncia de Eichmann à habilidade de pensar, que é a resposta dada por ela à questão de como um ser humano pôde ter realizado e consentido com crimes dessa perversidade. Para ela, “*o pensamento é a única atividade (não passividade!) onde o reflexo sobre o que eu estou fazendo não é interrompido*” (2002, [Caderno XXVII, Dezembro/1969], p. 761); é o pensar criticamente.

Por isso, Eichmann nunca chega a pensar sobre os crimes que cometeu, se tomamos o *pensar* arendtiano. Segundo ela, “*cada vez que Eichmann tentava pensar, ele pensava imediatamente em sua carreira, o que até o fim foi a coisa mais importante em sua mente*” (2016, p.776). Ele nunca chega à raiz do pensamento. Por isso, a banalidade do mal se contrapõe ao conceito de mal radical kantiano (2016, p.775). É essa atividade presente do *pensar* (ou a renúncia à ela) que está no cerne da tese de Arendt sobre o julgamento em Jerusalém.

O pensamento afirma nossa singularidade no que exterioriza e, ao mesmo tempo, nossa pluralidade. Ela retorna à Santo Agostinho para afirmar com ele que “*todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de ter nascido*” (2009, p.374). Os homens são, portanto, seres natais, descrição que ela usa metaforicamente para apontar a capacidade humana de começar (1978, II, p. 217) e recomeçar, interrompendo a linha do tempo que para Heidegger segue continuamente para a morte.

Apenas um aporte filosófico é possível sobre o *presente*. Ao analisar loop cognitivo de Bechara et al. (2000) ou Ochsner et al. (2015), encontraremos descrições de links e processos que compõe o momento do conhecimento, do julgamento, e que portanto são anteriores a ele, assim como encontraremos descrições de projeções para o futuro como componentes da cognição e do julgamento. Seria possível um aporte filosófico descritivo do *agora* no ciclo/ loop cognitivo?

2.9A imaginação: o futuro e mais...

Da mesma forma que a análise de Arendt aponta a renúncia do pensamento, a ausência do pensamento no momento da ação, ela também aponta a *falta de imaginação* de Eichmann, no sentido de que ele não projeta as possíveis consequências de seus atos no futuro. Ele “*não percebe o que está fazendo*” (2006 [1963], p.287), ressalta Arendt, ao analisar o comportamento absurdo do réu, em seu julgamento, diante de judeus alemães.

É muito interessante como a questão da imaginação enquanto projeção no futuro aparece nos escritos de Arendt, assim como em estudos posteriores, que confirmam esse mecanismo cognitivo no *as-if body loop*, e em geral concordam que “*a habilidade humana de imaginar vividamente eventos específicos (como sustentado pela memória construtiva) pode facilitar intenções e comportamentos sociais. Evidências da relação entre memória, imaginação, e empatia vêm de pesquisas que mostram que a imaginação influencia a percepção e a probabilidade de ocorrência de eventos*” (Gaesser, 2013).

Assim, há uma forte associação entre a memória, a imaginação e a função de pensar sobre eventos futuros plausíveis. A projeção de cenários futuros pode ser definida como “*um processo comum subjacente à memória e a imaginação de experiências fictícias*” (HASSABIS et al., 2007). A memória, como “*retomada de fatos pertinentes associados*” é experimentada no presente de forma imagética (BECHARA et al., 2000, p.297) e, ao mesmo tempo, se *imagina* experiências fictícias, projetando-as no futuro.

Pode-se pensar inclusive em uma aplicação propositiva da imaginação no direito, como em Guerra Filho (2017), que compreende o direito como “*um modo de imaginar o real em descrições que façam sentido*” (p.25). Para ele o direito “*é da ordem do desejo, considerando-se a expressão como formulada utilizando o genitivo em sentido subjectivus e também objectivus, ou seja, como sendo o mundo ao mesmo tempo causa e efeito, ou função do desejo, do que é mais propriamente humano (...)*” e assim confere a ele “*o mesmo estatuto dos sonhos, isto é, um caráter onírico, imaginário*” (2017, p. 26). Assim, a relação entre imaginação é capaz de projetar novas realidades para o direito, pois ele depende “*de sujeitos, desejanter, que o tenha posto, no passado, visando uma previsão e controle do futuro, contingente, depende também*

de sujeitos que o ‘re-ponha’, no presente, atualizando o que há de ser visto como potencialidades, realizando possibilidades, a serem reveladas, postas como verdadeiras, por um saber que seja adequado” (2017, p.26-27).

Em seus últimos estudos, Arendt descreveu a imaginação como um “tipo de imagem” apta a lidar com a sensibilidade (o sensível, a experiência), criando “esquemas”, que só existem no pensamento, mas não são produtos dele, e tornando-os *pensáveis* (generalização) e *juulgáveis* (particularização). A imaginação é o mecanismo apto a realizar essa “síntese” e que Arendt descreve como o “*fundamento para a possibilidade de todo conhecimento*” (1992, p.83).

Seria possível compreender a imaginação como mecanismo desse ciclo/ *loop* cognitivo? Poderíamos pensar nos últimos trabalhos de Arendt sobre a imaginação e o uso de “esquemas” em Kant como fundamento para um ciclo cognitivo que é síntese de experiência-pensamento-julgamento?

CAPÍTULO 3 – A ARTICULAÇÃO DAS VARIÁVEIS: UM CAMINHO A PARTIR DE ARENDT

A consideração da linguagem, emoções, vontade, estima por si mesmo, empatia, experiência (passado), ação (presente), e imaginação (projeção de futuro) como variáveis que compõe o senso de justiça não é, evidentemente, feita por Arendt em nenhum momento, contudo, foi possível extrair de seus trabalhos posteriores ao julgamento de Eichmann, como se pôde demonstrar em construção por seus excertos, no primeiro capítulo. Isto é, cada uma dessas variáveis aparece efetivamente nos trabalhos de Arendt como um elemento importante levantado por ela para compreender os julgamentos morais.

Talvez o livro sobre o julgar nos trouxesse respostas sobre como todos esses elementos, essas variáveis, se articulam para julgar. Quais seriam essas respostas, nunca saberemos. Como muitos trabalhos que tentaram partir dos estudos de Hannah Arendt, esta tese também só poderá supor o que poderia ter sido um caminho possível para compreender o julgar. Aqui, com vistas menos a um esforço de desvendar o que poderia ter sido, e muito mais com o ânimo de propor caminhos possíveis que possam iluminar o atual estado da arte sobre nossas concepções de justiça.

Assim, este capítulo parte dos últimos escritos de Arendt, confiante que eles sejam “*relevantes para mapear os rumos que pretendia imprimir ao fecho de The Life of Mind*” (LAFER, 1979, p. 83), e traça o que poderia ser um caminho possível para o julgar arendtiano.

3.1 A ruptura com o pensamento de Heidegger

Parece algo evidente, ou ao menos natural, começar esse *possível* caminho por Heidegger, muitas vezes apontado pelo impacto que efetivamente exerceu sobre o trabalho de Arendt. A princípio, diante da questão sobre como a noção de justiça poderia ter mudado do dia para a noite no contexto da Alemanha nazista de Eichmann, Arendt poderia ter respondido a partir da dinâmica do círculo hermenêutico no tempo. Seria possível pensar, em termos heideggerianos, que um sujeito teve sua noção de justiça alterada no tempo. O modelo de Heidegger não explica, contudo, como essa alteração pôde ocorrer nos demais sujeitos daquele contexto ao mesmo tempo.

Assim, o que poderia ter sido uma primeira resposta, até evidente para uma aluna de Heidegger, talvez não tivesse condições, enquanto modelo filosófico, de auxiliar na compreensão desse fenômeno.

Podemos imaginar que por essa razão, ao invés de utilizar a dinâmica da hermenêutica heideggeriana, Arendt utiliza o juízo reflexivo estético de Kant. E é nesse ponto que pode estar a chave da ruptura entre o pensamento de Arendt e Heidegger no desenvolvimento do julgar.

Heidegger tratou do juízo estético kantiano em seu estudo sobre Nietzsche (para quem importava o tema correlato da vontade). Nele, Heidegger afirma que a leitura que Nietzsche faz do estético kantiano teria sido intermediada pela leitura de Shopenhauer – e resultado na leitura do “desistenteresse como sinônimo de indiferença” como “supremo esforço (*die höchste Anstrengung*) da nossa essência”.

Para Heidegger, *“para achar alguma coisa bela devemos deixar aquilo com que nos deparamos vir a nós puramente em si mesmo, em seu status e dignidade singulares”*. E se questiona se esse “deixar vir a nós”, esse “deixar ser o Belo aquilo que ele é” seria uma suspensão da vontade (indiferença)? Para responder que é “o supremo esforço (*die höchste Anstrengung*) da nossa essência, a liberação de nós mesmos em favor da restituição daquilo que em si tem uma dignidade singular, a fim de que tenha apenas e puramente essa dignidade”. Ele confere um caráter ontológico às condições transcendentais kantianas, de forma que *“a comunicabilidade seria apenas o correlato de ser o homem o lugar onde as coisas ganham seu sentido (...); ao fato de que esse acordo não se funda em nenhuma outra garantia que não a sua própria vigência, gratuitamente renovada nessa experiência”* (MORAES, 2001, p.104).

Independentemente da análise da passagem Shopenhauer-Nietzsche, o que ressalta é a cognição do belo pelo sujeito heideggeriano, cujo *supremo esforço* é deixar ser o belo aquilo que ele é, e nisso reside o caráter notadamente ontológico; liberar-se em favor daquilo que tem em si uma dignidade singular para que isso tenha apenas e puramente essa dignidade. O sujeito heideggeriano conhece o belo na alteridade, mas o faz em si mesmo, pois é apenas nele que as coisas ganham sentido.

Por isso, o modelo heideggeriano lidaria com o conhecimento do justo/ injusto no sujeito, haja vista que é nele que algo ganha o sentido de justiça, e também com a

alteração desse conhecimento no curso do tempo, impulsionada pela dinâmica do círculo hermenêutico desse sujeito. Mas como o conhecimento do justo/ injusto pôde ter sido alterado em diversos *outros* sujeitos no mesmo contexto? Tendo a comunicabilidade apenas como correlato do homem como lugar em que as coisas ganham sentido, como lidar com todos os *outros naquele contexto*?

É difícil tentar uma resposta a essas questões a partir de Heidegger, precisamente porque a vantagem de seu modelo é a centralidade da comunicação no seu sujeito, que conhece o outro (o belo, no caso) deixando vir a si. Ilustrativamente, fica claro imaginar que o sujeito heideggeriano conhece a alteridade, mas não deixa de ser um círculo (hermenêutico). A filosofia heideggeriana seria *“de alguma forma irreconciliável com a mutualidade, trazendo uma espécie de distanciamento incontornável em relação à ação, distanciamento o qual, ainda que partindo ela mesma do pensamento Arendt teria tentado superar durante toda sua obra”* (LYRA, 2001, p.98).

Bernstein chega a afirmar que *“o pensamento político de Arendt é uma resposta profunda para a provocação de Heidegger. Ela tinha sido capaz de iluminar o que Heidegger nunca entendeu – o rico e variado significado da pluralidade, ação e tangível mundanidade da liberdade pública”* (1997, p.169). A “provocação” a que Bernstein se refere é a questão presente em *O que é Metafísica?* (1922): *“por que existe, afinal, algo, e não antes, o nada?”*.

Arendt dirá que existe algo e não antes o nada, porque o propósito mesmo da criação foi possibilitar o começo (1978, II, p. 217). Ela encontra em Santo Agostinho a ideia de que *“todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de ter nascido”*. Todo homem é um ser natal e não um ser mortal, como definido por Heidegger. Pelo simples fato de ter nascido, todo homem é um novo *começo* (2009, p.267). O *novo* rompe a cadeia de acontecimentos na linha do tempo – e Arendt vai analisar isso pensando no processo histórico hegeliano, que é um processo progressivo porque parte do Ser (tese), em que Não-ser é antítese para o Ser (síntese). Fosse o Não-ser seu ponto de partida, *“tudo seria aniquilado e nenhum Devir se tornaria possível”* (WAGNER, 2007, p.299).

Então, tomando como ponto de partida o Ser, o homem precisa ser considerado um ser natal. Mas como se dá a mutualidade com os demais seres

natais? Se retornarmos à tese de Arendt sobre *o conceito de amor em Agostinho* (1997 [1928]), encontraremos lá as raízes do desenvolvimento que se daria, em ruptura com Heidegger, nos seus últimos escritos. É em sua primeira tese que ela afirma que *“a verdadeira sociedade (societas) está fundada sobre o facto da fé comum”* (1997, p.152) – e é essa fé comum, conjuntamente com o dom da natalidade que funda a socialidade, a alteridade que não ecoa em Heidegger.

Ela parte da análise da “morte redentora de Cristo” para afirmar que ela cria uma igualdade entre os homens, “fundada e fixada historicamente na descendência comum”, é uma igualdade em razão da situação compartilhada por todos, que são salvos pela morte redentora de Cristo, vivem sob o livre arbítrio e devem morrer. Arendt afirma que em razão disso,

o ser particular não está só no mundo, tem companheiros de destino (consortes), e aqui, não apenas nesta ou naquela situação, mas durante toda a sua vida. A vida inteira é considerada como uma situação particular submetida a um destino, o dever morrer. É sobre ela que se funda o parentesco dos homens e, ao mesmo tempo, a sua ligação num mesmo conjunto (societas) (1997, p.155).

A sociabilidade se dá então, a partir das ações livres dos sujeitos, que têm o livre arbítrio, mas não devem eliminar a igualdade instituída historicamente pela descendência comum. Segundo Arendt, essa igualdade ganha um novo sentido sob o prisma da liberdade de escolha: o amor ao próximo (1997, p. 157). A descendência comum nos faz a todos familiares, e não estranhos, e por isso *“ não há ninguém no gênero humano a quem não se deva amor, não devido a uma afeição recíproca, mas devido à própria pertença a uma comunidade de natureza’*. Este amor não faz senão *expressar a interdependência dos homens”* (1997, p.160).

Arendt compreende que esse amor se reporta a todos os homens, assim como a interdependência recíproca também se reportava a todos os homens, e que ele provém da consciência recíproca do temor a Deus, que se dá em cada um, no isolamento absoluto, e portanto, ao mesmo tempo em que se reporta a todos, se dá ao ser em particular (1997, p.168). Em 1965, em sua aula introdutória a *algumas questões de filosofia moral*, ela afirma que *“o egoísmo só pode ser contraposto pelo pluralismo, que é uma estrutura do espírito em que o eu em vez de ficar envolto em si*

mesmo, como se fosse o mundo inteiro, considera-se um cidadão do mundo” (2003, p.142).

Dessa forma, quando ela, em seus últimos estudos (nos exemplos dados acima de 1978, II, p. 217; 2009, p.267; e 2003, p.142) se reporta às questões da natalidade do homem e da sociabilidade fundada no amor ao próximo, ambas a partir de Santo Agostinho, é plausível imaginar que tenha encontrado aí um caminho para lidar com a mutualidade, que sua primeira tese possa ter iluminado uma possibilidade de fechar o ciclo da vida da mente, ao apontar (1) o homem como um ser natal; (2) com livre arbítrio, e em consequência, de agente de ações espontâneas; e (3) um vínculo originário com o *outro*, o amor ao próximo, que se reporta a todos e se dá em cada um em particular.

Contudo, resta ainda lidar com esse *eu* agente para saber como se dá a relação entre a sua mente e o *outro*. Ela chega a afirmar em uma de suas notas que *“apenas na presença de outros minha realidade me é garantida, eu, pensando e sendo eu mesma, não posso ter certeza de que sou. A dúvida da realidade é a suprema experiência do pensar. A di-visão é a dúvida. Duvidar é flutuar entre dois lados, de um para o outro”* (2002, [Caderno XXVII, Novembro/ 1969] p. 761).

A ideia de relação do eu com o outro, longe da centralidade heideggeriana no eu, não era estranha à Arendt. Ela poderia ter seguido, por exemplo, na linha de outro Martin, Buber (2001), para afirmar a importância da alteridade na constituição do eu. Para ele,

a palavra-princípio EU-TU fundamenta o mundo da relação” (2001, p.05), pois “o homem se torna EU na relação com o TU. O face-a-face aparece e se desvanece, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do EU se esclarece e aumenta cada vez mais (2002, p.31).

Logo, é possível imaginar que fosse no mínimo familiar para Arendt a ideia de que a constituição da mente do *eu* dependesse, de alguma forma, dos *outros*. E apesar de mencionar Buber em seus trabalhos (a exemplo de 2016, p.151-154), não é a ele precisamente que ela menciona nesse ponto.

3.1.2 A *Existenz* de Jaspers

Em agosto de 1970, Arendt escreve em seu diário que Jaspers, na crítica que faz a Heidegger em *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) se pergunta “com qual eu a filosofia lida?”, corretamente, diz ela, como na crítica que ela mesma faz a Heidegger em *Was ist Existenzphilosophie?*, e incorretamente também, em *Sein und Seit* esse solipsismo começa a desaparecer e surge um ponto de partida: o existencialismo (2002, [Caderno XXVII, Agosto/1970] p. 793).

Assim, ela resgata uma crítica (*Was ist Existenzphilosophie?*), de 1948, na qual aponta que Heidegger, para a questão do sentido do ser “*deu a resposta provisória e intrinsecamente ininteligível de que a temporalidade é o sentido do Ser. Isso implica – e é explicitado em sua análise do Dasein (isto é, o ser do homem) condicionado pela morte – que o sentido do Ser é o nada*” (2008 [1948], p.205). A qual ela opõe-se, apontando a condição da natalidade e da ação espontânea como dom da natalidade.

Mas nessa crítica Arendt vai além – e afirma também que em sua análise do *Dasein*, Heidegger acaba substituindo a questão do sentido do Ser pela questão do sentido do Eu, o que lhe parece uma “*pergunta realmente irrespondível, porque um Eu, tomado em seu absoluto isolamento, é desprovido de sentido; e se não está isolado, e sim envolvido na vida cotidiana do Eles, já não é mais Eu*” (2008 [1948], p.208). Isso porque “*o caráter essencial do Eu é a sua absoluta Eu-dade, sua separação radical de todos os semelhantes. (...) Apenas a morte o retira da ligação com seus semelhantes, os quais, enquanto ‘Eles’, constantemente o impedem de ser um Eu*” (2008 [1948], p. 209-210).

Na sequência, Arendt aponta Jaspers como saída e recoloca a “questão irrespondível” de Heidegger, do sentido do Ser para a Existência. Para Jaspers “*a existência não é uma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana, a forma em que ‘o homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como mero resultado*” (2008 [1948], p. 212). Como forma de liberdade humana, a existência indica que o homem “*age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade e ‘se conecta por meio da comunicação, com a liberdade dos outros*” (2008 [1948], p. 212).

A conclusão de Arendt em 1948 é que

a existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Nossos semelhantes não são (como em Heidegger) um elemento da existência que, embora estruturalmente necessário, é ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu. Muito pelo contrário: a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles. No conceito de comunicação encontra-se um novo conceito de humanidade, cuja abordagem mesmo ainda não plenamente desenvolvida, postula a comunicação como a premissa para a existência do homem (2008 [1948], p. 215).

Assim, distancia-se do *Dasein* heideggeriano para se aproximar da *Existenz* de Jaspers. A lembrança desse ponto específico de uma crítica feita mais de vinte anos antes pode nos fazer imaginar que esse ponto foi considerado por ela relevante para as questões que ela se empenhava em compreender naquele agosto de 1970 (2002, [Caderno XXVII, Agosto/1970] p. 793). Nessa nota, ela diz que a crítica dela segue no mesmo sentido que a crítica feita anteriormente por Jaspers, e que está correta, ao mesmo tempo que mitiga o solipsismo de Heidegger, afirmando que ele tenderia a esvanecer com *Sein und Zeit* (1927, logo posterior à crítica de Jaspers, de 1919, e anterior à de Arendt, de 1948).

Ela teria, ao final, admitido uma saída pelo sujeito heideggeriano a partir da segunda parte dessa nota? Ou teria se mantido com a *Existenz* de Jaspers, como indica a sua concordância no início da nota? Que saída seria um caminho possível para Arendt? Se, por um lado, não há indicação de *como* o solipsismo de Heidegger teria sido mitigado a partir de *Sein und Zeit*; por outro, há a utilização, posterior, da *Existenz* de Jaspers no livro do pensamento, da *Vida do Espírito* (1978), em dois pontos.

No primeiro, ela retoma Jaspers para analisar a alteridade dentro do próprio sujeito na atividade de pensar, quando então há um diálogo comigo mesmo, como se houvessem dois-em-um (1978, I, p. 185). É essa alteridade dentro do próprio sujeito que indica mais fortemente que qualquer outra coisa que “o homem existe essencialmente no plural que essa solidão que atualiza esse ser consciente de si mesmo” (1978, I, p. 185). Portanto, indica que a alteridade é necessária à própria atividade de pensar.

O segundo ponto, em consequência (e em aplicação à questão moral), afirma como critério ético que eu aja de forma que consiga conviver comigo mesmo, já que o sujeito existe em alteridade. Enquanto Arendt aponta esse critério para situações-limite, como critério que surge politicamente (e efetivamente surgiu nas análises de Arendt que seguiram ao julgamento de Eichmann). O termo “situações-limite”, no entanto, foi cunhado por Jaspers para outro contexto: *“para a geral, imutável condição humana – ‘de que eu não possa viver sem lutar e sofrer; que eu não possa evitar a culpa; e eu vá morrer’ – para indicar a experiência de ‘algo imanente que já aponta para a transcendência e a qual se respondermos, resultará no nosso ‘tornar a Existenz o que potencialmente somos’”* (1978, I, p. 192).

Assim, ele aponta que *“transcende os limites de seu próprio lapso de vida e começa a refletir sobre seu passado, julgando-o, e seu futuro, formando projetos da vontade, pensar deixa de ser uma atividade politicamente marginal”* (1978, I, p. 192), e que todo o lapso temporal entre nascimento e morte, dessa forma, pode ser considerado uma situação-limite. Logo, nota-se que Arendt compreende a *Existenz* de Jaspers dentro do círculo da vida da mente, possibilitando a reflexão sobre o passado e julgando o futuro ao formar projetos da vontade.

Se ela ressalta que Jaspers cunha o termo “situação-limite” para o lapso de vida, ao qual ela adere para compreender o sujeito em alteridade (mesmo que seja consigo mesmo) dentro do funcionamento do círculo da vida da mente, também é certo que ela aponta outra utilização para a “situação-limite”, voltada às situações politicamente limítrofes, pensando nos julgamentos do pós-guerra. A dupla utilização dada ao conceito de Jaspers indica que Arendt está lidando ao mesmo tempo com a compreensão da mente intrasujeito e com as relações extrasujeito, de forma que se chegue à política, haja vista que os últimos estudos para a conclusão da vida da mente consistem em lectures sobre a filosofia política de Kant. Como poderia ter se dado essa articulação?

Em *Homens em tempos sombrios* (1987), Arendt, ao homenagear Jaspers, faz uma interessante aproximação entre a *Existenz* de Jaspers e a política em Kant, o que poderia nos dar uma ideia sobre de que maneira uma articulação desses conceitos poderia ter ocorrido. Nesse texto, Arendt afirma que é muito difícil descrever a personalidade de alguém, pois ela se aproxima mais do *daimon* grego, “o espírito

guardião que acompanha cada homem ao longo de toda sua vida, mas está sempre olhando por sobre o seu ombro, resultando que ele é mais facilmente reconhecido por todos que encontram o homem do que por ele mesmo” (1987, p.68). Para ela, o *daimon*, ou a personalidade, só pode aparecer em um espaço público, que é mais abrangente do que apenas a política e engloba o espiritual e manifesta o que os romanos chamavam de *humanitas* e que Kant e depois Jaspers trataram por *Humanität*, “*a personalidade válida que, uma vez adquirida, nunca abandona um homem, ainda que todos os outros dons do corpo ou da mente possam sucumbir à destrutividade do tempo*” (ARENDDT, 1987, p. 69).

Assim, a *humanidade* é pública na medida em que se dá em relação ao *outro*, manifesta-se em relação ao *outro*, e exatamente por isso, o pensamento de Jaspers, segundo Arendt, está fadado a ser político, porque “sempre relacionado intimamente aos pensamentos de outros”, “pois sempre confirma aquela ‘mentalidade ampliada’ kantiana, que é a mentalidade política *par excellence*” (1987, p. 73). Isto é, há uma clara articulação construída por Arendt entre a *Existenz* (e a *Humanität*) do pensamento de Jaspers e a “mentalidade alargada” de Kant – para ela, a “mentalidade política” por excelência.

É bastante plausível, portanto, refletindo sobre os últimos estudos de Arendt, pensar no caminho demonstrado acima como um caminho que teria sido possível para ela, desde uma ruptura com o isolamento a que está submetido o sujeito heideggeriano, incompatível com as teses construídas por ela desde o início, em seu doutoramento sobre Santo Agostinho, fundadas sob o dom do *nascimento*, a *espontaneidade* na ação, e o amor ao próximo.

A relação com o outro ganha importância em seu pensamento e é a partir da *Existenz* de Jaspers que ela responde às suas insatisfações com o isolamento heideggeriano. Por sua vez, a *Existenz* e sua relação intensa com o pensamento do outro a fez enxergar uma relação nítida de afinidade com a mentalidade alargada de Kant, e quem sabe, uma trajetória possível para encontrar com suas últimas *lectures*, sobre a filosofia política de Kant.

3.1.3 A filosofia política de Kant

Ao tratar da filosofia política de Kant, Arendt, na realidade, coloca um tema que nunca foi de Kant – e o faz consciente e habilidosamente para construir um fechamento para a *Vida da Mente*, sob o tema o julgar (1992, p.19).

Ela começa sua exposição constatando que no final da vida de Kant lhe restaram duas questões – a primeira é precisamente a questão da sociabilidade, de que os *“homens são interdependentes não apenas em suas necessidades e cuidados, mas em sua mais superior faculdade, a mente humana, que não funcionaria fora da sociedade humana”* (1992, p.10); e a segunda, é a questão *“por que é necessário que o homem exista?”* (1992, p.10), ambas serão objeto de estudo para compreensão do julgar.

Ela analisa a Crítica do Julgamento (*Kritik der Urteilskraft*) de Kant, em que apesar de não tratar o homem como um ser cognitivo, por se tratar de julgar, lida com o pensamento ao se referir a particulares, e *“como tal contém algo contingente com respeito aos universais”* (1992, p.13). Ao tentar articular essa relação com os universais, Arendt afirma que Kant acaba por tentar encontrar um princípio de cognição, mais que um princípio de julgamento (1992, p.14). Kant afirma que *“julgamento não é razão prática; as ‘razões’ da razão prática e me diz o que fazer e o que não fazer; ela determina a lei e é idêntica a vontade, e aos comandos posteriores da vontade; ela fala no imperativo. O julgamento, ao contrário, surge de um ‘mero prazer contemplativo ou em um deleite ativo [untätiges Wohlgefallen]”* (1992, p.15) (Introdução da metafísica da moral, seção 1).

Ela retira de Kant a distinção entre *homem*, *“ser razoável, sujeito às leis da razão prática que dá a si mesmo, autônomo, um fim em si mesmo, pertencente a Geisterreich, reino dos seres inteligíveis”*, objeto da crítica da razão prática e crítica da razão pura, e *Homens*, *“criaturas terrestres, vivem em comunidades, dotado de senso comum, sensus communis, o senso de comunidade; não autônomo, precisa da companhia do outro até para pensar”*, objeto da primeira parte da Crítica do Julgamento, do julgamento estético (1992, p.27). Dessa forma, ela pode afirmar que para Kant, toda cognição depende da interação e cooperação da sensibilidade e intelecto (1992, p.27).

Assim, Arendt pôde estabelecer um nexu entre esses estudos (e entre esses conceitos de homens – entre esse ser razoável, sujeito às leis da razão prática que dá a si mesmo, e esse ser que precisa da companhia do outro para pensar). Se o sujeito deve agir de tal maneira que suas ações possam ser queridas como leis gerais e, ao mesmo tempo, não deve contradizer a si mesmo, o pensamento, e sua relação com os outros, estão reinseridos na ética (1992, p.37).

Ela aponta que Kant *“está ciente que discorda da maioria dos pensadores ao afirmar que pensar, embora uma ocupação solitária, depende dos outros para ser sequer possível”* (1992, p.40). Mas como seria possível conceber uma atividade solitária que depende dos outros para ser possível? É possível porque o pensamento *“ainda continua em isolamento, mas pela força da imaginação faz os outros presentes e se move em um espaço que é potencialmente público, aberto a todos os lados (...)”* (1992, p.43).

Esse espaço, “potencialmente público, aberto a todos os lados” Kant designa como mentalidade alargada – ela é *“o resultado, primeiro, de ‘abstrair das limitações contingentemente ligada aos nossos próprios julgamentos’, de desconsiderar suas ‘condições subjetivas privadas...’, pelas quais tantos são limitados”* (1992, p43). Assim, é possível enxergar a mentalidade alargada com um espaço de encontro com o outro, de empatia. Arendt ressalta o exemplo kantiano da revolução. O que torna um evento uma “revolução”, um “fenômeno para não ser esquecido”, o que lhe dá significado não são os atores da revolução, mas o julgamento dos outros – *espectadores* (o que é denominado juízo retrospectivo). São eles, os que assistem, os outros, que constituem o domínio público (1992, p. 61).

Contudo, sabendo que o pensamento e o julgamento dependem dos outros, resta ainda a questão de saber como eles podem ser comunicáveis. (178, II, p. 166). Para essa questão da comunicabilidade, Arendt começará afirmando que *“o espírito (...) consiste em expressar o ‘inefável elemento no estado da mente [Gemütszustand] que certas representações causam em todos nós mas para as quais não temos palavras e para as quais, portanto, somos incapazes, sem a ajuda do gênio, fazer esse estado da mente ‘geralmente comunicável’”* (1992, p.63). Por conseguinte, *“a faculdade que guia essa comunicabilidade é o gosto e o gosto ou o julgamento não são privilégios do gênio”* (1992, p.63).

Arendt conclui que objetos *belos* só existem porque a beleza (o que é belo e o que não é) é comunicável – e o domínio público onde isso se dá é constituído pelos espectadores, na metáfora da revolução ou da arte, pelos outros (1992, p. 63). Por isso, *“a própria originalidade do artista (ou a própria inovação do ator) depende dele se fazer entender por aqueles não artistas (ou atores). (...) O espectador não é envolvido no ato, mas ele é sempre envolvido com os demais espectadores.”* (1992, p.63).

Da mesma forma (a partir do mesmo *“design”* de comunicabilidade entre os sujeitos) *“o senso comum, a faculdade de julgamento e de discriminar entre o certo e o errado, deve ser baseada no senso de gosto”* (ARENDT, 1992, p. 64). Por que o julgamento entre certo e errado deveria estar baseado nesse sentido privado? (ARENDT, 1992, p.64-65). Isso ocorre (e é necessário que ocorra), segundo Arendt, porque os *“julgamentos, e especialmente julgamentos de gosto, sempre refletem nos outros e no seus gostos, levando seus possíveis julgamentos em consideração. Isso é necessário porque eu sou humano e não posso viver fora da companhia dos homens”* (1992, p.68).

A esse reflexo na representação dos outros e dos seus gostos, Kant chamou de *“operação de reflexão”*. O sujeito imagina o que os demais gostariam, ou como os demais julgariam uma situação particular, representando-os em sua mente e com isso, sentido prazer ou desprazer sobre suas representações (1992, p.65). O movimento cognitivo se dá com a reflexão do que representamos como os outros e seus gostos. E por sua vez, a ideia que fazemos disso depende do que apreendemos do que eles (os outros) nos comunicaram. Por essa razão, Arendt afirma que o critério de julgamento é a comunicabilidade e o padrão de decidir é o senso comum (1992, p. 69).

O termo *senso comum* no trabalho de Arendt, ora em inglês ou alemão, ora em latim, reporta-se, todas as vezes, ao parágrafo 40 da Crítica do Julgamento de Kant, cujo título, *sensus communis*, indica, segundo Arendt, que ele quer dar ao termo um sentido específico, *“como uma capacidade mental extra (em alemão: Menschenverstand) – isso nos encaixa em uma comunidade”* (1992, p.70). E Kant desenvolve, precisamente nesse parágrafo, o gosto (juízo estético) como um *sensus*, na medida em que é o *“efeito de uma reflexão sobre a mente”* (1992, p.71), *communis*

porque é “aberto à comunicação uma vez que ele foi transformado por reflexão, que leva todos os outros e seus sentimentos em consideração” (*gemeinschaftlicher Sinn*) (1992, p.72).

Isso é descrito por Kant ao estabelecer a relação de identidade entre a faculdade de julgar e a segunda máxima do entendimento humano, pensar colocando-se no lugar do outro, nos seguintes termos (parágrafo 40, p.295):

(...) o que, por menores que sejam o alcance e o grau a que chegam os dons naturais do ser humano, caracteriza um homem com um modo de pensar ampliado [mentalidade alargada] quando ele é capaz de ir além das condições subjetivas privadas, entre as quais tantos outros estão como que presos, e refletir sobre o seu próprio juízo de um *ponto de vista universal* (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros). [(...) *welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzt, und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert*].

(grifos não presentes no original)

O que Arendt faz é utilizar nos julgamentos morais (de certo ou errado, justo ou injusto) o modelo filosófico construído por Kant especificamente para os juízos estéticos. Ela ressalta expressamente que “Kant não acredita que julgamentos morais são produto de reflexão e imaginação, e portanto, eles não são julgamentos estritamente falando” (1992, p.72), que para ele “pelo menos uma de nossas faculdades mentais, a faculdade de julgamento, pressupõe a presença dos outros. (...) ligado a isso está a noção que ‘sentimentos e emoções [Empfindungen] são consideradas com valor apenas e na medida em que elas podem ser geralmente comunicadas” (1992, p.74).

Mas os horrores da guerra não se fizeram com *um* Eichmann. Foi preciso muitos desses sujeitos compreendendo como *justas* ações atrozés. Isoladamente, eles poderiam ter chegado, por coincidência, ao mesmo tempo, a essas conclusões? Isto é, poderiam os juízos morais ter sofrido alterações isoladamente em cada um dos

sujeitos, ao mesmo tempo, por coincidência? Ou afastamos a hipótese da coincidência e reconhecemos, com Arendt, que os juízos morais podem ser comunicados, pressupõem a presença dos outros, e podem ser produto de reflexão e imaginação? Assim, Arendt dá uma utilização diferente para o modelo kantiano de juízo (estético), porque ele auxilia na compreensão do fenômeno objeto de seu estudo (os juízos morais) ao tratar da comunicabilidade entre os sujeitos e da forma (reflexiva) como isso se dá.

Lidar com esse modelo kantiano, no entanto, trouxe também obstáculos à Arendt (além das críticas pelo uso não ortodoxo do modelo). A principal dificuldade relatada por ela é que o julgar é a *“faculdade de pensar o particular”; mas pensar significa generalizar, logo, [julgar] é a faculdade de misteriosamente combinar o particular e o geral”* (1992, p.76). Ao que ela indica, em 1970, tanto em registros de diário (2002, [Caderno XXV, Abril/1968], 47 e [Caderno XXVII, Janeiro/1970 e] p. 764), como em um seminário sobre a Crítica do Julgamento de Kant no mesmo ano, que o mistério se resolve pela imaginação, como demonstrado no capítulo 1.9.

A imaginação para Kant é a *“faculdade de fazer presente o que está ausente, a faculdade de re-presentar”* (1992, p.79), de ter na mente *“uma imagem de algo que vi e que agora de alguma forma represento”* (1992, p.79). Isto é, a imaginação produz uma síntese (geral – particular) provendo uma imagem para um conceito (1992, p.81) e essa imagem é chamada *esquema* (1992, p.81). Arendt entende que assim como a imaginação, em Kant, provê esquemas para a cognição, ela provê exemplos para o julgamento (1992, p.80).

Assim, diz Arendt, *“o que torna particulares comunicáveis é (a) que ao perceber um particular que temos em nossas mentes (ou ‘no fundo de nossas almas’) um ‘esquema’ cuja ‘forma’ é característica de muitos desses particulares e (b) que essa forma esquemática está nas mentes de muitas pessoas”* (1992, p.83). A imaginação reconhece, dessa forma, a identidade na multiplicidade e por isso, para Arendt, ela *“é a condição de todo conhecimento: a ‘síntese da imaginação, anterior à apercepção, é o fundamento para a possibilidade de todo conhecimento, especialmente da experiência”* (1992, p.83).

Ao afirmar que a síntese da imaginação é o fundamento para a possibilidade de todo o conhecimento (1992, p.83), Arendt aponta para o funcionamento da mente

a partir do funcionamento da imaginação. Com todas as imperfeições emprestadas do modelo kantiano, e talvez apesar delas, é possível dizer que Arendt traça seu próprio modelo, com cortonos mais leves que em Kant, em que conteúdos podem, por meio da imaginação, ser articulados e compartilhados entre os sujeitos - incluindo os conteúdos de justiça.

Esse compartilhamento entre os homens é o que os torna humanos de forma que possam *“ser chamados civilização ou humanos à extensão que essa ideia se torna o princípio não apenas de seus julgamentos, mas de suas ações”* (ARENDR, 1992, p. 75). Esse compartilhamento, onde a comunicação acontece, é o princípio não apenas dos julgamentos, como também das ações.

CAPÍTULO 4- A DINÂMICA DA JUSTIÇA

4.1 Justiça em Arendt – a questão que ela não levantou

Como apontado, ao trabalhar uma filosofia política de Kant, Arendt é bastante clara ao ressaltar que ela trata de um tema inexistente – ao menos para Kant, que nunca o formulou dessa maneira. Aqui, cabe uma clareza similar. Arendt nunca questionou em seus trabalhos sobre a justiça. Ela mesma diz que foi a Jerusalem por três razões. A primeira, porque queria “*saber quem era Eichmann Quais foram seus atos, não seus crimes enquanto parte do sistema nazista, mas enquanto agente livre?*” (2016, p.769) A segunda, porque esses crimes “*desafiam a possibilidade humana de julgamento*” (2016, p.769), do ponto de vista legal, a questão mais importante de “*até que ponto o acusado sabia que estava cometendo um erro quando praticou seus atos?*” (2016, p.770) E a terceira razão, uma questão sobre a qual ela pensava há trinta anos, “*a respeito da natureza do mal*”, e o desejo de se expor ao malfeitor “*foi provavelmente o motivo mais poderoso em [sua] decisão de ir à Jerusalem*” (2016, p.770).

Arendt nunca levantou a questão sobre a justiça – mas tratou dela todo o tempo. Sua terceira questão trata não da *injustiça*, um tema primordialmente filosófico, mas do *mal*, formulada décadas antes e discutida com excelência em *As Origens do Totalitarismo* (2016 [1948]). Colocar em termos de *fazer o mal* é, sem dúvida, colocar em uma formulação voltada para a compreensão do contexto político dos regimes totalitários, ao passo que em sua primeira questão, saber quais foram os atos de Eichmann enquanto agente livre, assume explicitamente um enraizamento na ação. O mal é algo que se faz. É a coisa errada a se fazer. E por isso, ela se questiona, na segunda questão, se Eichmann sabia que estava praticando um erro quando praticou seus atos.

Assim, volta-se à questão da *mente* – de como se *sabe*, e mais especificamente, de como se sabe conteúdos morais: o que é o bem ou o mal, o certo ou o errado, o justo ou o injusto. Os atos concretos que deram origem às análises arendtianas trouxeram a tona a *injustiça* em proporções históricas. Por isso, embora

não tenha se perguntado qual a dinâmica da justiça (a formulação é desta tese) seus estudos tratam dela verticalmente. Não poderia ser diferente. Há, uma relação de identidade entre a *justiça* e o *agir bem com os outros* que bem podemos remontar a Aristóteles, quando afirma que “*a justiça é aquela disposição de caráter a partir da qual os homens agem justamente*” (Ética a Nicômaco, Livro V, 1129a3, 10) e que “*a própria justiça é, então uma excelência completa, não de uma forma absoluta, mas na relação com outrem*” (Ética a Nicômaco, Livro V, 1129b1, 30) e chega muito explícita a 2008 em Sandel, que intitula a justiça “*a coisa certa a se fazer*” (2008). E é assim que Arendt mesmo sem formular suas questões expressamente em termos de justiça, tratou intensamente do tema.

Para responder as questões que a levaram a Jerusalém ela poderia ter utilizado outros tantos modelos filosóficos já existentes. Essas questões poderiam ser respondidas por Heidegger; poderiam respondidas por Jaspers; ambos filósofos dos quais seu pensamento ora se aproxima, ora se afasta (GRUNENBERG, DAUB, 2007). Ou mesmo por Kant, por exemplo, haja vista que as *lectures* preparatórias para o livro sobre o julgar eram precisamente as sobre sua filosofia política. Mas nenhum desses modelos estava pronto para lidar com o “*colapso total da ordem ‘moral’ não uma, mas duas vezes, e esse súbito retorno à ‘normalidade’, que ao contrário do que é frequente e complacentemente presumido*” (ARENDRT, 2003 [1965-1966], p.54-55). A dinâmica da justiça foi a pergunta que Arendt não fez e, no entanto, construiu toda a demonstração para responder.

Como o trabalho final de Arendt poderia ter iluminado a sua questão inicial sobre a fluidez da justiça durante o regime nazista? O capítulo anterior demonstrou um caminho que poderia ter sido possível. Apesar de ser um caminho diferente (e a proposição desta tese é a construção de um desenho original a partir dos estudos de Arendt), muitos estudos sobre ela apontam respostas diversas, mas no mesmo sentido, na mesma direção.

Logo na edição das *Lectures on Kant’s Political Philosophy* (1992), Ronald Beiner, em seu Ensaio Interpretativo, entende que Arendt deixou duas teorias do julgamento, a primeira, até o começo de 1970 (até *Thinking and moral considerations*) sob o ponto de vista da *vita activa*, a segunda, a partir de então, sob o ponto de vista da *Vida do Espírito* (1992, p.91). Contudo, há posições em sentido contrário, que

enxergam uma continuidade no pensamento de Arendt sobre o julgar – notadamente Lafer (1988, p. 414), para quem

não é difícil entender por que Hannah Arendt politizou a Crítica do Juízo. Ela encontrou, na análise kantiana do gosto e nos aspectos por ele salientados – como o da comunicação e o do acordo intersubjetivo a respeito de juízos compartilhados – tanto uma convergência com a sua visão da política como a interação da pluralidade, quanto elementos para a reconstrução de um horizonte moral, numa época em que aquilo que é moral não é evidente, pela corrosão da tradição (1988, p. 420).

Por isso, ele entende o julgar como *“uma faculdade indispensável para a ação política na modalidade do juízo prospectivo e, para o pensador e o historiador, na modalidade do juízo retrospectivo, numa época como a nossa, na qual a ruptura entre o passado e o futuro tomou os “universais” fugidias”* (LAFER, 2001, p.17).

A partir do *sensus communis*, ela integra os homens em um mundo compartilhado comum (LAFER, 1979, p. 85). Para Arendt, *“a faculdade do juízo opera através da máxima do pensar no lugar do outro, e por isso lida com o problema da personalidade. (...) Esta unidade [na filosofia kantiana] de criticismo permite que se diga ser pluralista o cogito kantiano e, enquanto tal, apto a lidar com a intersubjetividade”* (LAFER, 1979, p. 122-123). Assim, a mentalidade alargada pode ser compreendida como a

concordância potencial com os outros. A sua área de jurisdição não é a do pensamento puro, do diálogo do seu consigo mesmo, mas sim a do diálogo com os outros com os quais devo chegar a um acordo. Este juízo, portanto, não tem validade universal, mas sim validade específica, limitada às pessoas com as quais dialogo para chegar a um acordo. Este diálogo requer um espaço – o espaço da palavra e da ação – que constitui o mundo público onde surgem estes tipos de juízo (2016 [1972], p. 18).

Assim, *“na interpretação de Hannah Arendt, Kant, na Crítica do Juízo, salienta uma maneira de pensar no plural, que consiste em ser capaz de pensar no lugar e na posição dos outros em vez de estar de acordo consigo mesmo”* (LAFER, 1979, p. 68).

A leitura arendtiana do juízo estético de Kant e sua utilização estendida para o julgar é que permite a compreensão do juízo *que “mas confirma o nosso lugar no*

mundo ao asseverar a nossa conexão com a realidade através da responsabilidade inerente à mediação entre o particular e o geral” (1988, p.424) e, ao mesmo tempo “impede o estilhaçamento do ser pelas forças opostas do futuro e do passado, constituindo-se como ingrediente esclarecedor do princípio da esperança, uma vez que indica, pelas histórias julgadas e contadas, a permanente possibilidade de um novo começo – de um initium” (1988, p.424).

Isto é, é o julgar arendtiano que permite responder à *vida da mente* e consiste em um retorno à *vita activa*, ao indicar os contornos de uma teoria da ação fundada na natalidade, na espontaneidade, no recomeço (ainda que a extensão do juízo estético ao moral, e logo, à justiça tenha sofrido críticas como a de Ricoeur (1995, p. 143-161), para quem esse uso do juízo reflexivo causou problemas como a prevalência do juízo retrospectivo, do espectador, em detrimento de um juízo prospectivo, que poderia auxiliar à uma filosofia política).

Por isso, esse *abrir ao outro* que Arendt trabalhou a partir de Kant talvez tenha sido a chave para a construção de seu pensamento sobre a *vida da mente*. Lyra enxerga nesse ponto uma necessária ruptura com Heidegger, no mesmo sentido apontado no capítulo anterior. Segundo ele, “*O que seduz Arendt é a possibilidade de, através do juízo de gosto kantiano, resgatar uma ligação do pensamento à condição humana da pluralidade*” (2001, p.99). E considera que “*esse caminho permite devolver o pensamento ao mundo, reconectando-o a um solo já sempre previamente dado, como história, como linguagem, como matéria mesmo, entendida essa no sentido bem amplo do que tem que ser dado*” (2001, p.101).

Mesmo em estudos como os de Benhabib (1988) que entendem que Arendt restringiu o julgar à validade intersubjetiva no domínio público da política, apartando a moralidade da política, apontam que é possível pensar em uma reconciliação do julgar como ação e ao mesmo tempo, faculdade da mente, a partir da sua própria teoria da ação, que “*é frutífera para a investigação dos julgamentos morais e, além disos, leva a uma reformulação da essência da teoria moral kantiana em termos de um procedimento dialógico da mentalidade alargada*” (p.48).

Também Assy, em sua tese, compreende essa continuidade no pensamento arendtiano, ao afirmar que “*no plano da faculdade de julgar, a dimensão da partilha é muito mais fenomênica: dá-se por meio da escolha de com quem desejamos*

compartilhar a vida e na forma como emitimos nossos juízos” (2015, p.145). E conclui que “é com a faculdade de julgar que a questão da companhia passa a ter uma dimensão performática e política. Embora uma atividade mental, o juízo nunca abandona o mundo fenomênico das aparências” (2015, p.145). Por essa razão, propõe que “as atividades da vida do espírito, segundo Arendt, podem ser descritas sob as rubricas de publicidade, comunicabilidade e alteridade, tais como retratadas nas atividades da vita activa em A Condição Humana. (...). Não só agimos e falamos em pluralidade, também pensamos, queremos e julgamos na companhia dos outros” (ASSY, 2015, p.146-147).

Consequentemente, ao compreender que há uma continuidade entre *A Vida do Espírito* (1978) e uma teoria da ação, surge a necessidade de saber como lidar com a ação (particular) e o pensar (geral). Deve haver uma conexão capaz de lidar com a *“mediação entre o particular e o geral”* (LAFER, 1988, p.424) e, ao mesmo tempo *“indicar, pelas histórias julgadas e contadas, a permanente possibilidade de um novo começo – de um initium”* (1988, p.424).

A experiência pode ser compreendida assim como lastro do juízo, fornecendo o particular, as histórias contadas para a formação dos “esquemas” mentais, cognitivos, que as apreendem como conteúdo para as ações futuras, como demonstrado nos capítulos um, com base nos trabalhos de Arendt, e dois, com base em trabalhos recentes de neurociência. Dessa forma, vê-se nitidamente a integração entre a vida da mente, seu funcionamento, e a teoria da ação, lastreada na experiência e voltada à projeção das ações no futuro. Nesse sentido, Arendt diz no prefácio a *Entre o passado e o futuro* que sua *“presunção é que o pensamento nasce dos incidentes da experiência vivida e deve permanecer ligado a ela como os únicos guias para se orientar”* (1968, p.14 [1972, p.41]).

A importância da experiência na dinâmica do juízo talvez possa ter surgido no pensamento de Arendt a partir *“do seu empenho em compreender o ineditismo do que significou o totalitarismo no século XX”* (LAFER, 2007, p. 289). Lafer afirma que

o juízo reflexivo sobre o particular, para se generalizar, requer o *“tertium comparationis”*, e, para Hannah Arendt, o melhor caminho que Kant nos oferece é o da validade exemplar, que revela uma dimensão geral que de outra forma não poderia ser captada. A validade exemplar em Hannah Arendt não se cinge a

objetos estéticos ou indivíduos que são paradigmas de certas virtudes, mas estende-se a eventos do passado que carregam um significado que vai além do mero acontecimento (2007, p.299).

A experiência é apreendida pela mente com validade exemplar (passado), como demonstrado no primeiro capítulo, e a imaginação é responsável pela síntese desse conteúdo particular da experiência vivida (passado), com o conteúdo geral do ato de pensar (presente) e o conteúdo particular do julgar (futuro). Cabe lembrar que Arendt descreve essa síntese entre a experiência, a ação e o julgar, a partir da imaginação, como o *“fundamento para a possibilidade de todo conhecimento”* (1992, p.83).

Sendo assim, também o conhecimento de justiça ou injustiça é antes de tudo experimentado em uma determinada situação, é apreendida como conteúdo particular pela mente, do qual se pode extrair, pela imaginação, pela formação de “esquemas”, algum conteúdo mais geral sobre aquela situação vivida, que será utilizado, também por essa síntese, quando for necessário julgar alguma outra situação para qual a primeira possa servir como parâmetro, ou à qual possa, de alguma forma, associar-se. Isso porque pode-se defrontar com

algo que nunca vimos e para o que não temos nenhum parâmetro à disposição. Esse juízo que não conhece parâmetro só pode recorrer à evidência do que está sendo julgado, e seu único pré-requisito é a faculdade de julgar, o que tem muito mais a ver com a capacidade humana de discernir do que com a de organizar e subordinar (ARENDR, 2008, p.154-155).

Quando Arendt fala de estar diante de *“algo que nunca vimos e para o que não temos nenhum parâmetro à disposição”* (2008, p.154), ela está se referindo aos atos atroz dos regimes totalitários. Como julgar algo sem parâmetros? Algo inédito? Mas podemos pensar também na singularidade de cada experiência vivida e então, não apenas situações políticas extremas serão inéditas, mas cada experiência é, de alguma forma, inédita, singular.

Ao mesmo tempo, cada uma delas encontrará, alguma outra experiência apreendida, algum outro conteúdo, mais ou menos próximo, com o qual possa se associar, e a partir de então, será julgada. Esses juízos, diz Arendt, *“nunca são de natureza compulsória, nunca obrigam que outros se ponham de acordo no sentido de*

uma conclusão logicamente irrefutável; eles só podem persuadir” (2008, p.156). São conteúdos que se articulam na linguagem, no discurso – ainda que seja consigo mesmo.

Por isso, há quem aponte (mesmo trabalhando com a possibilidade de “*verdades factuais*”) a importância do discurso na construção do conceito de justiça, afirmando que “*o juízo não tem o mesmo tipo de validade das verdades factuais, que se impõem aos nossos sentidos; quem julga pode apenas suplicar a concordância dos outros, na medida em que consegue levar em conta seus pontos de vista e, em consequência, comunicar-se com eles*” (RIBAS, 2005).

Assim, as percepções de justiça, enquanto emoções, podem ser transformadas em aparência pelos gestos, pelas expressões (ARENDR, 1978, I, p.32), e enquanto concepções, convertidas em linguagem, podem ser articuladas no discurso (ARENDR, 2008, p. 156) – e assim, em ambos os casos, comunicados aos outros em suas mentalidades alargadas (ainda que esse *outros* seja o *eu* em alteridade), e contribuindo para a construção de um *sensus communis*, que nesta configuração só pode ser dinâmico, pois altera-se a todo instante, conforme as movimentações das relações comunicativas em questão.

A leitura arendtiana da filosofia política de Kant, ao lidar com a mente alargada e o *sensus communis* indica a possibilidade de diálogo com a filosofia política e a construção de uma ética fundada na ação. Por essa razão, essa leitura de Arendt, apropriativa de Kant (mas também criativa e inovadora) é objeto de críticas, dentre as quais pode-se mencionar desde as mais simples, como a de Riley (1987, p.379-392), que entende ser estranha a utilização do instrumental kantiano elaborado para o juízo estético para o juízo moral, uma vez que Kant oferece um modelo próprio para lidar esse juízo; a de Flynn (1988, p.128-140) ou ainda Taylor (2002, p.152-169) também no sentido de não admitir a apropriação feita do modelo kantiano; a de Kateb, entendendo que a apropriação até pode ser feita, mas que não é suficiente para a construção de uma ética (2002, p. 130-150); e a já mencionada de Ricoeur (1995, p. 143-161), que entende que Arendt privilegiou o juízo retrospectivo (aquele em que o outro é compreendido como espectador e julga o passado) em detrimento do juízo prospectivo (que se refere ao sujeito dentro de uma teoria da ação, projetando ações no futuro, e portanto, pertencente à uma ética fundada na ação).

Há ainda quem aponte que dentro das possibilidades da construção de juízos prospectivos, o pensamento de Arendt só permitiria pensar em uma ética negativa, na qual o sujeito se abstém de fazer o que ele entende que não seria tolerado no convívio com os outros e consigo mesmo enquanto alteridade (DUARTE, 1993, p.139). Nota-se, portanto, que há uma grande dificuldade, na ausência deixada por Arendt, de construir uma ponte possível a partir da *vida da mente* para uma ética fundada na ação, uma ética que dialogue com a filosofia política.

Esse obstáculo foi formulado, como já apontamos acima, na divergência entre Lafer e Beiner em termos de ruptura ou continuidade nos últimos trabalhos de Arendt, a saber se a vida da mente teria rompido com os trabalhos anteriores (como *A Condição Humana*) ou se teria se voltado a eles em suas conclusões. Outros, formularam esse obstáculo em termos de disjunção de mente e ação, como Wolin (1977, p. 91-105), que conclui pelas vantagens de uma política fundada não na mente, mas da *“reflexão fundada na experiência”* (1977, p. 104).

Por outro lado, há também teses que trabalham com a hipótese de continuidade do trabalho de Arendt, ao invés de ruptura, e a partir de então, com a possibilidade de um retorno à sua tese de doutoramento sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. Ao exemplo de Torres (2013), que levanta a possibilidade da construção de uma filosofia política a partir do conceito de natalidade e propõe, então, uma *“fundação contínua”*; e de Wagner (2006), que fundamenta uma ética arendtiana no amor ao próximo.

Pode-se pensar ainda em uma saída pela *“capacidade de começar, enraizada na natalidade por meio da qual o homem, através da vontade, reinicia o tempo dentro do inexorável contínuo do tempo”* (LAFER, 1979, p. 121), apontada por Lafer em 1979, que Arendt *“pretendia iluminar através do estudo do juízo como faculdade independente”* (p. 121). Nesse sentido, recentemente há o estudo de Brunkhorst (2002, p. 196), que apesar de apontar um paradoxo entre essa possível solução arendtiana por Santo Agostinho e a *“antiga ideia cívica republicana de liberdade como auto-governo”*, adere à *“Arendt agostiniana, quanto ao poder igualitário de fazer um novo começo, um poder que é co-original com a habilidade de cada ser humano de dizer não, de recusar, e de começar de novo”* (p.196).

São muitas as respostas possíveis às questões que Arendt deixou em aberto. Pode-se compreender, contudo, que há um intenso diálogo entre esses trabalhos que, como esta tese, levantam possibilidades de modelos a partir de Arendt. Com os livros sobre o pensar e o querer em mãos, pode-se dizer que os debates intensos e as proposições criativas giram sobre o que seria o *judgar* arendtiano e como ele se integraria ao pensamento de Arendt. Diante dessa questão e tendo demonstrado até então uma articulação em termos arendtianos, pode-se agora apontar um caminho que indique como se poderia compreender a dinâmica da justiça a partir de Arendt, mas voltada à sua utilização do tema da justiça em uma perspectiva interdisciplinar.

4.2 A dinâmica da Justiça

Pode-se começar recolocando a questão acerca da continuidade ou da ruptura no livro do *judgar*, que foi formulada nesses termos, ou ainda em termos de disjunção entre mente e ação, ou ainda (para apontar a insuficiência do juízo prospectivo) entre juízo retrospectivo e prospectivo. Contudo, essa questão pode ser colocada em termos de saber como se dá a dinâmica intrasujeito (como ele conhece o justo e o injusto) e extrasujeito (como ele age a partir disso). Há uma vantagem na colocação desse problema em termos de sujeito, que consiste na visualização da interação entre eles – e conseqüentemente, na ponte que precisa ser criada entre eles, para que se possa articular o que se conhece como justiça e o que se faz a partir disso. Além disso, nesses termos, se analisadas conjuntamente as dinâmicas intra e extra sujeitos, permite-se a visualização da questão como um todo, de uma dinâmica, ainda que fluida, dos conteúdos de justiça comunicados entre eles.

No capítulo um, foram apresentados fatores que aparecem nos textos de Arendt como relevantes para a mente, e conseqüentemente, para a cognição (em sentido lato) do que é justo ou injusto. Esses fatores foram considerados como variáveis na composição da cognição de justiça. Isso porque embora eles estejam presentes, seus conteúdos variam em função do sujeito e da situação em que ele se encontra. Assim, embora sempre sejam influentes no julgamento do que é justo, a linguagem, a vontade, as emoções, os outros, a estima por si mesmo, as experiências, as ações e a imaginação têm conteúdos que variam conforme sujeito, tempo e espaço.

Por isso, inclusive, o resultado obtido pela articulação dessas variáveis não poderia ser estático.

Como então articular essas variáveis presentes em Arendt? Um caminho é começar pelas temporalidades no sujeito. Vemos que há uma composição cíclica no sujeito arendtiano que desensualiza e despacializa as experiências vividas (1978, I, p. 202) para transformá-los mentalmente em “esquemas” apreendidos pela mente, a partir da imaginação, para transformá-los em conteúdos que possam ser conhecidos (por isso é *“fundamento para possibilidade de todo conhecimento”* [1992, p.83]), pensados, e novamente a partir da imaginação, transformados em particularidade quando há necessidade de projeção de ações no futuro.

Podemos, assim, conceber uma formulação circular na dinâmica temporal intrasujeito de Arendt, que transcende o limite do lapso de vida-morte. Ela chega a afirmar, em primeira pessoa que *“sempre que eu transcendo os limites do meu lapso de vida e começo a refletir sobre esse passado, julgando-o, e esse futuro, formando projetos de vontade, o pensamento deixa de ser uma atividade política marginal”* (1978, I, p. 192), indicando um desenho circular entre as temporalidades intrasujeito.

Mas, esse sujeito arendtiano, como demonstrado no capítulo 3, é mais aberto que o modelo heideggeriano e essa abertura pode ter se dado na crítica de Jaspers à Heidegger a qual Arendt adere em *Was ist Existenzphilosophie?* [1948]. Por isso, podemos imaginar que o conceito de *Existenz* em Jaspers, que implica em uma abertura necessária ao *outro*, deve ser uma abertura também necessária ao círculo da mente (intrasujeito) a que referimos. Por essa abertura, torna-se possível considerar o outro como necessidade não à sobrevivência, mas à própria atividade de pensar, prevista em Arendt, primeiro na dualidade da atividade do pensar (do diálogo do eu comigo mesmo) (1978, I, p.185) e também no desenvolvimento a partir da mentalidade alargada e do juízo reflexivo kantianos no julgar.

Nesse sentido, tudo o que é apreendido, como as emoções, ou de fato transformado em linguagem para ser pensado (no sentido estrito de Arendt) no diálogo consigo mesmo, na disposição de explicitamente conviver consigo mesmo (2003 [1964], p.45) está aberto ao outro.

Por fim, uma terceira abertura, referente à “Arendt agostiniana” e correspondente ao querer, à vontade como “*órgão de livre espontaneidade que interrompe toda a cadeia causal de motivação*” (1978, I, p.213) e que está radicada na compreensão do homem como ser natal.

Assim, dentro da dinâmica de cognição (“*lato sensu*”) intrasujeito, circular entre passado – presente – futuro, alocamos as oito variáveis de cognição e visualizamos três aberturas comunicativas ao exterior, ao extrasujeito, correspondentes ao pensar, ao querer e ao julgar da *Vida do Espírito*.

Essas aberturas comunicativas estão aptas a alterar constantemente o conteúdo conhecido e a comunicar o produto de sua síntese aos demais (extrasujeito) inclusive por ações – o que permite uma transição segura dos conteúdos de dentro para fora do sujeito e em suas relações com os demais. São pontes que podem alicerçar construções de teorias da ação.

Se aplicada aos conteúdos de justiça, essa proposição revela (1) o processo cognitivo, na síntese que Arendt constrói para a temporalidade intrasujeito; (2) que ele é alimentado por si mesmo e por três aberturas comunicativas ao exterior, recebendo conteúdos diversos, em função das relações sociais estabelecidas; e (3) naturalmente, enquanto produtos desse processo, conteúdos de justiça muito diversos uns dos outros e fluídos no tempo, mesmo dentro do próprio sujeito.

4.3 Vantagem metodológica na utilização pela neurociência

Como demonstrado no capítulo dois, Arendt foi incrivelmente sensível ao notar elementos (variáveis) influentes em nossos julgamentos. Tanto que após o seu falecimento, enquanto as teorias de justiça contemporâneas travavam, majoritariamente, um diálogo com Rawls, os elementos apontados por Arendt eram analisados pelas neurociências. Por essa razão, o capítulo dois traça um paralelo entre o desenvolvimento das variáveis por Arendt e pelas ciências cognitivas, de forma que resta nítida a possibilidade de utilizar o modelo de Arendt como fundamento filosófico para a compreensão global dessas pesquisas, que em geral, são desenvolvidas de forma pontual e fragmentada, trazendo análises de aspectos muito específicos sobre a cognição.

Há a necessidade de um modelo filosófico que possa ser utilizado como fundamento para essas pesquisas, que apesar de científicas, compartilham, muitas vezes, seus temas com a filosofia (CHURCHLAND, 1986, IX). Logo, Dreyfus (1991) sugeriu a utilização de *Ser e Tempo* como modelo para a inteligência artificial, apontando-o como um modelo apto a lidar com a complexidade da cognição e foi seguido por outros, a exemplo de Wheeler (2005) e Slaby (2015). Curiosamente, todos apontam buscar no modelo heideggeriano precisamente o que Arendt e Jaspers apontam que ele não tem adequada ou suficientemente.

Wheeler justifica que *“Heidegger tem sido exaltado em alguns lugares e redondezas da inteligência artificial como um pensador que entendeu mais do que talvez qualquer um sobre o que significa para um agente estar imerso [embedded] no mundo (...)”* (2005, p.02). Isso importa porque Heidegger fornece um modelo hábil para lidar com *“o agente como sendo essencialmente e em primeira instância imerso no mundo, onde o mundo é para ser compreendido como uma rede holística de contextos no qual coisas aparecem como significativas”* (WHEELER, 2005, p.18). Ao passo que Slaby justifica a opção metodológica por Heidegger pelo conceito heideggeriano de *Befindlichkeit*, um dos constituintes da abertura [*Erschlossenheit*] do *Dasein* (2015, p.185), abrindo sua facticidade à *“a inevitabilidade de seu ser factual, o bruto ‘que é e deve ser’”* (2015, p.187).

Ambos os usos de Heidegger são bastante pontuais e buscam por aberturas no *Dasein*, capazes de lidar com *como conhecemos algo e como os demais, o externo, afetam essa cognição*. No caso de Wheeler (2005), há a coincidência do termo *embedded*, que tem um significado especial na inteligência artificial. Nesse estágio de programação, Wheeler estuda a cognição humana para obter um modelo a ser reproduzido artificialmente. Heidegger e seu sujeito *embedded* [imerso] no mundo são relevantes como um modelo para inteligências artificiais que reconheçam e aprendam com o que está em seu entorno.

Já para Slaby (2015) importa o uso de uma abertura do *Dasein* [*Befindlichkeit*], para integrar as emoções, a afetividade, no processo cognitivo de forma que *“nem a afetividade como tal em qualquer forma significativa pode ser tematizada isoladamente de outros momentos de existência – compreensão, queda e discurso - nem um único instante de afeto (um modo específico de Befindlichkeit em*

seu desdobramento concreto) pode ser adequadamente tematizado sem um modo mais de ligação (estar-aí-no-mundo) ao qual isso faz uma contribuição inseparável” (2015, p.203-204).

Um primeiro ponto de desvantagem é que as aberturas heideggerianas, no entanto, não são aberturas *ativas* de cognição do outro, são mais um “*supremo esforço* (die höchste Anstrengung) *da nossa essência*”, um “*deixar vir a nós*” aquilo que é – o que talvez não seja tão interessante para a construção de uma inteligência artificial, que precisa, ativamente, *conhecer*. Além disso, há a dificuldade de transposição dos elementos do sujeito heideggeriano para o paralelo com a cognição humana, no sentido científico dessas pesquisas. E, por fim, há a desvantagem consistente na objeção filosófica levantada por Arendt e Jaspers, de que apesar *dos outros* existirem estruturalmente em Heidegger (como buscados por Wheeler e Slaby), eles são um impedimento ao Ser do Eu (2008 [1948], p. 215), de forma que “*um Eu, tomado em seu absoluto isolamento, é desprovido de sentido; e se não está isolado, e sim envolvido na vida cotidiana do Eles, já não é mais Eu*” (ARENDDT, 2008 [1948], p.208).

Por essas razões, modelos elaborados a partir dos trabalhos de Arendt apresentam algumas vantagens metodológicas para as neurociências. Em primeiro lugar, o sujeito arendtiano é um *agente* – nos termos da *vita activa*, da *Condição Humana*; da espontaneidade do recomeço enraizada em Santo Agostinho; e do juízo prospectivo, lançado ao futuro, que bem poderia ter estado no *judgar* da *Vida do Espírito*. Isso seria importante em especial na hipótese de Wheeler (2005) apontada, pois é precisamente trabalhar em termos de ação que ele precisa para programar. Ademais, há a questão filosófica de Arendt, de afastamento do solipsismo heideggeriano, que também é importante em termos de fundamento, especialmente se considerarmos que o que essas teses foram buscar em Heidegger é precisamente a abertura do *Dasein* (que por sua vez, nas críticas de Arendt e Jaspers, impedem o Ser do Eu).

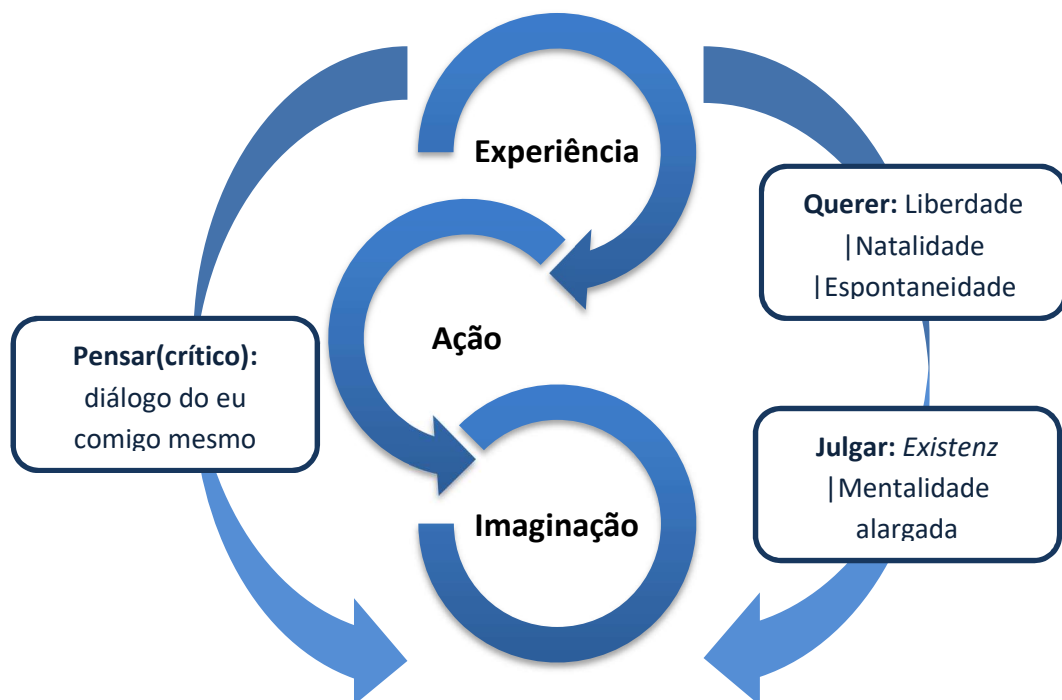
Não menos importante, contudo, é a dificuldade de transposição do sujeito heideggeriano para que ele sirva como modelo de compreensão a essas pesquisas. Para demonstrar as vantagens metodológicas nos modelos arendtianos, cabe apresentar uma possibilidade de transposição, abrindo a possibilidade de paralelos a

serem traçados, a partir das variáveis dos capítulos um e dois e da dinâmica da cognição (e, derivativamente, da justiça) discutida nos capítulos três e quatro.

4.4 Pontos de contato e de diálogo com as ciências cognitivas – uma abertura para a neurofilosofia

Para tanto, elaboramos um quadro representativo da dinâmica apresentada como uma solução possível para compreender o julgar a partir dos estudos de Arendt, conforme demonstrado nos capítulos três e quatro.

A vida da mente – O loop cognitivo



Como apresentado no capítulo dois, existem trabalhos de neurociência (Andrade e Ariely, 2009; Bechara et al., 2000, p.297; Ochsner et al., 2015, p. 1215) que apresentam um modelo bastante difundido de cognição, chamado “*as-if body loop*”, no qual as “ações passadas são usadas como ponto de partida para tomada de decisões e as pessoas tendem a se comportar consistentemente com ações e

cognições passadas, escolhas prévias – inconscientemente baseadas numa fugaz incidência emocional – podem se tornar base para decisões futuras” (Andrade e Ariely, 2009).

É precisamente o modelo circular que se propõe extrair dos escritos de Arendt, a partir da temporalidade intrasujeito, composta pela síntese de passado – presente – futuro. Ele pode ser utilizado como modelo por consistir em uma compreensão mais vertical, capaz que contribuir para diversas pesquisas pontuais, que produzem resultados fragmentados, e que poderiam ser lidas em um contexto mais amplo com lastro em um modelo filosófico apto a lidar com essa complexidade.

O círculo da vida da mente enquanto loop cognitivo é um desenho simples e talvez por isso mesmo apto a englobar muitas variáveis componentes de nossa cognição. As variáveis apresentadas por esta tese, por exemplo, coincidem entre estudos de Arendt e muitas das pesquisas de neurociência. A abertura comunicativa no “pensar” apontada no esquema, guarda as variáveis da linguagem, das emoções, e da estima por si mesmo (dentro do diálogo comigo mesmo); a vontade e os outros (lidos como empatia nas neurociências) também constituem aberturas comunicativas a serem consideradas. Também por essa razão, resta aberto o diálogo entre eles em seus diversos pontos de contato.

4.5 Pontos de contato e de diálogo com as teorias contemporâneas de justiça

Por fim, pode-se voltar às teorias contemporâneas de justiça, com o fito de estabelecer um diálogo. Desde Rawls e sua *Teoria da Justiça*, tomada aqui como marco para as teorias contemporâneas de justiça (2005 [1971]), é possível notar uma tendência das teorias de enfrentar a questão da diversidade das concepções de justiça voltando-a à filosofia política. O próprio Rawls traça esse caminho ao afirmar que *“justiça como equidade é uma concepção política de justiça: isto é, ela é designada para o caso específico da estrutura básica da sociedade e não tem a intenção de ser uma doutrina moral abrangente”* (2001, p.19). Nesse sentido, embora com outras formulações, Roemer (1998) elabora seu algoritmo para a justiça, a fim de obter uma distribuição ótima dos recursos às pessoas, em função de suas escolhas autônomas, pelas quais são responsáveis (*accountable*) e não de suas circunstâncias,

esbarrando na questão de que não há como saber o que são escolhas autônomas e então, volta-se também à solução da filosofia política e dos valores democráticos.

Também Amartya Sen (2011), diante da diversidade das concepções de justiça, defende que cada sociedade esteja aberta a uma *“abordagem ‘aberta’ no exame das exigências de imparcialidade”*, a uma *“argumentação racional global”*, como parâmetro das escolhas de justiça em cada sociedade específica, para evitar o que ele entende como o regionalismo injusto (2011, p. 438-444).

Kymlicka desenvolve abertamente uma filosofia política contemporânea (2006) que se pretende inclusiva e por essa razão reconhece que *“nossos julgamentos de justiça vêm de uma compreensão ou percepção tácita de adequação que nos diz como reagir a circunstâncias específicas. Qualquer tentativa de formalizar esses julgamentos em regras ou princípios abstratos distorce-os e produz fórmulas vazias”* (2006, p.10).

Por fim, cabe mencionar ainda Sandel, que propõe a busca do significado da justiça na relação com o outro, no diálogo, na esfera pública, muito semelhante ao caminho de Arendt, ao afirmar que

a resposta é que o reflexo moral não é uma busca solitária, mas um empreendimento público. Ele requer um interlocutor – um amigo, um vizinho, um camarada, um concidadão. Às vezes o interlocutor pode ser imaginado, ao invés de real, como quando discutimos conosco. Mas não podemos descobrir o significado da justiça ou a melhor forma de viver por meio apenas da introspecção (2009, p.28-29).

Apesar de constituírem formulações originais e distintas umas das outras, todas as teorias mencionadas lidam com a mesma dificuldade: ser uma teoria (e portanto, geral) da justiça, que implica, por sua vez, em uma diversidade enorme de concepções particulares. Ademais, todas elas apontam uma solução para essa questão a partir da filosofia política, isto é, para respostas extrasujeito.

Parece impossível compreender o “obstáculo” das teorias contemporâneas de justiça, a diversidade, apenas considerando o âmbito da filosofia política, haja vista que a diversidade só está na sociedade porque está no sujeito, intrasujeito. Nesse sentido, análises como a deixada por Arendt em *A Vida do Espírito* (1978), podem

enriquecer as discussões contemporâneas sobre a justiça, fornecendo fundamentação para a compreensão da dinâmica dos conteúdos de justiça no sujeito e possivelmente iluminar caminhos para a compreensão de seu impacto na sociedade.

Arendt precisou lidar com a dinâmica e a fluidez do “*colapso total da ordem ‘moral’ não uma, mas duas vezes, e esse súbito retorno à ‘normalidade’*” (ARENDR, 2003 [1965-1966], p.54-55) durante os regimes totalitários do século XX. Hoje, a fluidez traduz-se não em colapso da ordem moral, mas em fragmentação e diversidade. Ela já lidou com essa dinâmica, com a dificuldade de julgar o certo e o errado, o justo e o injusto, com trabalhar de forma geral o particular. Por isso, o diálogo entre essas teses seria sem dúvida enriquecedor.

Ademais, se se considera que Arendt concluiria seu livro sobre o *judgar* por uma teoria da ação, construindo uma ética e vinculando-se à filosofia política, surge então um novo ponto de contato. A aplicação da dinâmica do julgar ao julgamento do que é justo ou injusto, é dizer, a temática da justiça, aproximaria as teses.

CONCLUSÃO

Como compreender o “*colapso total da ordem ‘moral’ não uma, mas duas vezes, e esse súbito retorno à ‘normalidade’*” (ARENDDT, 2003 [1965-1966], p.54-55), é dizer, como compreender a dinâmica (dos conteúdos comunicados) de justiça? Essa questão, que em Arendt retrata o colapso moral dos regimes totalitários, hoje retrata apenas a diversidade das concepções de justiça.

Esta tese aposta na análise dos últimos trabalhos de Arendt, para extrair deles oito variáveis componentes da *mente*, elementos apontados por Arendt como influentes para conhecer juízos morais – a linguagem, a vontade, as emoções, os outros, a estima por si mesmo, a experiência (passado), a ação (presente) e a imaginação (futuro).

Para construir uma articulação para essas variáveis, um funcionamento possível para a mente arendtiana, parte do que ela deixou escrito na intenção de escrever o livro sobre o *judgar*, na *Vida do Espírito* (1978, 2017): as lições sobre a filosofia política de Kant, contendo a utilização do juízo estético kantiano e de suas formulações sobre a mentalidade alargada e o *sensus communis* estendida aos juízos morais.

Se é assim, pode-se partir de uma ruptura com o sujeito heideggeriano, diante da crítica que Heidegger tece ao juízo estético kantiano em seu estudo sobre Nietzsche e também da crítica que Jaspers e Arendt tecem a Heidegger quanto ao isolamento de seu sujeito. Dessa forma, pode-se abrir o sujeito arendtiano para o *outro*, primeiro em adesão à *Existenz* de Jaspers, e depois, finalmente, à sua utilização de Kant.

Posteriormente, diante da questão de saber se haveria nos últimos trabalhos de Arendt uma ruptura ou uma continuidade em relação aos seus trabalhos anteriores, optou-se pela continuidade, com vistas à uma teoria da ação, e conseqüentemente, uma ação no âmbito da filosofia política. A ponte construída entre a perspectiva de mente e a de ação foi visualizar a dinâmica de relações comunicativas intrasujeito e extrasujeito.

Intrasujeito, pode-se articular as variáveis da experiência – da ação – da imaginação em termos de temporalidade passado – presente – futuro, formando um “círculo da mente”, muito similar ao *loop* cognitivo das recentes pesquisas de neurociência. Nesse círculo, a imaginação articula uma síntese entre as experiências vivenciadas, a apreensão presente e as ações projetadas no futuro.

Além disso, como o sujeito arendtiano abriu-se em Jaspers e Kant, o círculo conta com três aberturas comunicativas nas quais se alocam as variáveis restantes: o pensar, enquanto diálogo consigo mesmo, a estima por si mesmo, e as emoções apreendidas; o querer, relacionado à liberdade e à espontaneidade enraizadas no nascimento e na concepção do homem como ser natal; e o julgar, a partir da *Existenz* e da mentalidade alargada. Evidentemente, como indica o título, trata-se de um estudo a partir de Hannah Arendt, que busca traçar um caminho possível para compreender questões que ficaram em aberto. Há a intenção clara de originalidade, como em toda tese, mas nesta, em especial, pesa também o fato de que nunca saberemos o que teria sido do último volume de Arendt.

O colapso da ordem moral apontado por Arendt pode ser compreendido com uma alteração dinâmica no conteúdo comunicativo de justiça naquele contexto. Se preenchermos cada uma dessas variáveis com conteúdos morais que são comunicados aos demais a cada instante, podemos perceber como o produto dessa síntese será fluido – e pôde levar, em circunstâncias específicas, aos horrores dos regimes totalitários estudados por Arendt.

Ademais, justifica-se o desenho original, pela possibilidade de futuras utilizações, pois ele possibilita que os estudos de Arendt possam servir como modelo filosófico para pesquisas de neurociência, em um ramo novo de estudo, a neurofilosofia, ainda em busca de modelos filosóficos aptos a lidar com a complexidade do tema; bem como se aproxima das teorias contemporâneas de justiça, majoritadamente hoje no contexto da filosofia política, já que encaminha a possibilidade de uma leitura conjunta intra e extrasujeito a partir de uma volta arendtiana à teoria da ação.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, Bruce. *Social Justice and the Liberal State*, New Haven: Yale University Press, 1980.
- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução Tatiana Salem Levy, Marcelo Jacques. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2012.
- AHLENIUS, Henrik; TÄNNSJÖ, Torbjörn. Chinese and Westerners Respond Differently to the Trolley Dilemmas. *Journal of Cognition and Culture*, n. 12 (3-4), p. 195-201, 2012.
- ALEXANDER, Larry A., 1986, "Fair equality of opportunity: John Rawls' (best) forgotten principle", *Philosophy Research Archives*, 11: 197–208.
- ALM, D. *Noncognitivism and Validity*. *Theoria*, n. 73, p. 121–147, 2007.
- AMBRASAT, Jens; SCHEVE, Christian von; CONRAD, Markus; SCHAUBENBURG, Gesche; SCHRÖDER, Tobias. *Consensus and stratification in the affective meaning of human society*. *PNA*, Junho 3, v. 111, nº 22, p.8001-8006.
- ANDRADE, Eduardo B.; ARIELY, Dan. *The enduring impact of transient emotions on decision making*. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* Volume 109, Issue 1, Pages 1–8, Maio, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Men in Dark Times*. N.York, Harcourt, Brace,World, 1968.
- ___ *The Life of the Mind*. Nova York: Harcourt, 1978.
- ___ *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottman; posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ___ *Nach Auschwitz – Essays & Kommentare 1*. Berlim: Tiamat, 1989.
- ___ *Was ist Existenz Philosophie?* Frankfurt am Main: Hain, 1990.
- ___ *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- ___ *O conceito de amor em Santo Agostinho – ensaio de interpretação filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ___ *Denktagebuch*. Munique: Piper, 2002.
- ___ "Auschwitz on trial." In: *Responsibility and judgment*, por Hannah Arendt, 227-256.: Schocken, 2003.
- ___ "Collective responsibility." In: *Responsibility and judgment*, por Hannah Arendt, 147-158. Nova York: Schocken, 2003.
- ___ "Personal responsibility under dictatorship." In: *Responsibility and judgment*, por Hannah Arendt, 17-48. Nova York: Schocken, 2003.

___ “Some questions of moral philosophy.” In: *Responsibility and judgment*, por Hannah Arendt, 49-146. Nova York: Schocken, 2003.

___ . “Thinking and moral consideration.” In: *Responsibility and judgment* , por Hannah Arendt, 159-189. Nova York: Schocken, 2003.

___ . *Eichmann in Jerusalem - a report on the banality of evil*. Nova York: Penguin Books, 2006.

___ . *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. tradução Denise Bottman; organização introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

___ . *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

___ . *Escritos judaicos*; trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016.

___ . *Entre o passado e o futuro*. 8ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.

___ . *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2016.

___ . *As origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. Alfragide: Dom Quixote, 2016.

___ . *A vida do espírito*. Volumes I e II. 2ª edição. Tradução João Duarte. Lisboa: Piaget, 2017.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARNESON, Richard. “Against ‘complex’ equality”, in *Pluralism, Justice, and Equality*, David Miller Walzer and Michael, eds., New York: Oxford University Press, 226–252, 1995.

ARZI, A., BANERJEE, S., COX, J., DE BRIGARD, F., DOLL, B., D’SOUZA, D., FAIRLEY, J., et al. *The significance of cognitive neuroscience: Findings, applications and challenges*. Gazzaniga, M. and Mangum, R. (Eds.) *The Cognitive Neuroscience V*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 1071-1078, 2014.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva/ Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BARRY, Brian. *Theories of Justice*. Volume 1, Berkeley: University of California Press, 1989.

BARSADE, S.G. *The ripple effect: emotional contagion and its influence on group behavior*. *Administrative Science Quarterly*. V.47, p. 644-675, 2002.

BATALINI, Marta. *A construção da identidade no espaço público: uma análise do sujeito na obra de Hannah Arendt*. Tese de doutorado PUC-SP, 2004.

BECHARA, Antoine; DAMASIO, Hanna; DAMASIO, Antonio. *Emotion, decision making and the orbitofrontal cortex. Cerebral Cortex*. Março 2000; 10: 295-307; 1047-3211. Oxford University Press, 2000.

BECHTEL, William. *Philosophy of Science: an overview for cognitive Science*. Nova York: Psychology Press, 1988.

BENHABIB, Seyla. *Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought*. In *Political Theory*, vol.16, nº01, p. 29-51, Fevereiro/ 1988.

BENNETT, Maxwell; DENNETT, Daniel; HACKER, Peter; SEARLE, John. *Neuroscience and philosophy – brain, mind and language*. Nova York: Columbia University Press, 2009.

BERNSTEIN, Richard J. *Provocation and appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger*. *Constellations*. 4 (2), p. 153-171, 1997.

BRUNKHORST, Hauke. *Equality and elitism in Arendt*. In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Contemporary Political Theory, v.1, nº2, p.178-200, 2002.

BUHRMESTER, Michael; BLANTON, Hart; SWANN Jr., William. *Implicit self-esteem nature, measurement and a new way forward*. *Journal of Personality and Social Psychology*, v.100 (2), p.365-385, Fevereiro, 2011.

BURNS, K.; BECHARA, A. *Decision making and free will: a neuroscience perspective*. *Behav. Sci. Law*, 25, 263-280, 2007.

CHOMSKY, Noam. *New horizon in the study of language and mind*. Cambridge: Cambridge University, 2000.

CHURCHLAND, Patricia Smith. *Neurophilosophy – Toward a unified Science of the Mind/ Brain*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

CUNNINGHAM, William; ZELAZO, Philip David. *Attitudes and evaluations: a social cognitive neuroscience perspective*. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 11, 3, p. 97-104, março, 2007.

DAMASIO, Antonio R. *Descarte's error: emotion, reason and the human brain*. Nova York: Avon Books, 1994.

DANIELS, Norman. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, New York: Cambridge University Press, 1996.

DE BRIGARD, F., GIOVANELLO, K.S., STEWART, G.W., LOCKROW, A.W., O'BRIEN, M.M., & SPRENG, R.N. *Characterizing the subjective experience of episodic past, future and counterfactual thinking in healthy young and older adults*. *Quarterly Journal of Experimental Psychology*. No prelo.

DE BRIGARD, F. *On Neil Levy's "Consciousness and moral responsibility"*. *Analysis*, 75(4), p.661-667, 2015.

DE BRIGARD, F. *What was I thinking? Dennett's Content and Consciousness and the reality of propositional attitudes*. In: Muñoz-Suárez, C.M. & De Brigard, F. (Eds.). *Content and Consciousness Revisited*. N.Y. Springer. pp. 49-71, 2015.

- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- DORR, C. *Noncognitivism and Wishful Thinking*. *Nous*, n. 36, p. 97–103, 2002.
- DUARTE, André. *Dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. In *Lições de filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- EISENBERG, Naomi; INAGAKI, Tristen; MUSCATELL, Keely; HALTON, Kate; LEARY, Mark. *The neural sociometer: brain mechanisms underlying state self-esteem*. *Journal of Cognitive Neuroscience*. Vol.23 (11), p. 3448-3455, Novembro, 2011.
- EKMAN, P. *An argument for basic emotions*. *Cognition and Emotion* 6: 169-200, 1992.
- ELSTER, Jon. "The Empirical Study of Justice," in *Pluralism, Justice, and Equality*, David Miller and Michael Walzer (eds.), New York: Oxford University Press, 81–98, 1995.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *On sense and sensibility in legal interpretation*. In *Rechtstheorie*, v.42, S. III-IV, Berlim: Duncker & Humblot, 2011, p.139-144.
- _____. *Estudos de Filosofia do Direito – reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. 3ª edição. São Paulo: Atlas, 2009.
- _____. *Moralidade e senso comum*. In *O direito entre o futuro e o passado*. São Paulo: Noeses, 2014, p.131-160.
- _____. *Direito e arte – da ficção real à realidade fictícia na percepção do direito*. In *O direito entre o futuro e o passado*. São Paulo: Noeses, 2014, p.161-172
- FLYNN, Bernard. *Arendt's appropriation of Kant's theory of judgment*. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v.19, p. 128-140, 1988.
- FRIJDA, Nico. *Laws of Emotion*. *American Psychologist Association*. Vol.43, nº 05, p.349-358, 1988.
- GAESSER, Brendan. *Constructing memory, imagination, and empathy: a cognitive neuroscience perspective*. Hypothesis & Theory article. *Front. Psychol.*, 09 January 2013.
- GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GOLD, Ian; Roskies, Adina L. *Philosophy of neurosciences*. In *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*. Michael Ruse (ed.). Oxford: OUP, 2008.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. *Teoria poética do Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago. *O conhecimento imaginário do Direito*. Curitiba: Prismas, 2017.
- GRUNENBERG, Antonia; DAUB, Adrian. *Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition*. *Social Research*, Vol. 74, No. 4, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part II, pp. 1003-1028, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Justice and solidarity: on the discussion concerning stage 6. *In* The Moral Domain. Cambridge: MIT Press, p.224-251, 1990.

HAGGARD, Patrick. *Human volition: towards a neuroscience of will*. Nature Reviews Neuroscience. V.9, p.934-946, Dezembro, 2008.

HASSABIS, Demis; KUMARAN, Dharshan; MAGUIRE, Eleanor. *Using imagination to understand the neural basis of episodic memory*. In Journal of Neuroscience, 27 (52), dezembro/ 2007.

HATFIELD, E.; CACIOPPO, J. L.; RAPSON, R. L. *Emotional contagion*. Current Directions in Psychological Sciences, 2, 96-99, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução e organização Fausto Castilho. Campinas, SP: UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HORGAN, Terry; TIMMONS, Marl. Nondescriptivist Cognitivism: Framework for a New Metaethic. *In* Philosophical Papers, n. 29, p. 121-153, 2000.

KAHNEMAN, Daniel; TVERSKY, Amos. *Prospect theory: na analysis of decision under risk*. Econometrica, Março 1979; 47, 2, p.263 e ss.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KATEB, George. *Political action: its nature and advantages*. In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Contemporary Political Theory, v.1, nº2, p.130-150, 2002.

KELTNER; GROSS. *Functional accounts of emotions*. In *Cognition and emotion*, 13, nº5, p.467-480,1999.

KHOO, Justin; KNOBE, Joshua. *Moral disagreement and moral semantics*, Noûs, 2016.

KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

_____. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press,1996.

JACKSON, F. *Non-Cognitivism, Validity and Conditionals*. Jamieson 1999, p. 18–37, 1999.

JASPER, Karl. *Filosofia de la existência*. Madrid: Aguilar, 1961.

JUNGERT, Michael. *Neurophilosophy or Philosophy of Neuroscience? What Neuroscience and Philosophy can and cannot do for each other*. In *The Human Sciences after the Decade of the Brain*. Hildt, E., Leefmann, J. (ed.). Londres: Elsevier, 2007.

LERNER, Jennifer; LI, Ye; VALDESOLO, Piercarlo; KASSAM, Karim. *Emotion and Decision Making*. Annual Review of Psychology, Vol.66:799-823, Janeiro, 2015.

LEVENSON. *The intrapersonal functions of emotion*. In *Cognition and emotion*. V. 13, nº5, p. 481-504, 1999.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Hannah Arendt – pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte*. In *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, v. 19, pp.11-17, Março/2001.

_____. *Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt*. In *Estudos Avançados* 21 (60), p.289-304, 2007.

LYRA, Edgard. *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Eduardo Jardim Moraes; Newton Bignotto (Org.). Belo Horizonte: UFMG, 2001.

LOEWENSTEIN; LERNER. *The role of affect in decision making*. In Davidson R.J. et al. (Ed.), *Handbook of Affective Sciences*. Nova York: Oxford University Press, pp. 619--642, 2003

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988

MAHLMANN, Matthias. *Neuroscience and the law: concerns, questions and promises*. VSH-Bulletin Nr. 2, August 2011, p. 44-48.

_____. *Ethics and Law, and the Challenge of Cognitive Science*, German Law Journal vol. 8 (2007), p. 577 e ss.

MAHLMANN, Matthias; MIKHAIL, J. *Cognitive Science, Ethics, and Law*, in *Epistemology and Ontology* (ed. Zenon Banlowski). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.

MANSTEAD, A.S.R.; TETLOCK, Philip E. *Cognitive appraisals and emotional experience: further evidence*. *Cognition and Emotion*, vol. 3(3), p.225-240, 1989.

MARTIN, Alex; CHAO, Linda. *Semantic memory and the brain: structure and processes*. *Current Opinion in Neurobiology* Volume 11, nº 2, 1, p.194–201, abril/ 2001.

MARTINO, Benedetto De; KUMARAN, Dharshan; SEYMOUR, Ben; DOLAN, Raymond J. *Frames, Biases, and Rational Decision-Making in the Human Brain*. *Science* 04, Vol. 313, nº 5787, pp. 684-687, abril/2003.

MORAES, Eduardo Jardim de. *Hannah Arendt – filosofia e política. Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Eduardo Jardim Moraes; Newton Bignotto (Org.). Belo Horizonte: UFMG, 2001.

NAQVI, Nasir; SHIV, Baba; BECHARA, Antoine. *The Role of Emotion in Decision Making - A Cognitive Neuroscience Perspective*. Current directions in psychological Science. Volume 15, nº 5, p.260-264, 2006.

ORTONY, Andrew; TURNER, Terence J. *What's basic about basic emotions?* Psychological Review, vol.97 (3), p. 315-331, Julho 1990.

ORTONY, Andrew; CLORE, Gerald; COLLINS, Allan. *The cognitive structure of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

OCHSNER, Kevin N.; BUNGE, Silva A.; GROSS, James J.; GABRIELI, John D. E. *Rethinking feelings – an fMRI study of the cognitive regulations of emotions*. Journal of cognitive neuroscience. V. 14, nº 08, p. 1215-1229, Novembro 2015.

OVERENGET, Einar. *Heidegger and Arendt – against the imperialism of privacy*. Philosophy today, v.39, 4, p. 430-444, 1995.

PAPEO, Liuba; Corradi-Dell'Acqua, Corrado; Rumiati, Raffaella Ida. *“She” Is Not Like “I”: THE Tie between Language and Action Is in Our Imagination*. Journal of Cognitive Neuroscience, Vol. 23, No. 12, p. 3939-3948, dezembro/ 2011.

PHELPS, Elizabeth A.; LEMPERT, Karolina M.; SOKOL-HESSNER, Peter. *Emotion and Decision Making: Multiple Modulatory Neural Circuits*. Annual Review of Neuroscience Vol.37:263-287, julho, 2014.

PUGLIESI, Márcio. *Teoria do Direito*. 2ª. Ed., São Paulo: Saraiva, 2009.

__. *Teoria do Direito: aspectos macrossistêmicos*. Rio de Janeiro/ Seattle: Sapere Aude/Amazon, 2015.

__. *A Questão da Justiça – uma abordagem preliminar* (no prelo).

__. *Filosofia*. (no prelo)

PULVERMÜLLER, Friedemann. *The neuroscience of Language – on brain circuits of words and serial order*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

__. *Brain reflections of words and their meaning*. Trends in Cognitive Sciences Vol.5 No.12, Dezembro/ 2001.

__. *How neurons make meaning: brain mechanisms for embodied and abstract-symbolic semantics*. Trends in Cognitive Sciences. 17(9) p.458-470, 2013.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

__. *“The Independence of Moral Theory, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 47: 5–22, in Collected Papers, 286–302, 1999 [1974]*.

__. *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RAZ, Joseph. *Principles of equality, Mind, 87: 321–342, 1978*.

REES, John. *Equality*, London: Pall Mall Press, 1971.

RESCHER, Nicholas. *Fairness : theory and practice of distributive justice*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002.

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios – a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. Ponta Grossa: UEPG, 2005.

RICOEUR, Paul. *On John Rawls' A Theory of Justice: is a pure procedural theory of justice possible?* in *International Social Science Journal* 42, p. 553-564, 1990.

__. *Le Juste*. Paris: Esprit, 1995, p. 143-161.

RILEY, Patrick. *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*. *Political Studies*, v. 35, nº03, p. 379-392, steembro/ 1987.

RILEY, Jonathan. *Justice under capitalism*. In *Markets and Justice*, John H. Chapman, ed., New York: New York University Press, 122–162, 1989.

RIPSTEIN, Arthur. *Equality, luck, and responsibility*. *Philosophy and Public Affairs*, 23: 3–23, 1994.

ROEMER, John E. *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

ROSS, Lee; GREENE, David; HOUSE, Pamela. *The “false consensus effect”: an egocentric bias in social perception and attribution processes*. *Journal of experimental social psychology*, Vol.13, 3, p. 279-301, 1977.

SANDEL, Michael. *Justice: what's the right thing to do?* Nova York: FSG, 2010.

SARKISSIAN, Hagop; PARK, John; TIEN, David; WRIGHT, Jennifer Cole; KNOBE, Joshua. *Folk Moral Relativism*. *Mind & Language*, no prelo.

SEN, Amartya. *Equality of What?* in *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

__. *A ideia de justiça*. Tradução Denise Bottmann; Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SIMON, Herbert A. *Motivational and emotional controls of cognition*. *Psychological Review* 74: 29-39, 1967.

SCHEFFLER, Samuel. *Boundaries and Allegiances*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

SCHEVE, Christian von. *Die sozialen Grundlagen der Emotionsentstehung: Kognitive Strukturen und Prozesse*. Disponível em: http://www.polsoz.fu-berlin.de/soziologie/arbeitsbereiche/emotionen/team/Professur/preprints/Scheve_Emotionsentstehung_preprint.pdf

SCHEVE, Christian von; Luede, Rolf von. *Emotion and social structures: towards an interdisciplinary approach*. *Journal for the theory of social behavior*, 35:3, p. 304-328, 2005.

SCHMIDTZ, D. *Elements of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SCHNEIDER, Susan. *The language of thought – a new philosophical direction*. Cambridge/ Londres: MIT Press, 2011.

SCHROEDER, M. *Noncognitivism in Ethics*, London: Routledge, 2010.

SCHWARZ, Norbert. *Emotion, cognition, and decision making*. *Cognition and Emotion*, 14 (4), 434-440, 2000.

SEPIELLI, A. *Normative Uncertainty for Noncognitivists*. *Philosophical Studies*, n. 160, p. 191–207, 2012

SLABY, Jan; CHOUDHURY, Suparna. *Critical neuroscience – a handbook of the social and cultural contexts of neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing, 2012.

SLABY, Jan; CHOUDHURY, Suparna. *Proposal for a critical neuroscience*. 2017 (no prelo)

SLABY, Jan; GALLAGHER, Shaun. *Critical neuroscience and socially extended minds*. *Theory, culture & society*, SAGE, 1-27, 2014.

SLABY, Jan. *Affectivity and temporality in Heidegger*. In *Feeling and Value, Willing and Action: Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*. Ubiali, Marta, Wehrle, Maren (Eds.). Cham: Springer, 2015:

SMITH; LAZARUS. *Emotion and adaptation*. In L.A Pervin (ed.). *Handbook of personality: theory and research*. Nova York: Guilford, p. 609-637, 1990.

STEINER, H. *Choice and Circumstance*. *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy*, 10: 296–312, 1997.

STELMACH, Jerzy; BROZEK, Lukasz; KUREK . *Philosophy in neuroscience*. Cracovia: Copernicus Center Press, 2013.

SVAVARSDOTTIR, S. Moral Cognitivism and Motivation, *Philosophical Review*, n. 108, p, 161–219, 1999.

SWIFT, A. *The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances*, In *Social Theory and Practice: An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy*, 34: 363–387, 2008.

SWIFT, Adam, and Gordon Marshall, Carole Burgoyne, and David Routh. *Distributive justice: Does it matter what the people think?*, In *Social Justice and Political Change.*, D. Mason, J. Kluegel and B. Wegener (eds.), New York: Aldine De Gruyter, 15–47, 1995.

TAYLOR, Dianna. *Hannah Arendt on judgment: thinking for politics*. *International Journal of Philosophical Studies*, vol.10, 2, p.151-169, 2002.

TSCHENTSCHER, Axel, *Footprints of the Evil: Techniques of Nazi Lawmaking*, 2010. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1579414>

TSCHENTSCHER, Axel. *Procedural Theories of Justice. Rational Choice, Discourse Ethics, and Procedural Law* [Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit. Rationales Entscheiden, Diskursethik und prozedurales Recht]. Baden-Baden: Nomos, 2009.

TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2013.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The embodied Mind – cognitive Science and human experience*. Cambridge: MIT Press, 2016

WALZER Michael. *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1984.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt – Ética & Política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

WHEELER, Michael. *Reconstructing the cognitive world: the next step*. Cambridge: MIT Press, 2005.

WOLIN, Sheldon. *Hannah Arendt and the ordinance of time*. Social research, v.44, nº01. Hannah Arendt., p.91-105, 1977.