



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

AS AVENTURAS DA LIBERDADE:
ação e pensamento na obra de Hannah Arendt

SALVADOR
2019

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

AS AVENTURAS DA LIBERDADE:
ação e pensamento na obra de Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a aquisição do grau de Mestre em Filosofia.

ORIENTADORA: Prof^ª. Dr^ª. NANCY MANGABEIRA UNGER

SALVADOR
2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MIRANDA SANTOS, MARCUS GABRIEL

AS AVENTURAS DA LIBERDADE: ação e pensamento na
obra de Hannah Arendt / MARCUS GABRIEL MIRANDA
SANTOS. -- SALVADOR, 2019.
188 f.

Orientadora: NANCY MANGABEIRA UNGER.

Dissertação (Mestrado - Programa de pós-graduação em
Filosofia) -- Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

1. Liberdade. 2. Ação. 3. Pensamento. 4. Hannah
Arendt. 5. Juízo. I. UNGER, NANCY MANGABEIRA. II.
Título.



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 16/12/2019 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM FILOSOFIA no. 15, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea, do candidato MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS, matrícula 218122868, intitulada As Aventuras Da Liberdade: ação e pensamento na obra de Hannah Arendt. Às 09:00 do citado dia, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA, foi aberta a sessão pelo presidente da banca examinadora Prof que apresentou os outros membros da banca: Prof^a. NANCY MANGABEIRA UNGER, Prof. Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA e Prof. Dr. WENDEL ANTUNES CINTRA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. WENDEL ANTUNES CINTRA, UFBA

Examinador Externo ao Programa

NANCY MANGABEIRA UNGER, UFRJ

Examinador Interno

Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA, UFBA

Examinador Interno

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

Mestrando

Muitos dos prerequisites para uma nova filosofia política – que muito provavelmente consistirá numa reformulação da atitude da filosofia em direção ao domínio político, ou da conexão entre o ser humano como um ser filosófico e político, ou do relacionamento entre *pensamento* e *ação* – já existem, apesar de que eles podem parecer a primeira vista estar mais preocupados com a eliminação dos obstáculos tradicionais do que com a construção de um novo fundamento. [...] Crucial para uma nova filosofia política será uma investigação sobre a importância política do pensamento; isto é, sobre o sentido e as condições de pensamento para um ser que nunca existe no singular e do qual a pluralidade essencial está longe de ser suficientemente explorada quando um relacionamento Eu-Tu é adicionado ao entendimento tradicional da natureza humana. [...].

Mas tudo isso são apenas prerequisites. Uma autêntica filosofia política não pode, no fim das contas, surgir de análises de tendências, compromissos parciais, e reinterpretações; nem pode surgir da rebelião contra a filosofia em si mesma. Como em todos os outros ramos da filosofia, ela pode brotar apenas do ato original de *thaumadzein* do qual a admiração e, portanto, o impulso de questionamento, deve agora (*i.e.*, contrariamente aos ensinamentos dos antigos) alcançar diretamente o domínio dos assuntos e feitos humanos. Certamente, para a realização deste ato, a filosofia, com seu interesse próprio em não ser perturbada e sua experiência profissional com a *solitude*, não está particularmente bem equipada. Mas quem mais poderá ter sucesso se ela tiver que falhar-nos?¹

HANNAH ARENDT

Nessa nudez, despidos de todas as máscaras, tanto daquelas que a sociedade designa a seus membros como das que o indivíduo urde para si mesmo em suas reações psicológicas contra a sociedade, eles haviam sido, pela primeira vez em suas vidas, visitados por **uma visão da liberdade**; [...] por se haverem tornado “contestadores”, por haverem assumido sobre seus próprios ombros a iniciativa e assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer. “A cada refeição que fazemos juntos, a liberdade é convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está posto”.²

HANNAH ARENDT

1 ARENDT, Hannah. *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, em *Essays in Understanding: 1930 – 1954*, 1994, p. 445-446, tradução nossa, grifos nossos.

2 ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 4, tradução nossa, grifo nosso.

RESUMO

Esta investigação – partindo da realidade presente, e tendo como base a obra filosófica de Hannah Arendt – busca pelas possíveis relações entre as atividades humanas fundamentais da *ação* e do *pensamento*. A análise detida da obra de Arendt assinala, quero sustentar, esteja ela focada em estudar nossas atividades mentais ou eventos históricos e a fenomenalidade típica do universo político da ação, a existência de um eixo central para compreender aquilo que configura a peculiaridade dos seres que somos. Esse mesmo eixo é o que nos permitirá, considerando o proposto, expôr as entranhas da relação entre ação e pensamento com vistas a compreender o nosso tempo e a profundidade da crise em meio a qual nos encontramos. Tal eixo concentra-se na noção arendtiana de *liberdade*, e esta, por sua vez, vem a tona a partir da hipótese de que *a liberdade humana, elo central de nossa humanidade, é um exercício político cíclico para o qual convergem mutuamente, em tensão harmônica, as atividades do pensamento e da ação*. No intuito de corroborar tal hipótese, investiga-se, de modo transversal ao longo do texto, três dimensões da existência humana tomadas como constitutivas da compreensão da liberdade aqui em jogo: *a) a linguagem discursiva e metafórica* de que somos capazes, *b) a personalidade* singular que realizamos no mundo e *c) a nossa faculdade de julgar reflexivamente*.

Palavras-chave: *Ação. Pensamento. Liberdade. Hannah Arendt. Juízo.*

ABSTRACT

This investigation – from the standpoint of present reality and based on Hannah Arendt's philosophical work – looks for the possible relations between the fundamental human activities of *action* and *thinking*. The careful analysis of Arendt's work, I wish to argue, be it focused on studying our mental activities or historical events and the phenomenality characteristic of the universe of action, points out the existence of a central axis for understanding what configure the peculiarity of the beings we are. This same axis is what will allow us, considering the proposed, to expose the nature of the relationships between action and thinking while trying to understand our time and the depth of the crisis we are in. Such an axis focuses on the Arendtian notion of *freedom*, and this notion comes to light through the hypothesis that *human freedom, the central factor of our humanity, is a cyclical political exercise to which converge mutually, in harmonic tension, the activities of acting and thinking*. In order to corroborate this hypothesis, are investigated, in a transversal way across the text, three dimensions of human existence taken as constitutive of the understanding of freedom here at stake: *a) the metaphorical discursive language we are capable of, b) the singular personality we perform in the world and c) our faculty of reflective judgment*.

Keywords: *Action. Thinking. Freedom. Hannah Arendt. Judgment.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
PARTE I: AÇÃO	16
<i>Capítulo I – OS SERES HUMANOS: pluralidade e ação</i>	16
1. <i>A vita activa</i> , a condição humana e a ação	19
2. A teia de relações humanas: “ <i>uma paradoxal pluralidade de seres únicos</i> ”	26
3. Liberdade e política: <i>a ação entre o passado e o futuro</i>	37
INTERLÚDIO: ação, pensamento e tradição	72
PARTE II: PENSAMENTO	84
<i>Capítulo II – O PENSAMENTO E O MUNDO DAS APARÊNCIAS</i>	86
4. A vida do espírito e o mundo fenomênico: um “ <i>retour secret sur moi-même</i> ”	92
5. Pensamento e realidade: <i>a ameaça solipsista</i>	107
6. O pensamento e a faculdade de julgar	116
<i>Capítulo III – DOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO PENSAMENTO POLÍTICO</i>	127
7. Linguagem e metáfora: <i>uma ponte entre o visível e o invisível</i>	127
8. O “dois-em-um”: identidade e diferença no seio da consciência	137
9. A faculdade de julgar reflexivamente: <i>Sócrates, Kant, Jaspers e Arendt</i>	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS	174
REFERÊNCIAS	186

INTRODUÇÃO

Quem quer que – não tendo perdido o hábito radical de pensar, de questionar a si mesmo – reflita, hoje, sobre os acontecimentos, de maneira honesta e desde um lugar genuinamente político, depara-se inevitavelmente com a questão “*está a democracia em colapso ao redor do planeta?*”.

A compreensão preliminar geral é de que sim, os sistemas políticos democráticos estão em meio a um peculiar processo de fragilização nos últimos períodos. Essa compreensão capta uma verdade factual suficientemente evidente para fazer parte do nosso senso comum. E ela é importantíssima enquanto ponto fulcral do sentido necessário a uma ação possível que ponha termo a tal processo e possa minimamente reverter suas consequências danosas.

Sem embargo, esse é apenas um nível da questão. E apesar de importante – fundamental, de fato – ele é ainda, em vários pontos, um nível relativamente acrítico da reflexão. Um esforço radical de compreensão, nesse sentido, precisaria ir muito mais fundo no solo histórico e filosófico que nos trouxe até aqui. E é esse o tipo de radicalidade que precisamos por em prática se não quisermos que, acalmadas agora as atuais eclosões do autoritarismo, elas retornem num futuro próximo com novas feições, provavelmente mais terríveis que as correntes. Sobretudo se considerarmos, como devemos urgentemente fazer, que as condições básicas de vida no planeta (não o planeta que usamos com fins de sobrevivência, como se costuma entender, mas o planeta do qual somos parte viva) já dão fortes sinais de esgotamento diante da depredação que temos levado à cabo.

Nesse sentido, o tipo de reflexão radical a que me refiro, exigiria, primeiro, a nível histórico, que, assumindo uma certa distância e olhando em perspectiva, nos dessemos conta de que a democracia de fato nunca foi até hoje mais do que um intento em relação ao qual estivemos sempre extremamente aquém dos anseios cultivados. Por um lado, a democracia antiga, a da pólis grega, apesar de profundamente mais conscientes seus partícipes do verdadeiro sentido da política, estava como sabemos, sustentada numa economia escravocrata e numa cultura xenofóbica, misógina e ainda muito aristocrática. A nossa democracia, por outro lado, que teve como berço mais imediato a modernidade, carrega em si, primeiro, como veremos ao longo do texto, todos os problemas atrelados ao afastamento histórico, que a precede, entre as atividades humanas do pensamento e da ação. E segundo, teve sempre as

mãos dadas, ou atadas, por assim dizer, com um tipo de sistema econômico e social, o capitalismo, em meio ao qual nenhuma pretensão democrática séria é possível.

Filosoficamente, por fim, uma investigação tal, precisa questionar todos os pressupostos irrefletidos presentes naquela primeira pergunta preliminar. Precisa, por exemplo, perguntar-se “o que é isto, a democracia?”, para o que o estudo histórico sem dúvida lhe ajuda, mas é insuficiente. Precisa perguntar-se pelo sentido da política, da liberdade, da humanidade do humano, etc. Exige, em suma, uma atenção para com uma dimensão dos fenômenos político – seu sentido cristalizado em conceitos e ideias – que tem sido negligenciada nos últimos tempos graças à decadência imposta ao pensamento filosófico em paralelo à constituição hegemônica do modelo científico de influência positivista que imiscuiu-se nas ciências humanas e sociais.

O fato é que, em qualquer investigação que seja, se, ao formularmos nossas perguntas, tomamos como dado intocável as noções com as quais lidamos, nos aprisionamos dentro do quadro limitado de sentido do atual estado de coisas. Se tomamos irrefletidamente a noção corrente de liberdade, para usar o exemplo do conceito com o qual trabalharei aqui mais diretamente, é muito provável que nos incapacitemos de saída para pensar em sua raiz o sentido da política e do humano. Aceitaríamos, neste caso, dado o contexto capitalista, a figura liberal da liberdade e da democracia. E se assim fazemos, ao estudarmos as estruturas factuais da expressão política presente, perdemos, a despeito de sua realidade, a possibilidade de questioná-las, de retirá-las de sua aparente petrificação.

A capacidade de pensar, fundamental a qualquer ser humano, diferentemente das análises científicas puramente factuais dos especialistas, exige de nós o exercício dedicado e rigoroso da imaginação. Exige que posicionemos os fenômenos em questão entre os horizontes do passado e do futuro, que consideremos, em busca de um sentido apropriado, tanto a memória do que já não é mais, quanto os anseios plurais do que ainda não é.

Portanto, o que desejo assinalar aqui é que o mero diagnóstico do problema exige já um esforço de perspectiva e resiliência muito maior do que qualquer um de nós em seu isolamento é capaz de suportar; talvez até mesmo do que uma mesma geração, sozinha, pode empreender. E o isolamento, na verdade, é parte constitutiva do problema. Vencê-lo é, para mim, sobretudo, vencer também a separação entre *pensamento* e *ação*; é transpor o abismo historicamente fabricado entre a singularidade e a pluralidade que nos constituem, e

readquirir, ademais, a sensibilidade de perceber a radicalidade da relação que os seres humanos têm entre si e para com a natureza.

Os problemas de cunho político que emergem hoje à superfície com a força coercitiva de uma evidência, não podem, ademais, ser lidos como fatores isolados, como se o fato de que os adjetivemos de “políticos” os enclausurasse dentro do espectro de uma crise de “representação” ou de “administração política”. Essa seria não apenas uma má compreensão do presente, mas mais ainda uma má compreensão do que seja a política enquanto uma atividade humana fundamental.

Existe, espreitando por trás da expressão política desses problemas, todo um estado crônico de dor e enfermidade de proporções civilizacionais. Uma crise que, em seu sentido mais íntimo, se enraíza no ser humano, na própria compreensão, ou má compreensão, que nós temos tido de o que significa sermos humanos e, mais especificamente, de o que tem a ver com isso o exercício das atividades fundamentais do *pensamento* e da *ação*.

Diante de uma tal encruzilhada o papel da filosofia não é, ao meu ver, o de indicar um caminho, mas o de questionar as placas, as direções, as curvas e as pegadas dos próprios caminhos já existentes. Apontando, assim, talvez não um novo caminho, mas sobretudo a não naturalidade de todos e cada um dos caminhos. E isso significa, acredito, reabrir, através do pensamento, todos os horizontes possíveis de sentido, recolocando no centro das atenções a *liberdade* enquanto característica primordial da existência humana neste planeta.

Esses são os fatores de fundo de onde parte a necessidade de perguntar aqui em curso, fatores que não espero que estejam cristalinamente explicados desde um princípio, mas sim que ganhem nova iluminação a cada nova seção do texto. Levando-os em consideração, portanto, gostaria de apresentar a caráter introdutório qual é e como se estabelece o problema a que se direciona a intencionalidade filosófica dessa investigação.

Para Hannah Arendt³ a *pluralidade* humana, condição e razão de ser da política, tem imbricada em seu cerne a constituição e renovação da *singularidade* humana enquanto fator decisivo. O fato, ao meu ver ainda muito pouco compreendido, de que a pluralidade humana é, como diz Arendt, “uma paradoxal pluralidade de seres únicos”. Na tentativa de compreender essa condição humana paradoxal, devemos, acredito, levar em consideração de modo amplo o pensamento dessa autora, extrapolando-o um pouco, inclusive, rumo tanto às suas raízes não explícitas, quanto às suas possíveis implicações. Não é possível compreender plenamente o tipo de liberdade humana da qual seu pensamento é um grande baluarte se nos limitamos à sua compreensão do universo estritamente político da ação, nos termos, por exemplo, de *The Human Condition*, 1958. É necessário olhar com a mesma atenção para a fase de sua obra dedicada à compreensão das nossas atividades espirituais, sobretudo no que tange à atividade do pensamento. Nesse sentido, *The Life of the Mind*, 1977-78, é uma obra crucial.

É, portanto, em parte, esse desdobramento que me leva – na busca de entender como se dá, no que tange à existência humana, a complexa relação entre pluralidade e singularidade, entre igualdade e diferença, e de como esta última no seio daquela se constitui ou vice-versa – a estabelecer como problema dessa investigação a pergunta pelas possíveis relações entre as atividades humanas fundamentais da ação e do pensamento. Entendamos melhor como e porque:

Hannah Arendt, como ela própria ressalta em entrevista concedida em 28 de outubro de 1964 ao então jornalista alemão Günter Gaus e transmitida pela televisão da Alemanha Ocidental, dedicou sua vida e obra ao exercício de compreender⁴. “Pensar o que estamos

3 Hannah Arendt nasceu em Linden, em 1906. Era uma pensadora alemã de família judaica. Teve, ainda na Alemanha, uma sólida formação em filosofia junto a pensadores e acadêmicos de renome como Martin Heidegger, Edmund Husserl e Karl Jaspers, tendo estudado ainda como especializações teologia e grego. Nos anos 1930, já na iminência da ascensão do nazismo ao poder na Alemanha da República de Weimer, envolvida com movimentações anti-nazistas junto ao movimento sionista, é presa durante um curto período, o que a leva a emigrar, primeiro para a França e, finalmente, para os EUA, onde viveria daí em diante, até sua morte em 1975. Sua obra, profundamente enraizada nos problemas do século XX, afigura-se hoje reconhecidamente como uma das mais importantes fontes para a compreensão do mundo moderno. Interdisciplinar que é, cada vez mais a filosofia, o direito, a história, as ciências sociais, etc, recorrem ao seu pensamento como ponto de apoio na compreensão do presente.

4 A entrevista em questão, transmitida à época pelo canal 2 da TV alemã, e à qual devemos ainda retornar umas quantas vezes ao longo deste trabalho, foi originalmente publicada no livro de Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, Munique, Feder Verlag, 1964. Ela foi traduzida e publicada em inglês sob o título “*What Remains? The Language Remains*”: *A Conversation with Günter Gaus* em uma coletânea póstuma de ensaios de Hannah Arendt chamada *Essays in understanding: 1930 -1954*. ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*; edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Co. 1994. Esta é a versão que usamos diretamente aqui. Para uma versão traduzida ao português da mesma entrevista – esta traduzida desde a versão francesa – cf. *Só permanece a língua materna* em

fazendo” foi, em grande medida o mote de sua existência. Ela buscou, num só movimento, pois, compreender e resgatar a dignidade da política em tempos onde a raiz mesma de sustentação de toda a nossa atividade plural por excelência se encontra em estado crônico de esfacelamento. Mas, para tanto, ela teve que voltar-se também para os aspectos próprios à individualidade e a singularidade humana.

Por maior que seja a aparência de descontinuidade, as vezes suscitada pela própria veemência com que Arendt marca a tensão existente entre política e filosofia, entre ação e pensamento, entre os temas abordados no princípio de sua vida e aqueles para os quais ela se voltou quando já se fazia próximo o final, eu não posso evitar discordar de uma leitura nestes termos. A análise detida de sua obra assinala – seja quando ela se volta para o estudo de nossas atividades mentais, seja quando percorre eventos históricos e a fenomenalidade típica do universo político da ação – a existência de um eixo central para compreender aquilo que configura a peculiaridade dos seres que somos e do momento histórico que nos o dá o contexto, a textura do mundo, para sermos.

Esse mesmo eixo é o que me permitirá, diante do que se propõe essa investigação, expôr as entranhas da relação entre as atividades humanas fundamentais do pensamento e da ação com vistas a entender o nosso tempo e a profundidade da crise em meio a qual nos encontramos. Ele pode, acredito, ser apresentado por meio da noção de *liberdade* humana em sua inter-relação com aquilo que venha a ser a *pluralidade* enquanto condição existencial e a *singularidade* enquanto uma de suas características primordiais. A singularidade, ou unicidade, é, aqui, a característica distintiva do tipo de pluralidade humana, e a liberdade é a própria atualização dessa singularidade, que só se dá propriamente em meio à pluralidade.

A razão de ser dessa estrutura de investigação tem como base a suposição de que se nos for possível entender aquilo que Arendt propõe enquanto liberdade, teremos então o caminho aberto para ensaiar uma resposta ao problema proposto. A liberdade humana está no centro da compreensão possível acerca da relação entre a vida individual singularizante da

ARENDR, Hannah, *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. Ou ainda, para uma versão traduzida do inglês, cf. sob o título “*O que resta? Resta a língua*”: uma conversa com Günter Gaus, na tradução brasileira da mesma coletânea de textos mencionada acima, ARENDR, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. São paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

mente, ou espírito⁵, e o corpo político plural – entre os seres humanos, por assim dizer, no singular e no plural, enquanto seres pensantes e enquanto agentes.

E a legitimidade do problema proposto, como tentei expressar nesta introdução, reside numa preocupação de base. Essa preocupação guia é, em suma, a importância para nós hoje de habilitar duplamente a filosofia e a política, ou o pensamento e a ação, a uma reaproximação entre si. Uma reaproximação que só é possível uma vez que pudermos retirar essas atividades das redomas de vidro fosco em que foram confinadas a muitas mãos: pela epistemologia moderna, é verdade, mas também pela filosofia política hegemônica, pela metafísica tradicional, assim como pelas práticas “políticas” e estruturas de organização social que civilizacionalmente temos sustentado.

Retirá-las daí significa, sobretudo, retirá-las das mãos dos políticos e pensadores “profissionais” e compreendê-las enquanto atividades básicas, atividades humanas fundamentais, imprescindíveis a cada comunidade humana e a cada um de nós que tenhamos minimamente como horizonte ético e político certos valores, ainda que inarticulados, de justiça, autonomia, dignidade, etc.

Neste sentido, no que tange à lida com essas questões, o pensamento desenvolvido por Hannah Arendt ao longo de sua vida é uma fonte ímpar de ensinamentos. De onde se justifica para mim a decisão por trabalhar aqui sobretudo com sua obra. Encontramos aí, como irei

5 A palavra usada por Arendt no original, com esse sentido, é *mind*, para a qual a tradução mais direta seria, obviamente, “mente”. Os tradutores brasileiros, entretanto, adotam, compreensivelmente, a palavra “espírito” como tradução. Argumenta-se, na nota de tradução que abre a edição brasileira de *The Life of the Mind*, por exemplo, que, dadas as possíveis conotações positivista e mentalista vulgar, ou mesmo por conta da aproximação indevida com a filosofia da mente, é preferível o uso termo “espírito” para traduzir “*mind*”. Ainda que, os próprios tradutores admitem, não haja uma solução perfeita nesse caso, como em muitos outros. Afinal, se a tradução por “mente” poderia incorrer numa relação com correntes antimetafísicas com as quais Arendt não possui concordâncias; por outro, a palavra espírito tende a estar vinculada a uma dimensão metafísica nos termos tradicionais. É um termo que, no âmbito do senso comum, da linguagem popular, é normalmente vinculado à alma, por exemplo. Assim, há, acredito, ao menos duas considerações adicionais a se fazer no que tange à essa escolha de tradução. Primeiro, que, feita a tradução por “espírito”, é importante fazer notar que há uma grande diferença, no uso técnico arendtiano dos termos, entre “espírito” [*mind*] e “alma” [*soul*] (tal distinção ficará melhor explicada ao longo do texto, sobretudo na *parte II*). E segundo, que, novamente, feita a tradução por “espírito”, é necessário cuidar para não se perder de tudo a referência de contraposição aos usos antimetafísicos do termo “*mind*” no inglês. O que está em jogo não é meramente uma significação distinta de uma referência distinta, mas uma oposição da parte de Arendt a uma compreensão positivista da mente humana, assim como à sua contraparte metafísica tradicional, ou seja, é uma significação distinta da mesma referência. É importante, portanto, não perder o fio dessas contraposições, que situam a autora em meio à história da filosofia. Isso dito, minha opção aqui, nas traduções que faço ao longo do texto, é por seguir a tradução brasileira já estabelecida de “*mind*” por “espírito”. No texto corrido, porém, onde não são traduções do texto arendtiano, uso por vezes a palavra “mente”, por vezes a palavra “espírito”, para referir-me igualmente a essa dimensão discursivo-reflexiva da existência humana que Arendt chama “*the mind*”. Acredito que assim, sendo cuidadosos, podemos colher as referências importantes de ambos os termos, sendo que, no que tange aos possíveis descaminhos, cada uma delas serve de contraponto aos desvios à que a outra pode nos levar.

argumentar ao longo do texto, uma noção peculiar de *liberdade* como sendo o coração pulsante da humanidade dos seres humanos. Uma noção de liberdade como fruto do diálogo harmonicamente tenso (toda harmonia depende de certa tensão constitutiva) entre as atividades humanas fundamentais do pensamento e da ação. É sustentada, a partir desse diálogo, em ao menos três pilares, os quais irão percorrer também, transversalmente, o texto deste trabalho, nem sempre aparecendo explicitamente. São eles: *a)* a dimensão da linguagem propriamente humana, do discurso; *b)* a dimensão da personalidade singular a que cada um de nós atualiza no mundo; e *c)* a capacidade que temos de julgar reflexivamente.

Desse modo, tendo como pergunta central aquela pelas possíveis relações de entrelaçamento entre as atividades humanas fundamentais do pensamento e da ação, o texto se dividirá nos seguintes partes:

Na parte I, *capítulo I*, apresento e discuto aqueles que me parecem ser os aspectos principais do pensamento político de Arendt, ao menos no que tange ao percurso ao qual nos chama o problema aqui levantado. Na *seção 1* procuro estabelecer as bases conceituais e histórico-filosóficas que nos permitem adentrar e dar os primeiros passos no universo teórico terminológico do pensamento arendtiano. Na *seção 2* tento tornar explícito o sentido e o modo de ser daquela dimensão do reino da pluralidade que é característica aos seres humanos enquanto condição direta da ação e da liberdade implicadas em cada ato e palavra genuinamente humanos. Tem especial vigor aí a experiência, via discurso e ação, de aparecimento, no mundo humano, do sentido, constituído graças ao tipo de enredo que nos é brindado pela teia de relações humanas na qual se inserem nossos atos e nós mesmos enquanto seus engendrados. Na *seção 3*, a última deste primeiro capítulo, entra em jogo de modo central a noção arendtiana de liberdade política. É aqui onde, num longo percurso, trato de tornar explícito, por meio das histórias das ideias e dos eventos empreendidas por Arendt, o caminho, por nós trilhado, desde a antiguidade até os dias de hoje, do afastamento entre essas duas atividades humanas fundamentais que são a *ação* e o *pensamento*. Poderia dizer, também, resumindo de outro modo, que esta seção consiste em pôr em perspectiva *as aventuras da liberdade* entre o passado e o futuro.

Na *parte II* passo a considerar mais propriamente a atividade do pensamento. Essa parte se dividirá em dois capítulos. No *capítulo II*, considero num primeiro momento a relação entre essa atividade e a experiência humana de mundo. Na *seção 4* busco caracterizar o pensar a partir de seu movimento de retirada desse mundo, que então se concretiza como um

mundo de aparências. Na *seção 5* vemos a relação entre essa atividade e o nosso imprescindível sentido de realidade, com destaque para a ameaça solipsista que parece surgir de tal exercício. Na *seção 6*, última desse capítulo, lido com a relação entre as atividades do pensamento e do juízo (sobretudo em sua função determinante, irrefletida). No *capítulo III*, por fim, aprofundando de modo radical a investigação acerca dessa atividade, busco encontrar, respectivamente (nas *seções 7, 8 e 9*), saídas para os grandes problemas a que as análises das seções do capítulo anterior levou. Tomam forma nesse movimento certos fundamentos filosóficos necessários do pensamento político. Tentarei aí, ademais, guiando-me para as *considerações finais*, articular todas as reflexões precedentes de forma a dar corpo a uma compreensão coerente tanto do dilema em que nos encontramos hoje enquanto seres humanos, quanto da potencialidade que têm pensamento e ação, reaproximando-se, de repôrnos ao menos na trilha de uma possível resposta plural aos nossos problemas presentes.

Há ainda, entre as partes *I e II*, um breve *Interlúdio* que é crucial à coesão e propósito do texto. Lido nele com a questão fulcral na obra de Hannah Arendt, da *tradição*, e avalio o vínculo dessa noção tanto com a atividade da ação quanto com a atividade do pensamento e, nesse contexto, com a constituição daquilo que vamos a compreender aqui como *liberdade*.

Ainda a caráter introdutório, no que tange às principais obras de Hannah Arendt aqui utilizadas, tratei desde um princípio de trabalhar com texto original, independente de se há ou não uma tradução já estabelecida para o português. Mesmo que hajam já traduções longamente estabelecidas isso não quer dizer necessariamente que sejam boas traduções. E mesmo as boas traduções não são fruto de uma objetividade sumária definitiva, mas apenas de boas escolhas hermenêuticas, para as quais, não obstante, podem haver, naturalmente, no contexto do objetivo de uma lida específica com o texto em questão, termos mais expressivos e plenos de significado do que outros. Nesse sentido, acredito ser parte do esforço acadêmico por uma análise cuidadosa dos textos que são o nosso amparo, a opção, sempre que possível, por trabalhar com as obras no original. Foi o que fiz ao longo desse trabalho no que tange às obras de Arendt, com a única exceção significativa, creio, sendo a de *Lições sobre a filosofia política de Kant*, consultada diretamente na tradução brasileira. Assim, sempre que me foi necessário citar diretamente trechos das obras, realizei traduções próprias. Em todo caso, sempre que me foi possível acessar também uma boa tradução para o português, apoiei-me nela, e busquei dar ao leitor a oportunidade facilitada de acessar tanto a referência paginada

da versão original, quanto da tradução brasileira já existente (esse foi, especialmente, o caso com *The Human Condition*, 1958). Assim, espero, possa contribuir com o trabalho crítico daqueles que se disponham a por em questão, não necessariamente com resultados negativos, as minhas próprias traduções.

– PARTE I –**Capítulo I**– **OS SERES HUMANOS: pluralidade e ação** –

“O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o ser humano ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada ser humano é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo.”⁶

HANNAH ARENDT

De um modo geral, creio, o ensinamento hoje mais importante que podemos retirar do pensamento político de Hannah Arendt é o de que precisamos com certa urgência repor no centro da discussão acerca daquilo que devemos ou não fazer politicamente perguntas de um cunho um tanto mais radicais do que aquelas que os atores e pensadores políticos corriqueiros, em grande medida já “profissionalizados”, têm tido a disposição de propor.

Essas perguntas, que normalmente seriam consideradas como pertencentes a um círculo restrito a alguns poucos entendidos, perguntas de natureza filosófica por assim dizer, são em verdade o tipo de pergunta apropriada a qualquer ser humano que não tenha ainda abandonado a si próprio; que não tenha, como um, pateticamente convicto, Eichmann, perdido o hábito de interrogar si mesmo, de pensar⁷.

Essa são questões de sentido, e, ademais, no caso da ação, devem configurar-se enquanto interrogações públicas, recorrentes, acerca da existência humana plural em sua raiz. “Qual o sentido da política?”, “tem ela ainda hoje um sentido, uma dignidade própria?”, “Qual a condição humana de uma atividade tal?”, “O que realmente significa liberdade?” É uma democracia baseada num sistema econômico de acumulação de capitais realmente possível? São realmente livres os indivíduos inseridos num sistema deste tipo? Ou, neste

6 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 178; e *A condição humana*, 2014, p. 223-223.

7 Cf. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

sentido, que significa para nós democracia?"; e, ademais, "quem somos nós enquanto sujeitos históricos?", "como reconhecer e não tropeçar nas armadilhas da nossa própria constituição civilizatória ao tentar responder a essas questões?". Todas essas perguntas, que podem e devem crescer em número e mudar em formulação à medida em que os, diferentemente situados, sujeitos do debate tomarem por si mesmos a palavra, apontam, creio, inalienavelmente na direção de um fato: a condição humana da *pluralidade*.

A filosofia, afinal, é sempre um exercício de crítica coletiva da cultura⁸. Isso é válido para todos os seus ramos uma vez que tal característica descansa na própria atividade humana do pensamento, mas nos atinge sem dúvida com força ainda mais evidente e inelutável no que tange à filosofia política.

As perguntas que levantamos nesse tipo de exercício têm o importante papel de apontar para a dimensão do político enquanto uma esfera da existência humana, distinguindo-a daquilo que fazemos em meio às particularidades institucionais daquilo que nos habituamos a chamar de política.

A tarefa, ademais, de levantar essas perguntas, de soprar-lhes vida encarnando-as no debate público, parece ainda mais crucial para o nosso tempo, já que o que primeiro nos aborda quando escutamos hoje a palavra política é uma série recorrente de preconceitos que confunde o fenômeno político em si com aquilo que estamos fazendo hoje da esfera pública⁹.

Essa confusão é talvez um dos maiores obstáculos no caminho de qualquer saída positivamente participativa para a crise civilizacional em curso e tem como núcleo duro problemático a perpetuação da negligência e ofuscamento daquilo que a autora a que estamos recorrendo aqui busca trazer para o centro de seu pensamento, isto é, a pluralidade humana.

As respostas que Arendt ensaia para algumas dessas questões possíveis – seus exercícios espirituais, de pensamento, em torno das mesmas – permeiam em maior ou menor medida, dependendo de como busquemos, toda a sua obra. No que tange à um primeiro nível da questão, porém, eles podem, com certo grau de sistematicidade e aprofundamento filosófico, ser encontrados em *The human condition, 1958*.

8 Compreender essa afirmação será um dos objetivos centrais da *parte II* deste trabalho. É importante notar que a atividade do pensamento, que é, como veremos, onde reside a capacidade para aquilo a que chamamos filosofia, não necessariamente desenvolve-se em direção ao mundo, apesar de desde sempre tomar dele seus "objetos" intencionais. Existe uma importante distinção para ser feita aí entre ética e política, assim como entre ética enquanto um exercício individual e enquanto um ramo da filosofia. Mas esse não é ainda o momento para adentrar essas questões.

9 Ver a esse respeito ARENDT, Hannah; *'Introduction into poliitics' em The Promise of Politics*, 2005.

É verdade que a ação não é a única atividade abordada pela autora na obra em questão, e que, ademais, as outras atividades são estudadas com igual radicalidade e rigor. É inegável, porém, que o coração do livro é sim a atividade da ação em seu vínculo direto com a condição humana da pluralidade. De modo que, entender em perspectiva os objetivos de Arendt ao empreender esse esforço de compreensão da condição humana e da *vita activa* me parece um ponto de partida adequado para a nossa investigação aqui.

Não podemos, entretanto, neste sentido, descuidar-nos e deixar de ter em mente a advertência feita por Margaret Canovan¹⁰:

(...) a razão mais comum por que Arendt é mal compreendida é que os leitores tendem a começar no lugar errado quando tentam interpretar seu pensamento. (...) Não apenas é *The Human Condition* em si mesma muito mais de perto relacionada a *The Origins of Totalitarianism* do que parece ser, mas quase a totalidade da agenda do pensamento político de Hannah Arendt foi estabelecida por suas reflexões acerca das catástrofes políticas de meados do século. (...) Muitas das coisas que ela tinha para dizer, incluindo algumas de suas afirmações mais controversas, parecem bastante distintas quando são postas em seu contexto apropriado dentro das reflexões dela. Muitas de suas posições se tornam mais inteligíveis – apesar de que não necessariamente mais persuasivas. Como veremos, seu pensamento político se torna em alguns sentidos mais relevante para as preocupações correntes, e em alguns outros menos.¹¹

Não terei espaço aqui para empreender uma análise detida das relações entre *The Human Condition* e *The Origins of Totalitarianism*, mas quero, desde um princípio, seguindo a supracitada advertência de Canovan, fazer notar que a elaboração positiva, por parte de Arendt, de uma análise fenomenológica da ação em seu âmbito de pluralidade radical no mundo humano comum, tem como origem a experiência negativa intensa do tipo de destruição dessa pluralidade e transformação da condição humana, que foi tentada na Alemanha nazista, e que tem estado desde então em curso, com outras feições, também no dito “mundo livre” da “democracia” capitalista. Isso quer dizer, sobretudo, que os esforços intelectuais de Arendt sempre foram por compreender o mundo em que vivia. E que é da experiência de viver em um mundo em demolição continuada que erguem-se as perguntas radicais que ela se dispôs a fazer.

10 Margaret Canovan foi uma conhecida teórica política inglesa, uma das mais conhecidas e renomadas intérpretes do pensamento político de Hannah Arendt.

11 CANOVAN, Margaret; *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 7, tradução nossa.

1. A *VITA ACTIVA*, A CONDIÇÃO HUMANA E A AÇÃO

Em *The Human Condition*, Arendt empreenderá um esforço duplo, distinguível mas inseparável, de descrição fenomenológica daquelas que julga como “as atividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa*” e de mergulho no percurso histórico da nossa civilização em busca das experiências primordiais que viriam a cunhar em cada época o nosso modo de lidar com essas atividades e suas condições.

O termo *vita activa*, nos conta a autora, surge como a tradução medieval para o *bios politikos* aristotélico¹². As duas expressões, entretanto, terminam por significar coisas diversas. Aquela cunhada por Aristóteles refere-se estritamente ao modo de vida político, um dos modos de vida onde impera a liberdade e a beleza, e a ser, pois, livremente escolhido pelos cidadãos da pólis em contraposição às necessidades do trabalho e utilidades da fabricação. O termo *bios politikos*, portanto, nas palavras de Arendt, “denotava explicitamente apenas o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *praxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo”¹³. Já a expressão medieval *vita activa*, tendo “perdido todo o seu sentido especificamente político”¹⁴ veio a significar todo o âmbito das atividades humanas mundanas, “todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo”¹⁵.

Para que fosse possível, entretanto, tamanha ampliação do sentido inicial da expressão, a experiência histórica que separa um período do outro precisa haver apresentado o critério possível de dita reorganização, um fator comum de reunião de todas as atividades humanas mundanas engajadas sob o signo de uma mesma expressão. Segundo Arendt, o evento histórico que proporcionou essa experiência foi a descoberta pela escola socrática de pensamento filosófico¹⁶ da contemplação enquanto uma capacidade humana e da *vita contemplativa* como um dos modos de vida possíveis.

Essa descoberta – realizada no auge daquilo que Arendt lê como um conflito entre o filósofo e a pólis¹⁷, assim como da explícita decadência da democracia em Atenas – é

12 Ver a esse respeito a seção 2 'The Term Vita Activa' em ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 1998.; Ou 'O termo *vita activa*' na tradução portuguesa ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014.

13 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 13, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 15.

14 Idem, ibidem, p. 14 (ed. estadunidense) e p. 16 (ed. brasileira).

15 Idem, ibidem.

16 Ver, mais adiante, nota de rodapé nº 86.

17 Ver a esse respeito ARENDT, Hannah; 'Sócrates' em *The Promise of Politics*, 2005; onde, na página 6, ao tratar do momento de fundação da nossa tradição de pensamento, ela nos diz: “Surgiu então o problema de como o ser humano, se deve viver em uma pólis, pode viver fora da política; (...) Ainda mais sério foi o abismo que imediatamente se abriu entre pensamento e ação, e que desde então nunca mais foi fechado”. Encontramos uma diferente versão do mesmo texto, onde ficamos sabendo sua origem, em ARENDT,

considerada pela autora como que sendo o lançamento da pedra fundamental de toda uma tradição ocidental de pensamento político e metafísico. Tradição essa que se estende no mínimo de Platão a Marx, e que a partir da modernidade acaba num movimento de inversão que ao “virar de cabeça para baixo” todos os critérios e valores previamente em curso deixa intacta a estrutura mesma que sustentava as distinções e hierarquias nelas imbricadas¹⁸.

O mais importante aqui, entretanto, é explicitar aquela que foi talvez sua primeira consequência política de longo alcance na prática, uma que ressoa até hoje em nossos ouvidos hodiernos: o rebaixamento da ação ao rol de atividades vinculadas às necessidades e utilidades da vida terrena e mundana. Assim, entre a experiência que dá sentido ao *bios poitikos* aristotélico – a qual já não é mais completamente parte da compreensão que o próprio Aristóteles tem da vida na pólis, mas habitava de forma mais vigorosa o mundo grego pré filosofia acadêmica – e aquela outra que cunha o termo *vita activa* no mundo medieval após o desaparecimento das cidades-Estado, está a descoberta da contemplação [*theoria*], a fundação da academia e a experiência da *vita contemplativa* [*bios theôrethikos*] e da *skholé* (*otium* ou *apolitia*).

Em relação à expressão *vita activa* e seu vínculo com a tradição, o importante a remarcar é que ela “recebe seu significado da *vita contemplativa*”, e que, portanto, “a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo”¹⁹.

O que Hannah Arendt, entretanto, propõe, por sua vez, ao resgatar o termo, que ela própria admite estar “carregado e sobrecarregado de tradição”²⁰, e ao resgatá-lo “em manifesta contradição”²¹ com o sentido dado pela própria tradição, não é nem questionar a justeza da distinção em si, nem tampouco retornar idilicamente à compreensão de mundo prévia²². Se

Hannah; *Philosophy and Politics*. Social Research, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990. O artigo era originalmente a terceira e última parte da série de conferências ministradas por Arendt na *Notre Dame University* sob o título “*The problem of Action and Thought after the French Revolution*” e foi publicado postumamente de maneira completa como um artigo separado sob o nome *Philosophy and Politics* na revista da *New School for Social Research*. Para uma versão em português cf. a coletânea de textos ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*, 2002. onde aparece sob o nome '*Filosofia e política*'. A questão aparece ainda, de forma mais pontual, em diversos momentos de *The Human Condition* ou mesmo de *The Life of the Mind*, dentre outras obras da autora.

18 Cf. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 17; e *A condição humana*, 2014, p. 20. Ou ainda os ensaios presentes em ARENDT, Hannah. *The promise of politics*, 2005; todos de um modo ou de outro abordando o tema em questão. Especial atenção para *The Tradition of Political Thought*.

19 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 16, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 19.

20 Idem, ibidem, p. 12 (ed. estadunidense) e p. 14 (ed. brasileira).

21 Idem, ibidem, p. 17 (ed. estadunidense) e p. 20 (ed. brasileira).

22 Aliás, contra qualquer tentativa ligeira de apontar no pensamento de Arendt uma certa nostalgia acrítica e idealista da experiência política da *pólis* grega há muitos remédios. Alguns de efeito mais imediato como a leitura de *The Origins of Totalitarianism*, ou mesmo mais simplesmente de sua epígrafe, clara e direta,

bem ela acredita na urgência de se resgatar a dignidade da política e da ação no nosso tempo, ela reconhece igualmente a experiência que moldou a distinção fundante da nossa tradição de pensamento político e metafísico. O que está em jogo para ela neste porém não é a distinção em si entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, mas o juízo de valor que estabelece a última como imensamente superior à primeira, ofuscando a visão e embaçando qualquer distinção possível no âmbito interno das atividades da *vita activa*²³.

De tal modo que em *The Human Condition* um dos objetivos centrais é sem dúvida “um retorno às coisas mesmas” para citar o mote fenomenológico; uma descrição renovada, um redelineamento, das fronteiras, condições e preocupações características a cada uma das atividades principais da *vita activa*.

O livro em questão pôde, a propósito, vir a chamar-se “*The Human Condition*”, com a aprovação posterior da autora, ainda que essa não tenha sido a escolha inicial de Arendt, justamente porque cada uma daquelas atividades fundamentais é fundamental na medida em que existe como resposta à condição humana em geral e, mais especificamente, a uma condição particular à qual está mais de perto vinculada.

São três as atividades situadas no centro da análise: *trabalho*, *obra* e *ação*. Cada uma delas buscando, portanto, responder especificamente à uma condição diante da qual a existência humana está, desde tempos imemoriais, disposta. Tais condições são, respectivamente, a *vida*, a *mundanidade* e a *pluralidade*.

Nós, seres humanos, somos, portanto, seres condicionados pela vida individual e da espécie, pela mundanidade do mundo e pela pluralidade humana a engajar-nos na atualização constante de nossa própria existência ativa através do trabalho, da obra e da ação. Isso quer dizer, em suma, que há na origem de nosso modo de ser ao longo do tempo em que habitamos este planeta e de acordo com a memória que pudemos produzir disso, uma relação de co-pertencimento e mutualismo realizada em cada um dos três vínculos em questão: entre *vida* e *trabalho*; entre *mundanidade* e *obra*; e, finalmente, entre *pluralidade* e *ação*.

Cada uma dessas três relações de, digamos, apoio mútuo entre atividades e suas condições, estabelece, ademais, e cuida, da preservação de um “ambiente” específico no qual a própria atividade vem a florescer. Tais ambientes são respectivamente o planeta Terra, o

emprestada de Karl Jaspers. Ou ainda a precisa advertência de Margaret Canovan em CANOVAN, Margaret; *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, p. 14. Ou, por fim, de forma mais demorada, a leitura atenta da obra de Hannah Arendt, que mostrará quão mais complexa e profunda é sua abordagem do fenômeno político, sendo a experiência grega da pólis apenas uma das experiências as quais ela vê a importância de reavaliar em busca de compreender o fenômenos político e os problemas de nosso tempo.

23 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 17; e *A condição humana*, 2014, p. 20.

mundo humano “artificial” tangível e o mundo intangível intersubjetivo da teia de relações humanas. Existem, portanto, segundo o que nos propõe Arendt, no âmbito da *vita activa*, três dimensões ou níveis originariamente constitutivos daquilo que podemos chamar de o modo próprio de ser do ser humano ou existência humana. Assim, cada uma dessas três dimensões principais pode ser compreendida a partir de um mesmo tripé geral de conceitos chave que caracterizam a experiência humana. Está em jogo aqui a articulação da existência humana em termos de *atividade, condição e ambiente*.

Podemos, a caráter didático, dividi-los da seguinte maneira: *a) trabalho, vida e Terra; b) obra, mundanidade e mundo objetivo; c) ação, pluralidade e mundo intersubjetivo*. Essas são, portanto, as três dimensões daquilo que Arendt chama, em *The Human Condition*, de *vita activa* – “a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo”²⁴. Gostaria de traçar brevemente os contornos de cada uma dessas dimensões antes de ater-me, na próxima seção, mais propriamente à dimensão da ação e da pluralidade.

*a) trabalho, vida e Terra*²⁵: o trabalho é sem dúvida a nossa atividade mais básica. É a atividade que compartilhamos com os demais seres vivos, todos eles implicados de alguma forma em processos de sobrevivência e reprodução ligados umbilicalmente ao planeta Terra e sua constituição natural.

Trata-se de uma atividade tão básica justamente porque “corresponde ao processo biológico do corpo humano”²⁶, porque arca com as exigências de estar e permanecer vivo, enquanto indivíduo e enquanto espécie. Todos os seres vivos são, de algum modo, justamente porque vivos, condicionados à trabalhar, a encontrar ou produzir bens de consumo e a consumi-los, para manter e reproduzir a vida, num sempre recorrente ciclo de trocas com a natureza terrena.

Por mais variadas e peculiares que possam ser as formas de trabalho, de vida e de habitats dentro e fora da espécie humana, todas as formas de existência animadas de algum modo por certo impeto de sobrevivência têm como imposição à condição da vida. Qualquer um que conte com o privilégio de escapar a essa sina, está impreterivelmente, se desconsideramos as possibilidades, hoje reais, da automação, beneficiando-se do trabalho dos

24 Idem, *ibidem*, p. 22 (ed. estadunidense) e p. 26 (ed. brasileira).

25 Idem, *ibidem*, p. 7 (ed. estadunidense) e p. 8 (ed. brasileira). Para um aprofundamento nas análises de Arendt com foco nessa dimensão específica da existência humana cf. o capítulo III *Labor [Trabalho]* da obra em questão.

26 Idem, *ibidem*, p. 7 (ed. estadunidense) e p. 8 (ed. brasileira).

demais seres vivos, sejam eles humanos ou não. Todas as atividades realizadas nesse âmbito carregam o signo da *necessidade*. Aqui nós não somos de modo algum livres no sentido forte da palavra.

b) obra, mundanidade e mundo^{27 28}: a atividade da obra (ou da fabricação como também é chamada por Arendt), por outro lado, não se insere no ciclo natural de trocas da Terra com as espécies que a habitam. Ela, ao contrário, força violentamente uma ruptura com a impermanência daquele ciclo, instaura um processo de lógica diversa onde o começo e o fim são claramente distinguíveis: aquele sendo o modelo idealizado pelo artífice e este o objeto acabado pertencente ao mundo.

Sua característica principal é a não-naturalidade [*un-naturalness*] e sua preocupação central é sempre a durabilidade de seus produtos, os objetos de uso. Aqui, entre a dimensão das necessidades naturais recorrentes da vida e a liberdade característica do universo da ação, é que se faz possível a lógica de meios e fins.

O mundo material “artificial” e objetivo que surge do exercício dessa atividade humana é fundamentalmente o nosso lar neste planeta, literal e metaforicamente falando. É a partir dele que nos sentimos em casa na Terra. E ademais, é ele que, sobretudo, nos permite mover-nos com certa despreocupação em meio a um planeta em muitos sentidos inóspito à constituição física humana. É o mundo artificial que construímos com “a obra de nossas mãos” que atenua, e, diz o horizonte futuro da automação, pode chegar a eliminar as penas e labutas do trabalho. As atividades realizadas nesse âmbito carregam o signo da *utilidade*.

*c) ação, pluralidade e teia de relações*²⁹: a atividade da ação, por sua vez, tem como condição – não apenas necessária, *sine qua non*, mas também através da qual vem a existir,

27 Idem, *ibidem*, p. 7 (ed. estadunidense) e p. 8 (ed. brasileira). Para um aprofundamento nas análises de Arendt com foco nessa dimensão específica da existência humana cf. ainda o capítulo IV *Work [Obra]* da obra em questão.

28 Quando nos acercamos ao pensamento de Hannah Arendt, e de fato não apenas ao dela, nós devemos estar especialmente atentas ao uso ambíguo que algumas palavras podem ter. Isso não acontece somente por conta das dificuldades inerentes ao uso técnico de palavras que já possuem um uso ordinário, mas também em razão de que as palavras podem assumir dentro do próprio pensamento de Arendt dois ou mais sentidos técnicos que se apresentam dependendo do contexto em que são aplicadas pela autora. A palavra *mundo* é certamente uma delas. E o uso com o qual nós estamos lidando aqui até o momento é aquele o qual Arendt tem em mente ao escrever em 1958 *The Human Condition*, e que mesmo dentro destes limites ainda aparecerá, como veremos, em ao menos dois sentidos distinguíveis. Para um uso da palavra em um contexto completamente diverso basta que nos voltemos para sua *The Life of the Mind*.

29 Ver ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 7-8; e *A condição humana*, 2014, p. 8-9. Para um aprofundamento nas análises de Arendt com foco nessa dimensão específica da existência humana cf. o capítulo V *Action [Ação]* da obra em questão.

per quam –³⁰ o fato da pluralidade, ou seja, o fato de que cada indivíduo humano neste planeta é único, singular, distinto de todos os demais, permanecendo todos eles, entretanto, fundamentalmente iguais enquanto seres humanos.

A ação é, portanto, a atividade que, respondendo à condição da pluralidade e movendo-se sem intermediários³¹, é capaz de estabelecer vínculos entre os seres humanos individuais, sendo neste processo que vem a realizar-se aquilo a que podemos chamar pessoa humana. Essas múltiplas singularidades se dão em meio a vínculos que não só não eliminam as diferenças mas que são justamente o que às fazem alcançar realidade. Igualdade aqui, portanto, não pode significar homogeneização das diferenças.

A principal característica de uma atividade como essa é a sua alta ingovernabilidade: a ilimitabilidade de seu poder, a imprevisibilidade de suas consequências e, ademais, a irreversibilidade de seus resultados.

O ambiente que se forma e que serve de palco para as múltiplas e intermináveis séries de estórias resultantes desse tipo de atividade é o que Arendt chama de “teia de relações humanas”. Trata-se de um mundo intangível, distinto daquele outro formado pelos objetos da obra e carente de ser salvaguardado por ele devido a sua enorme fragilidade.

É muito importante notar já desde um princípio que esse mundo intangível, não-objetivo, de que falamos, tampouco é subjetivo, mas intersubjetivo³²; não é uma propriedade ou característica de nenhum ser humano isolado, mas está vigorosamente vinculado à publicidade do mundo e à pluralidade das relações humanas que surgem como produto próprio da ação.

Segundo Arendt, portanto, antes que qualquer racionalidade ou princípio encontrado em cada um de nós individualmente, é essa capacidade de agir enquanto “uma paradoxal pluralidade de seres únicos”³³, dando corpo a um mundo humano comum imaterial, uma “teia de relações” constituída de estórias encenadas, provavelmente imperceptível para os outros animais, e que primeiro nos distingue daqueles.

30 Idem, *ibidem*, p. 7 (ed. estadunidense) e p. 8 (ed. brasileira).

31 Idem, *ibidem*, p. 7 (ed. estadunidense) e p. 8 (ed. brasileira): “Ação, a única atividade que se dá diretamente entre os seres humanos, sem a intermediação das coisas ou da matéria [...]” (tradução nossa).

32 Ou seja, ele é primeira e fundamentalmente intersubjetivo. Nós podemos, é certo, investigar uma vez a sós conosco mesmo as coisas desse mundo. Mas isso, entretanto, não diz nada a respeito da natureza dessas coisas, mas apenas sobre a natureza da atividade de pensar em si mesma. A fonte básica, portanto do sentido das coisas, e que garante a realidade do mundo e de nós mesmos, é sempre, como veremos melhor mais adiante, a experiência intersubjetiva de mundo vivida em torno das capacidades do senso comum.

33 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998 [1958], p. 176, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 220.

E assim, toma corpo uma tese importante no pensamento de Hannah Arendt: de que a intersubjetividade, embora não preceda a individualidade humana passiva, precede todo tipo de individualidade ativa, mental ou não. É certamente para essa dimensão que aponta Arendt com sua teoria da ação humana, do caráter dinâmico, espontâneo e imprevisível das relações humanas que são produto da ação, e com sua compreensão fundamentalmente narrativa e comunitariamente situada da noção de pessoa humana, de *quem* somos, enquanto distinta daquilo *que* somos meramente enquanto seres humanos em sua generalidade animal.

Todas as realizações humanas nesse âmbito carregam o signo da *liberdade*; e/ou da beleza uma vez que, diz Arendt seguindo em parte a distinção aristotélica, todos os “modos de vida livres têm em comum o fato de que estão preocupados com o 'belo', isto é, com coisas que não são nem necessárias, nem meramente úteis”³⁴. Aqui reside a base da compreensão arendtiana da política. É com essa dimensão da *vita activa* humana que estaremos lidando ao longo desse capítulo.

Se bem estas, a vida, a mundanidade e a pluralidade, são as condições que mais se vinculam diretamente com as atividades que compõem a *vita activa*, a condição humana inclui também condições mais gerais às quais todas as atividades por nós desempenhadas se relacionam.

Uma delas é a *natalidade*, o fato de que constantemente novos seres humanos nascem para a vida e para o mundo e com eles renasce também o signo da singularidade, renovando a nossa capacidade de agir.

Depois, e em contrapartida, está a *mortalidade*, condição reconhecida e cuidada ao menos desde a Grécia do período homérico, quando era tida como aquela condição que

34 Idem, *ibidem*, p. 13 (ed. estadunidense) e p. 14-15 (ed. brasileira). Digo, “em parte”, porquê distinção de Aristóteles como mostra Arendt fala de três modos de vida em liberdade, uma relacionada à fruição dos prazeres, o modo de vida contemplativo e, por fim, o *bios politikos* ou *vita activa*. Esses três modos são opostos seja à vida escrava e familiar dedicada ao trabalho, seja à vida do artesão. Para Arendt, entretanto, Aristóteles já vê a questão com o olhar turvo, desde a crença na superioridade da contemplação, e se bem aqui o modo de vida político escapa de pertencer ao rol de atividades necessárias e por isso “inferiores”, isso é um reflexo mais da cultura grega na obra do autor do que propriamente uma característica da filosofia aristotélica. É um dado interessante, ademais, o fato de que o “belo”, nos “belos feitos e palavras” do mundo político grego, seja uma das características vinculadas à liberdade. Isso ressoa ademais em muitos sentidos na obra de Arendt, vide a sua compreensão ontológica fundada na primazia do mundo fenomênico e, portanto, na aparência das coisas; vide, ademais, a virada contra-funcionalista do biólogo Adolf Portmann como uma das referências de Arendt em *The Life of the Mind*; e vide a teoria arendtiana do juízo, abordada mais adiante na parte II, pautada na terceira crítica kantiana, onde os juízos estéticos do belo tem centralidade indiscutível. Infelizmente não podemos nos aprofundar nesse ponto específico aqui, mas é um vasto e importante campo de investigação para os diversos ramos da filosofia contemporânea, transcendendo e muito a modernamente restrita disciplina da estética.

traçava a linha distintiva tanto entre seres humanos e Deuses, quanto entre os seres humanos e a natureza terrena.

E por fim mas não menos importante está o próprio planeta *Terra*, quintessência da condição e da existência humana³⁵ e até onde sabemos o único ambiente capaz de gestar e suportar, sem esforço ou artifício, em um nível tal de complexidade orgânica a vida e a experiência humana de mundo. A Terra, a natureza terrena, é o que jaz por sob todos os aspectos da existência humana sustentando-os. E é por isso que “a mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos seres humanos da Terra para algum outro planeta”³⁶.

2. A TEIA DE RELAÇÕES HUMANAS: uma “*paradoxal pluralidade de seres únicos*”

2.1

É claro que a existência de um mundo, em qualquer um dos dois sentidos apresentados acima, depende da existência material da Terra. E que ademais a durabilidade almejada de qualquer um dos produtos da atividade da obra ou a “imortalidade” histórica dos produtos da atividade da ação têm, senão um prazo de validade, ao menos uma sentença de morte já pronunciada. Isso é cristalino no que tange aos produtos da obra, e ainda que seja discutível no que tange aos processos históricos e sua capacidade de serem sustentados ao longo do tempo nas costas da impressionante capacidade humana de contar histórias, podemos ao menos dizer que o risco existe e é sempre iminente.

Dito isso, um dos fatores que afere grande importância à distinção arendtiana entre *Terra* e *mundo* é poder a partir dela melhor compreender a lógica própria aos processos históricos e à ação em comparação aos processos naturais. A criação de um mundo artificial³⁷

35 Idem, *ibidem*, p. 2 (ed. estadunidense) e p. 2 (ed. brasileira).

36 Idem, *ibidem*, p. 10 (ed. estadunidense) e p. 11 (ed. brasileira).

37 É interessante notar neste ponto que a crítica arendtiana da modernidade inverte em certa medida os termos corriqueiros da questão. Há na obra desta autora uma conotação positiva na artificialidade do mundo que a princípio soa incompreensível aos nossos ouvidos, isso porquê a vertente mais difundida em meio a cultura global da crítica moderna imediata tem sido a do romantismo naturalista que vê a natureza como fonte moral e o percurso da modernidade como uma artificialização extremada da vida humana. Hannah Arendt, entretanto, constrói um argumento diverso, sua visão da natureza como bem nota Canovan, se opõe à do romantismo e vai enraizar-se na visão grega clássica. Por outro lado, ela considera que a grande disrupção do momento moderno no que tange à atividade produtiva humana teve justamente a ver com a aplicação do modelo cíclico e fútil da natureza no âmbito da atividade humana da obra, de modo que a tecnologia e a industrialização moderna significam não um crescimento e valorização da artificialidade do mundo, mas uma destruição desta em prol de uma pseudo-natureza na qual se insere a lógica de mercado, de produção e de

entre os seres humanos e entre estes e a Terra é o que cria para a existência humana uma ponte relativa entre natureza e a política, entre a instabilidade cíclica, previsível, governada por leis, dos processos naturais e a ilimitabilidade imprevisível do poder humano da ação que dá origem aos processos históricos. Trata-se da estabilidade objetiva das coisas feitas por mãos humanas que mediam as nossas relações e têm, como já dissemos, na utilidade e na durabilidade sua preocupação central.

Esse objetos podem ser muito diversos dependendo do tipo de relação de utilidade que os seres humanos empreendam com eles. Mas no que tange à ação, que é o que mais diretamente nos interessa aqui, a grande dádiva da artificialidade do mundo é que “apenas o mundo humano pode fornecer o cenário estável no qual seres humanos podem de forma confiável aparecer como indivíduos distintos: apenas o mundo que eles compartilham pode manter aqueles indivíduos juntos enquanto permanecem distintos”³⁸.

Não é surpreendente, pois, que a destruição moderna do mundo humano comum venha de mãos dadas com o crescente individualismo em voga na nossa sociedade e com a alienação dos seres humanos em relação ao mundo e à Terra³⁹, sem falar na escalante destruição e esvaziamento dos espaços verdadeiramente públicos de encontro e convivência⁴⁰. Individualismo e individualidade são facetas completamente distintas da experiência humana: a primeira delas é um fenômeno cultural e histórico que tem como uma de suas consequências mais danosas a deformação homogeneizante de qualquer individualidade real, enquanto esta,

consumo da sociedade moderna em geral. Podemos acompanhar parte dessa discussão na seção 20, 'A instrumentalidade e o animal laborans', de *The Human Condition* (ver ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 144-183; e *A condição humana*, 2014, p. 179-190). Cf. ademais CANOVAN, Margaret; *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. 1992, p. 109-110.

38 CANOVAN, Margaret; *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. 1992, p. 106, tradução nossa.

39 Cf. a esse respeito o último capítulo *A Vita Activa e a Era Moderna* em ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998; e *A condição humana*, 2014.

40 É crucial para qualquer tipo de leitura sociológica, antropológica, psicológica, política, etc, adequada do nosso tempo um acercamento aos problemas das grandes cidades contemporâneas. E isso não apenas porquê a proporção da população mundial vivendo em cidades é crescente como mostram os relatórios das organizações mundiais (ver por exemplo os resultados do WUP – *World Urbanization Prospects 2018*, relatório da divisão de população do *Department of Economic and Social Affairs* das Nações Unidas), mas principalmente porquê as próprias cidades têm sofrido processos de transformação tão significativos quanto. Os processos de guetificação e periferização centrados fortemente num corte social de classe são alguns dos aspectos mais preocupantes do cenário. E no que tange diretamente ao exercício político podemos citar sobretudo a pauperização dos espaços públicos de encontro, convivência e deliberação coletiva que vai de mãos dadas com a crescente hostilidade das vias públicas à permanência da população nelas e o cercamento das atividades políticas institucionais ao âmbito das cúpulas representativas que, fora seus problemas estruturais de corrupção ativa, têm sido completamente opacas e avessas à possibilidade da inserção popular em suas instâncias.

a segunda daquelas duas facetas, é um dos aspectos constitutivos da pluralidade e, portanto, da própria condição humana.

Vinculada de perto a essa distinção entre Terra e mundo, onde o mundo, sua estabilidade, é um fator crucial para a possibilidade de individualização ou singularização característica dos seres humanos, está a distinção arendtiana entre uma vida natural, sujeita à ciclicidade dos fenômenos naturais da Terra e do corpo humano, e uma “vida” especificamente humana:

A palavra “vida”, porém, tem significado inteiramente diferente quando é relacionada ao mundo e empregada para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. (...) A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma história [*story*] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles dizia ser “de certa forma uma espécie de *praxis*”. Pois a ação e o discurso (...) são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada por mais acidentais e fortuitos que possam parecer os eventos singulares e suas causas.⁴¹

Veremos, mais adiante, como a dimensão ontológica do pensamento político de Hannah Arendt, insiste na centralidade da categoria “mundo” para uma compreensão da condição humana. Arendt transforma a categoria, originalmente heideggeriana, trazendo-a positivamente, através da noção de *pluralidade*, ao centro de sua compreensão do modo de ser do ser humano e ademais da constituição fenomênica do “mundo das aparências”.

Ao longo deste capítulo, entretanto, trato mais propriamente de como os usos da autora desta categoria expressam tais indicações, de modo que a mundanidade do mundo objetivo é distinta da mundanidade que se dá diretamente entre os seres humanos através da ação, do discurso e das histórias encenadas e contadas, e que constitui a verdadeira textura das relações humanas. O primeiro destes dois aspectos é muito importante para a sustentação do domínio público, como tratei de mostrar, mas o segundo é a própria esfera ou domínio público, onde é constituída e atualizada a atividade política.

2.2

Quando consideramos a pluralidade do ponto de vista da existência humana, portanto, nos deparamos com as mais significativas consequências do fato de que os seres humanos não

41 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 115, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 120.

são meramente distintos uns dos outros, mas que têm a capacidade de distinguirem ativamente a si próprios através das palavras e atos que ao realizarem estão atualizando sua própria humanidade e singularidade. É muito importante aqui para o argumento que sejam sempre “palavras e atos”, ou seja, discurso e ação, e não apenas ação muda ou discurso vazio.

No capítulo V de *The Human Condition*, Arendt diferencia entre três níveis em relação aos quais se faz presente no planeta Terra a pluralidade. O mais amplo deles, característico de tudo aquilo que existe, é a *alteridade*, por meio da qual é possível dizer que nem mesmo a multiplicidade inorgânica de um mesmo objeto seja idêntica entre si – não existem na Terra duas coisas completamente idênticas entre si. O nível que se segue a este, em ordem decrescente de amplitude, é a *distinção* característica da pluralidade existente entre a vida orgânica, ela é responsável pelo fato de que mesmo dois seres pertencentes a uma mesma espécie podem ser distinguidos entre si.

O que Arendt nos diz em seguida, entretanto, é que:

Só o ser humano, porém, é capaz de exprimir essa distinção e *distinguir-se*, e só ele é capaz de *comunicar a si mesmo* e não apenas algo – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No ser humano, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.⁴²

A pluralidade, então, trazida ao nível da experiência propriamente humana neste planeta nos fala de um tipo de *unicidade* ou singularidade sem precedentes nos demais níveis; uma tal capacidade ativa de distinguir-se que, sendo essa uma das facetas dos seres humanos, condição de sua existência, torna impossível o mínimo sucesso de qualquer tentativa de definição de uma natureza humana.

E a capacidade que, quase inacreditavelmente, em um mundo onde todas as demais criaturas parecem incapazes de tal, nos dota dessa possibilidade de tomar a iniciativa e mostrar “quem somos” em contraposição a “o que” somos é a capacidade de agir e pronunciar palavras em meio a um espaço de aparência conformado por outros seres humanos igualmente dotados das mesmas capacidades. Assim é que

o discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles os seres humanos podem distinguir a si próprios ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais eles aparecem uns para os outros, certamente não

42 Idem, *ibidem*, p. 176 (ed. estadunidense) e p. 220 (ed. brasileira), grifo nosso.

como objetos físicos, mas *qua* seres humanos. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.⁴³

Em *The Life of the Mind*, num contexto bastante distinto, Arendt, usando outra terminologia e proporcionando-nos uma análise bastante mais sistemática da natureza fenomênica do mundo⁴⁴ e de como esta reflete na capacidade humana de agir e apresentar-se como distintivamente singular constrói um argumento bastante similar.

“Tudo que é vivo”, ela nos diz, “– em adição ao fato de que sua superfície é feita para a aparência, (...) – tem um *impulso para aparecer*, para adequar-se ao mundo das aparências, expondo e mostrando, não o seu 'eu interno', mas a si mesmo como um indivíduo”⁴⁵. A isso a autora chama *autoexposição* [*self-display*]. O que mais nos interessa aqui, entretanto, é que ela nos diga na continuação que “é precisamente essa *autoexposição*, já bastante proeminente nas formas mais altas da vida animal, que atinge seu clímax nas espécies humanas”⁴⁶.

Esse clímax, como ficamos sabendo algumas páginas mais adiante, em meio a uma seção chamada “*Corpo e alma; alma e mente*”, é a capacidade que têm os seres humanos, e especificamente eles, de revelar, fazer presente, *a-presentar*, deliberadamente, a si mesmos através de feitos e palavras; não determinando quem afinal são, mas apenas “indicando como eles desejam aparecer, o que em sua opinião é adequado para ser visto e o que não o é”⁴⁷. Tal capacidade é o que Arendt chamará a partir de então de autoapresentação [*self-presentation*].

E o que especificamente distingue autoexposição [*self-display*] e autoapresentação [*self-presentation*] é justamente aquele elemento ativo e consciente de escolha deliberada a respeito do que mostrar e do que não. Afinal, a “autoexposição não tem escolha a não ser exhibir quaisquer características que um ser vivo possua”⁴⁸.

A grande diferença, portanto, entre as abordagens de *The Human Condition* e de *The Life of the Mind* sobre a questão da singularidade humana, para além do emprego dos termos, está em que na última das duas obras, *The Life of The Mind*, parece entrar em jogo a existência e participação de um processo autoconsciente de deliberação acerca das opiniões individuais que queremos exhibir e sustentar, seja em feitos seja em palavras em meio aos

43 Idem, ibidem, p. 176 (ed. estadunidense) e p. 220 (ed. brasileira).

44 Ver, mais adiante, a *seção 4* deste trabalho.

45 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981, p. 29, tradução nossa.

46 Idem, ibidem, p. 30, tradução nossa.

47 Idem, ibidem, p. 34, tradução nossa.

48 Idem, ibidem, p. 36, tradução nossa.

olhares espectadores, ajuizantes, dos demais seres ativos da esfera pública.

Esse aspecto de nossa singularização só pode ser compreendido, dentro do contexto da obra de Hannah Arendt, através de um olhar para a atividade do pensamento e seus “resultados”. E essa é desde já uma forte indicação da pertinência da tese sobre a qual se constrói este trabalho: de que a liberdade, apesar de fundamentalmente política, depende do diálogo ativo e constante entre pensamento e ação. Mas isso é assunto para a *Parte II*, onde abordarei especificamente as relações possíveis dessa atividade com a constituição individual dos seres humanos, assim como com os eventos políticos e seus desfechos na história.

Retomando, porém, a linha de pensamento em curso nesta seção, precisamos entender o sentido dessa paradoxal pluralidade humana, dotada de tamanha singularidade, para o enredar-se – e a palavra *enredo* aqui não é uma escolha casual – das relações humanas numa metafórica *teia* através das histórias encenadas, contadas e recontadas. Compreender o poder da narrativa, da contação de histórias [*storytelling*] no pensamento de Arendt enquanto uma faceta inalienável do modo humano de constituir-se enquanto um ser singular concreto e situado é crucial para o entendimento de sua teoria da ação e do discurso, assim como para uma abordagem do problema que guia esta investigação. A ação, nos diz ela em *The Human Condition*, – sendo o discurso uma forma de ação – com a mesma naturalidade que a atividade da obra produz objetos de uso, tem como sua produtividade específica relações e histórias humanas entretecidas com fios intangíveis em meio a uma trama já existente que se estende sobre a Terra e sobre o mundo entre o passado e o futuro.⁴⁹

As histórias encenadas que tomam lugar no mundo humano comum, e que possuem ao olhar retrospectivo daquele que as conta uma coerência própria, são a própria textura da vida humana pública, plural. São esses pequenos enredos, essas histórias, pois, que reunidos dão sentido, para Arendt, à palavra história.⁵⁰

Naturalmente, os atores dessas histórias, os agentes, possuem peculiaridades, pelas quais podem ser assim, em si mesmos caracterizados. Entretanto, não há história propriamente – ação, movimento, *enredo* – se os seres humanos em cena não atualizarem sua própria

49 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 184; e *A condição humana*, 2014, p. 230.

50 Cf. em ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 184; e *A condição humana*, 2014, p. 230-231: “Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma história com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande história sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua história e pela qual a história se torna finalmente o livro de histórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que ambas resultam da ação” (tradução nossa).

singularidade potencial através do discurso e da ação, transcendendo tudo aquilo que é mero “caráter” [*character*] rumo a uma *persona*⁵¹ viva, indeterminável. É por isso que

embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos em uma descrição de qualidade que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um “caráter” [*character*], na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa.⁵²

Quando, portanto, os seres humanos agem, entrando em intercurso uns com os outros, há mais em jogo do que propriamente o conteúdo da ação ou do discurso, há, sobretudo, em cada entrar em cena, a aparição do agente; não de suas qualidades ou defeitos, mas de sua história de vida [*bios*] em ato, sua biografia [*bios-grafia*]; da qual é o *herói*, na acepção antiga do termo, e o “sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente”^{53 54}.

Para que não corramos o risco da confusão, e já que trouxe a colação a noção não moderna de sujeito implicada na teoria da ação arendtiana, é importante frisar a diferença entre uma história inventada, “criada” [*made up*], obra de determinado *autor*, e as histórias reais resultantes da ação e do discurso humanos, encenadas pelos *atores* no fluxo vivo do agir e falar da vida real. As últimas guardam sempre algo de incerteza, imprevisão e imprevisto. A “essência viva da pessoa humana” não se dá a conhecer com a mesma solidez dos objetos do mundo. Isso acontece porque esse “*quem*” que a pessoa é, se faz no e habita, não o mundo objetivo das coisas, mas, como vimos na *seção I*, uma outra ambiência⁵⁵.

Cada ato e cada palavra vem, assim, a fazer parte de uma teia de relações intersubjetivas intangível preexistente. As ações compõem então um verdadeiro *enredo*,

51 Cf. mais adiante neste trabalho a nota de rodapé nº 141.

52 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 181, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 226-227.

53 O termo *sujeito* aqui não deve tomar o tom ou o timbre da correlação *sujeito-objeto* cunhada no bojo da Era Moderna pela filosofia cartesiana. Pelo contrário, está animada de um espírito de superação daquela correlação como ela se estabeleceu na ontologia moderna. O sujeito aqui, muito longe de ser *coisa pensante* apartada do mundo, configura-se enquanto ser não apenas *no* mundo, mas sempre *do* mundo [*of the world*], ativo em pensamento, mas também em trabalho, obra e, o que vem mais de perto ao caso, em ação. Cf. sobre o tema ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981, p. 19-20. Ademais, está ainda o fato de que, na teoria da ação de Arendt, nem mesmo enquanto seres de ação temos as possibilidades pretensiosas de controle e domínio sobre nós mesmos e sobre o mundo que se depreendia da proposta cartesiana. Pelo contrário, agimos sim ativamente, mas isso, aqui, quer dizer também espontaneamente.

54 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 184, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 230.

55 Idem, *ibidem*, p. 182 (ed. estadunidense) e p. 228 (ed. brasileira).

mutuamente influenciando as histórias de vida dos mais diversos agente singulares com os quais entra em contato direta e indiretamente. De modo que “a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros seres humanos e estão em permanente contato com ela.”⁵⁶ E portanto:

o domínio dos assuntos humanos, estritamente falando, consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os seres humanos vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas.⁵⁷

Por mais óbvio que pareça após refletirmos sobre, é extremamente revelador do assunto com o qual estamos lidando aqui pensarmos sobre os sentidos interconectados presentes no uso da palavra *enredo*.

No universo teatral, por exemplo, o *enredo* diz respeito aos acontecimentos, ao conjunto de ações a serem encenadas pelos agentes [*drontes*]. Não é, mostra Arendt, por acaso que a arte grega do *drama*⁵⁸ tragediográfico seja talvez a melhor forma de representar através da imitação⁵⁹ das histórias, a ação, dando forma ao *quem* dos ditos personagens. É que a “essência viva da pessoa humana” não fica bem representada apenas na letra morta do roteiro, e é por isso que “a peça teatral só adquire plena existência ao ser encenada no teatro”⁶⁰.

Ora, esse conjunto de acontecimentos pode ser chamado *enredo* justamente porque acontece em rede e não de forma linearmente previsível. Ainda que a história contada possa exigir um certo grau de linearidade, os acontecimentos de forma alguma o exigem⁶¹.

Cada ação, portanto, se vê presa numa rede de relações sem a qual não pode adquirir sentido coerente algum. Tal rede ou teia de relações é crucial para que a ação e o sentido que aí se configura possam ser, através de uma história, uma narrativa, passados adiante, produzindo, assim, novas relações, ou refletidos através da memória, imaginação e pensamento. Cada agente, sem jamais ver o *enredo* ou sequer a cena de modo completo, está, como que por definição, *enredado* nessa teia de relações.

56 Idem, ibidem, p. 188 (ed. estadunidense) e p. 235 (ed. brasileira).

57 Idem, ibidem, p. 183-184 (ed. estadunidense) e p. 230 (ed. brasileira).

58 do verbo grego *δρᾶν* [*dran*], ou no nominativo presente singular *δρᾶω*, “agir”.

59 *μίμησις* (*mimēsis*)

60 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 187, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 234.

61 Um belo exemplo de como é possível, mesmo em narrativa e ainda não em encenação teatral, manter o caráter simultâneo do tecido enredado da ação humana é a obra poética de Homero. Cf, por exemplo, HOMERO, *Odisseia*; tradução, posfácio e notas Trajano Vieira; texto em apêndice de Franz Kafka, 2013.

A ação isolada, muda, invisibilizada, é como se não existisse. E é por isso que estar *enredado*, ao contrário do que o sentido ordinário da palavra possa sugerir, de forma alguma diminui a liberdade [*freedom*] dos agentes.

Na verdade, participar dessa rede, estar nela cativo e tentar mantê-la de pé através da edificação do mundo físico ou cultural, institucional⁶², é a única possibilidade que a ação tem de adquirir e conservar algum poder. Esse é, de fato, o exercício do milagre da liberdade com o qual cada um de nós foi dotado desde que, singulares, viemos ao mundo. E é atualizando a teia de relações humanas, ao tomarmos a iniciativa, confirmando ativamente a singularidade com a qual nascemos, que igualamos na prática agir e ser livre. Dada uma tal concepção de poder; sozinhos, todos nós e cada uma de nossas ações, somos profundamente impotentes, estamos perdidos, desamparados. De modo que “estar isolado é estar privado da capacidade de agir”⁶³ propriamente dita.

Parece surgir aqui uma compreensão um tanto quanto rara da categoria “poder” se comparada às definições clássicas da nossa tradição de pensamento político. Os comentários de Jürgen Habermas à obra de Hannah Arendt em seu artigo *Hannah Arendt's Communication Concept of Power* podem nos ajudar neste ponto a compreender o núcleo de sua razão de ser. Apesar de discordar em parte das críticas que ele faz ao final do artigo em questão, creio que Habermas, ao analisar o conceito comunicativo de poder de Arendt em oposição à concepção teleológica do mesmo conceito, expressa de forma primorosa diversas das facetas da compreensão arendtiana de política com as quais lidamos aqui. Cito aqui um trecho crucial, suficiente, me parece, para resumir a questão:

Arendt analisa a forma de intersubjetividade gerada na práxis do discurso como o aspecto básico da vida cultural. A ação comunicativa é o meio em que o, intersubjetivamente compartilhado, 'mundo da vida' é formado. É o “espaço de aparências” em que os atores entram, encontram-se uns aos outros, são vistos e ouvidos. A dimensão espacial do 'mundo da vida' é determinada pelo “fato da pluralidade humana”: toda interação unifica as múltiplas perspectivas de percepção e ação daqueles presentes, que como indivíduos ocupam um ponto de vista inconversível. A dimensão temporal do 'mundo da vida' é determinada pelo “fato da natalidade humana”: o nascimento de cada indivíduo significa a possibilidade de um novo começo: agir significa estar apto a tomar a iniciativa e realizar o inesperado. Ademais, o 'mundo da vida' é essencialmente responsável por assegurar identidade individual e grupal no espaço social e no tempo histórico. Em comunicação os indivíduos aparecem ativamente como seres únicos e revelam a si mesmos em sua

62 No início dessa seção nos referimos às diversas formas que o “mundo” pode tomar, algumas das quais estão especialmente relacionadas à sustentação da ação no tempo. Ainda sobre esse porém, para uma abordagem mais sistemática cf. CANOVAN, Margaret; *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. 1992, p. 108-109.

63 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 188, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 235.

subjetividade. Ao mesmo tempo eles devem reconhecer um ao outro como seres igualmente responsáveis, isto é, como seres capazes de acordo intersubjetivo – a alegação de racionalidade imanente no discurso fundamenta uma igualdade radical. Finalmente, o 'mundo da vida' em si mesmo é preenchido, por assim dizer, com práxis, com a “teia de relações humanas”. Isso compreende as estórias em que os atores estão envolvidos como fazedores e sofredores.⁶⁴

2.3

Nesse contexto, o pensamento de Hannah Arendt, seu exercício de retorno ao modo primordial de ser da ação humana enquanto resposta à condição da pluralidade, nos reapresenta ao que seria a base constitutiva das relações humanas: uma teia de relações onde cada um dos pontos que vão dando forma ao tecido desse mundo intersubjetivo é extremamente singular. Uma “paradoxal pluralidade de seres únicos”. Há, creio, em todo esse desenvolvimento, duas consequências muito importantes:

Primeiro, que a nossa pluralidade tem, Arendt deixa claro, um duplo aspecto. Se por um lado está a singularidade, a individualidade ativa de ser humano, sem a qual não há pluralidade mas apenas uma sociedade de massas ou uma espécie natural e seus espécimens; por outro, a fronteira mesma dessa pluralidade, ou seja, o fato mesmo de que exista alguma pluralidade aí, já diz da existência de uma certa igualdade como o outro aspecto.

Se nos atemos somente ao aspecto da diferença teremos apenas uma parte dessa dinâmica, pois é a igualdade, afinal, mediante a qual tem sentido que digamos “seres humanos”, que nos dá o próprio esteio mútuo onde uma possível relação de comunicabilidade, entendimento e gestação de sentido comum pode se dar. Assim, um dos aspectos mais marcantes da complexidade da condição humana é certamente o caráter “paradoxal” dessa “pluralidade de seres únicos”, desse “viver como um ser distinto e único entre iguais”⁶⁵.

Nossa igualdade, portanto – uma vez que não representa uma natureza humana, um modelo, uma essência, a partir da qual hajamos sido do barro moldados, mas se dá no nosso ser no mundo e do mundo, junto aos outros, em meio à pluralidade humana –, é uma igualdade infinitamente heterogênea, uma igualdade em meio à diferença.⁶⁶ Não se trata de um

64 HABERMAS, Jürgen. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power* em *Social Research*, Vol. 44, nº 1, 1977, p. 7-8, tradução nossa.

65 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 178, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 223.

66 Cf. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 215; e *A condição humana*, 2014, p. 268, onde lemos: “A igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser igualados sob certos aspectos e para propósitos específicos. Como tal, o fator igualador *não* provem a “natureza” humana, mas de fora [...]” (tradução nossa, grifo nosso).

pressuposto da ação política, mas de algo conformado pela própria ação e e em prol da sustentação de um espaço público de aparências vivo e habitado.

Tal paradoxo, permanente até enquanto não venha a transformar-se radicalmente a própria condição humana, é a pedra de toque para a compreensão da íntima relação entre discurso e ação, assim como para o entendimento do agente em seu aparecimento revelador e suas capacidades de iniciador de novos processos.

Nesse sentido é preciso compreender que o paradoxo constituinte dessa nossa pluralidade reside no fato de que igualdade e diferença, no que diz respeito aos seres humanos, são inseparáveis. Afinal, a maior e mais importante igualdade entre nós, aquele fator que, ao igualmente destacar-nos, primeiramente é capaz de distinguir-nos dos demais seres vivos, é justamente a unicidade realizável em cada um de nós; e que, por sua vez, distingue-nos entre nós mesmos ao extremo, de formas inimagináveis. E portanto, a singularidade, a diferença, é a nossa igualdade. Esse é o nosso paradoxo constitutivo. É ele que a esfera política precisa compreender, cuidar e cultivar uma vez que ele a constitui e que dele é que brota todo o seu poder.

E segundo, que o *enredo* de que nos fala Arendt, e que vem à luz no bojo da experiência humana do agir plural, é a própria fonte da gestação humana de sentido. Sem essa possibilidade de orientar a nossa percepção das coisas, sejam elas naturais ou artificiais, através de sua relação e posicionamento em meio à teia de relações humanas, dificilmente elas seriam mais do que um amontoado desconexo de coisas, um golpe de sensações incompreensíveis. É a ação, pois, e mais que nada o discurso, a atividade de dar nomes às coisas e às ações e de contar sobre elas uma história, de pô-las em movimento também através do discurso, que opera o milagre do sentido.

É verdade que o pensamento é, como veremos, uma atividade em busca de sentido, mas isso não quer dizer que seja capaz de criá-lo, de doar de si mesmo sentido às coisas do mundo. A ação, pelo contrário, é que é a atividade na qual essa dádiva reside. De fato, nós nem criamos de forma completamente deliberada sentido, nem tampouco simplesmente o apreendemos no mundo. Ele é gestado cada vez que a liberdade humana mostra-se através da ação e do discurso em meio à esfera pública, e ganha, pelas próprias características da atividade da ação, proporções e feições imprevisíveis. É, portanto, “o caráter revelador da

ação assim como a habilidade de produzir estórias e tornar-se histórico, que juntos formam a fonte da qual brota o sentido e ilumina a existência humana”⁶⁷.

3. LIBERDADE E POLÍTICA: *a ação entre o passado e o futuro*

3.1

Vimos que a atividade humana da ação busca corresponder à condição humana da pluralidade. E que essa complicada pluralidade, uma “paradoxal pluralidade de seres únicos”, dá forma a um espaço de aparências em meio ao qual as palavras e os atos humanos ganham relevância e sentido. Algo já ficou assinalado, ademais, sobre o vínculo entre liberdade e ação, expresso belamente sobretudo nas palavras de René Char, citadas por Arendt, que representam o sentido da liberdade nascente na experiência da Resistência francesa, as quais optei por fazer de epígrafe deste trabalho. As retomo aqui brevemente, e voltarei ainda mais adiante, no *Interlúdio*, a referir-me a elas de modo mais detido:

[...] eles haviam sido, pela primeira vez em suas vidas, visitados por uma visão da liberdade; [...] por haverem assumido sobre seus próprios ombros a iniciativa e assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer. 'A cada refeição que fazemos juntos, a liberdade é convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está posto'.⁶⁸

Essa relação, entretanto, de co-pertencimento entre liberdade e ação está presente explicitamente em todas as experiências nas quais Arendt se apoia para pensar a ação enquanto categoria central do pensamento político. Se tomamos, por exemplo, a experiência da *polis* grega, vemos aí que a pluralidade e a resposta a ela, a ação, dão forma a uma condição existencial na qual se encontram aqueles que, liberados das necessidades inerentes à condição humana da vida e, por conseguinte, das penas e labutas típicas da fastidiosa atividade do trabalho, podem deixar a segurança do lar, domínio privado, em direção a uma esfera pública de visibilidade e aparência. Aí é onde, em companhia de seus pares, podem,

67 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, 1998, p. 324, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 404-405.

68 *Preface: The Gap Between Past and Future*, em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 4, tradução nossa.

através de atos e palavras, exercer no mundo e dar-se conta, através das interações dos demais consigo, de sua própria singularidade.

Muito revelador da natureza da noção de liberdade no pensamento arendtiano, é o seguinte trecho, onde Arendt, no que parece um incomum desabafo diante de um mundo que deixou de reconhecer a liberdade enquanto uma experiência de pluralidade, nos diz:

É tão difícil compreender que existe um reino no qual nós podemos ser verdadeiramente livres, isto é, nem dirigidos por nós mesmos nem dependentes dos dados de nossa existência material. A liberdade existe apenas no espaço intermediário único da política. Nós escapamos dessa liberdade em direção à “necessidade” da história. Um absurdo medonho.⁶⁹

Tais experiências de liberdade – a da *polis grega* ou do *bios politikos* da democracia ateniense; a da fundação da república romana; a de um certo cristianismo primitivo; a dos momentos iniciais das revoluções por meio da formação recorrente de sistemas de conselhos populares; a vivenciada pelos membros da Resistência francesa; etc – são o contraexemplo sobrevivente à nossa atual descrença e “a-politia” geral a respeito mesmo da possibilidade de um espaço público dotado da beleza e relevância que podemos notar e sentir estampadas como um emblema nas palavras poéticas de Char. Pretendo, nesta seção, aprofundar esse ponto já que, creio, ele nos permite ter um olhar em perspectiva da compreensão desta autora acerca da política e sua dignidade própria.

É sobretudo o afastamento entre às noções de liberdade e de política, baseado numa postura extremamente conservadora e mesmo reacionária acerca das potencialidades da ação humana, o que, sempre em seu embricamento nos acontecimento, acaba minando das experiências de ação seu potencial político, assim como das esferas políticas institucionais sua abertura para a ação livre. O ápice, de uma tal tentativa de afastamento é, como até agora o

69 ARENDT, Hannah; 'Introduction into politics' em *The Promise of Politics*, 2005, p. 95, tradução nossa. Esse precioso trecho, publicado pela primeira vez, postumamente, graças aos esforços de edição da socióloga alemã Ursula Ludz sob o título 'Was ist Politik?', era originalmente parte de um projeto inacabado, uma tentativa de compor uma introdução à política por parte de Arendt em parceria com seus editores alemães da *Piper & Co*. Ele mais parece uma interjeição cheia de angústia em relação àqueles que, desde a antiguidade, tendem a pensar o reino da política como um mal necessário, destituindo-o assim de qualquer dignidade própria. Nele, encontramos profundas indicações acerca do nosso assunto nessa seção. Primeiro a afirmação da íntima relação, direta, entre liberdade e política, ou seja entre a milagrosa capacidade humana de agir singularmente, de exhibir, apresentar, no brilho de uma aparecer, sua unicidade através do discurso e da ação, e o espaço de aparências que é típico da pluralidade humana. Segundo, nos dá sinais da oposição veemente da autora seja no que tange à postura antiga, tradicional, filosófica, acerca da liberdade, seja ao posicionamento moderno que confina a ação à inserção no fluxo de algum tipo de lei necessária que governa igualmente a “evolução histórica” e a “evolução biológica”.

conhecemos, o anseio totalitário por extirpar permanentemente a espontaneidade do *pensar* e *agir* humanos através da doutrinação ideológica e do terror.

A importância, ademais, de um tal olhar em perspectiva reside no fato de que diante do nosso atual contexto – informado em larga medida por uma série de preconceitos acerca da política e marcado pela distância em que nos encontramos, em todas as esferas da vida, de qualquer experiência verdadeiramente plural, de igualdade e singularidade, de ação deliberativa, de participação conjunta real – nada deve nos parecer em geral mais estranho do que essa vinculação entre liberdade e política, ou mais utópico do que essa descrição de um espaço público coabitado pela liberdade e pela igualdade.

O fato é que a nossa profunda desconfiança a respeito da esfera política é ainda muito mais antiga, pesada e difusa, do que o descrédito em que caiu, por exemplo, em nosso tempo, a metafísica. Na verdade, segundo a leitura que faz Arendt, a nossa tradição de pensamento metafísico e político foi gestada justamente num dos eventos históricos em que essa desconfiança a respeito da política vem a tona, o conflito entre o filósofo e a pólis⁷⁰. Esse é também o motivo pelo qual Arendt tratou de evitar sempre que possível ser chamada de filósofa, preferindo tratar a atividade a que se dedicava de teoria ou pensamento político⁷¹.

A grande questão aqui em jogo é que a ação humana, longe de ser invariavelmente portadora de bons augúrios, pode sempre tanto cerrar como abrir caixas de pandora. É impregnada, portanto, de imprevisibilidade. E a nossa realidade está sempre simultaneamente grávida da beleza e do abominável, ambos, num primeiro momento, igualmente inefáveis. Seu signo é sempre o da *impresciência*. De modo que, aquela desconfiança de que falei, vislumbrada e dada forma pela nossa tradição, não é de modo algum completamente arbitrária. Ela enxerga e toma nota do grande perigo contido nas vicissitudes inevitavelmente entrelaçadas no grande poder da capacidade humana de agir, na nossa liberdade, e se mune de “um sincero desejo de encontrar um substituto para a ação”⁷².

Hannah Arendt, por experiência própria, sabia muito bem disso. Ler, portanto, sua teoria política apenas como um elogio às potencialidades da ação humana é passar por alto um fato por demais evidente no que tange a esta autora: que uma das forças moventes de seu pensamento, como insisti desde um princípio, é a perplexidade diante da experiência

70 Cf. ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. Social Research, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990. Ver mais acima neste trabalho, em seu contexto, a nota de rodapé nº 17.

71 ARENDT, Hannah. “What Remains? The Language Remains”: *A Conversation with Günter Gaus em Essays in undersanding: 1930 – 1954*, 1994, p. 1.

72 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 233-234, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 291.

totalitária, um acontecimento novo, mas em nada belo ou enaltecido da história humana, a “imagem do inferno”, como ela própria a ele se refere⁷³.

O pensamento político de Arendt, portanto, sua teoria da ação humana, não parte, por um lado, da mesma desconfiança e inimizade em relação à esfera política que ela enxerga na tradição filosófica⁷⁴, mas tampouco se configura exatamente como um elogio inconsequente da capacidade humana de agir, de trazer ao mundo o milagre do novo, da liberdade. Arendt está, me parece, preocupada justamente em suspender, pôr entre parêntesis, aquela “atitude natural” de que nos falava Husserl, empreendendo assim, na medida do possível um retorno à ação nela mesma, numa típica atitude fenomenológica.

O que Hannah Arendt busca apresentar-nos, portanto, é o poder da ação humana em toda sua originalidade, levando em conta tanto suas vicissitudes, quanto seus remédios. E aqui mais uma vez algumas das interpretações de Canovan são preciosas:

A meta de Arendt era lembrar as pessoas tanto dos limites quanto das possibilidades da condição humana. Ela queria chamar atenção para dois erros que podem parecer cancelar-se um ao outro, mas que ela encontrou conjuntos no totalitarismo e seus análogos: de um lado a crença de que tudo é possível, e do outro a crença de que tudo está determinado dentro de um processo inevitável. Um lado de *The Human Condition*, é claro, é sua celebração da capacidade humana de agir, de tomar a iniciativa e começar algo novo ao invés de ser determinado pelo que passou antes: mas o outro lado, igualmente importante, é sua percepção [...] de que a vida da ação, 'não obstante sua grandeza...é limitada por aquelas coisas que o ser humano não pode mudar à vontade. E é apenas respeitando suas próprias fronteiras que este reino, no qual nós somos livres para agir e transformar, pode permanecer intacto, preservando sua integridade e mantendo suas promessas.'⁷⁵

3.2

Quais são, pois, as características da ação humana que podem ser lidas como vicissitudes inerentes a essa atividade, e, portanto, à liberdade humana? Para Arendt, elas são principalmente três. Uma delas ergue-se da relação entre a capacidade de agir e o passado,

73 Cf. ARENDT, Hannah. *The Image of Hell in: Essays in understanding: 1930 – 1954*, 1994.

74 Como ela diz em determinado ponto da entrevista com Gaus, em resposta à pergunta pela distinção que havia feito entre filosofia e teoria política, e após explicar brevemente algo sobre essa inimizade e tensão entre filosofia e política: “Eu não quero ter parte nessa inimizade,' é exatamente isso! Eu quero olhar para a política, por assim dizer, com os olhos não toldados pela filosofia”. ARENDT, Hannah. “*What Remains? The Language Remains*”: *A Conversation with Günter Gaus in Essays in understanding: 1930 – 1954*, 1994, p. 2, tradução nossa.

75 CANOVAN, Margaret; *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 103-104, tradução nossa.

outra da relação entre capacidade de agir e o futuro e a última do paradoxo de que o agente, sendo livre *ator* de si mesmo, não é senhor de seus atos, não os controla do começo ao fim, não é, portanto, *autor*.

Tratam-se, respectivamente, da *irreversibilidade*, da *imprevisibilidade* dos nossos ditos e feitos e da *irresponsabilidade moral* dos agentes uma vez que eles adentram aquele espaço de aparências habitado pela amplidão inescrutável da liberdade. Mas o que significa de fato cada uma dessas características no que tange à pluralidade humana? Que limitações e que potencialidades impõem para os seres humanos e o seu mundo?

No que tange à *irreversibilidade*, é, para Arendt, um fato inalterável da fenomenologia da ação humana que não haja volta atrás no que diz respeito aos nossos atos. Não há como desfazer o feito, logrando o mesmo estado de condições prévio. Podemos é claro rever o nosso posicionamento e agir novamente em sentido contrário, buscando reverter algo dos resultados negativos inesperados, mas trata-se então de uma nova ação com seus próprios entrelaçamentos, seu próprio *enredo*, por assim dizer. Aquela ação inicial, entretanto, pela própria constituição daquele espaço de aparências em que aparece e habita, a “teia de relações humanas” e sua “paradoxal pluralidade”, já assumiu então, em suas consequências, uma proporção tão desconhecida para o próprio agente quanto irreparável. Isso é evidente quando se tratam de ações e eventos históricos de grande magnitude, mas não é menos verdadeiro para toda e qualquer ação genuína. Num tal contexto é que cada uma de nossas ações vem a pairar sobre nós, pendurada por um frágil e fino fio, como uma verdadeira “espada de Dâmocles”⁷⁶, que paira não apenas sobre nós mesmos, mas sobre a nossa e as demais gerações que virão habitar este mesmo mundo humano comum. O único remédio adequado, como veremos, para essa incapacidade de desfazer o que foi feito em meio à pluralidade humana, é, segundo Arendt, a nossa, ainda muito mal compreendida, capacidade para perdoar.

Já a *imprevisibilidade*, diz respeito ao fato de que, uma vez que a pluralidade em meio

76 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 237; e *A condição humana*, 2014, p. 295. A expressão “espada de Dâmocles” diz respeito a uma antiga anedota popularizada por Cícero em suas *Tusculanarum disputationum* que tem como seu personagem principal Dâmocles, um cortesão do tirano Dionísio de Siracusa. Independente do sentido que tinha na anedota para Cícero a expressão sobreviveu ao tempo com o sentido de “estar em perigo iminente”. A expressão, apesar de a própria Arendt a usar em *The Human Condition* apenas de passagem, quase que despercebidamente, desenha, ao meu ver, numa metáfora, de modo genial o sentido da irreversibilidade à qual estamos condenados quando agimos. E isso fica claro numa de suas aplicações históricas mais famosas, quando o então presidente dos Estados Unidos da América John F. Kennedy, em discurso para as Nações Unidas, assinalando o temor diante da possibilidade iminente de uma guerra nuclear da qual provavelmente toda a humanidade sairia destruída, afirmou: “*todo homem, mulher e criança vive sob uma espada nuclear de Dâmocles, pendurada pelo mais fino dos fios, capaz de ser cortado a qualquer momento por acidente, erro de cálculo ou pela loucura*”.

à qual se dá a ação é formada de seres únicos e livres, cada ação que adentra esse espaço dá origem a um tipo de processo muito especial de reação em cadeia incalculável, onde cada reação é, de fato, uma nova ação dando início, por sua vez, a seu próprio processo. Isso torna os resultados da ação completamente imprevisíveis, um “oceano de incertezas”⁷⁷, tempestuoso, em meio ao qual nos encontramos, parece, sem a solidez mínima de uma embarcação e munidos apenas de uma certa confiança em nossos motivos, metas ou intenções; guiadas por uma bússola moral que parece já ter se mostrado extremamente falha ao longo do nosso percurso histórico⁷⁸. O fato é que essas “ferramentas” individuais são incapazes de nutrir qualquer parcela relevante de confiabilidade às relações humanas em seu embate contra a imprevisibilidade do futuro. E o único remédio adequado a esse fato desesperante da condição humana é, veremos mais adiante, a nossa capacidade igualmente ativa de fazer e cumprir promessas.

O anonimato dos atores, por sua vez, ou a *irresponsabilidade moral* que resulta desse anonimato, corresponde também, como veremos a seguir, a uma das grandes frustrações da ação. Em oposição a uma ação subjetiva intencional individual, mesmo que seja coletiva no sentido de envolver uma massa de indivíduos guiados pela vontade e determinação de algum líder, no caso da ação comunicativa consensual, política por excelência, por mais que se destaquem líderes, não é possível atribuir-lhes com justiça a responsabilidade de consequências, desejáveis ou indesejáveis. A frustração, por outro lado, do anonimato, reside em que os atores que se revelam, se reconhecem e vivenciam a singularidade humana em meio aos processos discursivos da ação em curso, passam à história em sua maioria apenas sob o signo da pluralidade à qual pertencem.⁷⁹

Essas são as vicissitudes inerentes à liberdade humana, é o preço inalienável que pagamos por ela. A nossa tradição, não obstante, decidiu, segundo a interpretação de Arendt, que esse era um preço demasiado alto a se pagar; e é exatamente neste ponto, a partir dessa

77 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 224; e *A condição humana*, 2014, p. 305.

78 Cf. a esse respeito o ensaio *Some Questions of Moral Philosophy* em ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*, 2003.

79 E isso acontece justamente porque: “Enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam; o que perdura no domínio dos assuntos humanos são esses processos, e sua perduração é ilimitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos quanto o é a perduração a própria humanidade. O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos, até que a própria humanidade tenha chegado a um fim”. Cf. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 233, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 290.

decisão que começa a abrir-se um abismo entre a filosofia e a política⁸⁰, que se cria uma fissura entre o ser humano enquanto um ser de ação e o ser humano enquanto um ser pensante. A realização, ademais, de uma tal fissura entre essas duas atividades humanas fundamentais, *ação e pensamento*, presentes em cada um de nós ao menos enquanto potência, dependeu inicialmente, como disse, da desvinculação e afastamento entre *liberdade e política*.

A primeira vista, entretanto, a atitude tradicional diante deste contexto não é de modo algum incompreensível, afinal:

tudo isso é motivo suficiente para se afastar, com desprezo, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana da liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou paciente que o autor e gente do que fez. Em outras palavras, em nenhuma outra parte – nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – o ser humano parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade e naquele domínio que deve a existência única e exclusivamente ao ser humano.⁸¹

Nossa tarefa aqui, portanto, é tratar de compreender como é possível resgatar o sentido próprio a ação humana sem recair naquele desprezo, em busca sobretudo de suas potencialidades imprescindíveis para o bem viver humano. Vale a pena começar por lembrar nesse sentido, como veremos no *Interlúdio* mais adiante, que nem tudo se resume à tradição e que o passado é muito mais vasto, de forma que

O exaspero ante à tripla frustração da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores – é quase tão antiga quanto a história registrada. Sempre foi uma grande tentação, tanto para os seres humanos de ação quanto os pensadores, encontrar um substituto para a ação, na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes. A notável monotonia das soluções propostas no decorrer da nossa história registrada atesta a simplicidade elementar da questão. De modo geral, redundam sempre na busca de proteção contra as calamidades da ação em uma atividade em que um ser humano, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim.⁸²

O tom monotemático das tentativas de supressão da ação, diz, pois, respeito à

80 Cf. ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. Social Research, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990. Ver mais acima, nota de rodapé nº 95.

81 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 233-234, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 291.

82 Idem, ibidem, p. 220 (ed. estadunidense) e p. 274-275 (ed. brasileira).

substituição da ação pela fabricação, ou obra, a atividade do *homo faber*. Neste sentido, a busca pelo controle e destruição da pluralidade humana como resposta às vicissitudes da ação não se resume, como vemos, à tradição à qual estamos vinculados.

Assim sendo, a especificidade da nossa tradição nesse quesito, o que muito nos interessa no contexto deste trabalho, reside em outro lugar. A saber, justamente nas consequências teóricas e práticas do surgimento da filosofia no mundo grego, da descoberta da *contemplação* como uma potencialidade humana e, ademais, de seu estabelecimento como suposta experiência humana superior.

Para Arendt, pensar a liberdade apartada da política, como uma experiência interna ou privada, é desde já operar dentro de substituição da experiência originária da ação. Como, entretanto, se deu tal substituição? Através da força de quais crenças e teorias? Apoiada em que práticas políticas? Como, pois, se perdeu ou vêm se perdendo, ao longo do percurso histórico do ocidente senão a própria ação humana ao menos o reconhecimento de seu sentido fenomênico, experiencial, básico e radicado na condição humana da pluralidade? Como foi possível a dissociação no âmbito da ação entre o agir enquanto início [*initium*] e a própria ação enquanto realização? E entre a liberdade humana e a política? Ou mesmo entre a política e os espaços públicos das aparências e convivências?

Penso que podemos ler em sua obra o sentido deste afastamento, no que tange à nossa tradição, através da compreensão de dois momentos muito diversos entre si mas que não se anulam um ao outro, senão que se sobrepõem, possuindo entre si interseções importantes. São eles: o longo, milenar, processo de adoção e sustentação pela tradição do modelo da obra, da fabricação, para pensar e dar forma ao espaço político que, atravessado pelos acontecimentos da Era Moderna viria a resultar na *vitória do homo faber*; e, condizente e contemporânea com os preâmbulos do processo de ruptura desta mesma tradição, a derrocada do *homo faber* que culminaria na *vitória do animal laborans*⁸³.

Em cada um desses momentos uma certa atitude geral para com a política e a ação foi predominante, o que deu lugar igualmente, em cada um deles, a um conceito de *liberdade* diverso, ambos apartados da esfera política e, portanto, em frontal contradição com aquele

83 Os termos *animal laborans* e *homo faber*, são usados por Hannah Arendt para referir-se respectivamente às dimensões humanas do trabalho e da obra. ou seja, do ser humano enquanto um animal que trabalha e consome para responder à condição humana, mas também animal em geral, da vida, o *animal laborans*; e ao ser humano enquanto um fazedor de instrumentos e de objetos de uso, caracterizado pelos valores utilitários e pela categoria meios-fim, tendo sua atividade vinculada como resposta à condição humana da mundanidade, o *homo faber*.

que sustenta Hannah Arendt, e que é o coração de sua teoria política⁸⁴. É esse longo e complexo processo histórico que buscarei a partir daqui analisar, notando, sempre que pertinente, a relação que estabelece com o objeto geral desta investigação.

3.3

Quanto ao primeiro dos dois processos supracitados, é importante considerar que aquela descrença e “desesperança consciente”⁸⁵ em relação ao domínio dos assuntos humano, a política, dá origem, já no mundo grego, a teorias que buscam reformular a hierarquia estabelecida entre as atividades humanas fundamentais.

Como vimos, a descoberta de um modo de vida, o *bios theôrethikos*, baseado em uma atividade com características aparentemente opostas às das demais atividades vigentes, a contemplação, estabeleceu os alicerces da oposição entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. E uma vez que esses alicerces foram construídos desde a experiência e do ponto de vista da descoberta da contemplação, terminou por borrar as fronteiras e distinções entre as atividades do *trabalho*, da *obra* e da *ação*. De modo que, *The Human Condition*, é justamente um intento fenomenológico por redesenhar tais fronteiras, revelando os limites dentro dos quais, e unicamente, os frutos das potencialidades humanas da ação podem realizar-se.

É crucial lembrarmos aqui que o critério por trás de uma hierarquização das atividades da *vita activa* no mundo antigo era a liberdade contida em cada uma das atividades; ou seja, a contraposição *liberdade* versus *necessidade*. Nada mudou, nesse quesito, a partir da descoberta da contemplação. O critério continuou o mesmo, se é que se pode dizer isso considerando-se, entretanto, que o sentido por trás da palavra liberdade mudou profundamente, ele foi deslocado de um esfera pública, plural, vinculada explicitamente com a capacidade humana de agir em concerto para a esfera extremamente privada das nossas atividades mentais, ou espirituais. Do ponto de vista daqueles que o descobriram, o modo de vida filosófico, o *bios theôrethikos*, proporcionava um grau incomparável de “liberdade” àqueles a ele dedicados. Um tipo de “liberdade” em prol da qual até o próprio corpo, as limitações de sua afetabilidade sensível, passa a ser visto como inimigo do humano.

84 Uma posição dentre os leitores brasileiros da obra de Hannah Arendt, senão explícita, implícita, que vem ao encontro da minha leitura aqui, é, creio, a do professor Eduardo Jardim de Moraes, pensador do Modernismo brasileiro, mais especificamente da obra de Mario de Andrade, e intérprete do pensamento de Hannah Arendt, tendo publicado diversos livros sobre o pensamento desta autora. Cf. por exemplo a centralidade que tem a discussão da liberdade na análise que faz do pensamento político desta autora em JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, 2011.

85 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 188; e *A condição humana*, 2014, p. 235.

Nesse contexto, não é nada surpreendente que as teorias em questão, a saber, aquelas atribuídas à escola socrática de pensamento filosófico⁸⁶, tenham trazido consigo uma tentativa de reformulação das atividades da *vita activa* que combinava: *a)* o rebaixamento da atividade da ação ao âmbito das atividades necessárias à manutenção “material” da vida humana, um meio em direção às atividades superiores do pensamento e, por fim, da contemplação; e *b)* uma relativa, e ainda assim estranha ao mundo grego⁸⁷, valorização da atividade da obra.

O que une esses dois aspectos é justamente a já comentada necessidade de desvincular liberdade e política para combater e controlar aquelas vicissitudes das quais tratamos mais acima. Uma vez que a relação entre liberdade e ação estivesse desfeita, e esta transformada em mais uma mera atividade meio, sem dignidade própria, o sentido da liberdade transferido para um reino apenas acessado pelo ser humano em sua individualidade, a pluralidade humana poderia ser tratada como um material a ser moldado de acordo com um modelo prévio concebido, ou contemplado, pelos “olhos do espírito” de uns poucos capacitados. Ou seja, o modelo da atividade da obra, a fabricação, poderia ser aplicado à atividade da ação.

Toda, ou quase toda – já que Kant, por exemplo, é tratado como uma exceção – a nossa tradição de pensamento político, da filosofia à ciência política, está em alguma medida, segundo Arendt, atrelada a essa premissa. Ela configura-se assim sempre como uma tentativa de orquestrar um pensamento a respeito não genuinamente da ação humana, mas sobre qual seria a forma de controle mais eficaz da pluralidade e das vicissitudes inerentes à ação.

Uma vez que a tradição romana estabeleceu a filosofia grega como fonte inquestionável de nossa tradição de pensamento (ver, mais adiante, o *Interlúdio* deste trabalho), e trouxe paulatinamente, digamos, essa teoria à prática, é natural, portanto, que, ao menos em política, o *homo faber* tivesse sempre um papel proeminente a jogar.

86 A posição de Hannah Arendt quanto à escola socrática de pensamento filosófico tende a ser bastante crítica quando o assunto é a atividade humana da ação, ou seja, o pensamento político aí formulado. De fato, é aí que são gestadas, segundo Arendt, em meio à descoberta da contemplação e o julgamento de Sócrates, as teorias que determinam a fisionomia equivocada de nossa tradição de pensamento político. Quanto a isso, ver, por exemplo, ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 195; e *A condição humana*, 2014, p. 244: “A escola socrática, ao contrário, voltou-se para essas atividades, que os gregos consideravam pré-políticas, por desejar combater a política e a ação”. Isso, porém, não quer dizer que ela desvalorize todo o pensamento destes filósofos, muito pelo contrário ela lhes atribui grandes descobertas no que tange à vida do espírito e mesmo a respeito da ação e da política. Apesar de ela estar em desacordo com sua postura para com a ação, sua solução para as vicissitudes da esfera política, ela lhes atribui uma percepção correta dessas mesmas vicissitudes. Uma outra ressalva importante é que a dita, “escola socrática”, de modo algum inclui, para Arendt, o próprio Sócrates, ela vem ao mundo apenas com aqueles que o tomaram como mestre. Sócrates entretanto, não fundou escola alguma, nem estabeleceu com seu pensamento qualquer doutrina capaz de solidificar uma tradição de pensamento. Trato, mais adiante, especificamente de Sócrates e o lugar que seu exemplo ocupa no pensamento de Arendt.

87 Idem, *ibidem*, p. 195 (ed. estadunidense) e p. 244 (ed. brasileira).

Tinham origem então, a milênios atrás, por meio da aplicação do modelo da obra ao nosso modo de pensar e lidar com a ação, a *instrumentalidade política*⁸⁸ e a ideia de *governo*. E essas duas ideias, atreladas à descoberta da contemplação e à consequente compreensão do ser humano como sendo essencialmente dotado de razão, um *animal rationale*, e não mais de discurso e ação, principiaram por eliminar qualquer compreensão política da liberdade enquanto *práxis*.

Assim, o fio que vem a vincular todas essas ideias, tornando sólida a tradição que ainda hoje exerce sobre nós um alto grau de coercitividade, é justamente o afastamento histórico entre as duas atividades humanas fundamentais com as quais nos ocupamos nessa investigação, *ação* e *pensamento*. Essa cisão, porém, tem que estar vinculada a uma outra cisão correlata, no seio da própria atividade da ação como a compreendiam os gregos e mesmo ainda os romanos, entre duas partes indissociáveis entre si de qualquer ação – *archein* e *prattein* no grego; ou *agere* e *gerere* no latim.

Se é verdade, portanto que Hannah Arendt tinha “o dom peculiar de ser capaz de abrir nossas palavras e encontrar nelas os fios sobreviventes de nossa tradição”⁸⁹, sendo que as palavras não são meros instrumentos comunicativos mas guardam em sua originariedade algo do sentido das experiências vividas por um povo, uma comunidade, então faríamos bem em prestar atenção quando ela nos diz que

[...] o que quer que a literatura antiga, Grega assim como Latina, tenha para dizer-nos sobre essas questões está no fim das contas enraizado no curioso fato de que ambas as línguas, a Grega e a Latina, possuem dois verbos para designar o que nós uniformemente chamamos “agir”.⁹⁰

E ainda:

Como exemplo do que está em jogo nesse particular, podemos lembrar que o grego

88 Trata-se da noção de que a política assim como a economia, ou administração do lar [*oikos-nomos*], é um meio, um instrumento, para lidar com as necessidades da vida, posição à qual, como temos visto, Arendt se opõe vivamente. Tal instrumentalidade está para esta autora vinculada com o surgimento para a nossa tradição do materialismo em política e as consequências nefastas desse desdobramento é sem dúvida o tratamento, cada vez mais preocupante na medida em que avançam as possibilidades do poderio técnico para tais realizações, dos seres humanos como um material ou recurso manipulável para propósitos políticos quaisquer. Cf. a esse respeito em ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 183 e 188; e *A condição humana*, 2014, p. 229 e 236, as notas de rodapé nº 08 e nº 15 daquela obra.

89 YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt's Storytelling*. Social Research. New York, v. 44, nº 1, p. 189, spring 1977, tradução nossa.

90 ARENDT, Hannah. *What is freedom?*, in. *Between Past and Future; Eight exercises in political thought*, 2006, p. 164, tradução nossa.

e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo “agir”. Aos dois verbos gregos *archein* (“começar”, “liderar” e, finalmente, “governar”) e *prattein* (“atravessar”, “realizar” e “acabar”) correspondem os dois verbos latinos *agere* (“pôr em movimento”, “liderar”) e *gerere* (cujo significado original é “conduzir”).⁹¹

O estudo etimológico do verbo “agir” nas línguas clássicas nos dá, portanto, sinais de que que à ação, correspondem duas etapas, fortemente interconectadas e dependentes uma da outra, mas com suas devidas particularidades resguardadas. Aquela, por um lado, responsável por “dar início” e “pôr em movimento” (*archein* e *agere*) um novo processo de ação; e aquela, por outro, responsável por “realizar” e “conduzir” (*prattein* e *gerere*) o processo, sustentando-o no tempo e dando forma ao ato original.

Sem dúvida o ato primogênito de onde surge a força que põe no mundo algo novo pode ser o feito de um indivíduo isolado. De fato é essa capacidade de cada ser humano de fazer brotar o novo que nos dá o direito de chamar a cada recém nascido de um fazedor ou destruidor de mundos em potência. Mas, por outro lado, nenhum ato adquire poder de fato, como vimos ao fim da seção anterior, e se sustenta no tempo, por mais impávido e colossal que seja em sua origem (nem mesmo a tamanha coragem heroica de um Aquiles o faria⁹²), não fosse a capacidade de realização de outros seres humanos, sobretudo em seu poder comunicativo intersubjetivo, sua *práxis*.

O problema é que, em meio aos percursos históricos do ocidente

a palavra que originalmente designava apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização – *prattein* e *gerere* – passou a ser o termo aceito para designar a ação em geral, enquanto o termo que designava o começo da ação adquiriu um significado especial, pelo menos na linguagem política. *Archein* passou a designar, principalmente “governar” e “liderar”, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar “liderar” mais do que “por em movimento”.⁹³

De forma que, para todo o mundo ocidental pós-clássico a palavra *ação* não mais significou nem propriamente *archein*, nem *prattein*, uma vez que sua interdependência se dissolveu. É verdade que essa dissolução nos levou mais próximos de dar à palavra ação o sentido antigo de *prattein*, como podemos notar inclusive pelo uso contemporâneo da palavra

91 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 189, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 236.

92 Afinal, nem mesmo conheceríamos o nome Aquiles, não fosse a bravura do mesmo acompanhada pela ação de seus companheiros em batalha e pelo olhar retrospectivo e disposição narrativa de seus panegiristas e historiadores.

93 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 189, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 237.

práxis, derivada daquela, mas eu gostaria de insistir no fato de que uma vez destruída aquela interdependência, o sentido dado não pode ser o mesmo. Aquela divisão, então, da ação em duas etapas interdependentes foi desfeita em uma oposição entre alguém que isolado, desde fora do campo da ação, soberanamente governa [*rule*], e tantos outros que “agem” para executar, fazer cumprir a ordem estabelecida por aquele.

Tal reconfiguração do campo da ação, paradoxalmente, destrói de maneira inevitável a pluralidade humana em seus dois grande pilares, a igualdade e a singularidade, tornando extremamente difícil o exercício tanto da ação quanto da atividade do pensamento, seja para governantes, seja para governados. E aqui já temos uma boa indicação de como é importante que essas duas atividades partilhem da companhia uma da outra nos mesmos indivíduos e nos mesmos espaços.

Nesse novo contexto, de fato, quem “age” não mais precisa saber o que está fazendo, ou mesmo pensar criticamente sobre isso, afinal não é ele que decide, ou mesmo muitas vezes sequer opina, sobre o que deve ou não ser feito. E aquele que governa, lidera, organiza, ordena, pode ignorar que os demais são também seres que pensam e conhecem o mundo desde uma perspectiva singular própria e têm igualmente opiniões. Ademais, ele próprio tende a abdicar do exercício apropriado do pensamento e da faculdade de julgar, uma vez que, sendo sua vontade soberana, não é exigido e impelido a argumentar e dar razões como seria se habitasse o âmbito da pluralidade humana. Ele reúne assim, sob si, a força de realização concatenada meramente pela reunião de todos os demais, mas não mais permite o aflorar do poder da pluralidade real que eles podem apresentar.⁹⁴

O ponto é que, uma vez desconsiderada a condição da pluralidade – ou melhor, considerada e por fim rejeitada devido à fragilidade, ilimitabilidade, irresponsabilidade moral, imprevisibilidade e irreversibilidade de que impregna as relações humanas – realmente a solução que mais aparenta solidez é, pois, adotar para o campo da ação o modelo da obra. E isso significa em última instância assumir a crença de que é melhor para uma boa organização dos seres humanos e suas inter-relações no mundo que muitos estejam privados da capacidade de agir, de sua *liberdade política*. É preferível, segundo esse mesmo raciocínio, que tenhamos “bons governantes”, capazes de “usar o material humano” disponível para dar forma aos “interesses gerais” – “políticos profissionais”, supostamente enviados por Deus ou mesmo

94 Cf. HABERMAS, Jürgen. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power* em *Social Research*, Vol. 44, nº 1, 1977, p. 7-8.

pretensamente escolhidos pelo povo ou pelas correntes econômicas invisíveis do mercado.⁹⁵

O que muda ao longo do tempo, e que viria a sofrer uma mudança crucial na nossa era, é o que é considerado um bom governo, de acordo com o estabelecimento do fim último, supremo, das comunidades políticas. O que sobrevive, parece, em nossa mentalidade política, mesmo quando o *homo faber* tropeça e cai em pleno movimento de alçar voo e o *animal laborans* vem lhe impor toda uma miríade de novos paradigmas, é a própria forma política governantes-governados e, junto com ela, a aplicação da lógica instrumental de meios e fins típica da atividade da fabricação ao âmbito da ação. Esse último fator é o que nos leva ainda hoje, em meio aos clichês que tomaram conta da linguagem política, a ouvir coisas como “não se faz uma omelete sem quebrar alguns ovos”, que nada mais é do que uma variante do, trágico em política⁹⁶, “os fins justificam os meios”.⁹⁷

95 Poderíamos nos perguntar: “mas e se a felicidade pública estiver precisamente em ser capaz de participar ativamente, em pensamento e ação, nos rumos tomados pela comunidade?”.

96 Coisa que nós mais do que qualquer outra geração deveríamos saber realmente de cor diante da proporção e caráter desastroso dos meios usados no século XX com finalidades políticas.

97 Cf. ARENDT, Hannah. *The Eggs Speak Up* em ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding – Exile, Formation and Totalitarianism:1930–1954*, Harcourt Brace & Company, New York, 1994, 270-284, onde podemos ler, a respeito da aplicação tradicional do modelo ou estrutura da atividade humana da obra ao âmbito dos assuntos humanos, da política: “Para retornar ao nosso exemplo específico: provérbios como ‘Não se pode fazer uma omelete sem quebrar ovos’ devem seu apelo geral ao senso comum ao fato de que eles representam, embora de modo vulgar, algo da quintessência do pensamento filosófico Ocidental. Sua sabedoria, como suas imagens, decorrem da experiência da humanidade ocidental da fabricação: não se pode fazer uma mesa sem matar uma árvore. Sua experiência torna-se muito duvidosa mesmo quando aplicada em geral à relação entre o ser humano e a natureza; isso pode resultar, e tem resultado com bastante frequência, na deturpação de todas as coisas naturalmente dadas como mero material para o artifício humano – como se árvores não fossem nada além de potencial madeira, material para mesas. O elemento de destruição inerente em toda atividade puramente técnica torna-se proeminente, entretanto, logo que suas imagens e sua linha de pensamento é aplicada à atividade política, ação, ou aos eventos históricos, ou qualquer outra interação entre seres humanos. Sua corrente aplicação à política de forma alguma é um monopólio do pensamento totalitário, ela indica uma profunda crise na aplicação de nossos standards usuais do certo e errado. [...]. Infelizmente, e isso é talvez ainda mais sério, existem muito boas razões do porquê todos os argumentos que recaem nessa tradição da manufatura humana, e usa suas imagens, exercem um apelo tão forte também no mundo não-totalitário. No momento que o ser humano deixa de definir-se como *creatura Dei*, ele encontrará muita dificuldade em não pensar a si mesmo, consciente ou inconscientemente, como *homo faber*.” (tradução nossa). É válido notar no trecho supracitado, para além da discussão, central para nós, a respeito da instrumentalização artificial da política em meio à tradição de pensamento ocidental, que Hannah Arendt questiona a instrumentalidade mesmo na relação entre os seres humanos e a natureza, dando espaço para o desenvolvimento de um pensamento ecológico a partir de sua obra. Nesse sentido, o trecho em questão mostra que, como já vimos anteriormente neste trabalho (ver a esse respeito a seção 2 e, mais especificamente, a nota de rodapé nº 37), embora a autora entenda a obra e o mundo enquanto artifício humano, como formadores de uma das dimensões fundamentais de nossa existência, sem a qual não seríamos capazes de criar a estabilidade necessária ao estabelecimento de uma esfera comunicativa pública e política; ela mantém igualmente a preocupação em fundamentar filosoficamente a relação entre os seres humanos e a natureza em premissas não abusivas. Não há de fato um desenvolvimento específico destas questões na obra de Arendt, esse nunca foi, me parece, o foco dela, mas o trecho em questão mostra que a fundamentação ontológica de seu pensamento político pode também, elaborada, ser fundamento de um pensamento ecológico. Afinal, o que fica claro na passagem supracitada é que se bem o ser humano é também fundamentalmente o *homo faber* em determinada esfera de suas realizações, é um equívoco tratar de defini-lo como *homo faber*. De algum modo, a passagem da autocompreensão do humano, do mundo

Assim:

Realmente, é verdade (...) que a divisão entre saber e executar, tão alheia ao domínio da ação, **cuja validade e sentido são destruídos no instante em que pensamento e ação se separam**, é uma experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (*eidos*) do produto que se vai fabricar; em seguida organizar os meios e dar início à execução.⁹⁸

O que Arendt nos mostra, portanto, com muita clareza – se acreditamos, claro, na estória que ela tece sobre a nossa tradição e concordamos com a análise que faz dos autores que toma como seus representantes – é, em linhas gerais, que a nossa tradição de pensamento político e metafísico nascem juntas. Elas nascem num mesmo movimento em que a descoberta da contemplação e a renovada descrença em relação à viabilidade de que o domínio da política apresente soluções internas para suas próprias vicissitudes dão corpo a um projeto de controle dessas mesmas vicissitudes que tem como núcleo a substituição da ação livre pela fabricação.

Ademais, é, como vimos na citação acima, a desvinculação entre pensamento e ação que possibilita mesmo a gestação desse projeto. Ela, entretanto, é realizada através da cisão entre *saber*, pensado como a prerrogativa daqueles aptos à liderança e ao governo, e *executar*, pensado como a prerrogativa de todos os demais. E, mais importante ainda em nosso contexto de investigação, esse afastamento, essa inimizade, destrói, “no instante em que pensamento e ação se separam”, toda “validade e sentido” do domínio da ação, o espaço público plural, o mundo humano comum.

Estava, assim, formulada em política a divisão entre governantes e governados, quase que decalcada da esfera econômica, da administração do lar [*oikos-nomos*], que daria o tom de todo o pensamento político tradicional, seja ele monárquico, oligárquico, ou mesmo

medieval para o moderno, de ser “*creatura Dei*” para ser *homo faber* enquanto caráter definitório, é a passagem de um ser que se compreendia enquanto parte da natureza, em igual estatuto ontológico e valor em relação a toda e qualquer das outras criaturas divinas, para um ser que despreendido de sua participação na realidade natural é capaz de objetificá-la, inclusive seu próprio corpo, e tratar de usá-la e dominá-la ao máximo, como um meio em prol de seus fins.

98 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 225; e *A condição humana*, 2014, p. 281, tradução nossa, grifo nosso.

“democrático”⁹⁹ ¹⁰⁰. De forma que:

A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio para atingir um fim supostamente “superior” [...] são tão antigas quanto a tradição da filosofia política. É verdade que somente a era moderna definiu o ser humano basicamente como *homo faber*, um fazedor de instrumentos e um produtor de coisas, e pôde assim vencer o desprezo e a suspeita entranhados com que a tradição via toda a esfera da fabricação. No entanto, essa mesma tradição, na medida que também se voltara contra a ação – de modo menos aberto, é claro, mas não menos efetivo –, fora obrigada a interpretar a ação em termos de fabricação e, assim, apesar de sua suspeita e do seu desprezo, a introduzir na filosofia política certas tendências e formas de pensamento aos quais a era moderna pôde recorrer. Neste particular, a era moderna não inverteu a tradição, antes a libertou dos “preconceitos” que a haviam impedido de declarar abertamente que a obra do artesão devia ser hierarquicamente superior às “ociosas” ações e opiniões que constituem o domínio dos assuntos humanos.¹⁰¹

Assim, fica patente que a aposta na substituição da ação pela fabricação como remédio ao medo das frustrações inerentes à ação humana não foi, como vimos, exclusividade da era moderna, mas a tônica de toda a história do pensamento e práticas “políticas”. Por outro lado, é também verdade que esta era – com sua gritante “instrumentalização do mundo”; sua “confiança na onibrangência da categoria meios-fim”; o utilitarismo reinante em todas as esferas da existência humana; etc – foi o palco perfeito para a vitória do *homo faber*, o ser humano enquanto artífice produtor de instrumentos e objetos de uso.¹⁰²

99 Esse é justamente o ponto central de uma distinção entre o sentido de democracia para os democratas gregos e qualquer um dos sistemas políticos a que nós nos acostumamos chamar democracia desde a modernidade. Para nós a democracia é um dos sistemas possíveis de governo da ação humana; para os gregos era o único modo possível de criar um espaço de aparências onde a liberdade tinha o seu lugar posto à mesa. Ou seja, a própria razão de ser da democracia grega residia em ser um contraponto ao modelo pautado na ideia de governo, na divisão entre governantes e governados. Fundava-se na criação e manutenção de um espaço que – distinguindo-se da lógica já hegemonicamente presente em outros âmbitos da existência humana, no âmbito familiar ou das “relações exteriores”, com outros povos, por exemplo – trata de nutrir-se do conflito, da pluralidade de opiniões, da possibilidade da ação em concerto, da liberdade humana. Nós, por outro lado, iludidos de ponta a ponta pelos conceitos de uma democracia liberal, que jamais terá nem sequer o perfume fabricado de uma das experiências democráticas reais, acreditamos que com votar de quatro em quatro anos exercemos nossa liberdade política; e acreditamos que a “vasta inserção”, extremamente questionável, de parcelas excluídas no processos decisórios, não das questões políticas, mas dos nossos supostos representantes políticos, nos dá o título de “mais democráticos” do que os democratas antigos, que de fato excluíam de sua redoma de liberdade a maior parte da população. O fato de que os governantes sejam pensados como “representantes eleitos” não muda em nada, apenas tolda, o fato de que sejam governantes, de que as nossas comunidades políticas estejam pensadas ainda hoje como consistindo de governantes e governados. Não quero, entretanto, com isso, negar a importância de diversos dos valores estritamente modernos que permeiam a nossa noção de democracia e apontam a uma superação de diversos dos problemas estruturais da cultura política clássica.

100 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 222; e *A condição humana*, 2014, p. 277.

101 Idem, *Ibidem*, p. 229-230 (ed. estadunidense) e p. 286-287 (ed. brasileira).

102 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 305; e *A condição humana*, 2014, p. 381.

De fato, com a emergência da era moderna em seus primórdios o *homo faber* viria a assumir um lugar de protagonismo uma vez que a obra – caídas na desgraça a metafísica e a contemplação – chegaria ao patamar superior da hierarquia das atividades da *vita activa*. Curiosamente, entretanto, por maior que haja sido o ímpeto e a abrangência atingidos pelas categorias, princípios e formas de operar do *homo faber* na era moderna, sua vitória viria a ser rapidamente suplantada, ainda em meio às convulsões finais desta era, pela vitória do *animal laborans*. E a grande causa para isso é, como veremos, que na própria vitória moderna do *homo faber*, estava contido o gérmen de sua futura derrota enquanto modelo para se pensar o humano. A impetuosa naturalização do humano ocorrida nos palcos do século XIX não só nos tornou refêns de uma visão de mundo centrada e reduzida à seus aspectos econômicos além de sujeita aos ditames do “progresso” ou “evolucionismo histórico” e natural, como também proporcionou à ação um campo de atuação perigosamente alijado de sua esfera própria.

Desse modo, tanto a ascensão final do *homo faber* quanto sua derrocada, que culminaria na *vitória do animal laborans*, fazem ambas parte daquilo que Arendt chama de “era moderna”. E são, por suas vez, tais transformações, dentre outras, que põem em curso aquilo que a autora considera o “mundo moderno”, este mesmo mundo em que vivemos hoje em meio às consequências dos eventos daquela era.

A era moderna é sem dúvidas, em meio às análises históricas que nos proporciona o pensamento de Arendt, o período de mais difícil compreensão. Há motivos de sobra para isso. Seja a relativa proximidade que, na mesma medida em que ajuda, atrapalha uma visão em perspectiva, já que informa quase que diretamente o nosso modo de pensar e agir no mundo. Ou a própria existência de reviravoltas internas nesse período, de inversões e de ruptura da nossa tradição, como indicam as vitórias do *homo faber* e do *animal laborans*. Ou mesmo a crueldade e horror inebriantes dos eventos que vieram à tona em seu curso, questionando, definitivamente talvez, a solidez de quaisquer princípios morais.

São múltiplas as abordagens que se podem tomar dentro da crítica arendtiana da modernidade. Considerando, entretanto, o objetivo geral deste trabalho e os objetivos específicos do capítulo em que nos encontramos, tratarei de abordar a questão tendo como foco as consequências das principais transformações desta era no que tange à atividade da ação, suas condições e sua relação com as demais atividades da *vita activa*.

Minha proposição, a que usarei aqui como fio condutor, é, em poucas palavras, de que é possível visualizar na crítica de Arendt da modernidade, que esta constitui-se como um

longo e complexo fenômeno de alienação do *mundo*, no sentido mais amplo do termo, aquele presente sobretudo em *The Life of the Mind*¹⁰³. Um tipo de “distanciamento”, este involuntário, muito mais preocupante do que aquela tendência natural da filosofia à perder-se do mundo via especulação, sempre presente na retirada do mundo típica da atividade do pensamento, sobre a qual tratarei na parte II deste trabalho. O núcleo desse processo é, como veremos, a crescente – ainda hoje crescente – perda do *sensu comum*. O que não só contribui para o afastamento tradicional entre pensamento e ação do qual já falamos aqui, mas que tem, ademais, como consequência, a proporcional inércia tanto do agir político quanto do pensar humanos.

3.4

Ao menos três eventos, nos diz Arendt, ainda de cunho pré-moderno, são, dado o nosso olhar retrospectivo, determinantes para o engendramento da modernidade, com sua mentalidade característica e o seu mundo desfigurado. São eles: a descoberta pelos europeus do, já então habitado, continente americano, a Reforma protestante e a invenção do telescópio.¹⁰⁴

A espetacular expansão dos horizontes do mundo proporcionada pelo processo posto em marcha pelas grandes navegações, muito mais do que o continente americano, acabou por revelar, no desencadear de seus rumos e percursos, os limites da própria superfície terrestre. Levou, assim, suas distâncias espaciais desde o desconhecido aparentemente insondável até a condição de uma bola, um globo, passível de ser posicionado comodamente nas nossas salas de estar, seus caminhos conhecidos como as linhas das palmas de nossas mãos. “Antes que soubéssemos como contornar a Terra, como circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e girá-lo ante nossos olhos”.¹⁰⁵

De modo que, surpreendentemente, aqueles que “se fizeram ao mar para ampliar a Terra, não para reduzi-la a uma bola”; e que, “quando atenderam ao chamado do distante, não tinham intenção alguma de abolir a distância”, acabaram, com suas realizações, por trazer à

103 Tal consideração é importante já que em lugares diferentes da obra de Arendt o termo *mundo* é aplicado em sentidos também diversos. Em *The Human condition*, por exemplo, o termo aparece em geral no sentido mais estrito de artifício humano, precisando ser distinguido do espaço físico natural da Terra. Já em *The Life of the Mind*, aparece majoritariamente englobando ambos Terra e mundo no sentido mais estrito, adotando, ainda que com modificações, o sentido mais comum ao uso do termo pela tradição fenomenológica.

104 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 248 ; e *A condição humana*, 2014, p. 309.

105 Idem, *Ibidem*, p. 251 (ed. estadunidense) e p. 312 (ed. brasileira).

tona, sob a égide dupla da abstração cartográfica e da violentamente crescente velocidade, um tremendo “apequenamento do globo”.

O grande problema aqui é que, invariavelmente, até mesmo no sentido estritamente perceptivo da questão, diminuir a distância entre dois pontos mundanos significa impor uma distância entre nós e o mundo que nos cerca, alienar-nos do mundo¹⁰⁶. E no que tange à nossa capacidade mental de perquirição é ainda mais gritante que “qualquer diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o ser humano e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato”¹⁰⁷.

A Reforma protestante, por sua vez, ao desencadear um processo de expropriação das terras do campesinato, dá origem a um grande contingente de seres humanos completamente desenraizados, despossuídos de um pedaço de terra onde pudessem erguer um mundo próprio¹⁰⁸. Não apenas a sem precedentes liberação de força de trabalho que isso produziu, mas o próprio caráter da ética protestante posta em curso pela Reforma¹⁰⁹, foram cruciais para o desenvolvimento do capitalismo no bojo da revolução industrial. Em todos esses desencadeamentos não pode ser mais evidente a tamanha alienação do mundo que lhes vêm atreladas. Esta vem somar-se àquela alienação da Terra de que falei acima; fenômenos as vezes tão diversos em suas origens e ao mesmo tempo tão paralelamente contundentes e coincidentes para o desenvolvimento histórico desde então sofrido que, afirma Arendt, fica “difícil para o historiador não acreditar em fantasmas, demônios e *Zeitgeists*”¹¹⁰.

Por um lado, portanto, a própria ética proposta pelos atores iniciais desse evento

106 O modo mais direto de dar-se conta deste fato da existência humana é notar como, por exemplo, o aumento considerável da nossa velocidade, provoca a completa distorção da nossa experiência visual habitual das formas dos objetos, a não ser claro que estejamos muito distantes de tais objetos, o que prova mais que nada o ponto em questão. Isso é igualmente verdadeiro no que tange aos demais sentidos, usei a visão apenas como um exemplo, de modo que trata-se de uma experiência básica de nossa existência perceptual.

107 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 251, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 313.

108 Esse processo continua a pleno vapor ainda hoje com a mecanização do campo nas asas do agronegócio, a crescente urbanização das populações, a constante tentativa de extermínio das populações que vivem da terra e fazem dela um uso coletivo como os povos originários e as comunidades quilombolas, ribeirinhas, etc.

109 Sobre este tema a própria Arendt chega a citar “Max Weber em seu famoso ensaio” referindo-se ao “*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, atribuindo importância a suas descobertas acerca da ética por trás da dinâmica nascente do capitalismo, mas apontando para além desse fator, a expropriação das terras do campesinato como a grande condição liberadora da força de trabalho necessária a instituição de um sistema produtivo de proporções industriais como o que viria a surgir no bojo do capitalismo. Ver ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 251; e *A condição humana*, 2014, p. 313: “Além disso, a alienação intramundana, cuja facticidade histórica Max Weber demonstrou em seu famoso ensaio, está presente não apenas na nova moralidade, resultante das tentativas de Lutero e Calvino de restaurar a inflexível além-mundandade da fé cristã; está igualmente presente, embora em nível inteiramente diverso, na expropriação do campesinato, consequência imprevista da expropriação da propriedade da Igreja e, como tal, o fato isolado mais importante no colapso do sistema feudal” (tradução nossa).

110 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 251, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 313

histórico, Lutero e Calvino, já comporta, como muito bem lê na opinião de Arendt Weber, um tremendo “ascetismo intramundano”, um tipo de alienação do mundo, de resgate da além-mundandade cristã, que ao dirigir-se ao mundo, resulta numa enorme força produtiva.¹¹¹ E por outro, a expropriação do campesinato no bojo da expropriação da propriedade da Igreja, privando uma enorme parcela da população de seu lugar próprio num mundo comum e dos meios de produção da própria subsistência material, começou a minar o mundo de suas características mais essenciais como a permanência, a durabilidade e o valor de uso. O processo econômico de acumulação de riqueza a partir da exploração da força de trabalho liberada pela expropriação foi e é a pedra de toque da destruição moderna das bases da relação entre o ser humano e o mundo. A grande consequência disso é a crescente transformação de todas as coisas em mercadorias, de todas as atividades humanas em trabalho e de todas as relações em relações de consumo. Afinal:

esse processo (...) permanece ligado ao princípio de alienação do mundo do qual resultou; o processo só pode continuar se não se permite que a durabilidade e a estabilidade mundanas interfiram, e na medida em que todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo da riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundandade do ser humano forem sacrificados.¹¹²

A própria possibilidade de gestação do sistema econômico capitalista dependeu em sua base desse despojamento de enormes parcelas da população de seu vínculo com a Terra, com o mundo e entre si¹¹³. Num só movimento os três grande ambientes nos quais se insere e se faz a existência humana – a Terra, o mundo e a teia de relações humanas – se viram lançados numa trajetória de sucateamento e demolição. É ainda em meio a essa trajetória que nos encontramos.

Por fim, com a invenção do telescópio por Galileu Galilei e a resultante dúvida nutrida por René Descartes a respeito das capacidades tanto dos nossos sentidos quanto da nossa

111 Afinal, para Arendt, “A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver uma enorme atividade estritamente mundana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o si-mesmo.”; ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 254, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 316).

112 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 256, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 318-319.

113 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 254-255; e *A condição humana*, 2014, p. 317.

razão, o ser humano engajou-se paulatinamente num modo de conhecer o mundo, de avistá-lo e senti-lo, de relacionar-se com ele, poderíamos dizer, completamente novo e estranho ao senso comum¹¹⁴. Para vencer a dúvida sobre os sentidos o ser humano moderno tratou de assumir um ponto de vista externo, de fora da Terra. Para vencer a dúvida sobre a razão humana a modernidade refugiou-se nas profundezas lógico-matemáticas da consciência.¹¹⁵ A descoberta moderna do ponto arquimediano, aquele desde onde poderíamos, com o auxílio de uma alavanca, mover o mundo, teve como pedra angular os métodos instrumental-experimental e introspectivo.

A invenção de um instrumento tal, feito para contornar as limitações da percepção humana dos corpos celestes interpõe entre a experiência fenomênica e o que viria a ser a realidade um instrumento feito por mãos humanas, deixando-nos assim “um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição”¹¹⁶. Com esse instrumento seríamos capazes de alçar voo a um ponto distante da Terra e do nosso mundo humano comum, de onde seríamos capazes de observar, objetivamente, os movimentos dos corpos celestes. As hipóteses heliocêntricas, entretanto, já existiam desde a Antiguidade, de modo que a novidade moderna é aqui, mais que nada, o caráter experimental do conhecimento que esse instrumento torna humanamente possível. E assim:

O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial”; isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação.¹¹⁷

A salvaguarda cartesiana em relação à dúvida, por outro lado, o método introspectivo,

114 É crucial para o entendimento dessa questão que se perceba que a novidade moderna não reside na centralidade da razão humana, mas no questionamento também das capacidades da razão, numa profunda redução daquilo que a razão pode significar e realizar. Parte da importância de Hannah Arendt como crítica da modernidade está em justamente podermos resgatar, como muito bem enxergam Jürgen Habermas e Seyla Benhabib, uma compreensão mais ampla e enraizada da razão humana, uma razão de raiz comunicativa e intersubjetiva, em contraposição à racionalidade instrumental que tem guiado as nossas maiores, para bem e para mal, realizações no mundo moderno. Os juízos políticos, assim como os estéticos e morais, não são contemplados por uma racionalidade de cunho instrumental e lógica, e, sem embargo, são questões que pedem por certa validade racional. Além disso, essas são questões em relação às quais não podemos abdicar de pensar e decidir, fazem parte da condição humana fundamental.

115 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 284; e *A condição humana*, 2014, p. 355.

116 Idem, ibidem, p. 261 (ed. estadunidense), tradução nossa; e p. 326 (ed. brasileira).

117 Idem, ibidem, p. 259 (ed. estadunidense) e p. 324 (ed. brasileira).

realizou a transferência daquele ponto arquimediano do conhecimento de que falamos, de um lugar no universo aberto para dentro da mente humana. Num impressionante abandono do senso comum, por meio da gestação de uma noção de realidade totalmente individual e solipsista, não o pensamento em si, mas a dúvida foi erguida ao patamar de fundamento de uma civilização. Nas desconcertantes palavras de Russel, citadas por Arendt, “de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída de modo seguro sobre a sólida fundação do mais inflexível desespero”¹¹⁸.

Ambos os métodos traziam consigo, assim, a firme convicção, que determinaria a noção moderna de conhecimento, de que “o ser humano só pode conhecer aquilo que ele mesmo produz”¹¹⁹, de que não há conhecimento como contemplação possível em meio a uma natureza que se esconde, de que é preciso agir na natureza para conhecê-la. Há uma inversão aqui entre contemplação e ação, mas uma ação, como vimos, desde muitos antes entendida já no campo da obra, da nossa capacidade produtiva. Acontece, porém, como veremos mais adiante, que a manutenção da importância da contemplação era crucial para a sustentação da obra e seus valores essenciais.

3.5

Os objetivos desta seção, e mesmo deste trabalho como um todo, não comportam a exposição e análise aqui de todos os pormenores relacionados aos acontecimentos e consequências vinculadas aos três eventos de que tratei acima. O fato é se poderia realizar uma investigação completa, por exemplo, apenas sobre as conexões que eles tiveram entre si na origem e no percurso, ou ainda sobre a história factual de cada um deles, etc, coisas que, a meu ver, nem mesmo as análises arendtianas tinham como objetivo ou eram passíveis de realizar.

Eu quis, entretanto, ao tratar de descrever brevemente as realizações destes três eventos que Arendt considera como determinantes da era moderna, mostrar como a grande consequência comum que emerge para nós de suas origens diversas e seus percursos inesperáveis, é o fenômeno da alienação do mundo e da Terra.

Do mundo uma vez que estão diretamente ligados à conformação de nossa atual sociedade global de massas, pautada numa dinâmica predadora de produtividade e consumo em meio à qual a estabilidade do mundo, os objetos e sua durabilidade, a personalidade e seu

118 Idem, *ibidem*, p. 261 (ed. estadunidense) e p. 325 (ed. brasileira).

119 Idem, *ibidem*, p. 295 (ed. estadunidense) e p. 369 (ed. brasileira).

enraizamento mundano, cada vez mais se perdem.

E da Terra no que diz respeito, primeiro, ao fato de que toda essa dinâmica descrita anteriormente tem seu sustentáculo último na natureza terrena, a qual destrói. E, ademais, de que ele esteja vinculado à constituição de uma ciência moderna de ponto de vista universal, que abole as distinções entre céu e Terra, entre astronomia e física, entre geometria e álgebra, entre conhecer e produzir, etc.

É sobre isso, por exemplo, que nos fala Arendt já no prólogo de *The Human Condition* quando explica o propósito da análise histórica que constitui o último capítulo do livro dizendo-nos que “o propósito final da análise histórica é o de rastrear até a sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*]”¹²⁰.

Eu quis, ademais, ao tratar desses eventos, fazer notar que a consequência mais importante desses fenômenos de alienação no que tange à existência humana é a princípio a, escalante na modernidade, perda da faculdade do senso comum. Quero sustentar que a perda desta faculdade, sobre cuja importância tratarei ainda em detalhe, é a pedra de toque da moderna aceleração daqueles processo já antigo de distanciamento entre si das atividades humanas fundamentais da ação e do pensamento.

Munidos agora de uma certa compreensão sobre quais foram os eventos determinantes da era moderna e os processos por eles desencadeados podemos retomar o problema das inversões de valor que cunharam o sentido do nosso mundo e da nossa forma de nos relacionarmos com ele. Já vimos como o *homo faber* deve à descoberta da contemplação o seu valor relativo desde o mundo antigo; e que, não obstante, “somente a era moderna definiu o ser humano basicamente como *homo faber*”¹²¹.

Essa vitória, entretanto, não seria mais que o começo da derrota. Com o fim da contemplação a atividade da obra se via ameaçada em muitos sentidos. Por um lado, como vimos, o conhecimento tornou-se um ato produtivo e o ser humano pôde ser definido como *homo faber*. Por outro, já não faziam mais sentido estrito nem a categoria meios-fim, nem a função do estadista-artífice em política, ou mesmo a durabilidade e permanência dos objetos de uso e do mundo em geral, razão de ser da obra.¹²²

Considerados esses pontos, podemos dizer que os últimos estágios da vitória do *homo*

120 Idem, ibidem, p. 6 (ed. estadunidense) e p. 7 (ed. brasileira).

121 Idem, ibidem, p. 229-230 (ed. estadunidense) e p. 386-287 (ed. brasileira).

122 Ver a esse respeito a seção 20 'A instrumentalidade e o animal laborans' em ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 144-183; e *A condição humana*, 2014, p. 179-190.

faber, sua busca por expandir os limites mundanos de sua atividade produtiva, levaram-no a acolher em seu seio, por meio do conceito de *processo*, a ilimitabilidade da ação humana, tão imprevisível e irreversível se direcionada à natureza quanto no domínio dos assuntos humanos¹²³. E esta, a ação, foi canalizada, numa atitude de proporções nunca antes vistas, em direção à natureza, desencadeando neste planeta, que é a quintessência da própria condição humana, processos que jamais existiriam não fossem trazidos à tona pelo ser humano. O seguinte trecho fala precisamente do contraste entre essas duas atitudes e momentos, ambos sobrepostos um ao outro em meio a era moderna:

Vimos anteriormente que, em nosso mundo, a aparente eliminação do trabalho, como esforço doloroso ao qual toda vida humana está vinculada, teve, em primeiro lugar, a consequência de que a obra é agora executada à maneira do trabalho, enquanto os produtos da obra, objetos destinados ao uso, passaram a ser consumidos como se fossem meros bens de consumo. Analogamente, a tentativa de eliminação em virtude de sua incerteza e de salvar de sua fragilidade os assuntos humanos, tratando-os como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação humana, resultou, em primeiro lugar, na canalização da capacidade humana de agir, de iniciar processo novos e espontâneos, que jamais existiriam sem os seres humanos, para uma atitude em relação à natureza que, até o último estágio da era moderna, se limitara a explorar as leis naturais e a fabricar objetos a partir de materiais naturais. O comentário recente e casual de um cientista, que sugeriu seriamente que a “pesquisa básica é quando estou fazendo o que não sei que estou fazendo”, talvez seja o melhor exemplo da medida em que começamos a agir, no sentido mais literal da palavra, na natureza.¹²⁴

A ação, como vimos na *seção 2*, tem o seu lugar apropriado em meio ao mundo humano comum, à “teia de relações humanas”. Agir diretamente na natureza, dadas as características da ação já abordadas mais acima nesta seção, constitui um perigoso exercício. “Enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam”¹²⁵, e isso representa um gigantesco problema se estamos agindo diretamente na natureza e sob a égide inquestionável da lógica de mercado.

Em meio, portanto, ao intrincado e confuso amálgama das atividades humanas que se estabelece durante a era moderna e que dá forma ao mundo em que vivemos, o importante é

123 Para uma explicação mais detalhada dessa questão cf. em ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 230-236; e *A condição humana*, 2014, p. 287-294, a *seção nº 32, O caráter processual da ação*.

124 Idem, *ibidem*, p. 230-231 (ed. estadunidense) e p. 287-288 (ed. brasileira).

125 Idem, *ibidem*, p. 233 (ed. estadunidense) e p. 290 (ed. brasileira).

notar que a moderna vitória do *animal laborans* sobre a impetuosa transformação de mundo e Terra já em curso pela empresa do *homo faber*, teve como ponto de apoio, ou mesmo centro de suas realizações, a retomada da atualização crescente da capacidade humana de agir e desencadear processos. Se, por um lado, na antiguidade, a substituição, em meio à vida ativa, da ação pela fabricação tinha intersecções com a proposta mais geral de inversão da *vita activa* pela *vita contemplativa*, o reinado moderno do *homo faber*, por outro, se apoiou sobre uma inversão de essência relativamente oposta. Uma vez que a noção de contemplação tinha perdido já todo o sentido, o pensamento estaria agora a serviço da *vita activa* ou mais especificamente da “ação” produtiva. De modo que

O emprego de experimentação para fins de conhecimento já era consequência da convicção de que o ser humano só pode conhecer aquilo que ele mesmo produz, pois essa convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se representasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a existir. A tão discutida mudança de ênfase na história da ciência, da velha questão sobre “o que” e “por que” algo é para a nova questão de “como” veio a existir, é decorrência direta dessa convicção, e a resposta só pode ser encontrada no experimento. Este repete os processos naturais, como se o próprio homem estivesse a ponto de produzir os objetos da natureza [...]¹²⁶

Assim, sob a ótica de Arendt, o percurso histórico do ocidente nos trouxe, parece, por seus múltiplos caminhos, a uma redução de nós mesmos à condição básica de *animal laborans*, trabalhadores e consumidores, membros da espécie substituíveis entre si numa sociedade de massas. Um naturalismo as vezes tacanho, as vezes velado, que não dá conta de compreender a humanidade do humano – aquelas facetas de nossa existência que dizem respeito ao ser humano *qua* ser humano.

Um desses caminhos, ou uma das formas pelas quais esse fenômeno se nota, e ao meu ver bastante elucidativa, é a passagem, dentro da era moderna, de um modelo de compreensão mecanicista da natureza para um outro que entende a natureza e a história como dois aspectos do mesmo processo orgânico global. O fato é que a analogia, baseada na lógica da fabricação, do relojoeiro divino que construiu e pôs em ordem as peças e os movimentos do grande relógio que é a natureza, típica da visão de mundo do *homo faber*, perde todo o seu poder de elucidação para um ser que passava a entender a si mesmo enquanto um *animal laborans*. Nesse mesmo sentido, é crucial não esquecermos do tremendo impacto para a mentalidade

126 Idem, *ibidem*, p. 295 (ed. estadunidense) e p. 369 (ed. brasileira).

então corrente das descobertas e teorias de Charles Darwin (1809-1882)¹²⁷.

Assim, se nem mesmo a obra escapa ao nosso atual dilema, quem dirá a ação política, que – uma vez que esses processos de inversão de valores nunca se dão por completo, mas acabam deixando resíduos de coexistência e sobreposição – se encontra no nosso tempo, por assim dizer, entre a cruz e a espada. Entre a ainda recorrente vontade por um sistema político de governo que através da força isolada venha a promover melhoras paulatinas e o desejo crescente de completa abolição da política e construção de uma burocracia administrativa perfeita.

Se bem é verdade, pois, que a ação ressurgiu na era moderna, trata-se aqui, entretanto, de um tipo de ação profundamente órfã de seu espaço próprio de aparência, que já não se dá no mundo em meio aos seres humanos, mas diretamente na natureza, onde não há nem a salvaguarda da permanência mundana, nem os remédios internos da própria teia de relações humanas, a promessa e o perdão. É a ação de seres humanos profundamente dependentes e parte da Terra, cada vez mais destituídos da intermediação de um mundo humano comum, mas que agem como se fossem habitantes do espaço sideral, acidentalmente presos à Terra, mas donos de uma razão “comum” individual que os libertará.¹²⁸ E os perigos contidos na liberação da ação humana destituída de sua esfera própria são os mais nefastos. Eles já foram experienciados da forma mais brutal durante o século XX e a talvez a melhor forma de tê-los em conta seja relembrar os temores, já comentados mais acima, de J. F. Kennedy a respeito da possibilidade de uma guerra nuclear generalizada.¹²⁹

No nosso contexto, entretanto, o importante é compreender mais de perto o que parece perder-se em meio a tais transformações, ou seja, qual é para Arendt a capacidade humana que, na era moderna mais do que nunca, entra em processo de atrofia. É revelador neste sentido que em cada um dos acontecimentos analisados ela se preocupe em notar a perda do *senso comum*¹³⁰.

127 Idem, *ibidem*, p. 312 (ed. estadunidense) e p. 390 (ed. brasileira).

128 Cf. no prólogo de *The Human Condition* a referência de Arendt ao sincero desejo e profecia do cientista russo e ao, vinte anos distante, alívio do jornalista americano, com o “primeiro passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra”, ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 1, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 1. Sentir e pensar a Terra como uma prisão para os seres humanos não pode ser outra coisa para Arendt, uma vez que ela a vê como a quintessência da condição humana, senão o sinal de uma tremenda alienação do mundo e da Terra desencadeada pelos processos que vieram determinar à modernidade.

129 Cf. mais acima, nesta mesma seção, a nota de rodapé nº 76.

130 Cf. por exemplo, ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 283; e *A condição humana*, 2014, p. 353, onde lemos sobre o método introspectivo moderno e noção de razão cartesiana que o fundamenta: “Essa teoria é certamente aquilo que Whitehead a chama: ‘o resultado do senso comum em retirada’. Pois o senso comum que fora antes aquele sentido por meio do qual os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se

Ainda não estamos aqui em condições de explicar em toda sua amplitude e profundidade a importância da capacidade humana de possuir um senso comum, esse misterioso sexto sentido, como o considerou a tradição. Mas devo adiantar que suas duas grandes dádivas ao ser humano são: primeiro, que é de algum modo capaz de articular as percepções isoladas que nos são apresentadas através de cada um dos nossos outros sentidos; e, segundo, que dá corpo à conformação entre os seres humanos daquilo a que chamamos *realidade*¹³¹. Sua importância, portanto, reside justamente no fato de poder junto com a atividade espiritual do juízo, construir uma ponte entre as particularidades em meio as quais se insere a ação, no mundo real, e os universais dos quais vai em busca o pensamento.

Sem essa faculdade, ou com sua atrofia, estamos fadados a um mundo onde não somos capazes de reconhecer-nos uns aos outros ou sequer a nós mesmos, onde a nossa individualidade está condenada ao individualismo. Nesse “mundo” a nossa razão, determinada pela dúvida cartesiana a esconder-se a portas trancadas no quarto escuro da própria estrutura lógico-matemática, se perde de sua fonte: a intersubjetividade comunicativa da ação em meio à pluralidade, do agir como um ser único em meio a iguais.

3.6

Retomando agora a discussão central sobre a liberdade, temos que a experiência pré-filosófica de liberdade, que já na antiguidade havia sofrido o revés de ver-se afastada enquanto valor da dimensão plural da existência humana em prol de uma desejada

então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os seres humanos têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum, o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos.”

131 A relação entre o senso comum e aquilo a que chamamos realidade é um ponto central para o entendimento de como a atividade da ação – seu aspecto comunicativo, público, conformador de um mundo intersubjetivo como espaço de aparências onde os seres humanos ativos são vistos e ouvidos, acessam os pontos de vista dos demais por meios de suas opiniões racionais e dão conjuntamente sentido plural às ideias e acontecimentos que experienciam privadamente – pode vincular-se com a atividade humana do pensamento em seus procedimentos abstrativos. Esse será um dos temas centrais na *parte II* deste trabalho. Aqui entretanto, podemos dizer, uma vez que estamos lidando com a deformação moderna da importância mundana desse sexto sentido, que esse processo significa mais que nada sua internalização, e que tal internalização leva junto a possibilidade de uma realidade humana verdadeiramente compartilhada, pese os múltiplos pontos de vista da esfera pública e do mundo em geral. Afinal, se sustentamos como Descartes que o fundamento da realidade só pode ser assegurado através da evidência última da existência da consciência pensante para si mesma, claramente precisaremos de um uma figura divina que tendo sua bondade garantida salve a nossa segurança na existência do mundo e em nossa possibilidade de relacionarmos-nos com ele de forma minimamente confiável. Hannah Arendt parte de um ponto inteiramente diverso. Realidade e mundo das aparências estão estreitamente vinculados, a multiplicidade de pontos de vista é constitutiva da ontologia fenomenológica do mundo que nos apresenta e o senso comum tem um papel crucial em unificar essa multiplicidade externa de forma a que possamos fundar uma base mínima diante da qual podemos constituir linguagem, comunicar-nos uns com os outros e vivenciar indiretamente as experiências alheias do mundo.

estabilidade fabricada no âmbito dos assuntos humanos, se vê, agora, em meio o mundo moderno, como resultado dos acontecimentos de que tratei aqui, sob a ótica de um novo paradigma, o do *animal laborans*. Podemos dizer, portanto, em resumo, que, segundo Hannah Arendt, desde a fundação da nossa tradição, e desde que aí se optou por rebaixar a política à condição de um mal necessário, alijando-a da liberdade, dois modos, em linhas gerais, de pensar a “liberdade” humana enquanto ainda vinculada a *vita activa* surgiram, cada um deles reconfigurando e determinando de modo diverso o universo da ação.¹³²

O primeiro está vinculado à figura do *homo faber* e aos processos de que tratei na primeira parte desta seção. Ele nasce das mesmas contrações que dão à luz a nossa tradição de pensamento e tem como seus baluartes o caráter instrumental da categoria meios-fim e a ideia de governo. Nesse contexto, que resta hegemônico através do longo percurso histórico do ocidente, liberdade significa soberania, enquanto capacidade de controle do agente – no caso os governantes – sobre o processo de ação por ele desencadeado do começo ao fim, desde a concepção do modelo, passando pela escolha dos meios e materiais, até o produto acabado, como é típico da atividade da obra. Muitas foram, segundo a análise de Arendt, desde a antiguidade até a era moderna as expressões “políticas” desse primeiro modo, todas corresponsáveis por irem aprofundando e alargando o fosso entre liberdade e política¹³³.

O segundo, filho da era moderna e da ruptura do fio da tradição, sobre o qual tratamos

132 Uma análise mais pormenorizada, que não tivesse, como a que aqui se empreende o conceito de ação como centro gravitacional deveria ainda ater-se a que uma das características de desenvolvimento paralelo à desvinculação conceitual de que aqui falamos é o processo de interiorização da noção de liberdade, como nos casos da liberdade para o pensamento e a contemplação, ou ainda da noção de livre arbítrio ou liberdade da vontade. É possível ainda estudar mais a fundo as possíveis inter-relações entre esses dois desenvolvimentos, ou seja, como os processos de interiorização do conceito de liberdade vinculam-se em suas particularidades aos conceitos de liberdade que surgem para orientar o âmbito político.

133 Num ensaio intitulado *What is freedom?* – escrito publicado em 1961 junto a outros sete na obra *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* – Arendt nos dá uma boa ideia dessa vasta gama de noções de liberdade que surgiam vinculadas às especificidades dos problemas políticos e suas épocas. Creio que vale a pena expô-las aqui brevemente. Primeiro, claro, está o conceito filosófico de liberdade, do qual já falamos e que, ao rebaixar a ação ao rol de atividades necessárias à vida, abre o abismo entre a filosofia e a política, ou, dito de outro modo, entre o pensamento e a ação, a liberdade residindo obviamente no filosofar. Com a perda de mundo decorrente da decadência do império romano e estando ainda o berço do pensamento filosófico grego a vista, nos diz Arendt, começa, com o Estoicismo principalmente, um sentido de interioridade que, com Paulo de Tarso e Agostinho viria a tornar-se o lar dos conflitos da vontade, da liberdade da vontade, *liberum arbitrium*, tão cara à compreensão de mundo cristã. Nos séculos XVII e XVIII, em meio as convulsões políticas e guerras religiosas, o pensamento político, com destaque para as teorias políticas de Hobbes, Espinoza e, em menor medida, Montesquieu, formulou-se um conceito de liberdade baseado na ideia de que um estado extremamente forte seria necessário para garantir a segurança individual dos súditos. Já nos séculos XIX e XX apenas é que vemos surgir o aprofundamento maior daquele abismo, colocando não mais a vida individual como o âmbito de proteção do estado, mas o processo vital da espécie e seu fluxo. O que também não quer dizer, entretanto, que a proteção da vida individual, das ditas “liberdades individuais” não fossem ganhar continuidade nas formulações liberais de liberdade que ganharam corpo após as revoluções burguesas. Cf. ARENDT, Hannah. *What is freedom?*, in: *Between Past and Future; Eight exercises in political thought*, 2006, p. 148.

principalmente na últimas partes desta seção vincula-se à figura do *animal laborans* e se caracteriza por ser negativo ao máximo, ainda que, sempre que deixa de ser um discurso para buscar aplicar-se na prática, enquanto sistema “político”, exige um alto grau de positividade antes de que possa chegar a um funcionamento frio, processual, invisível. É que sua realização exige a destruição da pluralidade humana, a homogeneização das singularidades numa massa, e isso, se quiser ser alcançado de forma rápida e acelerada exige a aplicação direta de um alto grau de ideologia, terror e violência, como foi o caso dos movimentos totalitários do século XX.

O mesmo estatuto de homogeneização, entretanto, pode ser alcançado por outras vias, de forma mais paulatina e velada, através da cultura de massas. Afinal, mostra Arendt, as sociedades hoje ditas livres, aquelas mesmas que lutaram contra o totalitarismo nas frentes aliadas, demonstram elementos totalitários, caminham, de forma muitas vezes mais cega, sob a mesma premissa: a da massificação. De modo que sob um tal conceito de liberdade, cabem sistemas tão distintos quanto as ditas democracias liberais ou neoliberais e os sistemas totalitários. Ambas essas formas de expressão do *animal laborans* fazem ademais, em alguma medida, uso do sistema de governo apesar de proclamarem sua redução ao mínimo ou sua abolição sonhada em prol de uma burocracia perfeita¹³⁴ que eliminasse de uma vez por todas da administração estatal o imprevisível fator humano.

Contra essas duas concepções e suas múltiplas formas internas de deformação “política” e contra todos os preconceitos a respeito da esfera política que diante delas os seus contemporâneos (e os nossos também) parecem mais do que justificados em nutrir, Hannah Arendt afirma sem titubear, respondendo à pergunta “qual é o sentido da política?”: “o sentido da política é a liberdade”¹³⁵.

E isso não quer dizer que o fim da política seja a liberdade, porque isso a tornaria um meio para qualquer valor que possa surgir como representante da liberdade e já vimos que a categoria meios-fim não é válida para o domínio da ação, ela pertence ao universo da obra. Mas tampouco pode querer dizer meramente que a liberdade é causa ou mesmo condição de existência da política. Arendt faz uma distinção muito importante entre liberação [*liberation*] e liberdade [*freedom*]. À segunda deve, claro, preceder a primeira, já que “para ser livre um ser humano deve ter liberado a si mesmo das necessidades da vida”, mas desse status não se segue a liberdade. Em verdade, lhe faltam ainda dois fatores cruciais, pluralidade e mundo

134 Cf. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 313.

135 Cf. ARENDT, Hannah; 'Introduction into politics' in: *The Promise of Politics*, 2005, tradução nossa.

comum, ou seja, “a companhia de outros seres humanos no mesmo estado” e “um espaço público comum onde possa encontrá-los”¹³⁶.

A *liberdade*, então, existiria na medida em que cada um dos seres únicos que compõem uma tal pluralidade em meio a um espaço comum pudesse tomar espontaneamente a iniciativa e “inserir-se por meio de palavras e atos”. Liberdade, portanto, não precede nem sucede a política e a ação, mas se confunde com ela. “A *raison d'être*”¹³⁷ da política é a liberdade, e o seu campo de experiência é a ação”¹³⁸. E assim: “os seres humanos *são* livres – diferente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes nem depois; porque *ser* livre e agir são o mesmo”¹³⁹.

Inserir-se, tomar parte, participar, nesse espaço que não é apenas de decisões importantes mas igualmente de trocas indetermináveis, aberto ao inesperado, é, inevitavelmente, revelar a própria individualidade, a unicidade radical de cada um de nós. Afinal, para além de estar meramente presente, ocupando um lugar num espaço comum, visível, tangível, etc – se é que deve aparecer em sua singularidade própria, mostrar a transcendência de seu “quem”¹⁴⁰ em relação a suas qualidades físicas, sua personalidade – um ser humano precisa realizar-se em atos e palavras, tornar-se uma *pessoa*¹⁴¹.

Esse é, portanto,

o domínio onde a liberdade é uma realidade mundana, tangível em palavras que podem ser ouvidas, em feitos que podem ser vistos, e em eventos sobre os quais se fala, que são lembrados, e transformados em histórias antes que sejam finalmente incorporados ao grande livro de histórias da história humana.¹⁴²

136 Cf. ARENDT, Hannah. *What is freedom?*, in: *Between Past and Future; Eight exercises in political thought*, 2006, p. 147, tradução nossa.

137 “Razão de ser”. Não apenas condição de existência ou finalidade, mas princípio imperante e sentido.

138 ARENDT, Hannah. *What is freedom?*, in: *Between Past and Future; Eight exercises in political thought*, 2006, p. 145, tradução nossa.

139 Idem, *Ibidem*, p. 151.

140 Cf. em ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, a seção que abre o capítulo V “*Action*”, chamada “*The Disclosure of the Agent in Speech and Action*”.

141 É extremamente revelador aqui da compreensão arendtiana de *liberdade* vinculada à política, assim como à revelação do agente através do discurso e da ação, compreender o sentido da palavra *pessoa*, aquele vinculado à sua origem etimológica latina, *persona*, que está por sua vez intimamente relacionada ao verbo *per-sonare*, soar através. Cf. a esse respeito o discurso de Arendt em ocasião de haver recebido em 18 de abril de 1975, ano de sua morte, o *Denmark's Sonning Prize* por suas contribuições à civilização europeia, publicado como prólogo em ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003. Cf. especificamente as páginas 12 e 13 onde ela aborda a questão de forma mais direta.

142 ARENDT, Hannah. *What is freedom?*, in: *Between Past and Future; Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 153, tradução nossa.

Se consideramos, entretanto, tudo o que já dissemos sobre esse domínio e suas preocupantes vicissitudes ao longo desse capítulo, somos levados a crer que estamos girando em círculos apontando os problemas em cada uma e todas as concepções e experiências possíveis da ação humana. Tanto as que buscam resolver as vicissitudes inerentes do domínio dos assuntos humanos suplantando-lhe com o modelo de outra das atividades humanas, aquele do *homo faber* ou o do *animal laborans*, quanto a da própria ação e seu ambiente de pluralidade parecem estar repletas de vicissitudes problemáticas.

O fato é que não há solução completa e definitiva para a imprevisibilidade da ação, para sua irreversibilidade e para a frustração inerente à indefinição do agente enquanto autor responsabilizável do começo ao fim do processo desencadeado. Os únicos remédios aptos para esses problemas são internos, estão no próprio âmbito da ação, são em si mesmos ações: tratam-se, como já citamos anteriormente, das capacidades humanas da promessa e do perdão.

Este último, o perdão, é o remédio apontado por Arendt para lidar com o problema da irreversibilidade de nossas ações, o fato de que não nos é permitido desfazer aquilo que fazemos no campo dos assuntos humanos. A capacidade de perdoar aqueles que consideramos transgressores – não suas ações, mas eles mesmos enquanto agentes¹⁴³ – revela-se crucial, pois, diante da realidade política de que os nossos atos fiquem sempre, com suas consequências de proporção e poder desconhecidos, pendentes por um fio (como uma “espada de Dâmocles”), não apenas sobre as nossas próprias cabeças ou de nossa própria geração, mas sobre a cabeça de todas as gerações vindouras.

Isto, entretanto, não quer dizer que perdoar basta para desfazer absolutamente todas as consequências dos atos cometidos. Não se trata disso, mas de, através do perdão que nos é concedido, sermos “liberados das consequências daquilo que fizemos”, sem o que “nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre vítimas de suas consequências”¹⁴⁴. Trata-se, portanto, fundamentalmente de “desfazer” as consequências dos atos passados para o agente, liberando-o para reinserir-se no mundo via nova ação e nova revelação de si mesmo.

Quanto ao imprevisibilidade do futuro, em meio ao “oceano de incertezas” que recorrentemente nos aflige e frustra as pretensões quando se trata de saber o que será de nossas ações e das relações que elas abundantemente constroem no mundo a ação nos oferece

143 Cf. por exemplo, a esse respeito, o ensaio *Some Questions of Moral Philosophy* in: ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*, 2003, p. 95

144 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 237, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 295.

apenas poucas “ilhas de segurança” cercadas de todos os lados pela incerteza. Tais “ilhas”, de acordo com Arendt, são formadas e fazem-se notar através da capacidade que temos para fazer e cumprir promessas.

Essa estabilidade parcial, promovida pelo fato de que a promessa faz brotar certa previsibilidade das ações futuras em meio a determinada comunidade de agentes, é a única salvaguarda humana apropriada contra a perecibilidade da ação e das relações que ela estabelece. De tal forma que, “a força que as mantém unidas [as pessoas], distinta do espaço da aparência no qual se reúnem e do poder que conserva a existência desse espaço público, é a força da promessa ou do contrato mútuos”¹⁴⁵.

Ademais, a faculdade de prometer

constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não-soberania. O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e tratados é que, ao contrário daqueles que se assentam sobre o governo e a soberania, deixam a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens exatamente como são, usando-as meramente como o meio, por assim dizer, no qual são instauradas certas ilhas de previsibilidades e erigidos certos marcos de confiabilidade.¹⁴⁶

Dentro desse contexto, se bem é verdade que a falta de controle individual a respeito das ações humanas, sua imprevisibilidade, sua irreversibilidade, etc, tem um preço, é igualmente verdade que tem sua recompensa. A recompensa reside na própria condição humana da pluralidade, sem a qual não seríamos capazes nem mesmo de *sentir a realidade*¹⁴⁷ do mundo ou de nós mesmos enquanto seres singulares, ao contrário do que costuma-se pensar desde o individualismo moderno. E assim sendo:

A incapacidade do ser humano para confiar em si mesmo [...] é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada

145 Idem, ibidem, p. 244-245 (ed. estadunidense) e p. 305 (ed. brasileira).

146 Idem, ibidem, p. 244 (ed. estadunidense) e p. 304-305 (ed. brasileira).

147 Não é casual aqui a expressão “sentir a realidade”, como veremos no capítulo II, o uso dessa expressão diz respeito à relação entre *senso comum* e *realidade*. É crucial, desde já, ter em mente que “a multifacetada e ricamente detalhada história que Arendt tece sobre o nexos entre pluralidade, ação, e política, o qual pode ser pensado como sua trindade, é sobre a *realidade* do mundo humano”. Cf. KOHN, Jerome. *Introduction* in: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. 2006, p. xiv, tradução nossa.

um pela presença de todos.¹⁴⁸

3.7

Pudemos, assim, nesta seção, visualizar em perspectiva, ao longo da história da nossa tradição como a tece Hannah Arendt, desde sua fundação na filosofia grega até sua ruptura na era moderna, os principais modos em que temos tratado a relação entre liberdade e política; ou em outras palavras, os principais modos em que tomou forma a nossa desconfiança em relação ao vínculo que podem estabelecer entre si.

Busquei deixar claro, ademais, que com a ruptura da tradição a situação não é exatamente melhor. Além dos novos contextos a serem enfrentados, sentimos agora muito mais o peso coercitivo da tradição rota uma vez que já não nos sentimos vinculados a ela pela autoridade, mas ela ainda governa as estruturas caducas de nossa civilização, vide, por exemplo, a ainda atual vigência dos sistemas políticos pautados na noção de governo [*rule*].

Entre o passado e o futuro, a ação humana, os seres humanos enquanto seres de ação, encontram-se desamparados. O seu espaço de aparição lhes foi tirado e ocupado com esferas de sociabilidade, pobres em liberdade política. Não obstante, a capacidade ainda existe e se faz notar em meio a contextos onde não está à disposição o autocontrole proporcionado por seus “remédios internos”.

“O deserto cresce”, como afirma Nietzsche. A moderna alienação do mundo da qual falamos longamente aqui ou, em outras palavras, “o murchar de tudo *entre nós*”, como diz Arendt, “pode também ser descrita como a propagação do deserto”¹⁴⁹. Nós, que não somos habitantes do deserto, estamos vivendo nele.

A tentativa de “ajustar-nos”, de tornar-nos “verdadeiros habitantes do deserto”, o nihilismo e o escapismo são em parte os grandes perigos da nossa situação como a vê Hannah Arendt. Todas essas tendências nos tornam indefesos seja diante das “tempestades de areia” esporádicas que avançam desde o deserto sobre a pluralidade e a singularidade remanescentes em certos “oásis”, seja diante do próprio deserto, sua manutenção e propagação.

É crucial que haja aqui uma conexão entre “a perda da faculdade de julgar” e as condições de desertificação do mundo. Segundo Arendt, “as duas faculdades humanas que

148 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 244, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 304.

149 Arendt refere-se a Nietzsche como o primeiro a notar esse processo de desertificação. Para ela, a metáfora do deserto é fundamentalmente uma metáfora do mundo moderno, da perda do senso comum e da alienação do mundo e da Terra que são as características centrais no decorrer dos eventos que determinaram essa era. Cf. ARENDT, Hannah; *'Introduction into politics' em The Promise of Politics*, 2005, p. 201.

podem permitir-nos pacientemente transformar o deserto” são a paixão (no sentido de sensibilidade e afecção) e a ação. Aquelas tendências que nos “ajustam” ao deserto têm de fato a capacidade de diminuir o nosso sofrimento; mas uma vez que o fazem em verdade atacando e destruindo a sensibilidade, a capacidade de afetar-se, provocam por esse mesmo motivo a perda da capacidade virtuosa de suportar [*endure*].

E “apenas aqueles capazes de suportar as afecções de viver sob as condições do deserto podem ser confiados para evocar em si mesmos a coragem que reside na raiz da ação, de tornar-se um ser ativo”. A faculdade de julgar, parece, consegue situar-se entre, vinculando-as, a sensibilidade das paixões humanas e a liberdade presente na ação. Essa característica será fundamental para nossa tentativa de compreender as possíveis relações entre as atividades humanas do *pensamento* e da *ação*¹⁵⁰.

Em *The Origins of Totalitarianism*, em *The Human Condition* e em *Between Past and Future*, nos prefácios que escreve para estas obras, para além do que diz respeito a cada obra específica, Arendt parece buscar advertir-nos sobre qual é a tarefa do pensamento em meio à paisagem desértica do nosso tempo. Trata-se de “pensar o que estamos fazendo”¹⁵¹, ela nos diz em *The Human Condition*. Mas pensar o que estamos fazendo, compreender o nosso tempo, “não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito [...]. Significa, antes de mais nada, *examinar e suportar* conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso”¹⁵², nos diz ela em *The Origins of Totalitarianism*. E em *The Gap Between Past and Future*, prefácio de *Between Past and Future*, situa a atividade de pensar nos horizontes do tempo, como numa lacuna que os cinde e os une, passado e futuro, e de onde avança em diagonal uma resultante, ao modo de um paralelogramo de forças infinitas: “esse pequeno espaço não temporal” imbricado “no coração do tempo” e que “não pode ser herdado e transmitido desde o passado”, mas que “cada nova geração, de fato cada novo ser humano, enquanto se insere entre um passado e um futuro infinitos, deve descobrir e laboriosamente pavimentar de novo”¹⁵³.

Entretanto, como se não fosse suficientemente difícil sustentar o pensamento em meio ao deserto mesmo que este não tivesse influência danosa alguma sobre a nossa capacidade de

150 Sobre todo esse desenvolvimento a respeito da metáfora do deserto como uma visão da situação da condição humana, da ação e da liberdade, no mundo moderno cf. a conclusão do curso intitulado “*The History of Political Theory*” ministrado por Arendt na primavera de 1955 na University of California–Berkeley e publicado postumamente como epílogo em ARENDT, Hannah; *The Promise of Politics*, 2005.

151 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 5, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 6.

152 *The Origins of Totalitarianism*, 1979, p. viii. *As origens do totalitarismo*, 2012, p. 12, tradução nossa.

153 Cf. o prefácio *The Gap Between Past and Future*, em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 11-13, tradução nossa.

pensar, parece que a desertificação, para além da ruptura da tradição e da falta de critérios para a ação em que nos lança, atinge também o pensamento. Afinal, Arendt nos diz, naquele mesmo trecho supracitado do prólogo de *The Human Condition*: “a ausência de pensamento – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo”¹⁵⁴.

Explorarei na *parte II* deste trabalho as análises de Arendt sobre a atividade do pensamento no intuito de refletir sobre essas e outras questões problemáticas. O que busquei, entretanto, de modo abrangente, neste capítulo, foi apresentar a compreensão arendtiana da ação humana em suas principais facetas. Isso significou, primeiro, situar a ação em meio ao cenário relativamente permanente da existência humana neste planeta, das atividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa*, suas regiões apropriadas, suas condições e razões de ser (*seção 1*). Passei, então, à análise mais detida do modo próprio de ser da ação humana, seu ambiente – a teia de relações – e a paradoxal pluralidade da qual emana e a qual sustenta (*seção 2*). Por fim, no esforço ao mesmo tempo de fôlego e concisão que é esta última seção, tratei de expor a estória que Hannah Arendt tece sobre a nossa tradição de pensamento político, tomando como eixo justamente o da investigação aqui em curso – a compreensão da liberdade humana como termômetro do afastamento histórico entre as atividades da ação e do pensamento que constitui e é constituído pela deformação de ambas e de seus espaços.

Sobre o pensamento, entretanto, discorri apenas quando me foi inevitável, ou quando o ensejo era demasiadamente justo para fazer notar algum ponto que poderá depois ser resgatado de forma mais sistemática e ordenada.

Em que consiste entretanto a atividade de pensar? Porquê e como investigar uma atividade que não aparece no mundo? Que tipo de realidade pode ela ter? E, ademais, não se trata de uma atividade a que se podem dedicar sempre, pelas suas capacidades, apenas uns poucos privilegiados? Não foi sempre a academia, o lugar histórico instituído por excelência do pensar, uma instituição de costas para a sociedade? Como, ainda, poderiam relacionar-se pensamento e ação, então, para além do seu distanciamento e até desavença histórica?

Por ora, fico com as palavras de Riobaldo¹⁵⁵, as quais a professora Nancy Mangabeira Unger, em aula inaugural ao semestre letivo de 2019.1 desta Universidade, cujo título era “*A urgência do pensar*”, fez ressoar no auditório: “*Deus é urgente sem pressa*”.

154 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 5, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 6.

155 Trata-se aqui do narrador e personagem principal da obra de Guimarães Rosa “*Grande sertão: veredas*”.

INTERLÚDIO: *ação, pensamento e tradição.*

Achei necessário posicionar aqui, entre a primeira e segunda parte deste trabalho, este breve interlúdio. Ao abordar a relação intrincada entre ação e pensamento desde o ponto de vista da compreensão de Arendt acerca da noção de tradição, ele tem o intuito de permitir-nos uma travessia um tanto mais cuidadosa e paulatina entre as duas partes que compõem o trabalho, facilitando assim a coesão e, em consequência, o entendimento do texto.

Há, atravessando toda a obra de Hannah Arendt, um acorde comum que ressoa, as vezes mais as vezes menos intensamente, em todos e cada um dos temas os quais ela toma como objeto específico de um de seus exercícios de pensamento. Trata-se da convicção, multifacetada em consequências, de que o fio da tradição na qual milenarmente nos apoiamos, seja para pensar e julgar, seja para agir em meio ao mundo, se rompeu, e parece já não responder adequadamente ao nosso chamado por sentido. Isso quer dizer que a nossa tradição ocidental de pensamento – político, filosófico-metafísico, teológico – chegou a um fim¹⁵⁶.

Isso não quer dizer, entretanto, necessariamente, que

os conceitos tradicionais perderam seu poder sobre as mentes humanas. Ao contrário, parece as vezes que esse poder de noções e categorias já gastas se torna mais tirânico à medida em que a tradição perde sua força viva e que a memória de seu começo diminui; ela pode inclusive revelar sua força coercitiva total apenas depois que o seu fim chegou e os seres humanos nem mesmo rebelam-se mais contra ela.¹⁵⁷

De modo que,

156 Cf. a esse respeito a introdução da autora em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981; onde, na página 10, ela nos diz: “O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o supra-sensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Idéias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece [...]. O que está “morto” não é apenas a localização de tais “verdades eternas”, mas a própria distinção” (tradução nossa). Hannah Arendt tem o seu modo próprio de lidar com a questão, mas é inegável que essa mesma compreensão acerca da ruptura do fio da tradição aparece em outros autores a ela irmanados, dentre os quais o que mais de perto parece a ter influenciado é o ponto de vista de seu amigo Walter Benjamin com sua proposição de uma historiografia fragmentária. É de fato um interessante objeto de pesquisa para inserções futuras o da relação entre a noção de história em Benjamin e os métodos de pesquisa e escrita filosófica de Hannah Arendt. Aqui, porém, é um tema marginal que quis apenas destacar dada a importância geral e de fundo.

157 *Tradition and the Modern Age*; in: ARENDT, Hannah; *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. 2006, p. 26-27, tradução nossa.

se nós falamos do fim da tradição, nós obviamente não queremos negar que muitas pessoas, talvez a maioria (embora eu duvide disso), ainda vive sob standards tradicionais. O que importa é que desde o século dezenove a tradição tem permanecido impenetravelmente silenciosa sempre que confrontada com questionamentos especificamente modernos [...].¹⁵⁸

Diante desse silêncio retumbante nos ouvidos como réplica às nossas perguntas mais urgentes, o que preocupa é sobretudo a dupla tendencia reativa que nos assola. Por um lado, de lançarmo-nos num grito atordoante que, buscando ultrapassar imediatamente o silêncio, vai aferrar-se ainda mais fervorosamente às mesmas noções já gastas. Por outro, e tão reativa quanto, a da descrença niilista em relação a todos os valores, verdades e sentidos que se tornou tão característica do mundo moderno e contribuiu dentre outros fatores para o estabelecimento de um mercado de trocas quase onipresente onde todas coisas são commodities (as ideias e os valores não menos do que os objetos de uso e os bens de consumo).

No primeiro dos dois casos, fingimos não ver o fio rompido, ainda que se apresente infinitas vezes em rupturas diversas através dos eventos mais terríveis em nosso tempo; ou, mesmo que o vejamos cristalino, optamos por tentar ingenuamente de alguma forma reatá-lo. Mas isso não é possível. E mesmo se o fosse não seria desejável, dadas as circunstâncias completamente diversas que enfrentamos.

No segundo caso, nos tornamos títeres revoltados da situação, dos nossos anseios corpóreos, da nossa necessidade de ajustamento psíquico e – desatentas, insensíveis e indiferentes ao mundo presente, à sua dimensão pública comum – perdemos conjuntamente tanto o passado quando o futuro em nome de um presente magoado, mudo, que já não fala conosco, já não nos dirige honestamente a palavra.

Em ambos, o grande problema é que, aprisionados nessa atitude reativa, nenhum recomeço é possível. Nela, nenhum exercício de pensamento e distinção entre a *tradição* que já não faz sentido, tornou-se “um fardo”, e o *passado*, que é a própria experiência humana concatenada ao longo dos anos e da qual aquela tradição foi selecionada para ser passada adiante, é realizável. Perdemos, assim, a capacidade de gestar juízos reflexivos, capazes de ser a base tanto de nossa orientação cotidiana, quanto de uma nova compreensão de coisas, boas

¹⁵⁸ *The Tradition of Political Thought*; in: ARENDT, Hannah; *The Promise of Politics*, 2005, p. 40, tradução nossa.

ou ruínas, belas ou terríveis, mas nunca antes experienciadas, dos eventos nunca antes vistos e inesperados que nos inundam por todos os lados.¹⁵⁹

É neste contexto também que fará sentido o método filosófico de Arendt, baseado, como veremos, numa tentativa de desmonte da tradição metafísica, de origem certamente heideggeriana, que tem como amparo o tipo de historiografia fragmentária de origem benjaminiana a que me referi mais acima em nota de rodapé. Ele tem como objetivo “salvar” o passado da ruína da tradição, trazendo-o ao nosso lado como aliado frente aos dilemas presentes.

Mas o que Hannah Arendt entende por tradição? E o que exatamente ela quer dizer quando afirma convicta que o fio de nossa tradição está roto?

Segundo sua leitura, o sentido da ideia de uma tradição, juntamente com a própria palavra tradição, *traditio*, é cunhado junto à experiência política romana e diz respeito num princípio à compreensão que o povo romano tinha, passada de geração em geração, de seu vínculo íntimo, através da ação, como o evento inaugural de fundação da cidade de Roma. Tratava-se, em outras palavras, de manter vivo o momento de estabelecimento da coisa pública romana, sua *res-pública*, e de consolidação do espaço de aparência que ainda resistia entre os sobreviventes vencidos da grande batalha épica de Troia; dentre eles Eneias, o piedoso, responsável maior por salvaguardar, por manter vivo, com tudo o que isso implicava, o fogo sagrado troiano.^{160 161}

Isso significa, pois, que a tradição, esse “fio que avança em direção ao passado e conecta eventos selecionados”¹⁶², diz, originariamente, respeito ao movimento vincutivo e orientador de religação, *religio*, entre ações presentes e ações passadas, no âmbito de uma mesma comunidade política. O que possibilita, porém, de fato, essa tradição, essa transmissão

159 Expressa-se aqui, de modo adiantado, uma questão muito importante acerca das capacidades da faculdade de julgar que será propriamente abordada mais adiante nas seções 6 e 9 deste trabalho.

160 Cf. a introdução de KOHN, Jerome; em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006.

161 Para uma leitura mais aprofundada da compreensão de Arendt acerca do sentido político da experiência fundacional do povo romano presente nos ditos e feitos do sacerdote troiano Eneias, cf. 'The Tradition of Political Thought' e 'Introduction into politics' em ARENDT, Hannah; *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005. Para além disso, entretanto, o que é importante lembrarmos aqui, para que compreendamos o sentido desse interlúdio enquanto peça chave da articulação entre a primeira e a segunda parte desse trabalho, é o modo e o sentido da formação de um espaço de aparências entre os seres humanos e o tipo de produtividade específica que ele nos aporta através do discurso e da ação. É precisamente esse espaço, segundo Arendt, sua estrutura, lógica e estabilidade relativa, que a noção original de tradição tratou de tentar preservar.

162 KOHN, Jerome. *Introduction* em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. xii, tradução nossa.

de sentido através dos tempos, é a autoridade, *auctoritas*, de uma instituição humana, seja ela considerada estritamente política ou não. No caso aqui em questão, o de Roma, estava, por exemplo, o Senado: *Senatus Populusque Romanus*, *SPQR*, para lembrarmos a máxima que tornou-se característica da política romana após o “acolhimento” e instituição da figura do tribuno da plebe nas instâncias decisórias do Senado romano. Arendt nos diz:

Essa religião romana, baseada na fundação, tornou um dever sagrado preservar o que quer que tinha sido transmitido dos ancestrais [...]. A tradição, desse modo, tornou-se sagrada e permeou não apenas a República Romana, mas sobreviveu também a sua transformação em Império Romano. Ela preservou e transmitiu a autoridade que estava baseada no testemunho dos ancestrais que tinham testemunhado a fundação sagrada. Religião, autoridade e tradição tornaram-se então inseparáveis entre si, expressando a força vinculante sagrada de um início confiável ao qual permanecia-se atado através da força da tradição.¹⁶³

Aparentemente, entretanto, essa experiência Romana do sentido político da tradição foi ofuscada pela descoberta vigorosamente vinculativa pelos romanos da origem grega de sua própria tradição. Tradição significa “transmissão”, [*to hand down*]. E para Arendt, o que a partir de determinado momento os romanos entenderam como a parte do passado que estava de fato sendo transmitida na cultura romana através do estabelecimento prático, ritualístico, religioso, legal, etc, foi a experiência grega. Mas não a experiência política, senão principalmente a do pensamento filosófico. De modo que:

Nossa tradição, propriamente falando, começa com a aceitação Romana da filosofia Grega como a inquestionável fundação vinculante do pensamento, o que tornou impossível para Roma o desenvolvimento de uma filosofia, mesmo uma filosofia política, e por isso deixou sua própria experiência especificamente política sem interpretação adequada.¹⁶⁴

Nesse contexto histórico mesmo o sentido romano próprio da noção de tradição, eminentemente vinculado à política, ao qual pertencia radicalmente a trindade *traditio-auctoritas-religio*, tradição-autoridade-religião, se perdeu em meio ao processo¹⁶⁵.

Outra experiência que figura entre as que quase foram perdidas, obnubiladas pelo ditame da tradição que se estabeleceu e manteve através dos séculos em meio aos altos e baixos da nossa história política até ao menos a Era Moderna, foi a experiência propriamente

163 ARENDT, Hannah; *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005, p. 49-50, tradução nossa.

164 *The Tradition of Political Thought*; em ARENDT, Hannah; *The Promise of Politics*, 2005, p. 54, tradução nossa.

165 Ver *The Tradition of Political Thought*; in: ARENDT, Hannah; *The Promise of Politics*, 2005.

grega da pluralidade em seu momento político, pré-filosófico. E disso devemos nos lembrar bem pois foi um dos temas centrais ao longo do *capítulo I*.

Aqui, entretanto, o importante é notar que a mesma decisão romana que ao escolher na experiência multifacetada do passado seu tesouro a ser impelido futuro adentro o vislumbra primordialmente na experiência grega de pensamento filosófico, acaba pondo em risco do ponto de vista histórico não apenas a experiência política romana, mas igualmente a experiência política grega, contra a qual, segundo Arendt, a filosofia política em sua origem se voltava.

Esse é, parece, sempre o risco com toda e qualquer tradição que se estabelece com uma força vinculativa demasiadamente hegemônica: que a tendência à igualação entre passado e tradição acaba por ameaçar uma grande parte daquele com a desgraça e a ingloria do esquecimento. De algum modo, exercício de Hannah Arendt ao longo de sua vida foi também, *além de e justamente para* compreender o presente e reabrir-lhe os horizontes, resgatar essas experiências.

Esse é, portanto, um dos fatores principais em jogo quando ela busca pelo sentido da política em geral e mais especificamente da ação, *e.g.*, em *The Human Condition*, nos ensaios de *Between Past and Future*, em *On Revolution*, em *On Violence*, nos textos postumamente compilados na coletânea *The Promise of Politics*, etc. E é igualmente essa a natureza do empreendimento quando o objetivo é a compreensão das nossas atividades espirituais e sua relação com o mundo, *e.g.*, em *The Life of the Mind*, em grande parte dos textos compilados postumamente na coletânea *Responsibility and Judgement*, em suas aulas sobre a faculdade do juízo e sua importância para a política, ministradas na *New School for Social Research* com base na obra de Immanuel Kant e publicadas postumamente sob o nome de *Lectures on Kant's Political Philosophy*, etc.

Em sua introdução aos exercícios de pensamento reunidos em *Between Past and Future* Arendt lança mão de novos exemplos de um tipo de experiência política que, diversa daquela interpretada e resguardada pela nossa tradição de pensamento político, restou obscurecida, sendo quase que definitivamente esquecida.

Neste caso, entretanto, tais eventos, onde se faz presente o sentido originário, o princípio original e imperante, da política para Arendt, estão, ao contrário daqueles referentes

à experiência grega e romana da ação, mais próximos do fim do que do começo da nossa tradição. E ademais, estabelecem já com essa uma relação explicitamente combativa.

Aqui o ponto de Arendt já não é mostrar como o estabelecimento da tradição soterrou na origem e no percurso certas experiências políticas por excelência. É, pelo contrário, mostrar como a dificuldade de atualizar a capacidade humana do pensamento e do juízo em meio a um mundo em desmantelo, caracterizado justamente por aquele afastamento tradicional entre pensamento e ação¹⁶⁶, acaba por limitar a nossa capacidade de questionar, julgar, nomear, lembrar, *completando*, por assim dizer, a ação, e de instituir, assim, uma tradição de pensamento e de ação tendo como base aquelas experiências.

É a essa dificuldade que a autora quer apontar quando abre seus ensaios de pensamento político com o seguinte aforisma de René Char, poeta e membro da Resistência francesa a quem ela toma como representante de uma geração: *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* – “Nossa herança não é precedida de nenhum testamento”¹⁶⁷.

Os exemplos em questão citados no texto são as experiências vividas no bojo de três grandes revoluções, a Guerra de Independência Americana em 1776, a Revolução Francesa em 1789, e a Revolução Húngara de 1956; além claro da experiência vivenciada pelos membros da Resistência francesa à ocupação nazista da França em meio à Segunda Guerra Mundial, da qual fazia parte o supracitado René Char. É esse último, porém, o único que ela elabora e interpreta na introdução a *Between Past and Future*, enquanto os demais farão parte das análises presentes em *On Revolution*.

Quando a França, quase inacreditavelmente aos olhos do mundo, cai sob o domínio nazista, instituindo-se o Estado fantoche de Vichy, toda uma geração de artistas e intelectuais nunca antes preocupados diretamente com o exercício político veem-se como que tragados, no vácuo da existência de um espaço político institucional, em direção à experiência da ação direta, da liberdade nua, da singularidade sem máscaras, da pluralidade plena.

O trecho a seguir, no qual Arendt cita os textos escritos por René Char ainda no auge dos esforços de resistência, mostram a meu ver com beleza máxima, viva, sonora, o tipo de experiência-tesouro com a qual estamos lidando:

166 Do qual já tratei mais detidamente na *seção 3 do capítulo I*.

167 A frase de Char, entretanto, é traduzida de forma menos literal para o inglês pela própria Arendt como “*Our inheritance was left to us by no testament*”, de onde os tradutores brasileiros costumam traduzir por “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. Ver *Preface: The Gap Between Past and Future*, em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006.

Que tesouro era esse? Conforme eles mesmos o entenderam, parece ter consistido como que de duas partes interconectadas: tinham descoberto que aquele que “aderira à Resistência, *encontrara* a si mesmo”, deixara de estar “desgovernadamente à procura [de si mesmo] e com manifesta insatisfação”, que ele não mais suspeitara-se de “insinceridade” e de ser “um ator da vida resmungão e desconfiado”, que ele podia se permitir “desnudar-se”. Nessa nudez, despídos de todas as máscaras, tanto daquelas que a sociedade designa a seus membros como das que o indivíduo urde para si mesmo em suas reações psicológicas contra a sociedade, eles haviam sido, pela primeira vez em suas vidas, visitados por **uma visão da liberdade**; não, certamente, por terem reagido à tirania e a coisas piores – o que foi verdade para todo soldado dos Exércitos Aliados –, mas por se haverem tornado “contestadores”, por haverem assumido sobre seus próprios ombros a iniciativa e assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer. “A cada refeição que fazemos juntos, a liberdade é convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está posto”.¹⁶⁸

Em nenhum outro lugar de sua obra, na minha opinião, o sentido da liberdade política fica tão belamente expresso quanto no trecho acima, nem mesmo quando com apreço ela nos fala da cultura grega e do tipo de experiência política da pólis. Já tive, entretanto, a oportunidade de abordar de forma mais detida cada uma das dimensões mais importantes do âmbito da pluralidade e da ação que aparecem com exemplaridade também no caso da Resistência francesa acima redesenhada na liga das palavras de Hannah Arendt e René Char. E no que diz respeito mais especificamente ao tema deste interlúdio – que deve ter exatamente a mesma função num texto que teria no caso de uma peça musical – o mais significativo é o fato de os próprios atores dos eventos, ainda durante os acontecimentos, terem dado-se conta do profundo sentido da noção de tradição para a experiência humana da ação e da pluralidade. Um sentido que ao meu ver é duplo seja nos escritos dos membros da Resistência seja na interpretação deles que nos proporciona Arendt.

Primeiro, está o fato de que, uma vez que a tradição hegemônica de pensamento político e metafísico legou-os de forma inconscientemente impositiva¹⁶⁹ uma leitura extrínseca da ação e da *vita activa* em geral¹⁷⁰, os possíveis antepassados daqueles imprevisíveis companheiros de Resistência ficaram à sombra da história. Eles, que viveram a “nudez” da pluralidade de forma tão intensa, sofreram de falta de compreensão acerca da experiência em curso. Seus antepassados possíveis – gregos, romanos, americanos, franceses,

168 *Preface: The Gap Between Past and Future*, em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 4, tradução nossa, grifo nosso.

169 Sobre o fato de que a força da tradição parece vir de mãos dadas com uma certa impositividade inconsciente, já que raras vezes veio à tona em nossa história explicitamente cf. *Tradition and the Modern Age*; em ARENDT, Hannah; *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. 2006, p. 25.

170 Ver, na primeira parte deste trabalho, a discussão abordada na *seção 1, A vita activa, a condição humana e a ação*.

ou mesmo outros que sequer puderam ser minimamente resgatados da morte pelas graças de poetas e historiadores¹⁷¹ – não foram capazes de deixar-lhes, junto com o tesouro da capacidade de agir e da pluralidade humana, “nenhum testamento”.

Segundo, eles mesmos viram-se condenados a passar essa incompreensão adiante, a pôr a perder seu próprio tesouro. Incapazes de escreverem eles próprios um testamento para seus herdeiros de ação, “os primeiros a fracassarem no recordar como era o tesouro foram precisamente aqueles que o haviam possuído e o acharam tão estranho que nem sequer souberam como nomeá-lo”¹⁷².

E o fato é que a incapacidade de nomear significa aqui, no âmbito do pensamento de Hannah Arendt – e isso tem diretamente a ver com o cunho fenomenológico existencial de seu pensamento – muito mais do que a falta de um símbolo linguístico que, por assim dizer, represente, no sentido moderno do termo, para um sujeito um objeto ou experiência a ele externa e estranha¹⁷³.

A linguagem é, para Hannah Arendt, muito mais do que um instrumento de comunicação.¹⁷⁴ A falta de um nome, a incapacidade de nomear, implica justamente impossibilidade de atualizar o pensamento. Significa a inevitável falha em lembrar, pensar e julgar o valor das nossas experiências. Significa o provável fracasso em formular uma estória sobre os acontecimentos que dê sentido àquela experiência específica e a torne parte do

171 É importante ter em conta que quando falo de história e historiador no contexto da obra de Arendt e de sua compreensão acerca do sentido da tradição, passo longe de querer significar exatamente uma ciência histórica. Trata-se, pelo contrário, de um modo existencial prévio, que se bem está também na base da imparcialidade ansiada no contexto da ciência histórica que temos hoje, está igualmente na base da abundante narratividade que toma lugar no espaço público, sendo sua experiência básica a contação de estórias [*Storytelling*]. Ver a esse respeito, por exemplo, YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt's Storytelling*. Social Research. New York, v. 44, n° 1, p. 183-190, spring 1977. O sentido crucial, porém, do qual voltarei a falar na *parte II*, da atividade do historiador é precisamente o fato de essa ser inevitavelmente uma atividade ajuizante. Chegarei adiante, de modo mais paulatino, a isso. Por enquanto, cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 216.

172 *Preface: The Gap Between Past and Future*, em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 5, tradução nossa.

173 A noção de intencionalidade da consciência, talvez a ideia mais importante de todo o olhar fenomenológico desenvolvido por Husserl, já implica na impossibilidade de uma compreensão tal da relação entre sujeito e objeto, e portanto numa noção inteiramente renovada do ato de re-presentar. Trataremos mais especificamente dessa dimensão da existência humana na *parte II*. Por ora, cf. ARENDT, *The Life of the Mind*, 1981, p. 46.

174 Vejamos, por exemplo, o que ela diz em certa ocasião, de modo revelador, respondendo a um argumento de C. B. Macpherson: “em minha opinião, uma palavra tem uma relação com aquilo que denota, ou com o que é, muito mais forte que o mero uso que dela fazemos. Quer dizer, você considera somente o valor comunicativo da palavra; eu me ocupo de sua qualidade de abertura (revelação). E essa qualidade, é claro, tem sempre naturalmente um fundo histórico”. Cf. “*On Hannah Arendt*”. In HILL, Melvin A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's Press, 1979, p. 157, *apud* CORREIA, Adriano. *Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito[mind] e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2002, p. 7-8.

mundo humano comum; mundo que já estava aí quando nele chegamos, aparecendo como que de lugar nenhum e, singulares, nele nos inserimos, e que sobreviverá provavelmente ao nosso desaparecimento. Desse modo:

é à ausência de nome para o tesouro perdido que alude o poeta ao dizer que nossa herança nos foi deixada sem testamento algum. O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro. A perda, talvez inevitável em termos de realidade política, consumou-se, de qualquer modo, pelo olvido, por um lapso de memória que acometeu não apenas os herdeiros como, de certa forma, os atores, as testemunhas, aqueles que por um fugaz momento retiveram o tesouro nas palmas de suas mãos; em suma, os próprios vivos.¹⁷⁵

Estabelecer tradições, portanto, é algo inevitável. Sem elas o sentido das ações humanas seria constantemente perdido e cada novo começo estaria quase que imediatamente fadado ao próprio fim no esquecimento. Sem elas não haveria vínculo entre as ações distantes no tempo e as gerações não se reconheceriam entre si.

O diálogo, pois, que Arendt entabula com aquela que ela entende como sendo a nossa tradição, ou a estória que ela procura tecer sobre essa tradição, tradição que nos iluminou até aqui o caminho deixando inevitavelmente outras sendas possíveis às escuras¹⁷⁶, é multifacetado. Dependendo do argumento em questão, ou da experiência que ela pretende trazer à tona com esse argumento, é preciso focar mais especificamente uma das facetas dessa tradição.

Em todas elas entretanto, e esse é o nosso maior interesse aqui, se apresenta a mesma concatenação de fundo entre certos eventos e certas ideias a eles atreladas que através do olhar retrospectivo da autora vão dando forma a uma estória coerente da nossa tradição. Esse exercício, de contar a estória da tradição, não nos permite reatar o fio que se rompeu, mas ele

¹⁷⁵ *Preface: The Gap Between Past and Future*, em ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 5, tradução nossa.

¹⁷⁶ O que é de fato bastante condizente com aquele movimento de desvelar velando típico do modo de ser do real compreendido sob o ponto de vista fenomenológico de que falarei de modo um tanto mais detido e aprofundado na parte II, seção 4 deste trabalho.

tem potencialidades de longe mais desejáveis e alentadoras do que aquelas que se afigurariam junto a uma possibilidade de retorno à autoridade de uma tradição já desenraizada e muda.

Primeiro, tem a capacidade de reconhecer no passado as experiências humanas fundamentais que deram ensejo à tradição, seja no que tange ao pensamento, seja no que diz respeito à ação.

Segundo, tem a oportunidade, a partir disso, de desvincular a conjuntura presente de suas respostas habituais sem com isso correr o risco de, por assim dizer, “jogar o bebê fora com a água do banho”, deixando morrer, assim, junto com a tradição, o nosso passado.

E nesse sentido é que traz em si o poder de manter viva a liberdade humana de iniciar algo novo sem que isso seja uma tentativa de escapismo da linha de colisão das forças infinitas do passado e do futuro, mas que, pelo contrário, venha a ser o consciente e justo posicionamento no ponto onde essas duas forças colidem apresentando como resultante através de nossos juízos reflexivos a diagonal das duas forças perpendiculares em rota de colisão direcionada a cada um de nós hoje¹⁷⁷. Esse é, afinal, creio, o sentido para Arendt das palavras, tomadas de empréstimo a Karl Jaspers, que abrem *The Origins of Totalitarianism* – “*Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo.*”¹⁷⁸.

Se a razão de ser, portanto, da tradição é interpretar, julgar, selecionar e legar experiências e eventos no tempo, encontrar tesouros e escrever testamentos, o problema com a nossa tradição de pensamento político e metafísico não pode ser em si seu próprio caráter de tradição¹⁷⁹.

O problema parece ser a força homogeneizante com que a tradição parece ter se imposto, não apenas desencorajando, mas levando à beira do esquecimento numerosas experiências políticas por excelência; ou seja, o fato de que tradição e passado tenham-se confundido no percurso.

Se damos a devida atenção ao exemplo dos combatentes da Resistência francesa, entretanto, torna-se claro como esse assunto nos leva ao centro do vórtice de nossa

177 *Preface: The Gap Between Past and Future*, in: ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 7-13. Essa mesma reflexão acerca do “lugar” do pensamento, situado não no espaço, mas no *nunc stans* entre os horizontes temporais infinitos do passado e do futuro, é retomada por Arendt nos últimos momentos de *The Life of the Mind*.

178 Ver *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1979; e *As origens do totalitarismo*. São paulo: Companhia das Letras, 2012.

179 Não importa aqui que a tradição em questão tenha chegado a um fim, afinal de contas, como já vimos, a força coercitiva das tradições parece atingir seu máximo grau justamente após o sentido ao qual devia seu ar de realidade desmanchar-se de forma a seu peso ser sentido em dobro e com os requintes do sufocamento.

preocupação guia neste trabalho. Afinal, a condição de uma tamanha incapacidade para renovar o mundo, ou para, digamos, ressoando um consternado Hamlet, “pôr o tempo [ou o mundo] de volta nos eixos”¹⁸⁰, é o profundo afastamento entre as atividades humanas fundamentais da ação e do pensamento. E no caso dos combatentes franceses, foi justamente a dificuldade para exercer reflexivamente o juízo¹⁸¹ que pôs a perder o tesouro ainda em mãos. Tal reflexividade da faculdade de julgar seria necessária uma vez que a tradição em meio à qual aqueles processos de ação e liberdade se davam não lhes munia de conceitos adequados para o exercício hermenêutico. Assim:

O ponto em questão é que o “acabamento” que de fato todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que deverão depois contar a estória e transmitir seu significado deles se esquivou, e sem este acabamento do pensamento após o ato e sem a articulação realizada pela lembrança, simplesmente não sobrou nenhuma estória que pudesse ser contada.¹⁸²

E mais importante ainda que isso, é o fato de que

Não há nada de inteiramente novo nessa situação. Estamos mais acostumados às periódicas irrupções de exasperação apaixonada contra a razão, o pensamento e o discurso racional, reações naturais de seres humanos que souberam, por experiência própria, que o pensamento se apartou da realidade, que a realidade se tornou opaca à luz do pensamento, e que o pensamento, não mais atado à circunstância como o círculo a seu foco, se sujeita, seja a tornar-se totalmente desprovido de significação, seja a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta.¹⁸³

O problema central, pois, com a nossa tradição de pensamento ocidental não é que ela seja completamente arbitrária, já que de fato, como teremos oportunidade de ver novamente nos capítulos que seguem, ela não o é. Mas que toda a magnitude de suas realizações foi empreendida, parece, às custas do afastamento abismal entre pensamento e ação. Podemos, portanto, dizer, sobre essa tradição, que “ela terminou quando nada restou dessa experiência

180 ARENDT, Hannah. *The Crisis in Education*, in: *Between Past and Future; Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 189, tradução nossa.

181 Sobre o necessário exercício reflexivo da faculdade de julgar, seja diante do novo em geral, seja diante de tempos em que a tradição de pensamento se vê em pleno descompasso, cf. *Introduction into politics* em ARENDT, Hannah; *The Promise of Politics*, 2005. Abordarei, ainda, essa questão ao longo da parte II deste trabalho, sobretudo nas seções 6 e 9.

182 *Preface: The Gap Between Past and Future*, in: ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 6, tradução nossa.

183 Idem, *ibidem*.

senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de significado, torna a ambos sem sentido”¹⁸⁴.

184 *Tradition and the Modern Age*, in: ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 25, tradução nossa.

– PARTE II –

Passo agora a investigar mais detidamente a atividade do pensamento como a entende Hannah Arendt. A fonte principal para esse empreendimento é, naturalmente, o volume I, *Thinking*, de *The Life of the Mind*, onde encontramos de modo mais concentrado seus exercícios de pensamento sobre a própria atividade de pensar. A investigação se dará em duas etapas interligadas, cada uma das quais constituindo um capítulo aparte.

No *capítulo II*, a partir da análise de certas características mais gerais do pensar, descobertas em meio à vasta coleta histórica realizada pela autora de experiências de pensamento cristalizadas nas grandes doutrinas filosóficas da tradição ocidental, o leitor se deparará com as mais significativas vicissitudes inerentes a essa atividade em sua relação com o mundo das aparências. Cada uma das três seções que formam parte deste capítulo lida, portanto, com uma dessas dificuldades em sua origem. A saber:

(4) do tipo de relação de “retirada” [*withdrawal*], que o pensamento estabelece com o mundo das aparências, nossa casa primaz;

(5) da incapacidade que essa atividade parece ter de, por conta própria, fazer-se amiga da realidade do mundo, e a correlata tendência ao solipsismo que, assim, apresenta;

(6) da destruição que ela provoca nas estruturas e critérios de juízo (ação) e comportamento que tomam lugar em meio à vida cotidiana.

O *capítulo III*, por sua vez, tratará de mostrar como Arendt ensaia contornar essas dificuldades com base em certas potencialidades também inerentes ao exercício do pensamento. E é precisamente este o caminho que, acompanhando o percurso deste trabalho, nos capacitará a ensaiar uma resposta para o problema aqui em questão¹⁸⁵ (das possíveis relações entre as atividades humanas fundamentais do *pensamento* e da *ação*) com base na hipótese, levantada desde um princípio, acerca da *liberdade*. De que *a liberdade humana, elo central de nossa humanidade, é um exercício político cíclico para o qual convergem mutuamente, em tensão harmônica, as atividades do pensamento e da ação*. Assim:

em (7), veremos o tipo de poder de transpor abismos que a metáfora tem; em particular

¹⁸⁵ Em verdade, o esforço por um posicionamento crítico neste trabalho já é o próprio *capítulo III*, de modo que, quando digo que ele “nos capacitará a ensaiar uma resposta [...]” me refiro ao esforço mais sutil de extrair um resumo final, direcionado à articulação das diversas etapas do processo de investigação, que terá lugar nas *Considerações finais*.

aquele que vimos abrir-se em “(4)”;

em (8), descobriremos a pluralidade implícita na própria consciência de si do ego pensante. A partir dela poderemos notar o fato de que o pensamento, em seu modo próprio de realizar-se (o diálogo silencioso do “dois-em-um”), traz consigo alteridade e diferença, pluralidade em todo caso, para “dentro” da própria consciência. Funcionando, assim, de algum modo, como uma cura para a tendência contundente ao solipsismo que veremos desenhar-se em “(5)”;

em (9), na busca de superar o inevitável aturdimento provocado pela devastação de critérios que, como veremos em “(6)” o pensamento provoca, lidarei com a compreensão de Arendt a respeito da faculdade de julgar , ou, mais especificamente, da capacidade que temos de julgar reflexivamente, sem critérios preestabelecidos, criando, portanto, os critérios no ato do ajuizar.

Capítulo II
 – O PENSAMENTO E O MUNDO DAS APARÊNCIAS –

Ainda na Alemanha dos anos 1930, em meio aos acontecimentos que rondavam a ascensão de Hitler ao poder transformando a República de Weimer no Terceiro Reich, Hannah Arendt foi impactada sobretudo, não pelas ações e palavras dos nazistas propriamente ditos, mas pela fatídica incapacidade de muitos dos, inquestionavelmente, grandes pensadores e intelectuais alemães, dentre os quais seu estimado professor Martin Heidegger, em bem julgar a gravidade dos fatos.

De imediato, como ela nos relata¹⁸⁶, a força de sua decepção diante da capitulação de grande parte dos setores da intelectualidade alemã e judaica em relação ao regime nazista a levou à veemente rejeição de qualquer tipo de intelectualismo. Era como se o intelectualismo, por algum tipo de “deformação profissional” inevitável, tornasse os seres humanos incapazes de desenvolver minimamente sua consciência prática, ética e política. Assim, em 1933 ela deixa a Alemanha resoluta a nunca mais envolver-se com “questões intelectuais”¹⁸⁷.

Essa experiência marca profundamente todos os caminhos de pensamento e de ação que viria a trilhar, tanto as escolhas práticas que faria a partir de então, quanto seu modo de compreender a própria atividade a qual dedicaria sua vida e obra.

Com o tempo, entretanto, e compreender isso é um objetivos centrais desta investigação, Arendt tende à conclusão de que, apesar de haver sim uma certa deformação da realidade no ponto de vista ou perspectiva pura e simplesmente intelectual dos pensadores profissionais, isso não implica numa condenação definitiva à própria atividade do pensamento que subjaz à atividade intelectual (essa será a pedra de toque das análises desta *Parte II* deste trabalho)¹⁸⁸.

Como sabemos, Hannah Arendt não considerava a si mesma filósofa, mas teórica ou pensadora política. E a razão de ser disso é justamente que o seu profundo conhecimento da

186 Cf. “*What Remains? The Language Remains*”: A Conversation with Günter Gaus em ARENDT, Hannah; *Essays in undersanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 11. E, ainda, na mesma coletânea, ARENDT, Hannah. *The Image of Hell*.

187 “*What Remains? The Language Remains*”: A Conversation with Günter Gaus em ARENDT, Hannah; *Essays in undersanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 11, onde, em determinado momento da entrevista, Arendt nos diz, parafraseando em trechos sua própria reação na época: “Eu deixei a Alemanha dominada pela ideia – um tanto exagerada, é claro: Nunca mais! Eu nunca mais me envolvo em nenhum tipo de assunto intelectual (...)”.

188 Ver “*What Remains? The Language Remains*”: A Conversation with Günter Gaus em ARENDT, Hannah; *Essays in undersanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 11.

história da filosofia (curiosamente, esse é o mesmo motivo pelo qual seus interlocutores, como foi o caso de Günter Gaus, insistirem, naturalmente, em lhe intitular “filósofa”) lhe levava a considerar a nossa tradição filosófica um bom exemplo de como a atividade do pensamento pode vir a desvirtuar-se em doutrinas e dogmatismos.

Como mencionei de passagem já em nota de rodapé na última seção do *capítulo I* deste trabalho¹⁸⁹, na entrevista já varias vezes lembrada aqui, ao protestar contra a apresentação feita por Gaus dela como filósofa, distinguindo entre sua ocupação, a teoria política, e a filosofia, seu interlocutor, sempre sagaz, lhe pede então que aprofunde a distinção. Em resposta, Arendt, após explicar brevemente sobre a histórica inimizade e tensão entre filosofia e política, da qual já me ocupei bastante na *Parte I*, nos diz: “Eu não quero ter parte nessa inimizade!, é exatamente isso! Eu quero olhar para a política, por assim dizer, com os olhos não toldados pela filosofia”¹⁹⁰.

Mesmo assim, ela tinha em claro que a atividade do pensamento, a urgência do pensar, enquanto distinta da sede de conhecimento, era a atividade subjacente às experiências registradas nas doutrinas filosóficas a que temos acesso. Tanto que, apesar da dificuldade que isso implica, dada a deformação que mencionei, essa é propriamente a fonte à qual Arendt recorre ao sentir a necessidade de voltar seus esforços teóricos à compreensão da atividade do pensamento.

Em parte, é entendendo qual é e como se dá essa “deformação” que seremos capazes tanto de alcançar o sentido próprio à atividade do pensamento – reformulando assim, com base na obra de Arendt, nossa compreensão da filosofia – quanto de, a partir disso, repensar o fenômeno político sem ter os olhos “toldados” pela nossa tradição. Minha esperança é que, chegando ao fim dessas reflexões, possamos vislumbrar, por uma fresta que seja, o caminho que nos permita selar o já muito comentado abismo que foi aberto entre pensamento e ação.

Isso é fundamental tendo em vista que a mesma tradição de pensamento que, como vimos nos *capítulo I* deste trabalho, foi responsável por legar-nos as categorias de pensamento “político” que nos impedem de ver propriamente a ação como liberdade no centro da experiência política e de notar a explícita ausência dessa esfera participativa em nosso esfacelado mundo humano comum contemporâneo, é aquela que cunhou as nossas categorias

189 Ver, neste trabalho, a nota de rodapé nº 74.

190 Cf. ARENDT, Hannah. “*What Remains? The Language Remains*”: *A Conversation with Günter Gaus em Essays in undersanding: 1930 – 1954*, 1994, p. 2, tradução nossa.

de pensamento “metafísico”. Ou seja, os problemas estão desde um princípio inter-relacionados.

Não se sabe exatamente em que momento ela própria deu-se conta disso, mas, olhando retrospectivamente ao menos, é evidente que seu esforço por redesenhar nossa compreensão do fenômeno político, sobretudo pela radicalidade da empresa do modo que ela a formula, desembocaria em algum momento na necessidade de por em questão as categorias metafísicas tradicionais, que lhe deram sua forma.

Nesse contexto, segundo o que Arendt nos revela, por exemplo, em sua *Introdução à The Life of the Mind*, é dupla a origem de seu interesse e preocupação com nossas atividades mentais, cada uma delas ligada às sendas de pensamento derivadas da realização de uma obra anterior. Por um lado, o trabalho jornalístico de cobertura feito para o jornal americano *The New Yorker* do caso Eichmann, relativo ao julgamento do ex-oficial alemão da SS¹⁹¹ Adolf Eichmann; por outro, os fios soltos em torno do uso por ela feito da expressão *vita activa*, em *The Human Condition*.

Terei a oportunidade de tratar, não exatamente do caso Eichmann, mas das questões filosóficas mais de perto vinculadas a ele, mais adiante. Para isso, porém, é preciso chegar-se antes a certa compreensão acerca do vínculo entre as faculdade do pensamento e do juízo. Aqui, entretanto, tendo já tratado suficientemente do particular emprego que faz Arendt do termo *vita activa* em *The Human Condition* na primeira seção do *capítulo I* deste trabalho, estamos em boa posição para entender o segundo dos dois pontos anteriores; e creio, de fato, que, dentre os dois, este é um melhor começo para o que virá a seguir.

Como sabemos, o título dado por Arendt a *The Human Condition* (esse é o nome proposto pela editora) era *vita activa*¹⁹². A própria Arendt esteve, porém, de acordo com a mudança. De fato, a característica de serem atividades diretamente condicionadas é um critério muito mais preciso para distinguir conjuntamente trabalho, obra e ação, do que o fato de fazerem parte da *vita activa*. Se quiséssemos insistir em chamar *The Human Condition* de *Vita Activa*, faria todo sentido, chamar *The Life of the Mind* de *Vita Activa II*¹⁹³. E Arendt tinha

191 SS é a sigla para *Schutzstaffel*, uma organização paramilitar nazista que operava sob as ordens diretas de Henrich Himmler, seu comandante superior, e indiretas de Adolf Hitler. Eichmann era, em linhas gerais, o burocrata responsável na SS pelos programas de emigração, concentração e transporte rumo ao extermínio de todos os judeus em grande parte do território do terceiro *reich*.

192 O nome *vita activa* se manteve, por exemplo, na edição alemã da obra.

193 Essa mesma compreensão pode ser corroborada, por exemplo, pela leitura de um pequeno ensaio escrito com base numa conferência e publicado na revista da *New School for Social Research* pelo colega de trabalho e caro amigo de Hannah Arendt, o filósofo Hans Jonas, logo após sua morte. Ver JONAS, H.

isso em claro já quando, nos momentos finais de *The Human Condition*, nos diz:

se nenhum outro teste senão a experiência de se estar ativo, nenhum outro critério senão a medida da pura atividade, fosse aplicado às varias atividades compreendidas pela *vita activa*, bem poderia ser que o pensamento como tal superasse todas as demais. Quem quer que tenha alguma experiência nesse particular saberá quão certo estava Catão quando disse: [...] 'Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo'.¹⁹⁴

O ponto é que, no âmbito do pensamento de Hannah Arendt, a dualidade estabelecida pela tradição entre *vita activa* e *vita contemplativa* não faz sentido¹⁹⁵. *The Life of the Mind*, portanto, lida também com a *vita activa*, com atividades humanas básicas (o pensar, o querer e o julgar), tanto quanto *The Human Condition* (o trabalho, a obra e a ação). Em verdade, é duvidoso mesmo que Arendt sequer acreditasse na capacidade humana de contemplação que, ao longo da nossa tradição, ao menos até o seu abandono moderno, fez do pensamento uma atividade meio a seu serviço.

Aqui, podemos ver já, mais claramente, a trilha de pensamento que leva a autora de *The Human Condition* à *The Life of the Mind*. Nesta ultima obra, que resta infelizmente inacabada, interrompida que foi pela morte em 1975, Arendt busca retomar, dar continuidade, impelida sobretudo pelo caso Eichmann, às suas investigações em torno da *vita activa*, tendo como foco agora as nossas atividades mentais.

Se prestamos atenção, o argumento de Arendt é duplo. Para ela, em meio à tradição que está sendo posta em questão, não foram apenas as atividades humanas classicamente renegadas como parte da “*vita activa*” que tiveram suas fronteiras internas negligenciadas pela oposição à suposta calmaria do estado contemplativo (sobre isso tratamos no *capítulo I*), mas igualmente as atividades da vida do espírito foram envoltas em uma incompreensão

Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Aendt's Philosophical Work. Social Research. New York, v. 44, nº 1, p. 25-43, spring 1977. O texto, ao meu ver, apresenta ao mesmo tempo uma série de insights primorosos sobre a obra de Arendt, assim como algumas incompreensões, principalmente no que tange à relação entre o que a tradição chamou *vita contemplativa* e como Arendt entende a atividade do pensamento. Entretanto, interessa aqui, sobretudo, o tipo de resgate que faz Jonas do vínculo de continuidade entre *The Human Condition* e *The Life of the Mind*.

194 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998 [1958], p. 324, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 406.

195 Ainda no supracitado ensaio de Hans Jonas, o autor tenta reformular, em termos arendtianos, da seguinte maneira a distinção: “De fato, a nova reviravolta que Arendt dá à clássica polaridade entre a vida ativa e a vida contemplativa, entre o prático e o teórico, é sua substituição pela, não desvinculada, mas significativamente diferente e caracteristicamente moderna, polaridade entre o ser humano no plural e o ser humano no singular, ou no mundo e consigo mesmo.” JONAS, H. *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Aendt's Philosophical Work*. Social Research. New York, 1977, p. 28, tradução nossa.

milênar. Interessa aqui especialmente o efeito que a “descoberta” da contemplação teve sobre o entendimento da atividade de pensar.

Por múltiplas que hajam sido as interpretações históricas a respeito dessa relação, o equívoco subjacente foi sempre o mesmo, e se manteve ainda quando a metafísica, e com ela a contemplação, caiu em descrédito. Trata-se da exaustivamente repetida falácia de que o pensamento seja uma atividade cognitiva, de que – seja em sua versão antiga, dialética, seja em sua versão medieval, meditativa – ele resulte na contemplação de uma verdade metafísica. O mesmo vale ainda, em parte, para a formulação moderna de hipóteses científicas com base na capacidade especulativa do pensamento. Se bem nesta última versão o conceito de conhecimento se destaque por haver, digamos, virado do avesso, tornando-se, como já vimos, inteiramente produtivo, o fato é que em todas elas, e isso é o que interessa aqui, a atividade de pensar esteve subjugada e descaracterizada. Ela restou incompreendida em sua inteireza em meio à sede hegemônica por um conhecimento seguro, imutável, incorruptível pelos acontecimentos, supostamente fúteis e imprevisíveis, do reino dos assuntos humanos. Nas palavras de Arendt:

A atividade do pensamento – segundo Platão, o diálogo sem som que nós mantemos conosco mesmos – serve apenas para abrir os olhos do espírito, e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a contemplação não é uma atividade, mas uma passividade, é o ponto onde as atividades espirituais vêm a repousar. De acordo com as tradições da Era Cristã, quando a filosofia havia se tornado serva da teologia, o pensamento tornou-se meditação, e a meditação novamente terminava na contemplação, um tipo de estado abençoado da alma onde o espírito não mais se esforçava por conhecer a verdade, mas, em antecipação a um estado futuro, a recebia temporariamente na intuição [...]. Com o surgimento da Era Moderna o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência [...].¹⁹⁶

Assim, a capacidade humana de pensar – precisamente por conta da sua, como veremos, incapacidade de chegar a conclusões acabadas, a respostas definitivas para as perguntas que nos assolam, verdades eternas e imovíveis diante das quais toda a inquietude humana pudesse dissolver-se na tranquilidade de saber como as coisas são e para sempre serão – foi vista pela nossa tradição no máximo como um momento prévio, metodológico ou imperfeito, a vir a ser ofuscado posteriormente pela luz da verdade e do conhecimento.

Em poucas palavras, a descrição da atividade do pensamento feita por Arendt, que veremos detalhadamente em seu desenvolvimento nas seções que se seguem, ergue-se

¹⁹⁶ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 6-7, tradução nossa.

justamente contra esse equívoco básico e suas consequências. Equívoco que, segundo a autora, estrutura – ao menos desde a escola socrática, e chegando mesmo até Martin Heidegger –, com poucas exceções registradas em cânone, o nosso modo de compreender a relação de acesso e interpretação entre nós mesmos, nossas capacidades mentais, as preocupações que nos movem [*pathos*], e o mundo que habitamos em toda sua pluralidade existencial. Por isso é que, afirma Arendt, “a falácia básica, que precede a todas as falácias metafísicas específicas, é a interpretação do sentido no modelo da verdade”¹⁹⁷.

Assim, a pedra angular do esforço arendtiano por compreender o sentido da atividade do pensamento como tal, liberta dos anseios cognitivos que lhe são estranhos, reside na, insistentemente feita ao longo da obra, distinção de origem kantiana entre razão [*Vernunft*] e intelecto [*Verstand*], com a qual logo me ocuparei de modo mais detido. Por agora, basta dizer que cada uma dessas duas faculdades mentais humanas vincula-se a uma atividade e uma preocupação de fundo específica em seu modo de relacionar-se com o mundo. Enquanto a razão, através do ato de pensar, engaja-se na busca por sentido, o intelecto atualiza sua busca pela verdade através do conhecimento.

E mesmo Kant, argumenta Arendt – que não deixava de fazer parte da tradição e de sofrer, portanto, do mesmo esquecimento para com o exercício do pensamento e o sentido que ela impõe a todos nós –, não chegou a compreender o alcance e a importância de sua própria distinção no que tange à retomada da compreensão do pensamento e do próprio exercício dessa atividade segundo o norte do sentido. De modo que:

A razão pela qual nem Kant nem seus sucessores jamais prestaram muita atenção ao pensamento como uma atividade e menos ainda às experiências do ego pensante é que, não obstante todas as distinções, eles estavam demandando o tipo de resultados e aplicando o tipo de critérios de certeza e evidencia que são os resultados e critérios da cognição. Mas [...], para antecipar e resumir: *a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do sentido. E verdade e sentido não são a mesma coisa.*¹⁹⁸

Tendo, assim, estabelecido um ponto de partida desde onde podemos compreender a tentativa de Arendt de fazer emergir de suas análises das doutrinas filosóficas da nossa tradição de pensamento metafísico uma compreensão renovada da atividade aqui em questão, posso agora passar a investigar propriamente como se dá o exercício dessa atividade e suas

197 Idem, Ibidem, p. 15.

198 Idem, Ibidem.

características centrais. Não devemos, ademais, perder de vista o objetivo específico deste trabalho, ou seja, a pergunta por *como a atividade do pensamento como descrita por Arendt pode relacionar-se através da constituição da liberdade com o domínio humano político da ação*.

4. A VIDA DO ESPÍRITO E O MUNDO FENOMÊNICO: um “*retour secret sur moi-même*”

4.1

A característica axial da vida do espírito, da qual o pensamento é, em certo sentido, a atividade básica¹⁹⁹, é o caráter negativo de sua fenomenalidade, sua, por assim dizer, quase completa a-fenomenalidade. Trata-se de uma atividade invisível, sem som, intangível, completamente imperceptível ao olhar de um observador, a não ser por aquele aspecto de ausência que notamos sempre que nos deparamos com alguém, como dizemos, “absorto em seus próprios pensamentos”. A própria atividade, vista desta perspectiva, consiste justamente num movimento reflexivo de “retirada” do mundo das aparências, um verdadeiro “*retour secret sur moi-même*”²⁰⁰, como me parece muito bem expresso nas palavras do Barão de Montesquieu citadas por Arendt.

Independente do grau de precisão e confiança, é suficientemente evidente que temos meios de situar e lidar pela observação e pela experiência com os mundos físico e psíquico. E isso não apenas a nível científico, mas já desde o desenvolvimento de um senso comum entre nós. Vemos, ouvimos e tocamos, por exemplo, os corpos no espaço, e somos capazes de, com algum esforço talvez, concordar suficientemente bem para fins práticos sobre sua realidade, estado, disposição, utilidade, etc. Do mesmo modo, apesar de com um tanto mais de dificuldade, somos capazes de o fazer, introspectivamente, com relação às paixões, emoções e sentimentos da alma [*soul*]. O espírito [*mind*] humano, porém, avaliado desde esta perspectiva, a perspectiva do mundo das aparências, é um tanto quanto alienígena²⁰¹. Não

199 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 76.

200 “Um retorno secreto sobre mim mesmo”. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 75.

201 Talvez seja o momento aqui de estabelecer, para a termos presente desde agora em diante, uma das mais importantes distinções de fundo que operam ao longo da obra de Arendt. Trata-se da distinção tripartite, feita em oposição direta ao dualismo reinante em nossa tradição de pensamento metafísico, entre corpo [*body*], alma [*soul*] e mente [*mind*]. A encontramos de modo sistemático na seção 4, *Body and soul; soul and mind*, em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978]. Arendt começa por distinguir o corpo, em sua relação física interior-exterior, da alma, o nosso psiquismo, que se bem é em si totalmente invisível, não podendo ser lida como o corpo em termos de interior-exterior, impulsiona-se em direção à aparência, mas o

temos, parece, forma de acessá-lo senão da perspectiva do próprio ego pensante, e este não se doa enquanto objeto, é pura atividade, existe enquanto pensa e desvanece, escapando-nos, quando, tentando iluminá-lo, volcamos sobre ele a intencionalidade da consciência em sua inteireza. Ele precisa, como veremos em δ , da consciência cindida. Arendt nos diz:

Estou ciente das faculdades do espírito apenas enquanto a atividade dura. É como se os próprios órgãos do pensamento, da vontade e do juízo viessem a existir apenas quando eu penso, quero ou julgo; em seu estado latente, assumindo que essa latência exista previamente a sua atualização, elas não estão abertas à introspecção. O ego pensante, do qual eu estou perfeitamente consciente enquanto a atividade de pensar dura, desaparecerá como se fosse uma mera miragem assim que o mundo real imponha a si mesmo novamente.²⁰²

Assim, é precisamente porque não podemos propriamente observá-lo, nem “preparar uma armadilha” para, digamos, obrigá-lo a mostrar-se, como fazem os experimentos científicos com as forças invisíveis que governam o mundo físico e psíquico, que se faz necessária uma análise cuidadosa daqueles que foram tomados e reconhecidos historicamente como seus principais resultados. Em outras palavras, uma análise das doutrinas filosóficas que historicamente nos tangem, obra de grandes pensadores que, se bem chegaram a certas conclusões arbitrárias, partiram e puderam captar também no processo algo do sentido da experiência intensa com a atividade do pensamento²⁰³.

faz ou bem através do corpo, de gestos e expressões corporais sensíveis como por exemplo um lance de olhar (não atoa os olhos são popularmente conhecidos como “janelas da alma”), ou bem através da mente e sua linguagem conceitual articulada. Para Arendt, no que tange à vida da alma, a primeira dessas duas opções é de longe a mais adequada, não sendo casual que quando aparece através do pensamento e sua linguagem conceitual, sempre o faz com o uso de metáforas traçadas desde experiências corporais. Daí já nos é possível também distinguir que a vida da mente como a considera Arendt, também dotada de certa invisibilidade ou retraimento fenomênico como a vida da alma, tem, opostamente a essa, sua aparição mais adequada via discurso, linguagem conceitual articulada. De fato, trata-se de algo ainda mais radical: a vida da mente, em verdade, transcorre o tempo todo atrelada ao discurso. Ainda quando não aparece, quando o que é pensado, querido e julgado não é dito ou performado, depende, em sua invisibilidade, do discurso. Assim, o corpo, matéria sensível, é a dimensão ou nível existencial característica à todos os seres uma vez que eles de algum modo aparecem. A alma, por sua vez, é princípio vital, sendo característica de tudo aquilo que é vivo e sente. Desse modo, do ponto de vista do indivíduo, é a mente (sem negligenciar sua origem não individual, e, portanto, sua relação com a ação e o discurso), que parece carregar a chave de compreensão para aquilo que se mostra especificamente humano: a saber, um certo poder deliberativo de escolher, dentro das possibilidades, como aparecer, individualizando-se ao extremo de construir ativamente uma personalidade. É a isso que conflui a noção trabalhada já no capítulo I de auto-apresentação, *self-presentation*. “Deed and word”, “feito e palavra”, nos diz Arendt, é o modo pelo qual essa individualização vem ao mundo.

202 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 75, tradução nossa.

203 Arendt, postando-se firme e explicitamente junto às “fileiras daqueles que, já há algum tempo agora, vêm tentando por alguma razão desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje”, chamará essas grandes doutrinas, suas fontes de investigação sobre a atividade do pensamento, de “falácias metafísicas”. Não farei aqui uma análise

É, então, sobre aquela característica da atividade de pensar que se abre para nós toda vez que nos permitimos situar como um problema para o pensamento a própria atividade de pensar – seu estado de estranheza e ausência para com o mundo das aparências onde cotidianamente convivemos – que quero tratar nessa seção. Nesse sentido, as duas perguntas centrais aqui serão: *a) como se dá um “movimento de retirada” tal? E b) que estado é esse de alienação do mundo em que ele parece inevitavelmente deixar-nos?*

Acredito, porém, que não podemos nem principiar um esforço por responder tais perguntas sem antes atingirmos certa compreensão acerca do próprio “mundo das aparências” e sua constituição. Afinal, se até para descrevermos uma atividade que parece situar-se “fora” deste mundo, não encontramos outra alternativa senão fazê-lo desde o ponto de vista do mundo, há algo da relação entre o próprio dizer, o discurso, e as aparências (sobre, portanto, a capacidade de doar sentido aos fenômenos através de uma ação comunicativa que lhes faça referência), que precisamos compreender antes de lidar com aquele movimento de retirada e estado de alienação mundo.

Felizmente, este tema já foi abordado de modo suficiente aqui, na *seção 2* deste trabalho. Já sabemos, portanto, qual é o ambiente e o contexto em que se dá uma tal ação discursiva e todas as condições, potencialidades e vicissitudes que a envolvem, com destaque para a condição humana da pluralidade e o cenário da doação humana de sentido em meio ao mundo.

Agora, entretanto, o que precisamos compreender é o enraizamento ontológico dessa dinâmica – para além da condição humana *stricto sensu* – enquanto abraça toda a pluralidade da vida neste planeta e a característica fundamental básica de suas múltiplas inter-relações, a fenomenalidade, que o torna, precisamente, um mundo de *aparências*.

Pouco tenho visto, dentre os muitos leitores de *The Life of the Mind*, a suficiente atenção ser dada ao capítulo de abertura da obra, *Appearance*. E isso é certamente algo a ser lamentado, já que, por mais vezes que Arendt esclareça e retome nos capítulos seguintes as

exegética de nenhuma de suas análises sobre essas ditas falácias metafísicas, dentre as quais estão principalmente a *doutrina platônica dos dois mundos*, a *distinção kantiana entre coisa-em-si [noumenon] e fenômeno* e a *descoberta cartesiana do cogito como fundamento do edifício científico e da realidade do mundo*. Para tal, seria necessária uma imersão bastante mais demorada na obra desses autores do que aquela de que sou hoje, neste momento e no contexto de uma dissertação de mestrado, capaz de realizar. Por outro lado, é inevitável fazer referência às interpretações de Arendt acerca dessas doutrinas, uma vez que elas ocupam um lugar central na investigação da autora. Sempre que o fizer, porém, estarei mais preocupado em entender, com Arendt, a atividade do pensamento, do que em chegar a conclusões sobre a pertinência ou não de suas interpretações sobre a obra de outros pensadores.

teses centrais desse capítulo em relação ao mundo, ela o faz apenas de modo referencial, incompleto, pressupondo certamente que lemos e compreendemos o capítulo inicial. Assim, por mais perspicaz que seja nossa leitura dos capítulos que tratam mais especificamente das atividades espirituais, é bem provável que certas incompreensões de base nos impedirão de fazer articulações importantes, e teremos as atividades espirituais como que pairando no ar.

Esse capítulo, que já na epígrafe nos traz a citação um tanto quanto chocante²⁰⁴ de um dos poemas de W. H. Auden, tem uma tese central bastante simples: a afirmação da primazia do mundo das aparências, o mundo fenomênico, sobre qualquer outro tipo de ambiente, experiência ou atividade com que a existência humana venha a entrar em contato.

Para Arendt, portanto, buscar compreender as atividades humanas fundamentais ou básicas através de uma descrição fenomenológica só faz sentido na medida em que ontologicamente a relação entre o ser humano e o mundo, ou melhor, entre os seres humanos e o mundo, assim como entre os seres humanos uns com os outros, é permeada pelo princípio da primazia fenomênica. Ou seja, pela conclusão de que a fenomenalidade do mundo – o velar-se e desvelar-se de cada uma e todas as coisas em cada momento de sua existência como o brilho de uma aparência fugaz – detêm a primazia em relação a qualquer outro aspecto de retirada e reclusão rumo à contemplação de essências, à concepção de universais, ou abstração de noções gerais. Ao menos nesse âmbito da existência humana, portanto, Ser e Aparecer partilham companhia²⁰⁵. E a primazia a qual nos referimos aqui de modo algum quer significar superioridade hierárquica, mas apenas anterioridade ontológica.

Essa compreensão já está presente em certa medida em *The Human Condition*²⁰⁶, mas principalmente sob a ótica do pensamento político. Enfoca-se aí, eu diria, para iluminar a parte do mundo em que essa realidade se faz poderosa²⁰⁷, aquele espaço de aparência especificamente humano, realizado pelo poder concatenado através da ação e do discurso em meio à pluralidade de seres agentes. É precisamente neste ponto que a ontologia fenomenológica de Arendt começa a se distanciar, por exemplo, daquela proposta por Martin

204 Trata-se da seguinte citação: “Does God ever judge us by appearances? I suspect that he does.” [Deus sempre nos julga pelas aparências? Eu suspeito que sim.]. Mais do que comentá-la eu gostaria apenas de lembrar o caráter da função exercida por epígrafes de permitir um vislumbre prévio do sentido global de algo que ainda não temos as ferramentas para compreender argumentativamente.

205 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 19.

206 Ver a esse respeito ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p 199; e *A condição humana*, 2014, p. 248.

207 Já que poder para Hannah Arendt, como nota muito bem Habermas em seu já supracitado ensaio, é uma capacidade gerada apenas a partir do consenso comunicativo em torno de uma vontade de ação comum. Ver HABERMAS, Jürgen. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power* em *Social Research*, Vol. 44, nº 1, 1977.

Heidegger²⁰⁸.

É muito mais amplo, entretanto o nível em que a pluralidade e o espaço de aparência entre seus diversos seres distintos e singulares entre si, dá forma no pensamento de Hannah Arendt a uma ontologia fenomenológica. E aqui, *The Human Condition* já não pode nos ajudar na medida necessária. Para tentar compreender isso, portanto, é que me deterei um momento no capítulo primeiro, *Appearance*, de *The Life of the Mind*.

Aqui, Arendt nos diz que as coisas deste mundo, considerada toda a sua diversidade, têm em comum sua fenomenalidade: o fato de que aparecem. O mundo é, então, antes que mais nada, um mundo de aparências, de coisas diversas que de modos próprios e em momentos oportunos aparecem, fazem-se notar. Aparecer, entretanto, é ser percebido, e a percepção exige seres percipientes, capazes de experienciar, com os sentidos e formas de sentir que possuem, ou seja, com sua estrutura perceptiva própria, as sensações provindas deste aparecer. Aparecer, pois, é sempre o aparecer de algo para alguém, para algum ser vivo senciente: exige sempre um espectador. Se, portanto, como dissemos, “*Ser e Aparecer coincidem*”²⁰⁹, a pluralidade é constituinte. A identidade e mesmo a realidade de algo é confirmada apenas mediante a publicidade de sua existência.

Assim sendo, cada ser vivo, humano ou não, é sempre ao mesmo tempo sujeito e objeto de percepções. É da natureza do mundo – fenomênica – que os seres vivos sejam não apenas seres *no* mundo, como se pudessem ter uma natureza distinta deste, mas sempre seres *do* mundo, incapazes sob qualquer hipótese de abandonar seu pertencimento mundano. Assim:

208 Aqui, para um entendimento claro e preciso da questão ver *The Concept of the “World” in Martin Heidegger's Being and Time* em BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 53, onde, sopesando tanto a inegável dívida assim como a crucial oposição e afastamento no que tange à noção de “mundo”, Benhabib nos diz: “(...) Para Arendt, esse foi o insight fundamental de Heidegger. Heidegger torna ser-com-outros uma dimensão constitutiva do ser-aí do Dasein no mundo: '*die Welt ist nie nur eine Umwelt, es ist immer auch ein Mitwelt* [o mundo nunca é apenas o mundo ao meu redor, ele é sempre também o mundo que partilhamos com outros]'. Na terminologia madura de Arendt, o mundo é sempre o mundo partilhado com outros porque a 'pluralidade' é a condição humana fundamental, isto é, porque os seres humanos habitam um espaço com outros em relação aos quais eles são ambos, iguais e distintos. Pluralidade, para Hannah Arendt, é expressa através do discurso: 'O discurso corresponde ao fato da distinção e é a atualização da condição humana da pluralidade, isto é, de vivermos como um ser distinto e único entre iguais.' Mas isso é precisamente o passo que Heidegger não dá: embora o mundo seja sempre um mundo partilhado com outros, embora *Mitsein* seja uma condição fundamental do Dasein, a forma mais autêntica para o Dasein (i.e., aquela condição através da qual o sentido de ser humano é revelado) não é *Mitsein* mas ser-para-a-morte, a consciência da temporalidade e finitude do Dasein. Formas de *Mitsein* são inautênticas; elas representam a queda do Dasein na conversa (*die Gerede*) do mundo cotidiano e o desaparecimento na experiência do anônimo *das Man*”. Para uma discussão mais abrangente, embora no mesmo sentido, e nas palavras da própria Arendt, cf. ainda “*What Is Existential Philosophy?*” em ARENDT, Hannah; *Essays in undersanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 163 – 187 (ver, mais acima neste trabalho, nota de rodapé nº 7). E cf. ademais ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 79.

209 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 19, tradução nossa.

Uma vez que os seres sencientes – humanos e animais, para quem as coisas aparecem e que como destinatários garantem sua realidade – são eles mesmos também aparências, feitos para e capazes de, ambos, ver e serem visto, ouvir e serem ouvidos, tocar e serem tocados, eles nunca são meros sujeitos e jamais podem ser assim compreendidos; eles não são menos “objetivos” do que pedra e ponte. A mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também um objeto e apareça para alguém mais, que garante sua realidade “objetiva”.²¹⁰

Isso significa, primeiro, que todos os seres, todas as coisas, todos os eventos e acontecimentos deste mundo têm em comum sua fenomenalidade. E, segundo, que todos os seres percipientes, dotados de sentidos, agraciados com um aparato sensorial, têm, ademais, em comum um mundo de aparências do qual são espectadores. Para os seres vivos, portanto, o momento em que vêm ao mundo possui sempre um duplo aspecto: é o momento no qual se lhes abre através das portas e janelas da percepção todo um mundo de aparências, mas é também o momento em que eles mesmos enquanto seres *do* mundo que são, vêm a fazer parte desse mundo das aparências, podendo serem vistos, ouvidos, tocados, etc, como qualquer outra aparência mundana.

No que que tange à sua aparição, se comparados, entretanto, à “matéria morta”, a grande característica dos seres vivos é que eles não aparecem meramente, mas aparecem no sentido forte do termo, “*eles fazem sua aparição*” [*make their appearance*]; são dotados de um certo impulso de “autoexposição” [*self-display*]²¹¹.

210 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 19, tradução nossa.

211 É importante notar que Arendt distingue entre dois sentidos do termo *autoexposição*. Ele pode significar, por um lado, algo como “fazer espontaneamente minha presença sentida”; ou, por outro lado, “mostrar meu eu, alguma coisa dentro de mim que de outro modo não apareceria”. Ela adverte que estará usando sempre o primeiro destes dois sentidos, o que de fato faz muito mais sentido dada sua abordagem ontológica aqui em questão. O fato de que não haja para a autora um Ser, um *Noumenon* ou fundamento, como causa escondida, seja ela física ou metafísica, de cada uma e todas as coisas, tem uma forte implicação no pensamento filosófico de Arendt em relação ao que possa ser dita das noções seja de realidade, seja de identidade das coisas deste mundo. Dito isso, é preciso ainda tomar cuidado para não recairmos, nós, leitores de Arendt, numa noção muito presente no tipo de sociedade que é a nossa hoje de um modo muito mais gritante já do que a em que vivia Arendt, uma sociedade onde o equívoco diante da noção de autoexposição é ainda mais preocupante, creio, do que aquele que Arendt buscava evitar com sua distinção. Hoje nem sequer nos equivocamos simplesmente por tomar autoexposição como o fenômeno de pôr para fora, expressar, uma identidade ou essência interior escondida, mas sobretudo pela tendência quase que oposta de aprisionar a identidade num sentido muito mais superficial, fútil e insignificante de aparência. De modo que seria prudente talvez até pensar em traduzir de modo distinto a noção de *self-display* postulada por Arendt. Sigo aqui, entretanto, a tradução já estabelecida pelos tradutores brasileiros em ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000; que, de fato me parece mais adequada para o nosso português do que a possível tradução para “autoexibição” que se seguiria naturalmente, por exemplo, das traduções espanhola (*autoexhibición*) – ver ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984 – e italiana (autoesibizione) – ver ARENDT, Hannah. *La vita della mente*. Bologna: Il Mulino, 1987.

Além disso, a dificuldade de acordo em meio a um mundo tal se multiplica diante do fato de que também são infinitamente diversos os aparatos perceptivos dos seres vivos, seja a nível espécie, seja a nível indivíduo, fazendo com que cada ser, vivendo em um mundo comum, viva também em um mundo próprio. As coisas aparecem a cada um não apenas como se mostram, mas dependendo do ponto de vista do espectador, da posição que ocupa no mundo, e mesmo da estrutura perceptiva da qual é dotado. E assim “aparecer sempre significa parecer a outros, e esse parecer varia de acordo com a posição e a perspectiva dos espectadores. (...) Parecer corresponde ao fato de que cada aparência, não obstante sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores”.²¹²

Para o leitor de *The Human Condition*, soa, de fato, como se já estivéssemos familiarizados com toda essa descrição de um espaço de aparência. Isso, entretanto, não é exatamente verdade. Lá, como afirmei mais acima, trata-se do mundo humano comum, de um espaço de aparência entre os seres humanos, que justamente pelo nível de singularidade envolvida, exige a manutenção de certa igualdade de condições, não pode fluir entre seres tão diversos mesmo do ponto de vista sensorial. Nenhum sentido comum poderia ser gestado pela ação e pelo discurso não fosse essa igualdade.

Ademais, há, como espero tenha ficado claro no *capítulo I* deste trabalho, uma certa peculiaridade acerca do espaço de aparência propriamente humano que precisa ser notada: a saber, o fato de que, para nós, vir ao mundo não tem apenas um duplo aspecto, mas um triplo. Afinal, ademais dos dois que compartilhamos com os demais seres vivos, deve ser capaz de aparecer sob algum aspecto a nossa singularidade propriamente humana.

E isso quer dizer, em última instância, que o princípio da liberdade – “criado quando o ser humano foi criado, mas não antes”²¹³ – precisa adentrar o campo do reconhecimento entre seres humanos. É sob a forma da ação e do discurso²¹⁴ que revelamos quem somos, “fazendo a nossa aparição” propriamente humana para o mundo.

Aqui, entretanto, toda essa descrição de um espaço onde as aparência tem a primazia sobre qualquer funcionalidade, eficácia interna, ou mesmo essencialidade metafísica, se estende para muito além da dimensão política. Abrange, de fato, a própria constituição do mundo em que vivemos e ao qual pertencem todos os seres. É um princípio ontológico. E é

212 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 21, tradução nossa.

213 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 177, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 222.

214 Idem, ibidem, p. 176 (ed. estadunidense) e p. 220-221 (ed. brasileira).

por isso que Arendt pode afirmar:

Nada nem ninguém existe neste mundo de quem o próprio ser não pressuponha um *espectador*. Em outras palavras, nada que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo o que é é feito para ser percebido por alguém. Não o Ser humano, mas os seres humanos habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.²¹⁵

Assim, a ontologia fenomenológica de Hannah Arendt, parece de fato, distinguir-se por situar no centro de sua compreensão de mundo a *pluralidade* como característica primordial da fenomenalidade do mundo em que vivemos.

4.2

Entretanto, uma ontologia tal como a que nos propõe Hannah Arendt, está, como sabemos, em viva contradição com as doutrinas centrais que a tradição nos brindou acerca da relação entre Ser e Aparecer.

No curso da história do pensamento ocidental, nos conta Arendt, ao menos desde Parmênides até a ciência moderna, uma errônea tese de fundo comum orienta seja a metafísica antiga e medieval, seja a física e a ciência moderna em geral em suas respectivas ontologias. A saber, a tese que as aparências são sustentadas por algum tipo de fundamento superior que descansa para além dos sentidos e do raciocínio comuns. Que tal fundamento escondido por trás das aparências seja metafísico ou material é irrelevante para o ponto em questão.

O importante para Arendt é fazer notar que, não obstante as enormes diferenças dos dois pontos de vista, esses extremos se abraçam quanto a tese central de que as aparências são um mero subproduto superficial deste fundamento que não se mostra espontaneamente como é em si mesmo. Trata-se da velha dicotomia entre “*verdadeiro Ser*” e “*mero aparecer*”²¹⁶.

O que eu quero fazer notar, entretanto, é, primeiro, que Arendt em momento algum diz que a ontologia tradicional é completamente arbitrária. Muito pelo contrário, o que ela afirma é que não é casual que tal tese tenha sempre retornado ao longo de toda a história do pensamento ocidental, e o que isso mostra é justamente que ela não pode ser de todo arbitrária, mas diz algo de fundamental acerca da experiência humana neste mundo²¹⁷.

²¹⁵ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 19, tradução nossa.

²¹⁶ Ver a segunda seção do capítulo primeiro do livro em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981; “*(True) being and (mere) appearance: the two-world theory*”.

²¹⁷ Veja-se, por exemplo, o que Arendt nos diz acerca da teoria platônica dos dois mundos que é certamente um dos notórios exemplos de uma tal distinção entre um ser verdadeiro e as aparências: “A teoria dos dois

E segundo, que é justamente esse fator não arbitrário que permite a Arendt servir-se desta mesma tese como argumento parcial para a sua própria concepção ontológica, apesar de contrapô-la. Ela nos diz que, considerando a velha dicotomia metafísica entre o verdadeiro Ser e o mero aparecer, seja qual for a conclusão acerca deste mundo a que possam chegar os filósofos engajados na atividade de pensar, tal empreendimento também “depende da primazia, ou ao menos da prioridade, da aparência”²¹⁸. Ou seja, qualquer que seja a região onde venham a encontrar-se com sua ansiada verdade e o novo fundamento que escolham para sustentar sua realidade, nada elude o fato de que seu ponto de partida é sempre o mundo das aparências compartilhado por todos nós, filósofos e não-filósofos. De modo que:

O mundo das aparências é *anterior* [*prior*] a qualquer região que o filósofo possa *escolher* como sua “verdadeira” casa, mas na qual ele não nasceu. Sempre foi a própria aparência do mundo que sugeriu ao filósofo, isto é, para a mente humana, a noção de que algo deve existir que não seja aparência [...].²¹⁹

E o mesmo, nos diz Arendt, é verdadeiro a respeito das ciências. É claro, que há uma grande diferença no que tange a onde encontrar a verdade e a que tipo de fundamento vem a ser esse, mas igualmente, o mundo das aparências é um fato de partida inescapável e todos os artifícios e instrumentos físicos e mentais que de que se mune a ciência moderna para dissecar as aparências e revelar aquilo que supostamente as governa são usados para explicar essas mesmas aparências. De tal modo que

A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo pode jamais escapar, para o qual eles devem sempre retornar de seus laboratórios e estudos, e que mostra sua força por nunca ser no mais mínimo alterado ou desviado pelo que quer que seja que eles possam ter descoberto quando daí se retiraram.²²⁰

Para Arendt, é inegável que as aparências indiquem a existência de algo, um fundo, por assim dizer, não aparente. Essa é justamente a parte não arbitrária da tese com a qual estamos lidando. Por outro lado – e aqui é onde Arendt se afasta dessa tese, servindo-se,

mundos pertence às falácias metafísicas, mas ela nunca teria sido capaz de sobreviver por tantos séculos se não tivesse tão plausivelmente correspondido a certas experiências básicas”. Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 22-23.

218 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 23, tradução nossa.

219 Idem, *ibidem*, p. 23.

220 Idem, *ibidem*, p. 24.

entretanto, do *insight* que encontra na tradição –, nada justifica assumir, como se assumiu desde muito cedo, que esse fundamento seja superior em termos de realidade do que aquilo que “meramente aparece”.

Ora, o ponto é que esse caráter elusivo que indica sempre a existência de um fundo não aparente é uma característica própria das aparências. De modo que, não é que hajam duas realidades, uma com um grau de segurança e verdade mais elevado do que a outra, mas simplesmente que é do modo próprio de ser das aparências sempre mostrarem-se ao mesmo tempo se escondendo, ou seja, que revelem uma faceta do real sempre velando as demais. “Nada, nenhuma faceta de uma coisa, mostra a si mesma sem ativamente esconder as outras”, nos diz Arendt citando Maurice Merleau-Ponty²²¹.

A *verdade*, portanto, de acordo com uma ontologia assim centrada na primazia fenomênica do mundo, só pode ser compreendida no sentido pré-filosófico do termo, como “*a-letheia*, aquilo que é revelado (Heidegger)”²²² e “pode ser concebida apenas como aparência, outro fenômeno”, só que “originalmente escondido”^{223 224}.

Assim, o tipo de ontologia que reside na base da compreensão de mundo desta autora volta-se contra os excessos da tradição filosófica metafísica, assim como da resposta antimetafísica dada pela ciência moderna. Ela aposta em um “retorno às coisas mesmas” como essas nos aparecem nas feições originárias de nossa existência e experiência de mundo²²⁵.

221 Trata-se de uma referência à introdução do livro *Signs* do autor francês. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signs*, 1964, *Introduction*, p.20.

222 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 24, tradução nossa. É importante aqui fazer notar a influência heideggeriana no uso do termo “pré-filosófico” por Arendt. Tal uso se origina da compreensão heideggeriana de que os primeiros pensadores, aqueles que ainda compreendiam a verdade como *a-lethea*, ainda não eram propriamente filósofos. Ver a esse respeito, por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia?: identidade e diferença*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

223 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 24, tradução nossa.

224 É claro que isso não esgota a questão e precisaríamos a partir daí mostrar como Arendt vai distinguir seja, com a ajuda do biólogo suíço Adolf Portmann, entre aparências autênticas e inautênticas, seja, posteriormente, entre aparências e semblâncias [*semblances*], e assim por diante. Não tenho aqui, entretanto, a intenção de chegar aos limites da questão, até porquê, como já disse em algum lugar dessa mesma seção, isso exigiria um trabalho investigativo de outro tipo e de toda uma outra monta. Dito isso, aquelas que estiverem interessadas em dar sequência a essa linha de pensamento encontrarão em todas e cada uma das seções dos dois capítulos iniciais de *The Life of the Mind* uma fonte riquíssima de estudo. Cf. especialmente as seções 3, 4 e 5 da obra em questão: respectivamente, “*The reversal of the metaphysical hierarchy: the value of the surface*”, “*Body and soul; soul and mind*” e “*Appearance and semblance*”. Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978].

225 Para uma leitura do que está aqui em jogo segundo Arendt do ponto de vista da história do pensamento cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 11, onde a autora trata de mostrar os problemas envolvidos na inversão positivista da velha hierarquia metafísica. Prestar atenção especial ao resgate feito por Arendt do perspicaz diálogo entre a mente humana e o nosso aparato sensorial atribuído a Demócrito, que, aparentemente, muito antes da própria aparição do positivismo no mundo, já havia apresentado um argumento simples e preciso contra uma inversão de tal tipo.

Em outras palavras, o que Arendt nos mostra sobre a relação entre realidade e aparências, em suma, é que não há base para uma dicotomia entre a verdade daquilo que é e o suposto caráter enganoso das aparências. Tanto o ponto de partida, quanto o ponto de chegada, da compreensão (sentido) ou da cognição (verdade), é invariavelmente o mundo das aparências. E a realidade de nossas experiências do mundo ou de nós mesmos depende não de uma evidência lógica individualmente apreensível, mas do tipo de evidência compartilhada que só pode existir num mundo com tantas perspectivas por conta das capacidades do senso comum²²⁶.

4.3

É desse contexto que o pensamento emerge como que “retirando-se” num movimento reflexivo que recusa lidar diretamente com aquilo que está presente aos sentidos, sejam essas presenças objetos tangíveis da Terra e do mundo ou as estórias da teia de relações humanas e o sentido cristalizado das gerações e sua ação discursiva. Não há arbitrariedade, portanto, na concepção de que o pensamento é uma atividade que está “fora de ordem”, que ele “interrompe todas as atividades ordinárias e é por elas interrompido”²²⁷. As experiências do ego pensante de fato denotam seu pertencimento a uma “região” que não quer e não pode fazer parte do mundo cotidiano como o conhecemos e partilhamos, em sua pluralidade.

Como é possível, entretanto, que uma criatura pertencente àquele mundo, dependente e condicionada em tantos aspectos pela fenomenalidade do mundo e pela pluralidade radical que a ela subjaz, guarde em si igualmente, de modo tão espontâneo, a capacidade para uma atividade, ao menos de modo direto, incondicionada e desconectada do mundo?

A resposta, creio, deve apontar aqui para o já mencionado caráter reflexivo dessa atividade. O pensamento não “toca”, por assim dizer, os objetos que toma para si. Ele nunca aceita inteiramente o aparecer dado das coisas que caem sob o seu exercício, mas atua sobre generalizações dessas mesmas coisas; generalizações que já constituem, na verdade, coisas do pensamento, ausentes para os sentidos. Não só é uma atividade invisível e intangível, mas lida igualmente com invisíveis e intangíveis. E tudo isso só é possível, veremos a seguir, graças à capacidade única da mente humana de *re-presentação*, ou imaginação, que dá lugar à construção de uma linguagem conceitual que não é uma cópia ou imitação da realidade, mas

²²⁶ Ver, sobre esse ponto, ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], páginas 26, 46, 50, 54 e 64. Ou, mais adiante neste trabalho a parte final do *capítulo II* e as seções específicas que tratam do senso comum no *capítulo III*.

²²⁷ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 197, tradução nossa.

fruto do esforço de generalização dessas faculdades (acompanhados de perto pelo auxílio da memória) sobre os dados unificados pelo senso comum.

A todo esse processo é que Arendt chama de “retirada” do mundo das aparências:

Uma vez que as atividades espirituais, não-arentes por definição, ocorrem em um mundo de aparências e em um ser que participa dessas aparências através de seus órgãos sensoriais receptivos, assim como através de sua própria habilidade e impulso para aparecer a outros, elas só podem existir através de uma *retirada* deliberada da esfera das aparências.²²⁸

É graças a esse movimento que cada uma de nossas atividades espirituais, mesmo aquelas que lidam novamente com particulares como o querer e o julgar, podem fazê-lo sempre desde uma perspectiva geral, desde um esforço de abstração dos nossos interesses e sensações imediatas. É por conta dele também que podemos afirmar a precedência do pensamento sobre as demais atividades espirituais²²⁹. Não quer dizer que o pensamento as determine, mas apenas que, numa dinâmica um tanto quanto cíclica ele é capaz de constituir o solo de toda a nossa vida espiritual: a linguagem.

A primeira condição para que possamos *pensar* (e o pensar é sempre um re-pensar [*after-thought*]) as experiências que temos, os acontecimentos que presenciamos, não importa qual seja sua natureza, é justamente que elas não mais se façam presentes. Um processo de *de-sensorialização* no qual re-presentamos para nós mesmos aquilo que está ausente aos sentidos, ou seja, em que o tornamos presente à mente, é a base sem a qual nenhum pensamento é possível. Cada um dos termos gerais que, por assim dizer, anima, seja no discurso sem som do pensamento, seja no discurso sonoro comunicativo, a vida da mente, nos é brindado por um processo de de-sensorialização e generalização como esse. É forçoso, portanto, que tratemos com um pouco mais de detalhe desse processo.

Primeiro, está a *percepção*, vinculada, como vimos, à condição ontológica da vida em um mundo de aparências. Ela nunca é completa nem terminada, seja do ponto de vista do indivíduo ou da comunidade. O mundo sempre nos brinda facetas, perspectivas, das coisas que percebemos, relativas ao contexto que ocupam e que ocupamos. Nesse estágio, mesmo entre nós seres humanos, cada um, apesar de existir certa “comunidade” baseada nas características comuns do aparato perceptivo da espécie, “vive em um mundo próprio”²³⁰.

228 Idem, *ibidem*, p. 75.

229 Idem, *ibidem*, p. 76.

230 E aqui a visão aparece como um ótimo exemplo, já que dentre nós existe não apenas um, mas vários tipos

Nesse contexto, o que primeiro vem ao nosso auxílio no que tange à unificação e ordenamento do múltiplo da percepção é a faculdade do *sensu comum*. A capacidade desse “sentido interno” de unificação dos dados da experiência perceptiva individual em sua diversidade e a comunicabilidade e sensação de realidade compartilhada resultantes de sua existência é que nos possibilitam dar o primeiro passo em direção àquela de-sensorialização.

O próximo passo é então aquele dado pela *imaginação*²³¹, “a capacidade de tornar presente ao espírito aquilo que está ausente aos sentidos”. E aqui está de fato o movimento decisivo que determina a retirada do mundo característica à vida da mente. Essa capacidade é seguida de perto em importância por aquela dupla possibilidade espiritual imprescindível que temos de existir num tempo estendido – de guardar na memória as imagens daquilo que já “não é mais”, e de projetar imaginativamente aquilo que “ainda não é”. Amplia-se aqui de uma forma inteiramente nova e infinita nossas capacidades espirituais.

Por fim, no que tange ainda ao processo de de-sensorialização de que trato, está a função primária do pensamento, seu esforço rumo à generalização que dá forma àquilo que chamamos conceitos, coisas propriamente do pensamento [*thought-objects*], abrindo o campo onde se dará sua própria reflexão posterior, assim como o exercício das demais atividades mentais. E então, como nos diz Arendt, intercalando citações de Agostinho,

o objeto do pensamento [*thought-object*] é diferente da imagem, assim como a imagem é diferente do objeto sensível e visível do qual ela é uma mera representação. É por causa dessa dupla transformação que o pensamento 'em verdade vai ainda mais longe', além do domínio de toda imaginação possível, 'quando a nossa razão proclama a infinidade numérica que nenhuma visão em pensamento de coisas corpóreas jamais alcançou' ou 'nos ensina que mesmo os menores corpos podem ser divididos infinitamente'.²³²

É, ademais, nesse contexto, que vem ao mundo, parece, a instância do sentido

distintos de espectros relacionados à visibilidade do mundo. Existem hoje, convivendo neste mundo, pessoas com uma visão “funcional”, pessoas cegas, com acromatopsia [*color blindness*] e pessoas com uma capacidade tetracromática para as cores, que, portanto, enxergam uma variedade muito maior daquelas que o corriqueiro. Ademais, não se tratam meramente de uma grande quantidade de condições, mas uma grande quantidade de tipos de condição, cada uma das quais existe num espectro.

231 Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 75-76. Aqui, Arendt no diz, com destaque em itálico no original: “*Todo ato espiritual repousa na capacidade do espírito de ter presente para si aquilo que está ausente aos sentidos*. Re-presentação, tornar presente o que esta em verdade ausente, é o dom único do espírito, e uma vez que nossa completa terminologia espiritual está baseada em metáforas retiradas da experiência visual, esse dom é chamado *imaginação*, definido por Kant como 'a faculdade de intuir mesmo sem a presença do objeto'” (tradução nossa).

232 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 77.

[*meaning*]. E aqui nos encontramos com um tema muito importante e pouco explorado pela própria Arendt de forma direta. Tudo o que temos são indicações explícitas de sua enorme importância seja para os seres humanos no plural, seja para estes no singular.

De acordo com o que sabemos até aqui, o modo de gestação do sentido parece ocupar um lugar extremamente ambíguo na obra de Arendt. Em *The Human Condition*, como vimos na *Parte I* deste trabalho, ele aparece como o milagre que só pode vir ao mundo graças a capacidade humana para a ação, em meio à alta visibilidade e exposição da esfera pública, sua pluralidade e a narratividade [*storytelling*] dos acontecimentos. Aqui, porém, aparece novamente, e não só como objeto da busca que põe em movimento a mais ativa de nossas atividades, o pensar, mas igualmente como o resultado invisível, ainda que sempre parcial e incompleto, dessa interminável busca.

O fato, ao meu ver, é que – como tentei deixar introdutoriamente explícito ao falar mais acima, no *Interlúdio*, da perda ou esquecimento do sentido da ação e da liberdade por parte daqueles que a experienciaram no contexto da Resistência francesa – ambas as atividades, pensamento e ação, são necessárias para cunhar sentido com um mínimo poder de permanência.

Mantendo-nos, entretanto, aqui, no âmbito temático de *The Life of the Mind*, e retomando a análise da descrição arendtiana do processo de “retirada” do mundo das aparências, temos que

A imaginação, pois, que transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito, é a condição *sine qua non* para o fornecimento ao espírito de objetos adequados ao pensamento; mas esses objetos do pensamento só vêm a existir quando o espírito ativa e deliberadamente lembra, recoleta e seleciona do arquivo da memória o que quer que seja suficientemente atrativo ao interesse para induzir concentração; nessas operações a mente aprende a lidar com coisas que estão ausentes e se prepara para 'ir além', em direção ao entendimento de coisas que estão sempre ausentes, que não podem ser lembradas porque nunca estiveram presentes à experiência sensível.²³³

Assim, a particularidade da atividade do pensamento nesse processo imprescindível de de-sensorialização reside na capacidade de transcender, no sentido de “ir além”, todos os dados da experiência sensível, inclusive aqueles já re-presentados na imaginação. Mesmo os objetos da imaginação são ainda particulares. A generalização é uma capacidade do

233 Idem, *ibidem*, p. 77.

pensamento. Os conceitos e categorias dos quais não apenas a nossa linguagem filosófica ou técnica está cheia, mas igualmente nossa linguagem cotidiana, são o fruto ainda verde desses processos de pensamento. Seu amadurecimento, acredito, está condicionado à sua adequação ou não à experiência comunitária, à sua possível, não necessariamente provável nem realizável, obtenção de realidade, coisa que só pode ser orquestrada em meio à esfera pública e sua natureza pluriperspectivista.

Ademais, temos, pela descrição acima, ao menos dois tipos de objetos-do-pensamento: aqueles que são propriamente generalizações de objetos sensíveis de-sensorializados, e os que dependem da preparação proporcionada pela lida do espírito com aqueles, mas que não têm uma intuição referencial na qual possa apoiar-se. Talvez possamos exemplificá-los respectivamente através das noções de “casa” e de “justiça”. E aqui, por mais que nos pareça muito mais palpável e facilmente passível de consenso uma discussão em torno do conceito de casa, o fato é que, do ponto de vista do pensamento, ambos, precisamente por serem conceitos, habitam o não-mundo de nossa vida espiritual. Eles podem certamente ser distinguidos entre si, assim como a filosofia enquanto campo pode distinguir-se da atividade que a subjaz, o pensamento, mas o movimento de retirada do mundo das aparências de que tratamos aqui, é condição para ambos. O que quer dizer, que o sentido da palavra “casa” não está presente aos sentidos em nenhuma experiência particular de casa que temos, nós não o sentimos, nós o pensamos. Ele é um “objeto-do-pensamento”. E assim:

Embora essa última classe de objetos do pensamento – conceitos, ideias, categorias e similares – tenham tornado-se o tema específico da filosofia 'profissional', não há nada na vida cotidiana do ser humano que não possa tornar-se alimento para o pensamento, isto é, estar sujeito à dupla transformação que prepara um objeto sensível para tornar-se um objeto adequado ao pensamento. Todas as questões metafísicas que a filosofia tomou como seus tópicos especiais emergem da experiência ordinária do senso comum; 'a necessidade da razão' – a busca por sentido que impele os seres humanos a perguntá-las – não é em nada diferente da necessidade dos seres humanos de contar a estória de algum acontecimento que eles testemunharam, ou escrever poemas sobre isso. Em todas essas atividades reflexivas os seres humanos se movem fora do mundo das aparências e usam uma linguagem cheia de palavras abstratas que, claro, faziam a muito tempo parte do discurso cotidiano antes de tornarem-se a moeda corrente da filosofia. Para o pensamento, então, embora não para a filosofia, tecnicamente falando, a retirada do mundo das aparências é a única pré-condição essencial.²³⁴

De qualquer modo, são inegavelmente maiores as dificuldades que nos impõe a

234 Idem, ibidem, p. 77-78.

existência daqueles objetos-do-pensamento não intuitivos. Pois, se bem a linguagem humana em geral esteja encharcada de invisíveis, é apenas a existência de invisíveis para os quais não há uma referência aparente no mundo que parece abrir um desafiador abismo ente o visível e o invisível.

De onde, então, precisa emergir a pergunta: essa característica inerente à atividade do pensamento (como vimos ela não faz parte das ditas “falácias metafísicas”), não nos impossibilita de realizar qualquer tipo de posta real em comum de seus “resultados” individuais, perfazendo assim um intransponível abismo igualmente entre pensamento e ação? Veremos, na seção seguinte, esse abismo se agrandar ainda mais, ao menos aparentemente, quando considerarmos o tipo de relação que a atividade do pensamento estabelece com o senso comum e seu objeto: a *realidade*.

5. PENSAMENTO E REALIDADE: *a ameaça solipsista*.

Uma das distinções estruturantes de *The Life of the Mind*, enraizada na compreensão de mundo ontológica fenomenológica que apresentei ao principio da seção anterior, é aquela que nos permite discernir entre aparências [*appearances*] e semblâncias [*semblances*]²³⁵. Uma vez superada a hierarquização, ou mesmo a distinção entre Ser e Aparecer, resgatado “o valor da superfície”, se impõe a pergunta acerca da verdade, da realidade e sua efetiva utilidade para a nossa orientação no mundo. Ou seja, como é possível, destruída a crença numa essência prévia não-aparente, seja ela física ou metafísica, distinguirmos entre o verdadeiro e o falso? Se toda descoberta científica, por exemplo, ou mesmo do senso comum, é apenas a relevação de uma nova aparência, o que a torna melhor do que a que foi por ela dissipada? Porquê dar-se ao trabalho de investigar o que quer que seja se a verdade descoberta não é superior em estatuto ontológico àquilo que antes possuíamos?

Deixando aqui de lado todas as justificativas pragmáticas e utilitaristas que possam ter os cientistas em suas empreitadas investigativas, o ponto da questão diz respeito ao

235 Arendt dedica toda uma seção do primeiro capítulo de *The Life of the Mind* a fazer essa distinção, o que se bem não prova sua validade nem relevância geral, mostra sem dúvida a importância que a própria autora lhe dá. Cf. a seção 5, “*Appearance and Semblance*”, em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978]. É preciso destacar que o termo “semblância” é um neologismo no português, ele é empregado pelos tradutores brasileiro e é, ao meu ver, justificado, dado tanto à necessidade quanto ao já existente uso de termos correlatos em línguas irmãs como o francês e o espanhol.

deslocamento, junto com o Ser, da verdade, do lugar tradicional de fundamento oculto das aparências para um âmbito público da razão, e de como esse deslocamento é possível dado que a nossa individualidade perceptiva parece tão evidente quanto a mental. Qual o critério, pois, para distinguir, cercado apenas por fenômenos, sem nenhum tipo de acesso privilegiado à nenhuma região do Ser que transcenda o mundo das aparências, entre uma aparência verdadeira e outra falsa (se é que podemos colocar nesses termos)?

A resposta de Arendt a essas dificuldades é bastante simples e reside justamente em distinguir entre aparências e semblâncias. Não havendo a possibilidade de um dualismo entre o mundo das aparências e um outro de essências, estabelecido, portanto, um certo monismo do fenômeno no contexto do mundo das aparências, as semblâncias devem ser também aparências, de modo que a distinção entre essas instâncias não é de natureza, mas meramente de presença, identidade e permanência ou duração. As semblâncias são aparências que não sobrevivem à exposição continuada, que de uma forma ou de outra são “desmascaradas”²³⁶.

A distinção subsequente, porém, apesar de depender evidentemente desta para vir à tona, tem implicações ainda mais significativas, veremos, para os problemas que nos interessam aqui. Ela diz respeito a que as semblâncias, assim como as aparências, podem ser, ademais, divididas entre inautênticas e autênticas²³⁷. São “inautênticas”, quando desaparecem facilmente, por exemplo, diante da mera mudança de posição do espectador; e “autênticas”, quando não se dissipam mesmo que desmascaradas enquanto semblâncias, quando, portanto, são inerentes aos limites relativos de nossa localização, estrutura perceptiva ou mesmo condição humana.

236 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 37.

237 Como nos revela a própria Arendt, essas distinções estão apoiadas em suas leituras da obra do biólogo suíço Adolf Portmann. Para Arendt, os esforços de Portmann por superar a tradição funcionalista hegemônica nos estudos biológicos, vão ao encontro da virada fenomenológica no campo filosófico, contribuindo para a retomada do valor da superfície, da multiplicidade e beleza das aparências em sua infinita diversidade e verdade próprias. Segundo a leitura da autora, para Portmann, sobretudo em seus *Animal forms and patterns* (1967) e *Das Tier als soziales Wesen* (1953), há um grave equívoco na forma em que a biologia vem pensando e tentando explicar as aparências no que tange à morfologia dos seres vivos. Para ele, a ideia funcionalista segundo a qual os fatos “externos”, as aparências morfológicas dos seres, respondem às necessidades vitais do organismo e da espécie, sendo funções do processo vital que se passa internamente, longe do alcance da vista, é ingenuamente simplista. O que ele propõe para sua “morfologia” a partir dessa consideração e, claro, de seus estudos de observação, é uma inversão de prioridades: “não o que algo é, mas como aparece é o problema da investigação”. Sua distinção entre aparências autênticas e aparências inautênticas, para suprir a a grande divergência morfológica entre a infinita diversidade da superfície e a relativa semelhança da morfologia interna dos organismos, é uma consequência dessa primeira inversão anti-funcionalista. Não tenho a pretensão de aprofundar-me aqui no trabalho de Portmann. Apenas achei importante indicar a origem e contexto que são fonte da apropriação e uso por Arendt dessas distinções, dada a sua centralidade para o que estamos discutindo.

O exemplo mais óbvio de semblância inautêntica é aquele relativo à distância. Todos já tivemos a experiência de perceber algo à distancia, um objeto, um som, etc, e ao aproximar-se ou prestar mais atenção dar-se conta de que não se tratava daquilo que tomamos por certo. Essas são semblâncias inautênticas, que, por mais numerosas que sejam, tem como remédio suficiente o raciocínio do senso comum. As semblâncias autênticas, porém, superam os instrumentos naturais do senso comum. Tratam-se de fenômenos, como a aparência geocêntrica do universo, que não podem ser superadas de todo mesmo que uma enorme quantidade de experimentos e dados científicos, para permanecer fiel ao exemplo, as contradigam. Mas como tudo isso é mesmo relevante para o tema aqui estabelecido?

O fato é que, estranhamente, não é apenas o mundo das aparências que apresenta semblâncias, mas a vida do espírito pode ser considerada sob o mesmo critério de distinção. De modo que, nos diz Arendt referindo-se a um caso um tanto quanto específico, mas com certa validade para as ditas “falácias metafísicas” vinculadas às nossas experiências espirituais em geral:

Então, em nosso contexto, a única questão relevante é se as semblâncias são autênticas ou inautênticas, se elas são causadas por crenças dogmáticas e suposições arbitrárias, meras miragens que desaparecem sob uma inspeção mais cercana, ou se elas são inerentes à paradoxal condição de um ser vivo que, embora ele mesmo parte do mundo das aparências, está em posse de uma faculdade, a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo sem jamais ser capaz de deixá-lo ou transcendê-lo.²³⁸

Essa é a questão que acompanha todas as análises de Arendt acerca das grandes doutrinas filosóficas nesta obra. Para dizê-lo em poucas palavras, todas aquelas teorias que ela desmonta como “falácias metafísicas” são consideradas semblâncias inautênticas. A cada uma delas, porém, subjaz e sustenta – do contrário não teriam sido capazes de fazer-se sequer críveis, quanto mais de durar tanto tempo – uma semblância autêntica. Assim, o segundo passo das análises de Arendt é, portanto, o esforço de tentar dissipar igualmente as semblâncias autênticas em torno da atividade do pensamento.

Uma das mais significativas delas, com a qual lidarei nesta seção, derivada daquele movimento de “retirada” de que tratei anteriormente, é a da autossuficiência do pensamento, do tipo de isolamento e desconfiança impregnados na relação dessa atividade com a realidade.

238 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 45.

É fundamental, entretanto, insistir aqui em que trata-se de uma semblância autêntica. Ela não é passível de extinção, não pode ser facilmente remediada por meio de um cambio de perspectiva, ou de um incremento dos sentidos ou da capacidade cerebral. Ela faz parte daquelas “ilusões naturais” que Kant já havia descoberto e que constituem, em parte, nossa humanidade. Desse modo, sabemos até aqui, portanto, que é inerente à experiência humana da atividade do pensamento uma semblância de transcendência do Ser em relação ao Aparecer e de nós mesmos enquanto um ego pensante em relação ao mundo.

Nesta seção, então, o que pretendo não é fazer um esforço junto a Arendt para dissipar tal semblância (esse será o objetivo específico da *seção 09*, no capítulo III), mas apenas tratar de tornar explícita ao máximo essa “ilusão natural” de isolamento e autossuficiência do pensar em relação ao mundo e suas implicações, que tanto assombraram os grandes pensadores ao longo da história do pensamento. Para tanto, precisarei primeiro tornar compreensível a noção de *realidade* que atravessa a obra de Hannah Arendt, para então avaliar como o pensamento tem nela sua, digamos, “pedra de tropeço”. Tentarei tornar vivo nesse ínterim o vínculo – tão íntimo quanto aquele entre a visão e as cores, ou entre a audição e os sons – entre o senso comum e a realidade. E, por fim, avaliarei comparativamente as relações que estabelecem com o senso comum as instâncias da investigação científica (conhecimento e verdade) e do exercício filosófico (pensamento e sentido).

Pois bem, o que pode significar *realidade* no contexto de um pensamento que pretende por abaixo a distinção entre aparências e essências em seu ambiente ontológico primaz, o mundo? A resposta de Arendt é bastante direta e sucinta. Ela nos diz que “a realidade em um mundo de aparências é antes de mais nada caracterizada por 'manter-se imóvel e permanecer' o mesmo o tempo suficiente para tornar-se um *objeto* de conhecimento e reconhecimento para um *sujeito*.”²³⁹.

Assim, a realidade nos termos de Arendt é um tipo um tanto estranho de sensação, pertencente, ainda que de formas diversas, a todos os seres percipientes, dotados de sentidos. É uma sensação de respaldo e confirmação em relação aos objetos da percepção, em relação à unidade e identidade fenomênica de determinado objeto, acontecimento, experiência. E o fato é que essa sensação peculiar só é possível graças ao caráter intersubjetivo do mundo em que vivemos, caráter esse que se enraíza no fato de que nossa experiência do mundo é comunitária

239 Idem, *ibidem*, p. 45-46.

em ao menos três níveis diferentes.

Primeiro está a comunidade [*commonness*] dos nossos cinco sentidos, que, “inteiramente diferentes uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto”. Em segundo lugar, a comunidade que cada espécie forma entre seus membros fornecendo-lhes um contexto perceptivo em comum, “que brinda cada objeto singular com seu sentido particular”. E, por fim, a comunidade formada entre todos os seres dotados de sensibilidade, que, “embora percebam esse objeto desde uma perspectiva inteiramente distinta, concordam sobre sua identidade”.²⁴⁰

Assim, a realidade [*realness*] do mundo pode ser compreendida também como a propriedade deste que corresponde ao sexto sentido que chamamos senso comum [*sensus communis*], do mesmo modo que outras propriedades do mundo correspondem a cada um dos nossos sentidos externos, os sons à audição, as cores à visão, etc.

E este, o senso comum, é definido como aquele sentido interno capaz de reunir numa imagem objetiva identificável e compreensível as sensações de natureza completamente diversa que nos chegam através dos cinco sentidos externos. E o fato central aqui, que denota a grande importância da faculdade do senso comum, é que a própria comunicabilidade daquilo que experienciamos depende largamente desse processo de reunião e preparação realizado pelo senso comum. De modo que, “A realidade daquilo que percebo é garantida pelo seu contexto mundano, o que inclui outros que percebam como eu, por um lado, e o trabalho em equipe dos meus cinco sentidos pelo outro.”²⁴¹ E assim:

A subjetividade do isso-me-parece [*it-seems-to-me*] é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece a outros embora o seu modo de aparência possa ser diferente. (É a inter-subjetividade do mundo, e não a similaridade da aparência física, que convence os seres humanos que eles pertencem à mesma espécie. Embora cada objeto singular apareça numa perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto em que ele aparece é o mesmo para toda a espécie. [...]).²⁴²

O tipo de raciocínio de que é capaz o senso comum, já concatenando o tipo de experiência intersubjetiva acumulada das comunidades humanas em lidar com a tremenda diversidade de seres singulares e suas inter-relações, participa e orienta, assim, grandemente, a vida cotidiana, no mundo das aparências. Em comparação com o tipo de raciocínio do senso

240 Idem, ibidem, p. 50.

241 Idem, ibidem.

242 Idem, ibidem.

comum, os tipos de investigação da ciência e da filosofia fazem-se a um costado como sendo usos muito mais especializados da razão.

Há várias faces, entretanto, nessa afirmação. Se tomados sob o critério de seu vínculo com o mundo e sua realidade, por exemplo, raciocínio do senso comum e ciência é que fazem-se ambos a um lado, deixando isolada a atividade do pensamento, caracterizada, como vimos, por uma retirada do mundo das aparências. A ciência, portanto, argumenta Arendt nesse sentido, é uma extensão, um refinamento, do raciocínio do senso comum. O cientista não está interessado em retirar-se do mundo das aparências, e por isso mesmo tampouco abandona o critério de verdade (ou veracidade)²⁴³ deste mundo, a evidência fenomênica. Se ela, a ciência, argumenta e insiste que determinada evidência que temos, sustentada pelo senso comum (*e. g.* que o Sol gira ao redor da Terra.), é uma ilusão ou um erro, trata também de apresentar a contra-evidência. Há, portanto, frequentemente, conflitos entre a sensação de realidade que exala do senso comum e os resultados da prática científica. Tais conflitos devem-se precisamente ao fato de que as descobertas científicas são capazes de revelar, dissipando-as, muitas daquelas semblâncias perceptivas autênticas diante das quais o raciocínio do senso comum está indefeso.

Mas porquê, enfim, a ciência é capaz de romper as ilusões naturais, as semblâncias autênticas que revelam os limites da nossa estrutura sensorial básica, expondo forçadamente aparências inautênticas, enquanto o raciocínio do senso comum se mantém preso a elas?

E aqui nos encontramos com uma grande dificuldade na tentativa didática de tentar distinguir por meio de um só critério entre raciocínio do senso comum, ciência e filosofia. Isso porque, em parte, a razão pela qual a ciência é capaz de superar em resultados o senso comum no que tange à lida com os dados de nossa experiência mundana, é que foi capaz de pôr duplamente a seu servido as atividades humanas do pensar e do fabricar. De modo que,

visto da perspectiva do mundo “real”, o laboratório é a antecipação de um ambiente transformado e os processos cognitivos que usam as habilidades humanas do pensamento e da fabricação como meios para seu fim são os modos mais refinados do raciocínio do senso comum. A atividade de conhecer não é menos relacionada ao nosso senso de realidade e não menos uma atividade-fazedora-de-mundo do que a construção de casas.²⁴⁴

243 Idem, ibidem, p. 55.

244 Idem, ibidem, p. 57.

A razão, entretanto, de vir à tona aqui a relação íntima entre ciência e senso comum é poder ir na raiz da distinção entre o pensar e o conhecer. E aqui se faz extremamente significativa novamente a distinção entre razão [*Vernunft*] e intelecto [*Verstand*]. Retomando resumidamente a questão, essas duas faculdades são, para Kant assim como para Hannah Arendt, faculdades com preocupações diferentes. Conhecer, por um lado, é a atividade que relaciona a preocupação do intelecto com a verdade e o mundo que nos é dado no senso comum. Pensar, por outro, a atividade da razão, é uma atividade guiada pela necessidade de compreensão. Não está preocupada com o que as coisas são, com a verdade dos fatos dados, mas com aquilo que elas podem significar, com seu sentido. Explorando um pouco mais a distinção em suas implicações do que aquilo que já vimos até aqui, Arendt nos diz:

A distinção, em seu nível mais elementar e nas palavras do próprio Kant, está em que 'os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, comprehend], enquanto os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções' (*'Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe dienen zum Verstehen der Wahrnehmungen'*). Em outras palavras, o intelecto (*Verstand*) deseja alcançar o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado. A cognição, cujo mais elevado critério é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos guiamos através das percepções sensoriais, das quais o testemunho é autoevidente, isto é, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência. [...] Mas esse não é de modo algum o caso com o sentido e com a faculdade do pensamento, que busca por ele; esta última não pergunta o que uma coisa é ou mesmo se ela existe – sua existência é sempre tomada como certa – *mas o que significa para ela ser*. Essa distinção entre verdade e sentido parece-me ser não apenas decisiva para qualquer investigação acerca da natureza do pensamento humano mas também a consequência necessária da crucial distinção de Kant entre razão e intelecto.²⁴⁵

Senso comum e pensamento, portanto, são duas faculdades invisíveis, não-arentes, dos seres humanos, mas que lidam, cada qual com instâncias distintas da realidade. Na verdade, *stricto sensu*, apenas o senso comum lida propriamente com a realidade. Enquanto que o pensamento, como vimos na seção anterior quando tratei brevemente da linguagem humana, lida justamente com os invisíveis que resultam do processo de de-sensorialização para o qual o senso comum é imprescindível. Forjar uma linguagem abstrata e metafórica sem a intermediação do senso comum, apenas com o auxílio do pensar, seria forjar uma linguagem completamente subjetiva, individual. Tal monstruosidade, porém, possivelmente dotada de mais coerência interna do que qualquer linguagem humana existente, carente de sentido

245 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 57-58, tradução nossa.

intersubjetivo, não parece possuir qualquer razão de ser ou mesmo utilidade prática²⁴⁶.

Na seção passada, tentei destacar principalmente, para além do processo de de-sensorialização em si, o tipo especial de lida do pensar com conceitos e categorias sem origem empírica, tratando de tornar explícito a abertura real que existe entre a atividade do pensamento e o mundo das aparências, entre aquilo que somos capazes de pensar e aquilo que nos é dado aos sentidos. Aqui, porém, vem à tona mais detalhadamente a relação do pensar com uma das etapas mediativas daquele processo de de-sensorialização, aquela etapa guiada pela faculdade do senso comum e constituinte da nossa sensação de realidade.

O pensamento, que depende dos resultados do senso comum como nós dependemos não só dos nossos pés, mas muito mais, de fato, do chão que pisamos, para caminhar, ao realizar sua retirada do mundo das aparências, produz naturalmente uma tensão entre sua atividade e o senso comum. Essa atividade põe em dúvida, sem devolver-nos qualquer evidência sensorial, a realidade do mundo das aparências que o senso comum foi capaz de concatenar. Ela jamais aceita sem mais a realidade já dada. Sua, digamos, teimosia em levantar perguntas irrespondíveis²⁴⁷, perguntas de sentido e não de conhecimento, se bem abre de uma maneira infinitamente liberadora os horizontes para nossas atividades mentais, incondicionadas, corre igualmente o risco de tornar-nos indiferentes à realidade do mundo. Ficamos, assim, sujeitos ao subjetivismo radical de tentar fundar uma nova realidade com base na experiência do próprio ego pensante (o cartesianismo é certamente o ponto culminante de um tal solipsismo²⁴⁸).

246 Existe, entretanto, entre nós, uma tentativa um tanto quanto diferente, mas correlata, que sim apresenta uma enorme utilidade prática, embora nos encaminhe para a absurdidade de um mundo onde as verdades comprovadamente experimentais nas quais nos confiamos já não fazem qualquer sentido humanamente traduzível. Me refiro aqui ao tipo de abandono completo do senso comum por parte da ciência no mundo moderno para o qual Arendt já nos alertava no prólogo de *The Human Condition* ao dizer-nos: “O problema diz respeito ao fato de que as “verdades” da moderna visão de mundo científica, embora possam ser demonstradas em formulas matemáticas e provadas tecnologicamente, já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento. No momento em que se fala conceitual e coerentemente delas, as sentenças resultantes serão talvez não tão sem sentido como um 'circulo triangular', mas muito mais do que um 'leão alado'(Erwin Schrodinger)”. Cf. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998 [1958], p. 3, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 3-4. Assim, as consequências de um afastamento e perda do senso comum são tão problemáticas no que tange ao pensamento quanto no que diz respeito à própria ciência. De fato, aquele enfraquecimento do senso comum que como vimos ao final do capítulo I deste trabalho ser a marca da modernidade segundo a análise de Arendt, é o resultado conjuntamente não apenas dos acontecimentos históricos que implicaram na ciência moderna, mas também da tradição filosófica e suas hierarquias fundadas nas semblâncias autênticas do pensamento.

247 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 58.

248 Ver, sobre o solipsismo característico da ontologia cartesiana, a seção 7, *Reality and the thinking ego: the Cartesian doubt and the sensus communis* em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], onde, na página 49, dentre outras análises das principais teses e metodologias cartesianas, ela nos diz: “A realidade não pode ser derivada; o pensamento ou a reflexão podem aceitá-la ou rejeitá-la, e a dúvida Cartesiana, começando pela noção de um *Dieu trompeur* não é mais do que uma forma sofisticada e velada

E o problema central aqui, está em que “a realidade não pode ser derivada”, tudo o que a atividade do pensamento pode fazer a seu respeito é “aceitá-la ou rejeitá-la”:

é precisamente a atividade do pensamento – as experiências do ego pensante – que dá lugar à dúvida acerca da realidade do mundo e de mim mesmo. O pensamento pode avaliar e se apossar de tudo que é real – evento, objeto, seus próprios pensamentos; a realidade dessas coisas é a única propriedade que permanece teimosamente além do seu alcance.²⁴⁹

Vistas desse ponto de vista, as teorias filosóficas da nossa tradição, ou ao menos todas aquelas que, por não fazerem devidamente a distinção entre verdade e sentido, acreditaram no acesso mental a uma verdade metafísica, foram em alguma medida vítimas da ameaça solipsista que espreita a atividade de pensar sempre que negligencia sua dependência do senso comum e da pluralidade do mundo. Nas palavras de Arendt:

Para o filósofo, falando desde a experiência do ego pensante, o ser humano é bastante naturalmente não apenas palavra, mas *pensamento feito carne*, a sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada, encarnação da capacidade de pensar. E o problema com esse ser fictício é que ele não é nem o produto de um cérebro adoecido, nem um dos facilmente dissipados 'erros do passado', mas a semblância completamente autêntica da atividade de pensar em si mesma. Pois quando, por qualquer razão, um ser humano entrega-se ao puro pensamento, e não importa qual o assunto, ele vive completamente no singular, isto é, em completa *solitude*, como se não os seres humanos, mas o Ser Humano habitasse a Terra.²⁵⁰

Assim sendo, por mais, portanto, que reconhecemos e estejamos atentas à ameaça do solipsismo, continuamos sem um remédio para o isolamento do pensamento. Afinal, apesar de todas as contraposições que Arendt faz às teses da nossa tradição de pensamento sobre a própria natureza da atividade de pensar em sua relação com o mundo, a aparente individualidade, identidade consigo mesma, autossuficiência e não mundanidade dessa atividade, restam inabaladas. Veremos, no *capítulo III*, mais especificamente na seção 8, que falta-nos ainda uma compreensão mais íntima da atividade de pensar em si mesma para entender como e porque, ela própria, em seu íntimo, também é invadida pela pluralidade do

de rejeição.” (tradução nossa). E sobre a estranha relação entre a filosofia cartesiana e a ciência moderna, seja a de seu tempo, seja aquela desenvolvida pós-cartesianismo e empirismo, ver o capítulo final, A *vita activa* e a era moderna, em ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998 [1958], mais especificamente as seções 38, *O advento da dúvida cartesiana*, e 39, *A introspecção e a perda do senso comum*.

249 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 49, tradução nossa.

250 Idem, *ibidem*, p. 47.

mundo.

6. O PENSAMENTO A FACULDADE DE JULGAR

Em geral, as tentativas de engajamento junto ao pensamento de Hannah Arendt para a compreensão da faculdade de julgar têm como objeto central a relação entre a ausência de pensamento e a perda da capacidade de julgar, evidenciada emblematicamente pelo caso Eichmann. É verdade que, como já disse no começo deste capítulo, é a forte experiência com o julgamento do ex-oficial alemão da SS, Adolf Eichmann que impele Arendt a retomar sua análise inacabada acerca da *vita activa* com o foco renovado nas nossas atividades espirituais, sobretudo na atividade do pensamento. E, de fato, portanto, as reflexões acerca do pensamento, sua origem, seus possíveis resultados, sua preocupação central, seu sentido e seu modo próprio de ser, estão atreladas à experiência de sua falta, da aparente relação que parece existir entre um estranho tipo de mal²⁵¹, banal, desenraizado, muitas vezes burocrático, e a ausência de um exercício reiterado da atividade do pensamento. É de se esperar, então, que o pensamento tenha algum efeito benéfico no que tange à nossa capacidade de julgar, de tomar decisões em geral, de discernir entre o certo e o errado, o justo e o injusto, diante de casos particulares concretos.

Essa, porém, ao meu entender, é apenas uma das faces da questão. Acredito que existem, na obra de Arendt, ao menos dois grandes afluentes que, de maneiras a princípio um tanto quanto opostas, vinculam a atividade do pensamento e a capacidade de julgar. Uma delas é aquela a que me referi acima. A outra, porém, contrariamente, não diz respeito às consequências indesejáveis da ausência de pensamento e positivas de seu exercício sobre essa outra faculdade, o julgar, mas avalia precisamente as consequências no mínimo problemáticas que a, por vezes importunante e inconveniente, atividade do pensamento provoca à nossa capacidade de julgar. E aqui, se bem Adolf Eichmann é a figura emblemática no que tange à ausência de pensamento, no que diz respeito, por outro lado, ao seu exercício incansável e os problemas em que essa atitude pode vir a colocar indivíduos e comunidades, o exemplo de destaque em meio à obra de Arendt nos é dado, sem dúvida, por Sócrates. Como é possível,

251 Um tipo de mal que destoa completamente da compreensão acerca da natureza do mal que nos legaram nossas tradições filosóficas, teológicas e mesmo literárias. Ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 3-4.

entretanto, que uma mesma atividade tenha efeitos tão opostos, ainda que apenas assinalados como hipótese de investigação, sobre a capacidade de julgar?

Antes de mais nada precisamos estar cientes de que a faculdade de julgar em geral lida ao mesmo tempo com particulares e “universais”²⁵², com existentes dados aos sentidos e com as categoria gerais que são “obra” do espírito humano. Ou seja, ela, a faculdade de julgar, funciona já, desde sempre, como uma forma de fazer a travessia entre as noções gerais invisíveis da atividade do pensamento e o mundo das aparências. Como nos diz Arendt, o juízo é “o misterioso dom do espírito pelo qual o geral, sempre uma construção mental, e o particular, sempre dado na experiência sensível, são reunidos [...]”²⁵³.

A partir daí, porém, o ponto central a que precisamos estar atentos é que há ao menos duas formas de fazer essa travessia indispensável para seres pensantes, cada uma das quais dará origem a um tipo específico de juízo. Se já estamos em posse de universais “sólidos”, temos apenas o trabalho ordenatório de identificação e subsunção dos existentes com os quais nos deparamos – sejam eles objetos, discursos, acontecimentos, etc – aos critérios que já possuímos de antemão, e nesse caso os juízos são ditos *determinantes*. Quando, por outro lado, estamos diante de situações inteiramente novas, ou mesmo de velhos problemas que, dado o novo contexto individual ou político, tiveram a validade das respostas usuais questionada, somos levados ao esforço de erguer dos próprios particulares e do próprio modo de ser da faculdade do juízo, nossos critérios, dando origem, assim, aos chamados juízos *reflexivos* ou *reflexionantes*.²⁵⁴

Assim, por um lado, a ausência de pensamento, nossa atividade reflexiva por excelência (ver, neste trabalho, as seções 5 e 8), parece bloquear de algum modo a nossa habilidade de julgar reflexivamente. E nesse ponto, Adolf Eichmann, embora haja tornado-se o caso emblemático, não é de modo algum o único. Afinal, como já apontei nos momentos

252 “Universais” é o termo tradicional. No caso de Arendt, a categoria em questão não diz respeito exatamente a universais, mas apenas a termos “gerais”. Arendt argumenta ainda, apontando Kant como seu antecessor nesse ponto, que a tradução corriqueira, da palavra *allgemein* em Kant, por “universal” é equivocada, e o correto seria traduzir por algo como “geral”.

253 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 69, tradução nossa.

254 A terminologia aqui é kantiana, mas Arendt, que considera Kant, em vários sentidos, um dos grandes pensadores de todos os tempos, se apropria conscientemente dela. No que tange especificamente à questão do juízo, Kant é de fato, para Arendt, o primeiro grande pensador, na história da filosofia, a dar realmente atenção a essa importante faculdade humana, por isso a dificuldade relativa à falta de fontes com a qual se depara quem quer que se proponha a investigar a questão. Sobre isso, ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 215. Para uma definição nos termos do próprio Kant desses dois tipos diversos de ajuizamento cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*, 1995, p. 23. Para a a mesma distinção feita nos termos de Arendt, em meio às quais faz referências a Kant, ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 69.

finais do *capítulo I*, Arendt é bastante explícita quanto a suas preocupações acerca daquela que julga ser “uma das mais notáveis características do nosso tempo”, “a ausência de pensamento”, em suas várias formas – “a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de 'verdades' que se tornaram triviais e vazias”.

Por outro lado, entretanto, o exercício do pensamento²⁵⁵, graças às questões e dúvidas que nos coloca a respeito da realidade dada do mundo, devasta com especial habilidade os critérios e parâmetros nos quais nos confiamos para julgar e agir na vida cotidiana, acabando, assim, por paralisar em nós o exercício orientador dos juízos determinantes. É precisamente essa última dimensão do problema que me interessa destacar aqui. Dado que neste capítulo em geral estou tratando apenas da elaboração em sua forma mais sólida e explícita das dificuldades inerentemente levantadas, sem arbitrariedade, pela existência em nós, seres pertencentes ao mundo das aparências, de uma atividade como o pensamento, é esse o ponto, portanto, que deve ser explorado daqui em diante nesta seção.

Como sabemos já desde a *parte I* deste trabalho, o *mundo*, conceito central na obra de Hannah Arendt, enquanto artifício humano distinto da Terra, se considerado mais de perto, tem duas dimensões diversas entre si, ambas com sua própria importância, apesar de que interessa aqui sobretudo a segunda delas. É composto, por um lado, de coisas tangíveis, objetos diretos da obra das mãos humanas, como mesas, casas, cadeiras, etc. E, por outro, de coisas intangíveis, “produto” abundante e inevitável da ação e do discurso em meio à pluralidade. Trata-se aqui do sentido do qual as histórias que contamos, as palavras que usamos, os valores “encarnados” nessas narrativas, as leis que promulgamos, instituições em geral, etc, estão todas grávidas.

Esse sentido, que se faz constantemente presente na cultura e na linguagem, constitui o maior tesouro que cada geração trata de receber da anterior, cuidar, cultivar, e fazer chegar àquela que lhe segue no tempo. É evidente que essa transmissão [*traditio*] (ver, mais acima neste trabalho, o *Interlúdio*) não se faz sem rupturas e transformações, mas tampouco seria desejável que assim fosse. Ademais, cada uma dessas rupturas são elas próprias dotadas de um sentido importante a ser captado por todas as gerações seguintes.²⁵⁶

255 Sua atualização reiterada em meio ao mundo das aparências, do qual a única forma que temos de retirar-nos completamente é a morte.

256 Esse é o caso, por exemplo, das subsequentes rupturas ao longo do tempo em torno do sentido que damos à nossa experiência de relação para com a “natureza”, uma relação da qual a compreensão tem uma importância inquestionável hoje, em tempos de ameaça a essa mesma natureza terrena que nos abriga e constitui. Para um aprofundamento nessa questão, que aparece aqui apenas como um exemplo, sem

Toda essa dimensão significativa do mundo humano, portanto, na maioria das vezes já reificada em alguma outra instância mais durável dada a fragilidade inerente aos assuntos humanos em sua natureza própria, faz parte daquela realidade que encontramos dada quando chegamos, ainda desorientados, a este mundo. É sobretudo dela que nos apropriamos esponjosamente em toda uma fase inicial da nossa vida, e que continuamos a apropriar-nos de modo talvez menos intenso ao longo da vida, enquanto lidamos com a mundanidade e a pluralidade do mundo humano comum. Ou seja, é a partir dela, por exemplo, que aprendemos para que serve uma mesa ou uma casa (mundanidade), e como tratar uma pessoa ou um animal (pluralidade).

Do ponto de vista ontológico, o central aqui é notar que Ser, se não se confunde, como no mundo das aparências, com o aparecer, é sempre sentido de ser para os seres humanos. O mundo em sua facticidade completamente pura não nos é encontrável. Desde que tomamos dele consciência, e por mais que nós mesmos enquanto indivíduos não hajamos até então tido muito que ver com isso, ele já nos chega dotado de significado. A pluralidade da qual fazemos parte, em seu vários níveis, já tratou de engendrá-lo através da cultura. De modo que, quando nos engajamos, pois, individualmente, na atividade de pensar, não o fazemos sobre o terreno virgem, mas sobre campos a muito tempo cultivados e zelados. E assim, toda busca por sentido, ou pensamento, precisa pôr em questão o próprio sentido do mundo em meio ao qual surge. O sentido, porém, é preciso lembrar, não existe assim, do ponto de vista cultural, apenas abstratamente, ele se expressa, como melhor veremos no próximo capítulo, em ideias, palavras, proposições, juízos, doutrinas, instituições, etc.

De todo modo, o fato da existência humana que, na leitura de Arendt, está por trás de todas essas afirmações acerca da importância da transmissão de sentido entre gerações, é a condição humana da *natalidade*. E o melhor modo de compreender o que está em jogo nessa tensão, constitutiva da liberdade humana, entre, de um lado, conservação e transmissão cultural e, de outro, transformação e reformulação da mesma, é, sem dúvidas, uma breve abordagem do pensamento arendtiano no que tange ao lugar da educação enquanto uma das atividades humanas imprescindíveis.²⁵⁷

nenhuma pretensão de ser aprofundada, ver SANTOS, Marcus Gabriel. *Por uma ética radical: ensaio sobre os fundamentos ontológicos da relação ser humano - Natureza*. Revista Argumento, EDUFBA: Salvador, v. único, p. 139-155, 2018; e, sobretudo, UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. Loyola, 1991

257 Para uma abordagem mais aprofundada do que aqui se segue acerca do papel imprescindível da educação na relação entre a singularidade e a pluralidade da existência humana através de sua preocupação e cuidado para com o mundo, Cf. ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*; Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de

A educação é um esforço imprescindível precisamente porque a natalidade é um fato, uma condição da existência humana, que se nos impõe, e dada a importância para nós, acima destacada, do mundo, é preciso que tomemos em nossas mãos a tarefa de apresentar aos recém-chegados o mundo do qual eles precisam formar ativamente parte.²⁵⁸

É verdade, porém, que, nesse sentido, a função, digamos, “conservativa”, do educar é apenas uma de suas dimensões. O fato de que após essa etapa de apropriação do mundo como herança os recém-chegados devam inserir-se a si mesmos no mundo, como disse, “ativamente”, já indica a existência de uma segunda dimensão. De modo que a educação é uma atividade que se posta não apenas entre a esfera privada e a esfera pública²⁵⁹, mas, mais significativamente ainda, entre a igualdade e a singularidade da pluralidade existencial humana²⁶⁰. E ela o faz assumindo forçosamente a função ambígua de cuidar fielmente e ao mesmo tempo do mundo, em si mesmo “velho”, e dos numerosos recém-chegados que nele aportam a cada geração, trazendo, cada um deles, graças a novidade que em si mesmos são, o risco do “infinitamente improvável”, do inesperado e imprevisível contido em cada ser capaz de ação.

Em *The Crisis in Education*, um dos oito ensaios presentes em *Between Past and Future*, Arendt põe nos seguintes termos o problema: primeiro, nos diz que esses recém-chegados “não estão terminados mas em um estado de vir-a-ser”²⁶¹, como é o caso, aliás, dos seres vivos em geral; e logo acrescenta mais adiante que

pais humanos, entretanto, não apenas trouxeram suas crianças à vida através da concepção e nascimento, eles simultaneamente introduziram-nas num mundo. Na educação eles assumem responsabilidade por ambos, pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuação do mundo. Essas duas responsabilidades de forma

Concentração: Filosofia da Educação) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: s.n., 2009. São particularmente interessantes para o nosso contexto aqui as interpretações empreendidas pela professora Vanessa Sievers nos capítulos 3, *Singularidade e Amor Mundi – as interfaces entre educação e ação*, e 4, *Pensar e conhecer o mundo*.

258 O fato da natalidade, ao contrário da condição humana da mortalidade, permeou um tema historicamente negligenciado pela nossa tradição de pensamento filosófico. Hannah Arendt foi responsável por trazer-lhe à tona, como bem nota Hans Jonas (ver JONAS, H. *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*. Social Research. New York, 1977, p. 28). Mesmo o pensamento contemporâneo, entretanto, pós-Arendt, tem tido, creio, enorme dificuldade em compreender o sentido e as implicações que emergem de haver-se trazido à consideração do pensar o fato da natalidade. O fato é que a natalidade tem um duplo aspecto, ela diz respeito tanto ao nascimento biológico, para a natureza da Terra, quanto ao nascimento político, para a pluralidade humana; e a travessia entre essas duas esferas se faz apenas graças à inserção desses recém-chegados no mundo, na apropriação e participação em sua mundanidade. É justamente esse duplo aspecto que deverá ser correspondido pela atividade de educar.

259 ARENDT, Hannah. *The Crisis in Education*, In: *Between Past and Future; Eight Exercises in Political Thought*, 2006, p. 184-185.

260 Idem, *ibidem*.

261 Idem, *ibidem*, p. 182.

alguma coincidem; elas podem de fato tornar-se conflitantes entre si.²⁶²

Se uma das dimensões do educar consiste em bem introduzir ao mundo a novidade viva que somos cada um de nós, e “bem introduzir” significa aí um cuidado duplo (com o “velho” mundo e com os “novos” recém-chegados), creio encontrar a sutura apropriada de uma tal atividade conflitante no cuidado e atenção para com a singularidade de cada um, de onde provêm o poder de renovar, via ação e discurso, o mundo. Assim como no esforço responsável em relação ao mundo e à criança, de gestar em cada nova geração a responsabilidade crítica para com esse mundo. Mas essas são questões a serem retomadas no próximo capítulo.

Aqui, o que interessa particularmente frente a esse pano de fundo é que não é apenas graças a ação que cada um de nós é um destruidor de mundos em potencial, mas também graças à nossa capacidade de pensar. Se, por um lado, a atividade do pensamento, em sua busca por sentido – exista ela ou não desde sempre em potência em nós, isso não vem ao caso aqui – depende daquele nosso primeiro encontro, digamos, relativamente passivo, para com o sentido já dado do mundo comum que juntos habitamos. Por outro, é justamente esse sentido que ela virá a pôr em questão cada vez que a dermos espaço, ou seja, cada vez que nos permitamos pensar sem amarras.

E a grande problemática envolvida aí é que essa atividade, a posta em questão do sentido estabelecido do mundo que ela nos impõe, não é de modo algum inócua. Ela tem de fato a potencialidade de pôr abaixo todas as certezas, todos os critérios, valores e parâmetros de ação e de juízo que nos foram transmitidos pela tradição e pela educação que recebemos enquanto um grande tesouro, sem o qual não apenas cada um de nós, mas a própria continuidade de um mundo que nos alberga é posta em risco.

Se isso já seria por si só suficientemente grave considerado desde uma perspectiva individual, a gravidade multiplica-se quando nos voltamos, por exemplo, ao caso de Sócrates, e consideramos que ele tratou de exercer a atividade de pensar publicamente, em meio à pluralidade do mundo, cercado sobretudo pelos jovens atenienses.

Sócrates²⁶³ viveu na Atenas democrática. Uma democracia deliberativa direta no seio

262 Idem, *ibidem*.

263 É preciso lembrar, antes que se levantem quaisquer críticas de cunho historiográfico, que Hannah Arendt está plenamente consciente de que o Sócrates aqui em questão é um modelo construído por ela, sobre o direito de uma certa “licença filosófica” para pensar a atividade do pensamento. Isso não dimiui a importância do exemplo, nem quer dizer que seja completamente arbitrário e que não se sustente em fontes.

da Antiguidade, onde a assembleia popular era soberana de fato e os cargos públicos eram ocupados segundo o azar. A democracia, porém, não existiu aí desde sempre e nem surgiu do nada, de um dia para o outro. Ela foi paulatinamente construída sobre as estruturas de uma cultura profundamente aristocrática, bélica, xenofóbica, escravocrata, etc. E, apesar da relativa estabilidade do sistema democrático ateniense, esses valores coabitaram no mundo grego com os novos valores democráticos.

É nesse contexto que esse homem vai começar a questionar a si mesmo e aos seus companheiros, seus concidadãos, sobre o sentido que certas palavras de uso comum e corrente carregavam. Curiosamente, tais palavras, de sentido aparentemente evidente, mostravam-se particularmente escorregadias em meio à incansável investigação em torno de seu sentido que ele começou a empreender.

Todas essas investigações por ele guiadas terminavam em aporias, isto é, sem resposta, dando a entender que a filosofia como ele a considerava – o movimento de busca pelo saber impelido pelo amor [*eros*] no sentido de falta, carência – lança-nos, na verdade, pelo contrário, na angústia ou perplexidade do não-saber. Ou seja, no mesmo sentido daquilo que vai sendo explicitado nesta seção, parece que a única coisa de que esse modo de pensamento é capaz é de destruir todas as convicções.

Ainda no que tange à Sócrates, Arendt regata, na seção 17 de *The Life of the Mind*, três metáforas, usadas em meio aos diálogos platônicos, para caracterizá-lo enquanto engendrador do pensar e uma para caracterizar a própria atividade do pensamento. Sócrates nos aparece como “parteira”, como “mutuca” (ou moscardo) e como “arraia-elétrica”. E o pensar nos aparece enquanto um “vento” avassalador.

A metáfora da “parteira” é certamente a mais conhecida, dificilmente se fala de Sócrates sem referência à autocompreensão que ele apresenta de sua atividade como a de uma parteira espiritual. Sendo ele mesmo supostamente infértil, sua “arte”, fundada no método da maiêutica, a parturição de ideias, o que ele pretendia fazer através do incansável exercício de perguntas e respostas levado a cabo junto a seus interlocutores era ajudar a trazer à luz, “dar à luz”, a verdade dos discursos e opiniões de seus concidadãos. Acontece que, jamais ele pôde ajudar a dar a luz a uma criança. Ao forçar via pensamento público a criança-verdade que o interlocutor da vez dizia possuir, deparava-se invariavelmente com os pressupostos impensados daqueles discursos e opiniões. Ou bem o meio ateniense estava curiosamente

Cf, a esse respeito ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 168-169.

repleto de falsas gravidezes espirituais, ou o que dava razão de ser a atividade socrática era a convicção de que os seres humanos não são capazes de carregar verdades no ventre como faziam crer, de modo que a atividade de pensar, seja ela pública ou solitária, não deve alimentar as expectativas de alcançar como resultado uma verdade sólida, universal e necessária diante da qual a inquietante busca do pensar possa descansar.

As outras duas metáforas relativas a Sócrates vinculam-se, por sua vez, de modo interessante, aparentemente contraditório. A “mutuca” (ou moscardo) aplicando ferroadá dolorosa, desperta sua “vítima”. A “arraia-elétrica”, por outro lado, a paralisa ou atordoá. Ambos os fenômenos, porém, radicam-se igualmente na capacidade do pensamento de pôr em questão e destruir todos os sentidos preestabelecidos. Quando “degela as palavras”²⁶⁴ ou coisas-do-pensamento para as quais se volta, essa atividade acaba por, duplamente: desfazer amarras e limitações (abrindo assim novos horizontes de sentido); e retirar o apoio sob os nossos pés, sem o qual restamos desorientados diante da vida. O fato é que a cultura na qual nos inerimos e os seus sentidos mais ou menos estabelecidos são o chão no qual caminhamos. Se as coisas do mundo não tivessem sentido, cairíamos no vazio. E é por isso que, coclui Arendt²⁶⁵, Sartre tinha razão ao postular que, num mundo sem sentido, entregue à pura facticidade da existência, tudo o que nos resta é uma insuportável náusea.

Assim, quando importuna seus concidadãos com suas perguntas, como uma “mutuca”, degelando palavras a muito congeladas, Sócrates os desperta do sono tranquilo do imediatismo cultural conservador e reproduz dos valores e padrões já estabelecidos. Por outro lado, entretanto, os deixa duplamente paralisados: *a)* no sentido de que a atividade, exigindo uma retirada do mundo dos sentidos, é sempre um “parar para pensar”, que inabilita momentaneamente o indivíduo nela engajado para qualquer tipo de “ação”; e *b)* no sentido de que, destruindo os marcos de orientação da ação, nos deixa perdidos, paralisados de atordoamento e confusão, sem qualquer bússola a apontar o norte.²⁶⁶

264 Para uma leitura mais detida desse processo socrático de pensamento ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 171; onde a autora nos diz, dando, propositadamente, com a palavra “casa”, um exemplo muito menos complexo e problemático do que os de fato empreendidos por Sócrates, geralmente em torno de palavras tais como justiça, conhecimento, coragem, etc: “*A palavra 'casa' é como um pensamento congelado que o ato de pensar tem que degelar sempre que queira encontrar o seu significado original. Na filosofia medieval, esse tipo de pensamento era chamado 'meditação', e a palavra deve ser entendida como diferente, e até mesmo oposta, à contemplação. Em todo caso, esse tipo de reflexão ponderativa não produz definições, e, nesse sentido não produz nenhum resultado. Embora alguém que tivesse ponderado sobre o significado de 'casa' pudesse ter tornado sua própria casa mais agradável*” (tradução nossa).

265 Ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 147.

266 Ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 175, onde ela nos diz: “A consequência é que o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e prejudicial sobre todos os critérios, valores,

Assim, Arendt nos diz, como que interpretando a voz de Sócrates:

Estes pensamentos congelados ocorrem tão facilmente que até dormindo podemos fazer uso deles; mas se o vento do pensamento que agora provoqueei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente *desperto e vivo, então você verá que não possui nada em que agarrar-se, podendo dispor apenas de perplexidades; e o melhor que nós podemos fazer com elas é partilhá-las com os outros.*²⁶⁷

Por fim, dadas todas as características que vimos até aqui, não é difícil captar o sentido apropriado da metáfora que vincula o pensamento com um forte vento (elemento invisível, mas impetuoso o suficiente tanto para mover a seus destinos grandes embarcações, quanto para devastar grandes cidades.

É suficientemente claro, ademais, dado o contexto, o quão perigosa é essa atividade tanto para os indivíduos a ela dedicados, quanto para as comunidades políticas nas quais se inserem, sobretudo para a dimensão cultural estabelecida daquelas, sua tradição e a autoridade que a sustenta. Olhando por esse lado, por mais injusto que nos pareça, é em todo caso compreensível o porquê de Sócrates haver sido considerado uma ameaça para a pólis, julgado e condenado à morte por seus pares, acusado precisamente de “corromper os jovens”. Como nos diz Arendt, “a acusação, no julgamento de Sócrates, de que ele introduzira novos deuses na *pólis* foi um pretexto; Sócrates nada ensinou, muito menos novos deuses. Mas a outra acusação, a de que ele corrompia os jovens, não deixava de ter fundamento”²⁶⁸.

O fato, portanto, é que a atividade do pensamento, ao trazer à tona todas as perplexidades encobertas das opiniões geralmente aceitas e dos princípios dos quais, sem questionar, nos servimos cotidianamente, parece paralisar todas as capacidades políticas, num sentido amplo, daqueles com que entra verdadeiramente em contato.

Em resumo, chegamos a este mundo desorientados e somos nele abrigados graças ao passado presente nos bens materiais e imateriais que as tradições nas quais nos inserimos nos fazem vivenciar. Destaca-se sobretudo, nesse processo, no âmbito da dimensão intangível do mundo, a língua materna²⁶⁹ e todo o sentido através dela reificado nas relações humanas, nas histórias que contamos e nas instituições que fundamos. Assim, tomar parte do “produto” da

medidas do bem e do mal, em suma, sobre todos aqueles hábitos e normas de conduta com que lidamos na moral e na ética” (tradução nossa).

267 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 175, tradução nossa, grifo nosso.

268 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994, p. 51.

269 Cf. “What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gaus em ARENDT, Hannah; *Essays in undersanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 13.

experiência e ação das gerações passadas que hoje compõem o mundo que a tradição nos apresenta é o que nos faz sentirmo-nos em casa nesse mundo. Na esmagadora maioria das vezes, julgamos o nosso presente com base nesse passado que se faz presente nos princípios, critérios, e significados cristalizados em geral, dos quais, sem questionar simplesmente nos apossamos. E isso está longe de ser um problema em si mesmo. Na verdade, sem a habilidade de aplicar esses critérios do passado ao presente que nos é dada através dos juízos de tipo determinante, estaríamos completamente perdidos, e não apenas durante a fase inicial da vida.

Quando se trata porém de assumir, inserindo-se nele através do discurso e da ação²⁷⁰, a responsabilidade por esse mundo, o que está em jogo já não é mais apenas conservação e transmissão, mas renovação e transformação. E para tais efeitos volta ao centro da reflexão a liberdade humana, que precisa estabelecer-se e sustentar-se aqui em oposição seja aos possíveis determinismos naturais da vida humana em sua relação com a natureza terrena, seja aos possíveis determinismos culturais de nosso aprendizado do mundo e aplicação determinante de seus critérios no presente. Na verdade, é precisamente o fato de que a ação e a liberdade sejam possíveis que permite a Arendt cunhar, contra ambos estes determinismos, a noção de uma condição humana da qual fazem parte justamente a vida e o mundo, além, claro, da pluralidade, natalidade, etc, e que sim nos condiciona, mas de modo algum nos determina²⁷¹.

Já a ação, portanto, e a política, em seu sentido estrito de liberdade, parecem ter que rejeitar o hábito do juízo determinante. Se é que o juízo político, aquele que aparece enquanto uma ação discursiva em meio à publicidade do mundo, deve, como vimos na *parte I* deste trabalho, fazer parte da atualização da nossa singularidade, revelando o agente, quem somos, nossa *personalidade*²⁷², então ele, de fato, não pode estar sujeito aos critérios alheios, mesmo que culturalmente estabelecidos.

Começa-se a desenhar, assim, no que tange a relação entre pensamento e ação, a hipótese de que o pensamento, ao devastar os nossos critérios habituais de ação irrefletida, abra o espaço necessário para liberar a faculdade de julgar para sua função propriamente

270 Cf. por exemplo, ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p.176-177; e *A condição humana*, 2014, p. 221, onde ela nos diz: “Com palavras e feitos é que nós nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual nós confirmamos e assumimos a responsabilidade pelo fato de nossa aparência física original” (tradução nossa).

271 Ver ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 11; e *A condição humana*, 2014, p. 13, onde lemos: “[...] as condições da existência humana – a vida em si mesma, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – são incapazes de 'explicar' o que nós somos ou de responder à questão sobre quem nós somos pela simples razão de que elas nunca nos condicionam de modo absoluto.” (tradução nossa).

272 A noção de *personalidade* será melhor explicada e contextualizada mais adiante, na *seção 8*.

política, a do juízo reflexionante, na qual parece está implicado o desenvolvimento de uma personalidade singular inevitavelmente revelada quando agimos. O próximo capítulo trata, em seu conjunto, de investigar mais a fundo, dentre outras questões, essa hipótese.

Capítulo III

– DOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO PENSAMENTO POLÍTICO –

Não é ilusória nem pequena a dificuldade de encontrar as trilhas que possam nos permitir fazer a travessia entre teoria e prática. De algum modo, essa é a principal das dificuldades com as quais estamos lidando desde os primórdios da filosofia. Essa travessia – entre pensamento e ação, entre os seres humanos na medida em que interpretam o mundo e que agem para transformá-lo ou conservá-lo –, tão cotidianamente necessária quanto difícil, tem se mostrado extremamente perigosa cada vez que, pelo motivo que seja, deslumbrados com as capacidades de uma das dimensões, deixamos de prestar a atenção devida à outra. Mas como vimos no capítulo anterior, essa problemática não é de todo arbitraria. De fato, as instâncias que compõem o modo próprio de ser das atividades envolvidas parecem, malgrado a unidade ontológica que possuem na fenomenalidade de todas as coisas (a primazia do mundo das aparências), ser de natureza diversa e exigir condições de possibilidade opostas. Neste capítulo, ao lidar com essas dificuldades em busca dos fundamentos filosóficos do pensamento político, tento encontrar tais trilhas em meio ao pensamento de Hannah Arendt.

7. LINGUAGEM E METÁFORA: *uma ponte entre o visível e o invisível*

Encontramos na *seção 12, capítulo II*, do livro primeiro, *Thinking*, de *The Life of the Mind* reflexões sobre a linguagem humana a partir das quais é possível, creio, retomar e explorar com sucesso, de modo mais vertical, uma das principais hipóteses de trabalho que vem sendo trabalhada como que transversalmente ao longo deste trabalho: aquela que vislumbra a possibilidade de que se vinculem através da compreensão do discurso [*logos*] a atividade do pensamento e o mundo das aparências em sua expressão mais viva, a ação e a esfera pública.

A referida seção principia por explorar a relação entre as nossas atividades espirituais e o discurso, ou a linguagem discursiva. E aqui evidenciam-se já algumas distinções importantes a se fazer. A primeira delas é aquela que nos permite distinguir entre uma linguagem discursiva [*logos*] e uma linguagem não-discursiva (de sons, gestos e sinais).

Baseando-se em suas interpretações da obra de Aristóteles, sobretudo no *De Anima* e *De Interpretatione*, Arendt nos diz que a linguagem discursiva, característica dos seres humanos, exige em sua constituição a participação da mente, e, ademais, é exigida pela mente cada vez em que ela entra em atividade, atualizando-se. As palavras é que são os tijolos alados, “portadores de sentido”, que juntas, “*syntetike*”, fazem um *logos*, um som com sentido, “*phone semantike*”. Essa é a característica que – seres vivos dotados de fala que somos: ζῶον λόγον ἔχον – nos distingue dos demais animais e seres vivos.

Se faz especialmente interessante a lembrança aqui das já supracitadas palavras de Hannah Arendt, em determinada ocasião sobre as divergências de fundo entre sua posição e a de seu interlocutor (Macpherson) sobre a potencialidade das palavras. Ela diz:

em minha opinião, uma palavra tem uma relação com aquilo que denota, ou com o que é, muito mais forte que o mero uso que dela fazemos. Quer dizer, você considera somente o valor comunicativo da palavra; eu me ocupo de sua qualidade de abertura (revelação). E essa qualidade, é claro, tem sempre naturalmente um fundo histórico.²⁷³

Uma linguagem não-discursiva, porém, caracterizada pelo uso de sons, gestos e sinais de referência direta, indicativa apenas, não-representativa poderíamos dizer, não é uma exclusividade dos seres humanos, mas parece ser uma capacidade dos animais em geral. O ponto é que, como nos diz Arendt aqui e mesmo já em *The Human Condition*, capítulo V, vista apenas desde o ponto de vista da comunicação de nossas necessidades vitais e psíquicas, as sensações do corpo, como frio e fome, e a as paixões e emoções da alma, essa linguagem animal, não discursiva, seria mais do que suficientemente adequada.²⁷⁴ Afinal “não é a nossa alma [*soul*], mas o nosso espírito [*mind*] que exige o discurso”²⁷⁵.

As palavras e o sentido que elas portam, o discurso, o *logos*, são, portanto, uma “exigência” da mente. Nessa mesma esteira, a próxima distinção que devemos ter em conta é aquela entre discurso [*logos*] e discurso declaratório [*logos apophantikos*]. A distinção consiste em que nem todo discurso possui pretensão de verdade, e, portanto, nem todo

273 Cf. “On Hannah Arendt”. In HILL, Melvin A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's Press, 1979, p. 157, *apud* CORREIA, Adriano. *Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito[mind] e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2002, p. 7-8.

274 Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 98; e ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998 [1958], p. 176 / *A condição humana*, 2014, p. 220.

275 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 98, tradução nossa.

discurso pode ser compreendido sob um critério de verdade e falsidade. Arendt nos dá na *seção 12* o exemplo de palavras como “centauro” e das preces, e Aristóteles usa o curioso exemplo da noção de um “veado-bode”. Acredito, porém, que a questão pode ser melhor compreendida se vamos a radicalidade que lhe envolve, ou seja, se percebemos que nenhuma palavra isolada constitui enunciado passível de verdade ou falsidade, apenas juízos podem ser verdadeiros ou falsos, e, no entanto, elas, como dissemos mais acima, são “portadoras de sentido”, carregam em si um *logos*.

A linguagem humana, portanto, está em uma relação de apoio mútuo para com a nossa capacidade de pensar. *Nous* e *logos*, para usar os termos gregos, vinculam-se de modo a que pensamentos e palavras se assemelhem uns aos outros, que seres pensantes e animais falantes, dotados de discurso, sejam faces indissociáveis de um mesmo modo de existência. Não importando qual das duas atividades precede ou causa a outra, o fato é que “*seres pensantes têm um ímpeto para falar, e seres falantes têm um ímpeto para pensar*”²⁷⁶. E assim:

As atividades espirituais, invisíveis em si mesmas e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas apenas através do discurso. Assim como seres aparentes vivendo em um mundo de aparências têm um impulso para mostrar a si mesmos, seres pensantes, que ainda pertencem ao mundo das aparências, mesmo depois de terem-se retirado espiritualmente dele, têm um *ímpeto para falar* e assim tornar manifesto o que de outro modo jamais faria parte do mundo das aparências.²⁷⁷

Para explicar de modo mais pleno o significado e as implicações desse vínculo precisaria fazer um movimento um tanto quanto digressivo, um considerável *détour*, por assim dizer. Felizmente, porém, ambos os passos que seriam necessários a realização desse movimento já foram aqui previamente ensaiados. Tratam-se de *a)* uma compreensão dos tipos de ambiente em meios aos quais nossa existência enfrenta seus condicionamentos e a relação que eles tem com a constituição do tipo de linguagem acima referida (*seção 1*); e *b)* uma explicitação do processo por meio do qual nossas faculdades nos dotam de uma tal linguagem (*seção 4*).

No que tange a *a)*, vimos com suficiente detalhe na *parte I* desse trabalho que existem três ambientes principais em meio aos quais se desenrola a condicionalidade da existência humana, sendo cada um deles mais ou menos correspondente a uma das nossas atividades

²⁷⁶ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 99, tradução nossa.

²⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 98.

humanas fundamentais – trabalho, obra e ação. Os ambientes nos quais se dão essas atividades são respectivamente, e de modo a sobreporem-se, a Terra, o mundo tangível e o mundo intangível.

Em *The Human Condition*, Arendt afirma que, dessas atividades fundamentais, a única que exige o discurso é a ação. E isso é, de fato, ainda mais radical. A ação política por excelência é uma ação discursiva. Não se trata da importância do discurso *para* a ação, mas do discurso *como* ação. A ação é a única dentre aquelas três atividades que acontece diretamente entre os seres humanos, tendo como condição à responder a pluralidade humana.

O vínculo da ação com o discurso, portanto, é tão íntimo e importante quanto o deste para com a atividade do pensamento. A grande divergência aqui, uma que de fato as aparta rumo à extremidades é a sua posição no espectro de fenomenalidade. Enquanto a ação tem grau máximo de publicidade, o pensar parece pedir pelo grau mínimo.

Enraizada, ademais, nessa mesma distinção se apresenta o modo também diverso pelo qual essas atividades se relacionam com o discurso. Enquanto a ação discursiva aparece, faz crescer sonoramente as raízes do sentido no mundo²⁷⁸, projetando-se a voz do falante através do espaço público de aparências entre os seres humanos, o pensamento é um diálogo silencioso de nós conosco mesmos, que parece não habitar propriamente o mundo.

Levada em conta, porém, a já abordada a primazia do mundo e da pluralidade sobre a mente e suas atividades, a tendência de seres pensantes é transformar em ação discursiva os pensamentos. Vejamos:

De todas as necessidades humanas, apenas a 'necessidade da razão' não poderia ser jamais adequadamente satisfeita sem o pensamento discursivo, e o pensamento discursivo é inconcebível sem palavras já significativas, antes de que o espírito viaje, por assim dizer, através delas [...]. A linguagem, sem dúvida, serve também à comunicação entre os seres humanos, mas aí ela é exigida apenas porque os seres humanos são seres pensantes, e, portanto, pela necessidade de comunicar seus pensamentos.²⁷⁹

Aqui, torna-se evidente o circuito de apoio mútuo, centrado no sentido do discurso, entre pensamento e ação. O pensamento é a atividade que busca responder à necessidade de

278 Há uma crítica importante que precisa ser feita nesse ponto. Arendt, me parece, passa longe de preocupar-se em desvincular a compreensão da linguagem de sua expressão hegemônica, que é primeiro sonora, mas nós podemos ir além dela e, repesando a questão, aportar uma compreensão que vá ao encontro do que ela diz, sem, no entanto invisibilizar outros modos linguísticos como, por exemplo, as diversas línguas de sinais, como a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), a Lengua de Señas Argentina (LSA), a American Sign Language (ASL), etc.

279 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 99.

sentido e compreensão da razão humana. Sua busca por sentido exige, entretanto, o discurso [logos], e, portanto, a preexistência de palavras já significativas, que são as estruturas básicas da reunião mais complexa de sentido. Assim, a busca por sentido da atividade de pensar pressupõe, opera e se faz em meio ao próprio sentido. E esse sentido, como sabemos, tem seu berço no espaço público da ação. Assim, “não é porque o ser humano é um ser pensante, mas porque ele existe apenas no plural que sua razão também quer comunicação e provavelmente se extraviaria se privada dela; porque a razão, de fato, como observou Kant, 'não é adequada ao isolamento, mas à comunicação'.”²⁸⁰

Os seres humanos não são seres pensantes *no* mundo, mas, pelo contrário, seres *do* mundo e, ademais, pensantes²⁸¹. Ainda assim, é o fato de que sejam seres pensantes que exige em sua comunicação, em sua vinculação por meio da palavra falada, a composição, a prática, a atualização, de uma linguagem discursiva portadora de sentido. Enquanto seres do mundo, porém, o que os distingue dos demais, é, como já mostrei também anteriormente, sua capacidade e impulso à *auto-apresentação* [*self-presentation*] através de feitos e palavras. Se lembramos, ademais, do caráter de escolha deliberada presente nessa atualização da singularidade em meio à pluralidade²⁸², torna-se evidente que o tipo de mundanidade e “paradoxal pluralidade de seres únicos” que nos é característica só é possível também por conta do pensamento.

Quanto a b), se as palavras são a textura do pensamento²⁸³, e, igualmente, o chão da atividade política por excelência da ação discursiva, cada uma delas deve brotar, podemos afirmar, de uma relação intrincada entre pensamento e ação, onde o sentido é vivido e transformado deixando-as como “produto”, além de relações humanas e constituições de personalidade.²⁸⁴

Corresponde a esse brotar, em grande medida, aquele processo de de-sensorialização esmiuçado na *seção 4*. Como vimos, porém, esse processo não é suficiente para explicar a existência, supondo que essa seja não arbitrária, dos termos filosóficos por excelência, aqueles

280 Idem, *ibidem*.

281 Reforço, uma vez que já fiz referência a isso anteriormente, é precisamente aqui, segundo a interpretação que faz Seyla Benhabib do conceito de *mundo* em Hannah Arendt, que esta aparta-se da compreensão de Heidegger acerca a suposta autenticidade não mundana do *Dasein*.

282 Ver, a esse respeito, neste mesmo trabalho, a *seção 4*. E ainda ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 34, onde lemos: “Esse elemento de escolha deliberada em relação ao que mostrar e o que esconder parece ser especificamente humano [...]” (tradução nossa).

283 Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 32.

284 O tema da personalidade será abordada mais especificamente na próxima seção.

que não tem propriamente uma referência na realidade, que nunca estiveram presentes aos sentidos, que são, desde sua origem, objetos-do-pensamento [*thought-objects*].

Como é possível então, que os conceitos filosóficos, típicos do grau máximo de generalização da atividade do pensamento, percam sua tonalidade empalidecida, individual, e ganhem realidade, sem derivá-la do ego como queria Descartes? Em outras palavras, como é possível que noções alcançadas num movimento tão radical de retirada do mundo das aparências sejam reconduzidas à pluralidade do mundo? O que garante sua validade e seu sentido?

É ensaiando uma resposta a essas perguntas que Arendt desenvolverá em *The Life of the Mind* uma teoria da metáfora. Todos os termos caracteristicamente filosóficos, nos diz ela, devem sua existência a essa misteriosa capacidade humana de vislumbrar analogias entre relações que dois fenômenos diversos têm entre si a que podemos chamar metáfora.²⁸⁵

A metáfora é, para Hannah Arendt, a capacidade de exprimir a ideia de uma relação menos familiar entre dois fenômenos através da analogia com a relação mais familiar que dois outros fenômenos têm entre si. Temos, portanto, primeiro, a relação entre, digamos, o fenômeno A e o fenômeno B (A:B). Em segundo lugar, temos a relação entre o fenômeno C e o fenômeno D (C:D). E, por fim, a analogia ou metáfora que se faz propriamente entre a relação que A tem para com B e a relação que C tem para com D, de modo que (A:B = C:D).

Assim, Arendt nos dá um primeiro exemplo quando nos fala do tipo de relação que a poesia comumente faz entre o envelhecer e o pôr do sol, quando o poeta diz que “envelhecer é o pôr do sol da vida”. É preciso um certo cuidado para não recair em equívocos. Não há aí uma analogia entre o pôr do sol e o envelhecimento, mas entre duas relações, a que o pôr do sol tem para com o dia e a que o envelhecer tem para com a vida.²⁸⁶

285 Essa capacidade, entretanto, de usar metáforas para presentificar, ou apresentar uma imagem de, algo que de outra forma nunca se faria presente aos sentidos, não é de origem filosófica, mas de origem poética. É pelo fato de que ambas as atividades, porém, a filosófica e a poética, estejam sustentadas pela nossa capacidade de cunhar metáforas, que faz, por exemplo, com que Heidegger insista, contra o positivismo de Carnap, que a poesia e a filosofia, ou a poesia e o pensamento, são “vizinhos próximos”. Ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 8. E ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 108. E é nessa mesma raiz metafórica da linguagem humana que se sustenta Kurt Riezler em seu ensaio *Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie* para aproximar através da noção de símile [*Gleichnis*] Homero e seu abundante uso de metáforas, ou símiles, e o advento da filosofia grega. Ver a esse respeito ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 108.

286 Outro bom exemplo, esse mais interessante para nós porque usado já em um contexto filosófico, é o que propositadamente emprego mais adiante quando chamo a atividade humana do pensamento de uma “força centrífuga”. Aqui, novamente, não há uma analogia entre o pensamento e uma força física de caráter centrífugo. A analogia é, mais uma vez, entre duas relações: a que o pensamento tem para com o mundo das aparências quando empreende seu movimento de retirada e a que as forças centrífugas têm para com o

São muitos os modos em que os seres humanos fazem uso desse dom para a metáfora. A poesia faz um uso abundante de todos eles. Um de seus usos típicos é aquele que busca expressar, por meio de relações entre coisas sensíveis, relações entre objetos de nossa consciência psíquica, como as paixões da alma. Mas também abundam na literatura poética metáforas que traçam analogias apenas entre duas relações de fenômenos todos eles pertencentes ao mundo fenomênico..

O modo estritamente filosófico, entretanto, de apropriar-se da linguagem metafórica não é aquele que trata de vincular experiências de alma e corpo, nem de duas experiências corpóreas, mas de mente e corpo ou mente e alma. Tratam-se aqui de analogias entre “ideias da razão”, formuladas pelo pensamento em sua busca por sentido, e as percepções que nos chegam aos sentidos ou mesmo à introspecção.²⁸⁷

As “ideias da razão”, noção chave no projeto crítico da filosofia kantiana e resgatada aqui por Arendt, são definidas por aquele como “conceitos para os quais não há intuição possível”, são fruto do ímpeto especulativo da razão humana [*Vernunft*], que em sua ânsia por compreensão tende a extrapolar os limites da experiência sensorial humana possível. Para Arendt, essas ideias, ou essa classe de objetos do pensamento que nunca fizeram parte do mundo das aparências, como vimos que ela as descreve, é que são o produto mais “bem acabado” da atividade do pensamento, de seu esforço de retirada do mundo das aparências e generalização compreensiva do real.

Entretanto, em meio às características próprias do pensar e de seus objetos – sua, digamos, alta velocidade [*lightenen speed*] e a efemeridade de seus resultados (o caráter auto-destrutivo que a atividade tem para com os próprios “resultados) – me parece mais do que honesta a dúvida em relação à capacidade que o pensamento tem de fazer sobreviver esses objetos do pensar que lhes são característicos, os conceitos e categorias filosóficas, por exemplo, ou as *ideias estéticas*²⁸⁸ típicas do universo poético. Explicitam-se aqui novamente

centro de curvatura da trajetória. Essa metáfora é especialmente iluminadora na tarefa de compreender a atividade do pensamento uma vez que, como sabem aqueles que têm um conhecimento básico que seja de física, a força centrífuga é em verdade sempre uma pseudoforça inercial, sua percepção deriva da interrupção de determinada parcela ou totalidade da força centrípeta que mantinha o corpo girando em trajetória circular estável.

287 A própria Arendt faz o exercício de apresentar e analisar certos exemplos de termos filosóficos por excelência em sua lógica interna de metáfora. Os termos alma [*Psyche*] e ideia [*eidōs*] em Platão; ato [*energeia*] e potência [*dynamis*], assim como substância [*hypokeimenon*], acidente [*kata symbebekos*] e categoria [*kategoria*] em Aristóteles, e o *nous* grego, são alguns dos exemplos que Arendt nos dá. Ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 104-105.

288 A “descoberta” ou acusação da “existência” de “ideias da razão”, sobre as quais não há, por não haver experiência intuitiva possível, conhecimento possível, é uma das grandes revelações de toda a *Crítica da Razão Pura* kantiana. Objetivo que, preparado ao longo da obra, é, digamos, alcançado na *Dialética*

as vicissitudes da atividade do pensamento, o abismo entre a experiência humana aparentemente individual, a-fenomênica, do pensar, e o mundo das aparências que compartilhamos e no qual se sustenta nossa realidade. Arendt já apontava ao menos desde *The Human Condition* a existência de tais vicissitudes, sem, entretanto, na ocasião, estabelecer de que se tratava.²⁸⁹

Mais importante ainda, entretanto, é que ela nos diga, nesse mesmo contexto, que a atividade do pensamento é incapaz de “pensar a si mesma” para fora desses predicamentos, ou seja, ela é incapaz de, puxando a si mesma pelos cabelos como o Barão de Münchhausen, por assim dizer, salvar-se dessa areia movediça. De modo que a ajuda, se há, deve vir “de fora”. E ela nos alerta: de fora “não do ser humano, por certo”, mas da própria atividade. Felizmente, nós não somos uma substância pensante como quis fazer de nós o cartesianismo. Pelo contrário, segundo o quadro fenomenológico da existência humana que nos apresenta Arendt, são várias as atividades humanas, cada qual com suas vicissitudes e potencialidades próprias, autônomas apesar de inter-relacionadas. Assim, podemos supor que alguma outra atividade, que alguma outra capacidade da qual somos dotados, venha a redimir o pensamento

Transcendental, segunda parte da *Lógica Transcendental*, onde, mais especificamente, Kant trata de estabelecer os limites do conhecimento humano no que tange a certas noções clássicas em filosofia e muito caras à metafísica em seu contexto (como Deus, Alma e Mundo), dominada sobretudo pelas ideias de Christian Wolff. Se nos voltamos, porém para a terceira crítica, a Crítica da Faculdade de Julgar, encontramos que uma outra noção um tanto quanto oposta assume o lugar de revelação principal. Trata-se da noção de *ideias estéticas*, estranhas “intuições para as quais não há conceito possível”, e aqui teríamos, é certo, que dizer, “não há conceito determinado possível”, dada a resolução kantiana da chamada antinomia do gosto. O importante para nós, entretanto, é sobretudo a apropriação arendtiana dessas categorias. Arendt não explora explicitamente a noção de *ideias estéticas*, ainda dê uma atenção maior que o comum à terceira crítica. Sem embargo, creio, sua apropriação da noção de ideias da razão amplia e aprofunda significativamente a importância dessas noções para a vida prática. Para Kant era importante identificá-las, expondo o “escândalo da razão” humana, suas antinomias internas, para, traçando de uma vez por todas os limites do conhecimento humano, num só movimento, “pôr a metafísica em trilhos seguros” e “abrir espaço para a fé”; sendo tais ideias de importância sobretudo reguladora para a nossa vida prática moral. Para Arendt, entretanto, o âmbito das “ideias da razão” se amplia largamente, todos os conceitos filosóficos são propriamente “ideias da razão”. Todos os conceitos a priori kantianos, por exemplo, as categorias do entendimento, que para este teriam sua intuição própria na forma interna, pura, da sensibilidade humana, a intuição do tempo, seriam, ao olhar de Arendt, “ideias da razão”, precisariam, tanto quanto Alma e Deus, de metáforas para ser de algum modo experienciadas em intuição. Ademais, se prestamos suficiente atenção às implicações que Arendt traça da distinção kantiana aqui em jogo entre razão [*Vernunft*] e intelecto [*Verstand*] – ou seja, o estabelecimento da busca por sentido [*meaning*] e não verdade [*truth*] como sendo a preocupação do pensar, de modo que enxergar os limites do conhecimento “abre espaço não para a fé, mas para o pensamento” – não é difícil vislumbrar o ganho em importância para esse tipo de termo, sem evidência empírica ou contemplativa, mas ainda assim com sentido discursivo, adquire. Por outro lado, essa ampliação de fundo e de espectro das ideias da razão, tendem, ao meu ver, a aproximá-las também da noção de *ideias estéticas* que é a categoria orientadora por trás da noção kantiana, da qual Arendt também se apropriará, dos *juízos reflexivos*. Esse é um caminho de investigação extremamente interessante, mas que exige um outro tempo e foco do que os que tenho aqui. Quando vier a tratar dos juízos reflexivos, porém, é forçoso que volte a abordar tangencialmente essas questões.

289 Cf. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p.236; e *A condição humana*, 2014, p. 295.

de sua não-mundandade. Quem, portanto, segundo Arendt, deve vir em auxílio do pensamento?

Acredito que a ação. Como é possível, entretanto, que a ação cruze ao reino dos invisíveis para, num gesto de amizade entre a singularidade e a pluralidade que nos constituem, estender a mão à atividade de pensar? A princípio, creio, o movimento é mútuo. Assim como, ficou claro já no *Interlúdio*, a ação precisa do pensamento, o pensamento aqui precisar pedir ajuda a ação discursiva dos seres humanos em sua pluralidade para que, através da instituição palavra e da metáfora, seus objetos possam ser transpostos ao mundo e assumir nele um lugar de relevância.

A metáfora, portanto é o que nos permite tornar “sensível” e comunicável, intersubjetivamente tangível, algo que não é em si mesmo originário do mundo das aparências. E é através de uma ação, do discurso enquanto ação, fala, que essa capacidade se realiza e que os termos que dão nome a essas “ideias da razão” são cunhados ou emprestados do nosso vocabulário cotidiano, vindo a fazer parte, com novo sentido, da nossa linguagem. Sendo, assim, a linguagem metafórica o tipo de linguagem por excelência do pensamento. Ela é que, em última instância, dá forma ao vínculo possível entre singularidade e pluralidade, entre vida do espírito e mundo das aparências, entre o visível e o invisível, ou entre *pensamento e ação*.

Nas palavras de Arendt, “a metáfora, transpondo como uma ponte o abismo entre atividades mentais internas e invisíveis e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento, e, conseqüentemente, à filosofia [...]”²⁹⁰.

Assim, a linguagem metafórica é o modo humano de fazer audível o que “pode nunca aparecer ou manifestar-se ao olhos do corpo”. E “é nesse contexto que a linguagem do espírito, por meio da metáfora, volta ao mundo das visibilidades para iluminar e elaborar ainda mais o que não pode ser visto mas pode ser dito”²⁹¹. E o pensamento é, então

a atividade do espírito que atualiza aqueles produtos do espírito que são inerentes ao discurso e para os quais a linguagem, antes de qualquer esforço especial, já encontrou um lar apropriado, apesar de provisório, no mundo audível. Se falar e pensar brotam da mesma fonte, então o simples dom da linguagem poderia ser tomado como um tipo de prova, ou talvez de sinal, de que o ser humano é naturalmente dotado de um instrumento capaz de transformar o invisível em “aparência”. [...] O simples fato de que nosso espírito seja capaz de encontrar tais analogias, que o mundo das aparências nos lembre de coisas não aparentes, pode ser visto com um tipo de “prova” de que o espírito e o corpo, o pensamento e a

290 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 105, tradução nossa.

291 Idem, *ibidem*, p. 109.

experiencia sensível, o invisível e o visível, pertencem um ao outro, são, por assim dizer, “feitos” um para o outro.²⁹²

Mas porquê afirmo que esse sentido brota da relação entre pensamento e ação, e não, de modo mais geral, entre a mente humana e o mundo das aparências?

Sabemos que o mundo humano comum, esse espaço de visibilidade e reconhecimento que se abre com infinita, imprevisível e irreversível potência sempre que minimamente dois seres humanos estão na companhia um do outro – o ambiente por excelência da ação e da política – é formado ou ao menos sustenta determinada “forma” precisamente pelo sentido que lhe doamos. Mesmo objetos de uso e de consumo, e mesmo os objetos naturais que parecem ter uma existência própria completamente independente de nós, enquanto fenômenos – aparências para um espectador –, seriam literalmente insignificantes não fosse a ação discursiva. Se não os tivéssemos como tema de ação discursiva, se não falássemos sobre eles, se não contássemos uns aos outros histórias sobre eles estabelecendo-lhes o contexto mundano em que eles devem ser compreendidos, eles, malgrado sua importância para nós no que tange, por exemplo, à vida, jamais teriam sentido.

Em seu nível mais radical esse fato da existência humana, no qual se enraíza a humanidade do humano, apoia-se mesmo no ato de dar nome aos fenômenos. “O puro nomear às coisas, a criação de palavras, é o modo humano de *apropriar-se* e, por assim dizer, desalienar o mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce como um recém-chegado e um estranho”²⁹³.

Assim, é apenas porque nomeamos, falamos e podemos pensar sobre as coisas, os eventos, os fenômenos, as experiências humanas em geral, sejam elas corporais, psíquicas ou mentais que elas adquirem e renovam seu sentido. E esse é exatamente o tipo de realização que “milagrosamente” transcende as necessidades de consumo e a utilidade dos artifícios que também formam parte do mundo. É por conta dela também que Arendt nos diz que “a ação é, de fato, a única faculdade milagrosa [*miracle-working*] do ser humano [...]”²⁹⁴.

Por essa razão é que a linguagem humana não pode ser pensada nem como um dado da natureza, nem como um artifício, um instrumento de comunicação daquilo que sentimos e pensamos. A linguagem, no sentido aqui proposto, não é algo que usamos, mas, pelo

292 Idem, *ibidem*.

293 Idem, *ibidem*, p. 100.

294 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998 [1958], p. 246, tradução nossa; e *A condição humana*, 2014, p. 307.

contrário, e isso é muito importante, o próprio fenômeno que, ao ser por nós atualizado, nos constitui. Sua realização é a nossa própria realização enquanto seres humanos ao mesmo tempo, paradoxalmente, iguais e singulares.

Desse modo, fica desde já, ao meu ver, suficientemente claro que para Hannah Arendt o pensamento também é uma atividade que, apesar de seu movimento de retirada, tem a pluralidade como seu centro gravitacional. Não deixa de ser verdade por isso que o pensar seja, metaforicamente falando, uma força um tanto quanto centrífuga neste sentido. Ele opera, de fato, um tal movimento de retirada do mundo, um ausentamento daquilo que está presente aos sentidos que torna presente ao pensamento (re-presenta, por assim dizer) aquilo que está ausente aos sentidos, e, portanto, um afastamento e individualização em relação ao mundo humano comum, ambiente da pluralidade humana.

O ponto, entretanto, a ser remarcado, é que essa “força centrífuga” que opera como um dos motores da existência humana, existe apenas como uma das muitas forças em um ser que tem como força principal de sua existência a gravidade, da qual o centro de atração é a pluralidade. Trata-se mais uma vez da primazia do mundo das aparências, mas, mais que isso, da relação de tensão, sem à qual não há harmonia, entre o sentido doado pela ação e sua posta em questão pelo pensamento. É nesse sentido, que, podemos afirmar, creio, que aquilo que une pensamento e ação é precisamente a constituição do discurso, a linguagem discursiva, articulada e, sobretudo, metafórica.

8. O “DOIS-EM-UM”: identidade e diferença no seio da consciência

Em *The Life of the Mind*, Arendt, seguindo um conselho de Ludwig Wittgenstein, colhido de seu *Investigações Filosóficas*, empreende, em suas próprias palavras, “um esforço deliberado por suprimir a questão 'Porquê pensamos?'”, substituindo-a pela questão “O que nos faz pensar?”²⁹⁵.

Essa pergunta pressupõe a própria existência do pensamento enquanto uma das nossas atividades espirituais básicas, e pressupõe, ademais, sua caracterização enquanto uma atividade fim, sem uma finalidade outra que a própria realização da atividade, característica essa que comparte com a atividade da ação. Não se trata, portanto, de buscar causas ou

295 Cf. a esse respeito ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 125.

objetivos. Mas que tipo de pergunta é essa, então? O que ela busca?

Trata-se de uma pergunta pelo sentido da atividade do pensamento, sua origem ou princípio imperante. E origem aqui não quer significar começo, afinal Arendt é bastante clara ao dizer-nos que não nos é possível datar a atividade do pensamento. Ao que tudo indica, essa é uma atividade coetânea ao próprio aparecimento do ser humano na Terra.

O que busca-se, portanto, com a pergunta “O que nos faz pensar?” é o tipo de disposição, de *pathos*, próprio ao exercício do pensamento, tanto o do acolhimento das dúvidas que lhe abrem caminho, quanto da capacidade de suportá-lo sem ceder ligeiramente a novas respostas pré-fabricadas.

Das varias respostas históricas a essa pergunta, investigadas por Arendt no intuito de munir-se de elementos para compreender o pensar, abordarei mais diretamente apenas a que se concentra sobre a figura de Sócrates. Gostaria, ademais, de deter-me neste momento num ponto específico dos ensinamentos socráticos como os lê Arendt. Se trata do tipo de experiência dialógica por meio da qual pode ser descrita a experiência fundamental do ego pensante consigo mesmo.

Apono sobretudo à tentativa de compreender o complexo liame entre pensamento, consciência e personalidade, assim como suas implicações. Podemos encontrar aí, creio, uma das principais estruturas existenciais humanas que nos permitem sustentar em nós a tensão entre a singularidade e a pluralidade. Essa é, como temos visto, de uma tensão constitutiva, da qual, parece não podemos abdicar nem pelo afastamento completo, que rompe a corda, nem pela aproximação negligente, que a silencia. Encontrar o tom adequado dessa afinação, a harmonia da qual aquela tensão é condição, é talvez o problema central por excelência da existência humana, e, como tal, irresolúvel de forma definitiva. Podemos, não obstante, ensaiar compreendê-lo.

Muitas das vezes em que Hannah Arendt investiga e constrói ela mesma o modelo socrático da atividade de pensar emerge uma interessante análise de duas afirmações atribuídas a ele, segundo a autora, no diálogo “*Górgias*” de Platão. São elas *a)* “é melhor sofrer o mal do que o cometer”; e *b)* “Eu preferiria que minha lira ou um coro dirigido por mim desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a

contradizer-me”²⁹⁶.

Não nos deixemos levar pelo aspecto moral dessas raras afirmações de Sócrates. Se bem há certas implicações morais aqui, o que nos interessa é aquilo que as sustenta. Nem eu aqui, nem Arendt quando as trás para a análise estamos especialmente interessados em seu caráter aparente de máximas morais, e sim no que elas, em sua formulação, podem ensinar-nos sobre a atividade do pensamento.²⁹⁷

Em resumo, o que essas afirmações inter-relacionadas nos revelam sobre o pensar é que no momento em que o *pathos* socrático do *eros*, do amor pela sabedoria, como uma falta que move, passa em nós à atividade da busca por sentido, o pensamento, através daquela retirada reflexiva do mundo das aparências que vimos na *seção 4*, a nossa consciência [*consciousness*] se divide em duas. Sendo um para o mundo, tornamo-nos dois na vida do espírito.

Ao analisar, em meio à *seção 18* de *The Life of the Mind*, a segunda das duas sentenças socráticas transcritas acima, Arendt nos diz:

Sócrates diz ser um e, *por isso mesmo*, ser incapaz de arriscar entrar em desacordo consigo mesmo. Mas nada do que é idêntico a si mesmo, verdadeira e absolutamente *um*, assim como A é A, pode estar em harmonia ou em desarmonia consigo mesmo; são necessários sempre ao menos dois tons para produzir um som harmonioso.²⁹⁸

Portanto, é apenas a dedicada experiência de Sócrates com a atividade de pensar que o faz, de modo assim tão natural, afirmar algo em verdade tão paradoxal. Estando habituado tanto à vida do espírito quanto ao domínio de maior visibilidade do mundo das aparências²⁹⁹ – a esfera pública da pólis – é compreensível que Sócrates dê por obvio o duplo aspecto da consciência: sua identidade e unicidade para o mundo e sua dualidade ou diferença para o ego pensante.

Nós, porém, que diferente dele, não distinguimos pensamento e ação apenas como dois momentos de um mesmo processo existencial humano, mas que impusemos

296 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 181, tradução nossa.

297 A própria Arendt nos alerta: “Seria um grave equívoco, acredito, entender essas afirmações como o resultado de alguma reflexão sobre a moralidade; eles são insights, certamente, mas insights de experiência; e ao menos no que diz respeito ao processo de pensamento em si mesmo, elas são, na melhor das hipóteses, apenas subprodutos incidentais” (tradução nossa). Ver ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 181.

298 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 183, tradução nossa.

299 Idem, *ibidem*, p. 167.

historicamente um abismo entre essas duas atividades fundantes de nossa humanidade, temos muito mais dificuldade em naturalizar esse duplo aspecto. Em verdade, nós estamos tão distantes dessa compreensão que nos encontramos, pelo contrário, em meio a uma cruzada sem sentido em torno da conquista de uma noção vazia de identidade, retilhando todos os dias o caminho sem saída de uma busca essencialista moderna que ao invés de entender identidade como situação e personalidade como movimento de autodiferenciação, nos aprisiona em qualquer tipo de categoria identitária, seja ela hegemônica ou contra-hegemônica.

Voltando a Sócrates, o que ele nos mostra é que, no momento em que nos engajamos no pensar, somos dois. Pensar é precisamente reger ou sustentar e suportar esse diálogo entre nós e nós mesmos, e justamente por isso é que o “método” socrático para a filosofia é a dialética, *dialegesthai* – porque o pensamento é dialógico, uma con-versa, uma verdadeira “viagem através das palavras [*poreuesthai dia ton logon*]”³⁰⁰. Ademais:

Chamamos de consciência (literalmente, como vimos, “conhecer comigo mesmo”) o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim mesmo, embora quase não apareça para mim, o que indica que o “sendo um” socrático não é tão não problemático quanto parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade.³⁰¹

E assim, o que aprendemos desde já com Sócrates é que essa autodiferenciação – não de mim mesmo em relação aos outros, mas em relação a mim próprio – é a estrutura essencial do pensamento. Cito ainda uma outra passagem bastante reveladora:

Nada, talvez, indique mais fortemente que o ser humano é um ser que existe *essencialmente* no plural do que o fato de que sua solitude transforma sua consciência de si mesmo – que ele partilha provavelmente com os animais superiores – em uma dualidade durante a atividade do pensamento. É essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade, na qual eu sou tanto aquele que pergunta, quanto aquele que responde. O pensamento pode se tornar dialético e crítico porque ele se submete a esse processo de perguntas e respostas, através do diálogo do *dialegesthai*, que é, na verdade, uma 'viagem através das palavras', uma *poreuesthai dia ton logon*, em que levantamos constantemente a pergunta socrática básica: *o que você quer significar quando diz...?* Só que esse *legein*, esse dizer, é sem som e, portanto, é tão rápido que sua estrutura dialógica torna-se um tanto difícil de detectar.³⁰²

300 Idem, ibidem, p. 185.

301 Idem, ibidem, p. 183.

302 Idem, ibidem, p. 185.

Desse modo, retomando a análise das proposições socráticas, é justamente porque quando pensamos somos dois, continuando, entretanto, paradoxalmente, para todos os efeitos mundanos e físicos, sendo um, que Sócrates pode concluir ser melhor tanto “estar em desacordo com todos do que consigo mesmo”, quanto “sofrer ao invés de cometer o mal”. Afinal, nesse contexto, se chegamos a entrar em grande desacordo conosco mesmos, cometendo, digamos, algo que consideramos um grande mal, estaremos obrigados a conviver com o malfeitor.

E aqui retomamos um dos temas transversais em *The Life of the Mind*, o da relação entre a ausência de pensamento e o tipo de mal banal expresso no exemplo emblemático de Adolf Eichmann. Porém, uma vez que ainda não abordamos de frente a faculdade de julgar (isso será feito na seção seguinte), e que, parece, a relação entre ausência de pensamento e ação desenraizadamente má se dá através da incapacidade de julgar, de discernir entre o certo e o errado, concentro-me aqui apenas no que tange diretamente e pode nos ajudar a compreender a atividade do pensamento.

Então, o que vemos acima é como a própria estrutura do pensar, essa dinâmica autocrítica dialógica, parece precaver-nos de cometer o mal. No entanto, do ponto de vista moral e político, isso soa como muito pouco ou quase nada. Afinal, não chegamos apenas com base nesse exercício a poder distinguir o bem do mal, o certo do errado, o justo do injusto, etc. E, ademais, mesmo o pouco que resta sem isso – ou seja, aquele efeito negativo, de abstenção do mal, do exercício do pensar que vemos nas afirmações socráticas – só tem lugar se, como Sócrates, amamos desde o principio a sabedoria, a beleza e a justiça, e nos dedicamos de fato ao diálogo mental conosco mesmos. Nada tão simples talvez, e até natural e mentalmente tranquilizador para um malfeitor do que não engajar-se na atividade de lembrar e pensar nos próprios feitos, evitando, assim, colocar a si mesmo, sinceramente, as questões importantes sobre eles.³⁰³

Um outro ponto que essa relevação sobre a estrutura própria à atividade de pensar traz à tona é a, exaustivamente remarcada por Arendt, necessidade de se retomar a devida

³⁰³ Isso pode e deve nos lembrar, certamente, de Eichmann; mas não devemos deixar, por outro lado, que o exemplo emblemático de Eichmann acabe por ofuscar-nos, fazendo com que negligenciemos o fato de que a ausência deliberada de pensamento é uma experiência vivida por todos e cada um de nós. É extremamente comum, e muitas vezes benéfica, a capacidade que temos de, através do esquecimento, bloquear o pensar. O problema, na verdade, está em tornar esse o hábito que, dia e noite, nos veste.

distinção entre pensar e conhecer, contrariando quase toda a nossa tradição de pensamento. Uma vez que o exercício do pensamento como o vimos aqui não chega a nenhum resultado positivo que sobreviva à própria atividade, nenhuma evidência intuitiva (seja ela sensorial ou contemplativa), nem conclusão logico-racional deduzida, o critério de sua validade e bom funcionamento, se há, não pode ser a verdade como força de evidência, seja ela racional ou factual.

Estamos lidando aqui com um pensamento não cognitivo, que ao investigar as opiniões, palavras, acontecimentos, etc, não chega a alcançar nenhum conhecimento de seus objetos. Ele na verdade pressupõe algo desse conhecimento. Tudo isso se dá em parte porque, na verdade, o pensar não se exerce nos objetos, ou seja, não é um pensar os objetos, mas *sobre* eles, em relação ao sentido que tenham, hajam tido e possam vir a ter.

Se aceitamos o modelo socrático do pensar aqui em jogo, Arendt tem razão, o único critério possível dessa atividade vem a ser o acordo consigo mesmo, a coerência interna, ou seja, uma espécie de princípio de não contradição³⁰⁴.

Da divergência entre pensar e conhecer já sabemos desde ao menos a epígrafe de *The Life of the Mind*. Aqui entretanto, encontramos um elemento adicional importante: a proposição arendtiana de que o princípio de não contradição só é válido, tem seu âmbito próprio, enquanto um *insight* a respeito da atividade do ego pensante; e que, quando generalizado, como faz, por exemplo, Aristóteles em sua metafísica, à uma doutrina filosófica ontológica, perca sua validade.³⁰⁵

Existe aqui uma complexa relação entre os critérios de validade e justificação próprios dos modos de discurso característicos do pensamento (filosofia) e da ação (política). Sabemos desde o primeiro capítulo de *The Life of the Mind* (mesmo desde sua primeira seção), que o mundo das aparências tem a primazia diante da vida do espírito. Sabemos também, desde *The Human Condition*, que, para Arendt, a política não diz respeito à nenhuma capacidade técnica ou cognitiva, não sendo o lugar de especialistas ou “políticos profissionais”. E sabemos, ademais, como disse acima, ao menos desde a epígrafe de *The Life of the Mind*, que o pensamento não é uma atividade cognitiva.

De fato, um dos grandes intentos de fundo desta obra para Arendt é contrapor, por meio de um repensar a própria atividade do pensamento, sua profissionalização na tradição filosófica, sendo esse um dos passos imprescindíveis do movimento de formulação de uma

304 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 186.

305 Idem, *ibidem*.

nova e autêntica filosofia política que habita a vida e obra desta autora³⁰⁶. A descrição que vimos aqui do pensar como uma atividade que (assim como a ação), tem um fim em si mesma e deve sempre recomeçar sem poder servir-nos ou servir-se de seus resultados, apenas nos fez entender de modo mais minucioso, graças à compreensão da estrutura interna do pensar, o porquê de seu caráter não cognitivo. De modo que, a despeito do que pensaram sobre a questão nossas tradições de pensamento político e metafísico, em nenhuma das duas esferas, de ação ou de pensamento, a verdade é o critério final.

O que a descrição de origem socrática da atividade do pensar nos mostrou em adição é que o único critério para o discurso silencioso dialógico do pensamento é a não contradição. Mas também que a unicidade ou identidade que temos enquanto seres singulares em meio à pluralidade de seres e perspectivas que é a lei não só do mundo humano e da esfera pública, mas até mesmo da Terra, se fratura, tem introduzida em seu seio a diferença, no momento em que nos propomos e nos engajamos a pensar. E mais, que ela, a consciência, essa identidade do *eu-sou-eu*, precisa voltar a refazer-se, talvez inevitavelmente transformada e coberta por cicatrizes³⁰⁷, toda vez que devemos abandonar novamente a vida do espírito porque o mundo exige de nós, nas múltiplas formas em que isso pode vir a acontecer, um posicionamento, uma decisão, uma ação.

Assim é que

a atualização, especificamente humana, da consciência no diálogo do pensamento de mim comigo mesmo sugere que a diferença e a alteridade, características tão destacadas do mundo das aparências enquanto ele é dado ao ser humano como seu habitat em meio à pluralidade das coisas, são também as mesmas condições da existência do ego mental do ser humano, uma vez que esse ego existe, em verdade, apenas na dualidade. E esse ego – o eu-sou-eu – faz a experiência da diferença na identidade precisamente quando não está relacionado às coisas que aparecem, mas apenas a si mesmo.³⁰⁸

Mas, por outro lado, “quando apareço e sou visto pelos outros, sou um; de outro modo, seria irreconhecível. E enquanto estou junto a outras pessoas, pouco consciente de mim mesmo, sou tal como apareço aos outros”³⁰⁹.

Vejam, acordo consigo mesmo [*agreement*], a não contradição, postulada por Arendt

306 Ver a primeira das duas epígrafes deste trabalho.

307 Na verdade, como veremos mais adiante, a consciência em si mesma não se modifica desse modo, o que, de algum modo registra essas “cicatrizes” metafóricas, é aquilo que Arendt chama personalidade.

308 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 187, tradução nossa.

309 Idem, *ibidem*, p. 183.

como único critério do pensamento não cognitivo aqui em jogo, não pode, é verdade, ser o critério do debate público como um todo, dada a paradoxal pluralidade de seres singulares que o compõem. Mas ele é, entretanto, o critério, ao menos em parte, dos juízos individuais que aparecem nos discursos que proferimos em meio ao mundo humano e sua esfera pública. Cada um dos pontos de vista que aparecem no debate público precisam estar minimamente formulados de modo a não ser autocontraditório. É apenas graças a pré-condição “sendo um” que as sentenças socráticas acima abordadas fazem sentido. E é graças à primazia do mundo das aparências, espaço de reconhecimento mútuo, onde nos é exigido sermos um, que, mesmo enquanto pensamos e somos dois, esse critério se faz válido. Enquanto estou de fato pensando, eu, na verdade, em meio às perguntas que me faço e respostas que me dou, me contradigo frequentemente; do contrário o movimento crítico que está aqui em questão seria inexistente. De modo que, reitero, é apenas a iminência, sempre presente, da reunificação, numa criatura que, como todas as outras, pertence ao mundo das aparências, que dá validade ao critério da não contradição para o pensamento.³¹⁰

Estamos aqui, creio, após estas reflexões, num momento um tanto privilegiado para tentar compreender as facetas daquilo que Arendt toma por *consciência*, sua relação com as atividades mentais em geral e, mais especificamente, com a atividade do pensamento.³¹¹

“A consciência não é o mesmo que o pensamento”³¹², Arendt nos diz. Ela não é nem mesmo uma atividade. Trata-se pelo contrário de um estado básico que acompanha não apenas todas as nossas representações mentais, mas igualmente as nossas percepções sensoriais e também todas as atividades que empreendemos. A consciência é, na raiz, o “ato” unificador das das nossas experiências como sendo experiências de um mesmo ser.

Vejamos:

310 Ficam, porém, ainda irresolvidas, várias dificuldades. Me resumirei, por enquanto a tornar explícita a principal delas, a qual retornarei na próxima seção. Trata-se do fato de que a coerência interna implicada no princípio de não contradição do pensar é um critério insuficiente para o juízo político. Juízos em geral, e juízos políticos sobretudo, dizem respeito à coisas particulares no mundo e pretendem um tipo de validade “universal” ou “comunitária” que os tornam muitos diversos daquelas afirmações socráticas subjetivas, fundadas apenas na estrutura do próprio pensar. E, desse modo, ele parecem exigir ou vincular-se imprescindivelmente com critérios mais complexos, de verdade sensorial, intuitiva, e de racionalidade.

311 E aqui, é notável desde já que Arendt não dá de modo algum a mesma centralidade à noção de consciência que vemos na fenomenologia de Husserl e de seus seguidores mais próximos. Em termos de tradição fenomenológica, Arendt parte, é inegável, desde sempre da mundanização e existencialização da consciência promovida por Martin Heidegger. Mas não apenas daí, é frequentemente negligenciada, creio, a influência sobre o seu pensamento de Karl Jaspers, seu orientador, amigo e correspondente de toda a vida, do qual a noção de verdade intersubjetiva, comunicativa é especialmente importante para Arendt; assim como também da obra tardia do fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty.

312 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 187, tradução nossa.

A consciência como tal, antes de atualizar-se no estar só [*solitude*], chega no máximo a perceber a mesmidade [*sameness*] uniforme do eu-sou – “tenho consciência do meu eu, não de como eu apareço a mim mesmo, nem de como eu sou em mim mesmo, mas apenas de que eu-sou” – que assegura a continuidade idêntica de um eu através das múltiplas representações, experiências e memórias de uma vida. Como tal, ela “expressa o ato que determina minha existência”. As atividades mentais [...], especialmente o pensamento – o diálogo sem som do eu consigo mesmo – podem ser entendidas como a atualização da dualidade original ou da cisão entre eu e eu mesmo que é inerente a toda consciência. Mas essa pura consciência de mim mesmo, da qual eu sou, por assim dizer, inconscientemente consciente, não é uma atividade. Ao acompanhar todas as outras atividades ela garante um eu-sou-eu completamente silencioso.³¹³

Uma consciência como acima descrita é, portanto, imprescindível não apenas para seres humanos, mas para qualquer criatura que, viva, tenha, ademais, em seu modo de ser a necessidade de memória e continuidade unificada no tempo de suas experiências. Qualquer ser que caiba nessa descrição precisará de algum tipo de instância unificadora que lhe permita estar de posse de um “eu sou”, ainda que não nessa forma discursiva, que, de fato, nem mesmo para os seres humanos é a forma determinante no que tange à consciência, diferentemente do pensar, sempre discursivo.

No caso dos seres humanos, que é o que nos interessa aqui particularmente, o que fica claro no trecho supracitado é que essa dualidade, inerente à toda consciência (que significa literalmente “saber com”) de unidade, pode, através das atividades espirituais, sobretudo do pensar, ser atualizada, efetivada, trazida à tona de forma explícita para o próprio ego pensante a partir do caráter reflexivo da vida do espírito. Assim, a dualidade unificadora do eu-sou-eu, essa consciência a princípio psicologicamente inconsciente de mim mesmo, é transformada na consciência explícita desse duplo que sou enquanto penso, sendo, portanto, a diferença, a autodiferenciação, e não a identidade, a categoria central desse tipo de experiência.

Esse novo ambiente, caracteristicamente humano, do dois-em-um do pensamento, permite que eu me diferencie de mim mesmo, que considere minhas próprias opiniões, ações, memórias e experiências em geral, e que eu me faça perguntas e me esforce por respondê-las. Ele abre, quero sustentar, um segundo horizonte de *liberdade* para a existência humana, sem o qual o âmbito da liberdade política resta mutilado e incompreendido. Entretanto, a liberdade política e a liberdade implícita na possibilidade de empreender uma busca por sentido em meio a uma situação de autodiferenciação em relação e no seio do próprio eu não são dois

313 Idem, *ibidem*, p. 74-75.

tipos diversos de liberdade, mas duas dimensões indissociáveis e complementares da *liberdade humana*.

É precisamente por isso que (como vimos, primeiro na *Parte I*, desde o ponto de vista sobretudo de *The Human Condition*, e na *seção 4* desta *Parte II* do ponto de vista de *The Life of the Mind*) o tipo de “autoexposição” [*self-display*] característico do modo humano de ser, a “autoapresentação” [*self-presentation*], como Arendt a chama, depende do tipo de consciência implicada na atividade de pensar. E chegamos aqui, ademais, como culminância desta seção, a uma possível explicitação e explicação de mais uma estrutura de suporte da tensão entre pensamento e ação que nos permite, em consonância com as demais, transitar entre o visível e o invisível, constituindo-nos, assim, em meio a singularidade e pluralidade: dando forma àquilo a que chamamos *personalidade*.

Se nos lembramos bem, “a autoapresentação se distingue da autoexposição pela escolha consciente da imagem exibida; a autoexposição não tem outra escolha senão exibir quaisquer características que um ser vivo já tenha”. De modo que “a autoapresentação não seria possível sem certo grau de autoconsciência – uma capacidade inerente ao caráter reflexivo das atividades espirituais e que transcende visivelmente a simples consciência que provavelmente compartilhamos com os animais superiores”³¹⁴. Assim:

Quando tomo uma decisão desse tipo, não apenas reajo a quaisquer qualidades que me possam ter sido dadas; realizo um ato de escolha deliberada entre as várias potencialidades de conduta com as quais o mundo se apresentou a mim. De tais atos surge finalmente o que chamamos caráter ou personalidade, a conglomeração de um número de qualidades identificáveis reunidas em um todo compreensível e confiavelmente identificável, e impressas, por assim dizer, num substrato imutável de talentos e defeitos peculiares à nossa estrutura psíquica e corporal.³¹⁵

Desse modo, ambos, pensamento e ação têm como um de seus pressupostos básicos a consciência, ainda que ela se relacione com cada uma dessas atividades de modos diversos. Para o pensamento, se queremos sustentar qualquer atividade crítica, ela precisa fraturar-se para acolher, como vimos, em seu seio, a diferença característica da pluralidade e do mundo. Para a ação, porém, e a realização da singularidade que revela, em meio a esfera pública, através de palavras e atos, *quem* somos, a consciência precisa reassumir-se uma, de modo que aqui é a identidade que se introduz e aparece no domínio por excelência da diferença, o público. E, ademais, cada um desses atos de escolha deliberada de nós próprios enquanto

³¹⁴ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 36, tradução nossa.

³¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 37.

fenômenos a aparecer, estão sustentados por aquela autoconsciência que divide o nosso eu, tornando-nos aquele “dois-em-um”.

Se tínhamos, portanto, nós, seres humanos modernos, e de uma modernidade já nauseante, pretendido ser unos conosco mesmos de modo impenetrável, sólido, seguro, é provável que, diante dessas revelações, se é que fomos realmente capazes de captar seu sentido, sejamos tomados de perplexidade. Como é possível que a singularidade que somos dependa a esse nível da fratura de nossa própria identidade enquanto consciência? Como é possível que identidade e diferença sejam, tão permeavelmente, instâncias do singular e do plural em nós? Como é possível que onde me sinto mais próprio, mais seguro, menos açodado pelos olhares alheios, ou seja, no âmbito, oculto aos demais, de minhas atividades espirituais, venha meter-se a diferença e a pluralidade, fraturando o meu ser em sua identidade e fazendo-me questionar a mim mesmo?

Sem buscar desfazer ou varrer para debaixo do tapete, por assim dizer, essas perplexidades, creio podermos afirmar que o que está em jogo aqui é a reflexão acerca daquilo que constitui a humanidade do humano. E o caminho que ela nos assinala aponta para a compreensão do sentido da liberdade humana enquanto um exercício realizado conjuntamente e de modo cíclico entre pensamento e ação. Os “resultados” desse exercício são *personalidade*³¹⁶ e *tradição*³¹⁷ (ou cultura). Essas são as instâncias que permitem-nos identificar e reconhecer respectivamente indivíduo e comunidade, mas nunca de modo definitivo, não sendo essas mesmas instâncias jamais um ponto de chegada, mas sempre novamente um ponto de partida sobre o qual pensamento e ação devem volcar repetidas vezes suas espontânea atividade. Esse último ponto é extremamente importante e será retomado desde um outro ponto de vista na próxima seção.

Aqui, porém, o que tentei tornar explícito foi o tipo de liberação que a inserção da diferença na raiz da nossa identidade, a consciência, fraturando-a através do pensamento, permite. E, ainda, as implicações dessa estrutura para a possível remediação daquele abismo

316 Sobre isso, Cf. ainda ARENDT, Hannah. *Some Questions of Moral Philosophy* em *Responsability and Judgement*, 2003, p. 95, onde ela nos diz: “Eu mencionei a qualidade de ser uma pessoa como distinta de ser meramente humano [...], e eu disse que falar sobre uma personalidade moral é quase uma redundância. Partindo da justificação socrática de sua proposição moral, nós podemos dizer agora que nesse processo de pensamento no qual eu atualizo a diferença especificamente humana do discurso, eu explicitamente constituo a mim mesmo enquanto uma pessoa, e permaneço uma na medida em que eu seja capaz de, sempre novamente, renovar essa constituição. Se isso é o que nós comumente chamamos personalidade, e isso não tem nada a ver com talentos e inteligência, trata-se simplesmente do resultado quase automático do exercício do pensamento” (tradução nossa).

317 Sobre isso, Cf., neste mesmo trabalho de dissertação o fundamental interlúdio entre as duas partes: “*Interlúdio: ação, pensamento e tradição*”.

entre o pensamento e o mundo das aparências (ou seja, a cura alternativa àquele estado de isolamento, não mundanidade e irrealidade que, como expus na *seção 5* deste trabalho, acomete o ser humano enquanto um ser que pensa, ameaçando-o com o solipsismo).

Nesse sentido é que podemos afirmar, com Arendt:

Sem a consciência, no sentido de consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível. O que o pensamento torna real no meio desse processo infinito é a diferença, dada como um mero fato bruto (*factum brutum*) na consciência; é apenas sobre essa forma humanizada que a consciência torna-se a característica notória de um ser humano, e não de um deus ou de um animal. *Do mesmo modo como a metáfora preenche a lacuna entre o mundo das aparências e as atividades do espírito que ocorrem dentro dele, o dois-em-um socrático cura o isolamento [solitariness] do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra.*³¹⁸

9. A FACULDADE DE JULGAR REFLEXIVAMENTE: *Sócrates, Kant, Jaspers e Arendt*

Conhecemos já, portanto, ao menos duas das estruturas centrais à compreensão da atividade de pensar como a postula Hannah Arendt, e que, de algum modo, sanam, respectivamente, sem precisar aportar nos dogmatismos que foram a tônica da tradição, os problemas explicitados ao longo das *seções 4 e 5* do capítulo II deste trabalho. Como vimos na *seção 7*, a relação do pensar com o discurso, que tem na metáfora seu elo fundamental, é capaz de desfazer a aparência supramundana que a atividade de pensar e seus conceitos próprios ganham a partir de seu movimento de retirada do mundo. E, como acabamos de ver na *seção 8*, o caráter dialógico da atividade de pensar, seu paradoxal “dois-em-um”, ao orquestrar a participação da pluralidade no seio da vida do espírito, fomenta a produção de um antídoto, não para o caráter solitário da atividade de pensar, mas certamente para a, sempre possível, ameaça do solipsismo. Ambos esses desdobramentos apontam, ademais, não apenas para a aproximação entre a vida do espírito e a base primaz de nossa existência, o mundo das aparências, mas também, como tratei de salientar em cada oportunidade, entre o pensamento e a ação. Tanto a *linguagem metafórica* que mostrou-se em *7*, quanto a noção de *personalidade* que mostrou-se em *8*, são dois dos pilares centrais na compreensão da tese central que

318 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 187, tradução nossa, grifo nosso.

alinhava todo este trabalho, a *da liberdade humana como sendo resultado vivo da relação continuada entre ação e pensamento*.

Não encontraremos, entretanto, na análise da atividade do pensamento em si mesma, uma solução para a problemática apontada na *seção 6*, a saber, seu voraz ataque às estruturas cristalizadas das tradições culturais com que se encontra.

Aqui, como já havia indicado brevemente naquela mesma *seção 6*, é imprescindível concentrar-se sobre as capacidades que nos são aportadas pela faculdade de julgar; mais especificamente, pela faculdade de julgar reflexivamente. Nesse sentido, o seguinte trecho, onde Arendt vincula o caráter destrutivo da atividade de pensar, não ao seu efeito inicial paralisante, mas ao efeito liberador que pode ter sobre a faculdade de julgar, é um precioso ponto de partida:

[...] essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma razão de a mais política das capacidades espirituais humanas. É a faculdade que julga particulares sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras. A faculdade de julgar particulares (tal como foi revelada por Kant), a habilidade de dizer: “isto é errado”, “isto é belo”, e assim por diante; não é a mesma que a faculdade de pensar. O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas que estão ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão inter-relacionadas, do mesmo modo como a consciência moral e a consciência. Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como subproduto, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio.³¹⁹

Compreender, portanto, o caráter reflexivo do juízo é o que nos permitirá entender como nos é possível, após aquele atordoamento provocado pelo pensar, que nos deixa “cheios de embaraços” e de perplexidades, voltar a ser afirmativos, chegar a novas conclusões, mais nossas, refletidas, críticas, do que as anteriores, ainda que nunca estáticas e definitivas.

E aqui, mais uma vez, como já sabemos, Immanuel Kant, o filósofo de Königsberg, será peça fundamental das reflexões de Arendt. Entretanto, o que também tratarei de deixar claro é que ele não é o único pilar na construção por parte desta autora desse elo entre a vida do espírito e o mundo das aparências, entre pensamento e ação, que são os juízos reflexionantes. Junto dele erguem-se também, ao menos, Sócrates (de quem igualmente já foi

319 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 192-193, tradução nossa.

ressaltada a grande importância ao longo deste trabalho) e Karl Jaspers. Sem falar no importante papel desempenhado pela compreensão histórica pautada na particularidade dos eventos que vem à tona através do exercício discursivo dos poetas e historiadores gregos como Homero, Heródoto e Tucídides.

9.1

São, em linhas gerais, duas as bases kantianas do pensamento político de Hannah Arendt, e elas estão, ademais, profundamente interconectadas. Por um lado, está a distinção entre razão [*Vernunft*] e intelecto [*Verstand*]. É ela que permite a Arendt derivar a sua própria distinção entre sentido [*meaning*] e verdade [*truth*], de onde ela poderá, por sua vez, retirar sua recorrente distinção entre pensar e conhecer, sustentando por meio desta que nem a filosofia, nem a política, são terrenos onde a verdade sirva como último critério, podendo coagir pela força da evidência (racional ou factual) os participantes. Sobre essa dimensão muito já falei ao longo deste trabalho. A outra, porém, é justamente aquela com que me ocupo de modo mais direto nesta seção: a sinalização de Arendt da descoberta e formulação kantiana da capacidade humana de vincular satisfatoriamente particulares, seres existentes no mundo fenomênico, à noções gerais, típicas da atividade do pensamento, sem a posse prévia de tais noções: a capacidade de julgar reflexivamente.

De algum modo, o que Arendt constrói, desde um outro ponto de vista, ao apoiar-se em Kant, é uma reformulação do projeto crítico que, com Kant, tinha suas bases limitadas ao universo racional subjetivista, seja ele idealista ou empirista, do iluminismo europeu, e que mesmo nesta formulação foi abandonado no curso da história. A aposta de Arendt é de que, em certa medida, a filosofia kantiana continha já os *insights* necessários à superação do paradigma tradicional da filosofia e, conseqüentemente, para o empreendimento de uma nova filosofia política, dessa vez autenticamente preocupada com a condição humana da pluralidade tanto em suas potencialidades, quanto em suas vicissitudes.

Os juízos reflexionantes são, na leitura de Arendt, a própria textura do projeto crítico kantiano, e o substrato fértil que pode e deve ser empregado hoje na atualização de um pensamento político presente. De acordo com a leitura desta autora, Kant, ademais, é aquele que, dado o contexto que nos é legado pelo pensamento filosófico moderno, principia a abertura de uma trilha alternativa, uma terceira via, entre o dogmatismo das escolas com suas doutrinas e o ceticismo que frequentemente desemboca em indiferentismo niilista. Essa

terceira via é justamente a do pensamento crítico. E na raiz de sua potência enquanto terceira via nesse dilema está a formulação de uma racionalidade que pretende-se capaz de munir-nos de critérios hermenêuticos para lidar com a necessidade espontânea que temos de compreender o mundo em que vivemos e sua realidade, sem, entretanto, ter como resultado a posse de uma verdade subjetiva.

Assim, em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*³²⁰, Hannah Arendt nos diz:

[...] a palavra crítica acha-se em dupla oposição, por um lado, à metafísica dogmática, e, por outro, ao ceticismo. A resposta a ambos era: pensamento crítico. Ele não sucumbe a nenhum dos dois. Como tal, é um novo modo de pensar, e não apenas a simples preparação para uma nova doutrina. Por conseguinte, não é como se ao trabalho aparentemente negativo da crítica pudesse seguir-se o trabalho aparentemente positivo da confecção do sistema. Isso foi o que realmente se deu, mas, de um ponto de vista kantiano, isso não seria mais do que um outro dogmatismo.³²¹

E ainda, um pouco mais adiante:

Seria um grande erro crer que o pensamento crítico acha-se em algum lugar entre o dogmatismo e o ceticismo. Ele é de fato o modo de abandonar essas alternativas. (Em termos biográficos: é o modo pelo qual Kant supera tanto as velhas escolas metafísicas – Wolff e Leibniz – quanto o novo ceticismo de Hume, que o despertara de seu sono dogmático.) Todos começamos como dogmáticos, de um modo ou de outro; ou somos dogmáticos em filosofia, ou resolvemos todos os problemas

320 O título dado a esta obra pode resultar extremamente enganador. É imprescindível estar ciente de que Arendt, neste livro, editado a partir das anotações de Arendt para os cursos por ela ministrados na *New School for Social Research*, não pretende de modo algum meramente fazer o exercício exegético de compreender e ensinar a filosofia de Kant. Arendt, aí como em todas as outras análises que faz sobre a obra de outros pensadores, está muito mais preocupada em pensar a partir de Kant do que em ensinar Kant. Isso não quer dizer que ela deforme as palavras de Kant, como parecem dar a entender alguns de seus críticos, mas apenas que ela desloca o pensamento kantiano do ponto de vista do autor para o seu próprio, ou seja, é mais o pensamento político de Hannah Arendt do que o de Immanuel Kant que está em jogo em *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Ademais, como muito bem aponta André Duarte em seu ensaio *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, esse modo arendtiano de proceder em sua hermenêutica é entendido pela própria como sendo característica inerente ao próprio pensamento filosófico, afinal, fazer exegese histórica das ideias não é filosofar. De modo que Arendt está plenamente de acordo com Heidegger quando este afirma que “aqueles que se esforçam para abrir um diálogo de pensamentos entre pensadores estão expostos, justam ente, às críticas dos historiadores da filosofia. Todavia, um tal diálogo está submetido a outras leis que não aquelas dos métodos da filologia histórica, cuja tarefa é diferente. As leis do diálogo são mais vulneráveis; aqui, é maior o perigo do esmaecimento, e mais numerosos os riscos de lacunas.” Ver, sobre essa questão DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, in ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 145, onde ele nos diz: “Se se trata de dialogar com o pensamento kantiano, mais do que de simplesmente segui-lo à risca, não devemos nos espantar se a interpretação arendtiana dos textos de Kant volta-se, por vezes, muito mais para a apreensão daquilo que eles dão a pensar e a entrever do que para a apreensão de sua própria 'letra' [...]”.

321 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 35.

acreditando em dogmas de alguma igreja, na revelação. Uma primeira reação contra isso, acionada pela experiência inevitável de tantos dogmas, todos eles reivindicando possuir a verdade, é o ceticismo: a conclusão de que não existe algo como a verdade, e que, portanto, posso arbitrariamente escolher alguma doutrina dogmática (arbitrariamente com respeito à verdade: minha escolha pode ser instigada simplesmente por vários interesses e ser totalmente pragmática). Ou posso simplesmente dar de ombros diante de um trabalho tão improficuo.³²²

Kant, portanto, que “acreditava ter encontrado um outro caminho para a escolha estéril entre dogmatismo e ceticismo”³²³, apontou e principiou por abrir a trilha do pensamento crítico. Essa noção, a de *pensamento crítico*, une ambos aqueles afluentes de influência kantiana no pensamento político de Hannah Arendt. O pensamento da faculdade da razão (*Vernunft*, e não *Verstand*), só se torna crítico uma vez que dá as mãos, especificamente através dos juízos reflexivos, à faculdade de julgar. Coisa que é desde sempre explícita para aqueles minimamente cientes da etimologia da palavra *crítica*³²⁴.

Isso dito, o que precisamos ensaiar compreender aqui é o que de fato significa pensar criticamente, ou seja, quais são as características fundamentais do juízo reflexivo, ou ainda,

322 Idem, *ibidem*, p. 35-36. Ainda sobre o tipo de alternativa que a via kantiana propõe aos, digamos, “becos sem saída” do dogmatismo e do ceticismo, pode ser bastante elucidativo o breve diálogo, interrompido pelo crítico, entre o dogmático e o cético, que, nesse mesmo contexto, Hannah Arendt formula: “O verdadeiro cético, aquele que afirma: 'Não há verdade', será imediatamente questionado pelo dogmático: 'Mas ao afirmar isso você faz supor que você realmente acredita na verdade; você requer validade para sua afirmação de que não há verdade.' Parece que ele venceu no argumento. Mas não mais do que eu quero dizer, muito embora eu não possa expressá-lo em palavras sem uma aparente contradição.' Sobre isso, o dogmático dirá: 'Você vê? A própria linguagem está contra você.' E uma vez que o dogmático é habitualmente um companheiro agressivo, ele prosseguirá e dirá: 'Já que você é inteligente o suficiente para entender a contradição, devo concluir que você tem um interesse em destruir a verdade; você é um nihilista.' A posição crítica é contrária a essas duas posições. Ela recomenda-se a si mesma por sua modéstia. Ela diria: 'Talvez os homens não sejam capazes, enquanto seres finitos, da verdade, embora tenham uma noção, uma ideia da verdade para a regulação de seus processos espirituais. (O dito socrático: 'Nenhum homem é sábio.') Entretanto, estão absolutamente aptos para indagar a respeito dessas faculdades humanas tais como lhes foram dadas – não sabemos por quem ou como, mas com as quais temos que viver. Analisemos o que podemos e o que não podemos conhecer.” Ou ainda, numa formulação mais resumida: “o cético, confrontado com tantas verdades (ou antes, confrontado com a feroz batalha entre pessoas que pretendem, cada qual, ter a verdade), exclama: 'Não há verdade', pronunciando assim as palavras mágicas que unem todos os dogmáticos. Nessa batalha, o crítico entra e interrompe a gritaria: 'Ambos, dogmáticos e céticos, parecem ter o mesmo conceito da verdade, ou seja, algo que por definição exclui todas as outras verdades, de modo que todas elas tornam-se mutuamente excludentes. Talvez', diz ele, 'haja algo errado com seu conceito de verdade. Talvez', acrescenta, 'os homens, seres finitos, tenham uma noção da verdade, mas não possam ter, possuir a verdade. Vamos antes analisar essa nossa faculdade que nos diz que há a verdade”.

323 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 37.

324 Uma breve consulta a um bom dicionário etimológico de qualquer uma das nossas línguas modernas de origem romano-germânica em paralelo à consulta de um bom dicionário da língua grega clássica, mostra que, seja em seu modo substantivo “a crítica”, ou enquanto função adjetiva como aparece em “pensamento crítico”, essas noções radicam-se etimologicamente no verbo grego *κρίνω* (distinguir, discernir, decidir, julgar).

com base em que paralelos e analogias Hannah Arendt pretende postular que os juízos de gosto da *Analítica do belo* kantiana, na terceira crítica, a *Crítica do Juízo*, são apropriados igualmente para fazer-nos compreender a faculdade de julgar em sua função política.

No mapeamento corriqueiro da obra kantiana, a *Crítica do Juízo* jamais seria tomada como a região onde buscar pelas bases de uma filosofia política, menos ainda sua primeira parte, dedicada aos juízos estéticos. Sob o olhar extremamente original de Hannah Arendt e sua aguçada preocupação com a pluralidade da existência humana, entretanto, e partindo de sua própria concepção de política, não da de Kant, vemos a *Analítica do belo* transformar-se num manancial de *insights* sobre os fundamentos políticos da capacidade humana de julgar.

Nesse sentido, a pedra-de-toque da análise arendtiana, centro de seu interesse político pelo juízo de gosto como o formula Kant, é o tipo de validade não-cognitiva de que esses juízos são capazes, e nós já vimos como a descoberta de um tipo de validade tal é importante em Arendt tanto para a filosofia quanto para a política. Ela é imprescindível, enfim, para a construção de uma filosofia política, assim como para a atualização de nossa capacidade reflexiva no curso dos processos políticos democráticos. E essa validade não-cognitiva é fruto da “comunicabilidade geral”³²⁵ de que são capazes os juízos reflexionantes uma vez que estão amparados pela faculdade do senso comum [*sensus communis*] e o tipo de *imparcialidade* para a qual nos capacita. Desse modo,

o senso comum é um senso comunitário, *sensus communis*, distintamente do *sensus privatus*. É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O “isto me agrada ou desagrade” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos. Esses juízos nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propriamente falando, não são juízos. (Se dizemos “o céu é azul” ou “dois e dois são quatro”, não estamos “julgando”; estamos dizendo o que é, compelidos pela evidência de nossos sentidos ou de nosso espírito.) Do mesmo modo, nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos – “isso é belo” ou “isso é errado”. [...]; podemos apenas “cortejar” ou “pretender” a concordância de todos. E nessa atividade persuasiva apelamos, na verdade, para o “senso comunitário”. Em outras palavras, quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade.³²⁶

325 Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 42, onde ela nos diz: “A verdade, nas ciências, depende do experimento que pode ser repetido para os outros; ela requer validade geral. A verdade filosófica não tem essa validade geral. O que ela deve ter, o que Kant exigia dos juízos de gosto na *Crítica do juízo*, é a “comunicabilidade geral”. “Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal”.

326 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 73.

E aqui retomamos, em sua dimensão mais radical, a importância do senso comum para os seres humanos.³²⁷ De algum modo, reside nessa faculdade toda a possibilidade de constituição de uma realidade humana compartilhada, dela depende a não fragmentação da pluralidade humana em uma miríade de individualidades profundamente isoladas seja no que diz respeito à sua sensibilidade, seja no que tange à capacidade especulativa de sua razão. E, nesse sentido, *é dela que dependem também tanto a não-arbitrariedade possível das opiniões, quanto a objetividade perceptiva das verdades.*

Explico melhor: por um lado, as nossas sensações e sentimentos são, a princípio, completamente privados; e do outro, também os pensamentos e vontades que temos são, a priori, privados (nem mesmo há, a priori, uma unidade das percepções ou uma unidade dos atos intencionais do espírito cada um por seu lado). Aquilo a que chamamos realidade, portanto, o aspecto de um mundo compartilhado, sobre o qual podemos fazer afirmações minimamente comunicáveis, contem elas com evidência factual ou não, sustenta-se unicamente graças à capacidade dupla do senso comum de estabelecer uma comunicabilidade básica no campo da sensibilidade, corpórea ou psíquica, e do espírito, reflexiva. E mesmo que esteja aqui mais interessado na dimensão do sentido [*meaning*], é notável que ambas as dimensões, tanto a verdade quanto o sentido, ciência assim como filosofia, pensamento e conhecimento, dependam do senso comum. Assim, *“é a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido. O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele”*^{328 329}.

327 Indiquei essa importância já desde os momentos finais do *capítulo I* deste trabalho, quando abordei, com foco em *The Human Condition*, as preocupações de Hannah Arendt acerca do curso de que tomou a humanidade em meio aos processos civilizatórios da modernidade. Naquela ocasião, tratava-se de uma importância negativa, no sentido de que se fazia sentir para nós por meio da compreensão dos problemas vinculados à perda exponencial do senso comum em meio ao mundo moderno. Apenas aqui, após havermos compreendido ao de que se trata essa faculdade e seu vínculo com a possibilidade de um pensamento crítico, referenciado na realidade do mundo em sua particularidade e apoiado na pluralidade comunitária da existência humana, é que passamos a entender o sentido positivo da importância dessa faculdade.

328 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 71, grifo nosso.

329 Se quisermos destrinchar um pouco mais estrutura processual que possibilita os juízos reflexivos devemos atentar ainda para que sua operação é dupla e depende antes de mais nada da capacidade representacional da faculdade da imaginação. De modo que: “Há duas operações do espírito no juízo. Há a operação da imaginação, em que são julgados objetos não mais presentes, que foram removidos de nossa percepção sensível imediata e, portanto, não mais nos afetam diretamente; e todavia, mesmo removidos dos sentidos externos, eles tornam-se agora objetos para os sentidos internos. Quando nos representamos alguma coisa que está ausente, de certo modo fechamos aqueles sentidos pelos quais os objetos nos são dados em sua objetividade. [...] Essa operação da imaginação prepara o objeto para a “operação de reflexão”. E essa segunda operação – a operação de reflexão – é a verdadeira atividade de julgar algum a coisa. Essa dupla operação estabelece a mais importante condição para todos os juízos, a condição da imparcialidade, do

Em todo caso, no que diz respeito ao pensamento crítico e seu vínculo com as capacidades do senso comum em nós, a condição mais importante é a existência de uma esfera pública onde o pensamento possa encontrar, através da ação discursiva, sempre o acolhimento de *uma pluralidade de espectadores-atores*. É apenas graças à publicidade que o pensamento adquire a *imparcialidade* necessária ao tipo de “comunicabilidade geral” que se espera aqui dos juízos estéticos e políticos. É por essa razão que Kant insiste, aparentemente contra a opinião então corrente³³⁰, e certamente contra a opinião comum entre os filósofos³³¹, que a retirada da liberdade de opinião e comunicação implica igualmente na perda da capacidade de pensar. E por isso também que, ainda no que diz respeito à Kant, “a liberdade política é definida, de modo inteiramente inequívoco e consistente ao longo de sua obra, como o 'fazer uso público da própria razão em qualquer domínio’”³³².

9.2

E aqui, se nos lembrarmos bem do que foi dito nas seções anteriores sobre a maiêutica socrática não podemos surpreender-nos ao descobrir que Kant filia-se conscientemente ao método filosófico de Sócrates³³³. Um método, que “consistia em livrar seus companheiros de todas as crenças infundadas e “quimeras” – as simples fantasias que preenchem seus espíritos”. E que, segundo Arendt, “de acordo com Platão”, era realizado “pela arte do *krinein*, de ordenar, separar e distinguir (*techné diakritiké*, a arte da discriminação)”³³⁴.

“prazer desinteressado”. Fechando os olhos, tornamo-nos espectadores imparciais, não diretamente afetados pelas coisas visíveis”. Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 69, 330 Cf. KANT, I., “*Was heisst: Sich im denken orientieren?*” (1786), in *Gesammelten Schriften*, edição da Academia Prussiana, 8:131-47 / citado por Arendt em ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 43, onde lemos: “Diz-se: a liberdade de expressão ou de escrita pode ser-nos tomada pelos poderes estabelecidos, mas não a liberdade de pensar. Entretanto, quanto e quão corretamente pensaríamos se não pensássemos em comunidade com outros, a quem comunicamos nossos pensamentos e que nos comunicam os seus! Desse modo, podemos seguramente afirmar que o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar seus pensamentos *publicamente* também lhe retira sua liberdade de *pensar*, o único tesouro que nos foi deixado em nossa vida cívica, e apenas por meio do qual pode haver remédio contra todos os males do presente estado de coisas”.

331 Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 42, onde lemos: “A posição de Kant sobre esse assunto é absolutamente notável, porque não é a posição do homem político, mas a do filósofo ou pensador. Kant concorda com Platão em que o pensamento é o diálogo silencioso de mim comigo mesmo (*das Reden mit sich selbst*); e uma das poucas coisas em que todos os pensadores concordam é que o pensamento é uma 'ocupação solitária' (como Hegel uma vez observou). Além disso, de modo algum é verdade que necessitemos ou possamos suportar a companhia dos outros quando estamos ocupados com o pensamento; mas esta faculdade, exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós.”

332 Idem, *ibidem*, p. 41.

333 Idem, *ibidem*, p. 39.

334 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 39.

De modo que, muito antes de Kant, Sócrates – em sua insistência em exercitar o pensamento publicamente, rodeado por seus concidadãos e convicto de que fazia um enorme bem à pólis, mesmo após ter sido por isso condenado à morte por aqueles mesmos concidadãos – foi o primeiro filósofo do pensamento *crítico*. E portanto, “pensar criticamente, [...] é uma antiga preocupação da filosofia que podemos remeter, enquanto empreendimento consciente, à maiêutica socrática em Atenas”³³⁵.

De fato, se deixamos momentaneamente de lado as *Lições sobre a filosofia política de Kant* e nos voltamos para um texto muito anterior no tempo – *Philosophy and Politics*³³⁶ – notamos com clareza que muito antes de encontrar na *Crítica do Juízo* kantiana, em sua formulação dos juízos reflexionantes, um aliado de peso para sua própria tentativa de maturação das bases de um pensamento político para o nosso presente, Hannah Arendt já havia vislumbrado em Sócrates o primeiro a apontar, na prática, essa via. De modo que, é apenas nesse contexto que podemos compreender plenamente as estranhas, e não obstante recorrentes, afirmações de Arendt de que “o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates”³³⁷ e de que “a oposição entre verdade e opinião foi certamente a mais anti-Socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates”³³⁸.

Para Arendt, Sócrates era “um exemplo de pensador não profissional”, que unificava “em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir”. Que “estava igualmente em casa em ambas as esferas” e era “capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos entre as experiências no mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre elas”³³⁹. E assim, ele dificilmente estaria satisfeito e cômodo com a rígida oposição, estruturante para o pensamento platônico e a tradição filosófica de então em diante, entre conhecimento [*epistème*] e opinião [*doxa*], ou, de outro modo, entre verdade [*truth*] e opinião, assim como entre a dialética filosófica (supostamente embasada em conhecimento e verdade) e a retórica política (pretensamente embasada em persuasão e opinião). O que não quer dizer que ele

335 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 39.

336 Cf. ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. Social Research, New York, v. 57, n° 1, p. 73-103, spring, 1990. Trata-se da já supracitada transcrição e edição da terceira e última parte de uma série de conferências ministradas por Arendt na *Notre Dame University* na primeira metade da década de 50, portanto, um texto anterior mesmo a *Between Past and Future* e *The Human Condition*. Para outras versões do mesmo texto, em inglês e em português, ver, ainda na *Parte I* deste trabalho a nota de rodapé n° 17.

337 ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. 1990, p. 73.

338 Idem, ibidem, p. 75.

339 Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 167, tradução nossa.

negligencia-se, caindo num relativismo completo, a necessária distinção entre meras opiniões e opiniões “verdadeiras” ou de algum modo mais válidas.

E aqui é preciso que nos lembremos do tipo de ontologia que sustenta a posição arendtiana nessas questões. Sobretudo em tratando-se da esfera pública o que temos é um mesmo mundo, compartilhado, que se abre, entretanto, desde diversas perspectivas diferentes, tantas quantos forem os seres humanos participantes dessa pluralidade. Sócrates sabe muito bem que – não importa quão forte seja a impressão de correção de suas próprias opiniões, antes ou mesmo após terem passado pelo crivo do exercício dialético do eu consigo mesmo, o “dois-em-um” que vimos em δ – o processo dialético não se completa sem que esses pensamentos suportem o exame continuado da esfera pública. De forma que, para Sócrates, “a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber, fundamentalmente sobre as bases de uma igualdade estrita, da qual os frutos não podiam ser medidos pelo resultado de chegar-se a essa ou aquela verdade geral”^{340 341}.

De modo algum Sócrates pretende que não haja algo como a verdade, mas apenas que elas sejam muitas. Existe uma verdade possível para cada um de nós, e ela diz respeito ao modo particular em que o mundo fenomênico se abre para cada um. Entretanto, o fato é que nós frequentemente nos enganamos a respeito dessa verdade, e a única solução que temos para isso é exercitar o pensamento, tomar consciência das perplexidades e dos embaraços em que estamos metidos e publicizá-los. Se estamos cientes, pois, da recusa socrática em recolher-se a alguma escola ou seita, ou mesmo em ir embora de Atenas (tendo como alternativa a morte), e também de sua negação a formular qualquer doutrina, sendo a contraparte disso tudo sua insistência em participar filosoficamente da vida pública de sua cidade, podemos afirmar com Arendt que

Sócrates queria trazer à tona a verdade que cada um possui em potencial [...]. Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades. O método para fazê-lo é a *dialeguesthai*, discutir até o fim; essa dialética, entretanto, não extrai a verdade pela destruição da doxa, ou opinião, mas, ao contrário, revela a doxa em sua própria verdade. O papel do filósofo não é, então,

340 ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. 1990, p. 81.

341 Cf. em apoio a minhas próprias análises neste ponto, CANOVAN, Margaret. *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*. 1990, p. 143. Esse artigo é, ademais, uma preciosa fonte para se compreender desde um ponto de vista historiográfico biográfico a trilha, na verdade as trilhas, do pensamento de Arendt no tocante a relação possível entre filosofia e política. Torna-se especialmente interessante, ao meu ver, porque Canovan toma como fio de suas reflexões os vários modelos de pensadores com os quais Arendt lidou ao longo de sua obra, considerando, assim, sejam Platão e Heidegger, sejam, por outro lado, Sócrates, Jaspers e Kant.

governar a cidade, mas ser sua “mutuca”; não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros.³⁴²

Sem formular, portanto, como o faz Kant, os princípios e as faculdades que poderiam fundamentar a validade possível das opiniões, Sócrates chega a uma compreensão peculiar do processo de formação de opinião de que são capazes os seres humanos como o núcleo da realização continuada de um filosofar intimamente político e de uma política profundamente reflexiva. Se ele não se preocupou em fundamentar teoricamente esse exercício é justamente porque tratou antes de praticá-lo e, ademais, porque não tinha como Kant e como nós, “nas costas”, por assim dizer, milênios de abertura e crescimento de um abismo entre as atividades humanas da ação e do pensamento. Assim como em Kant, o que Sócrates apontou com seu exemplo foi também uma via alternativa entre dogmatismo e ceticismo³⁴³. “Ele tinha aceitado a limitação da verdade para os mortais, suas limitações através das *dokein*, aparências [...]”, e “ao mesmo tempo, em oposição aos Sofistas, tinha descoberto que a *doxa* não era nem ilusão subjetiva, nem distorção arbitrária, mas, pelo contrário, aquilo a que a verdade invariavelmente se adere”³⁴⁴.

Vemos, portanto, o quanto Sócrates e Kant postam-se lado a lado na reformulação arendtiana das bases do pensamento crítico. “O pensamento crítico, de acordo com Kant e Sócrates, expõe-se 'ao teste do exame livre e aberto', e isso significa que quanto mais gente dele participa, melhor”³⁴⁵. O que, entretanto, parece ainda não estar presente em suas reflexões sobre Sócrates (as quais aparecem cedo em *Philosophy and Politics*, mas acompanham toda sua obra, estando igualmente presentes em *The Life of the Mind*), é a distinção aqui já abordada entre verdade e sentido.

342 ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. 1990, p. 81.

343 Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 40, onde lemos: “O estilo socrático foi importante para Kant ainda por uma outra razão. Sócrates não foi membro de qualquer seita e não fundou nenhuma escola. Tornou-se a figura do filósofo porque desafiou todos os que vinham ao mercado – porque estava completamente desprotegido, aberto a todos os questionadores, a todos os que dele exigissem prestação de contas ou vivência daquilo que dizia. As escolas e as seitas não são iluministas (na linguagem de Kant) porque dependem das doutrinas de seus fundadores. Desde a Academia de Platão, elas se encontram em oposição à “opinião pública”, à sociedade em sentido amplo, ao “eles” ; mas isso não significa que não se amparem em nenhuma autoridade. O modelo é sempre o da escola dos pitagóricos, cujos conflitos podiam ser resolvidos por meio do apelo à autoridade do fundador: ao *autos epha*, ao *ipse dixit*, ao “ele próprio disse isso”. Em outras palavras, o dogmatismo impensado da maioria é contraposto ao seletivo dogmatismo, igualmente impensado, da minoria”.

344 ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. 1990, p. 85.

345 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 41.

Podemos, ao meu ver, resumir da seguinte maneira o ponto de vista maduro de Arendt sobre a questão, tratando de dar-lhe a máxima consistência possível:

Sentido e verdade são, de fato, coisas distintas, mas não de modo a oporem-se ou excluïrem-se mutuamente. Ambos são discursivos, e o sentido engloba a verdade. Todo discurso verdadeiro (ou falso) tem sentido, mas nem todo discurso com sentido adequa-se à critérios de verdade ou falsidade. A verdade é sempre passível de prova. Ela é, em linhas gerais, racional ou factual: a primeira exigindo evidência lógica, e a segunda evidência sensorial. O sentido, porém, é referencial, ele não apenas prescinde, mas tem em sua própria função transcender a necessidade de evidência empírica ou lógica; sua única amarra é a consistência, o axioma de não contradição que vimos em δ derivar da própria atividade do pensamento. Se consideramos agora alguns dos principais campos possíveis de investigação e atividade humanas, temos que as ciências estão preocupadas em geral com descobrir verdades, revelando evidências ocultas; enquanto a filosofia, embasada na atividade do pensamento, rende contas em termos de sentido.³⁴⁶

Historicamente, porém, essa distinção foi sempre negligenciada. Em todas as versões possíveis sempre acreditou-se estar em busca da verdade. Quando a ciência moderna, com o advento de um método duplo, lógico-matemático e instrumental-experimental, inibe largamente a crença geral em qualquer tipo de verdade metafísica, seja ela racional como a que a tradição filosófica acreditava-se capaz de alcançar, ou revelatória como a postulada pela religião, a dimensão da busca por sentido, que antes, se bem estava distorcida, ao menos acontecia, cai num esquecimento de consequências ainda inimagináveis. Se, por um lado, com o tempo, a ciência moderna chega, no bojo de seguidas revoluções científicas, a uma compreensão da verdade condizente com a condição fenomênica do mundo das aparências, onde nada é verdade definitivamente; por outro a falta de uma dimensão racional que, em busca de uma hermenêutica do sentido, possa articular todas as novas evidências é preocupante.

Em todo caso, quando falamos de opiniões, *doxa*, da formulação em discurso por um indivíduo daquilo que lhe aparece como parte de um mundo compartilhado com outros, estamos, *lato sensu*, no campo da política, independente de como tal opinião haja sido formada. Importa, porém, como ela foi formada. E aqui são múltiplas as possibilidades. Ela pode ter sido fruto de uma investigação científica rigorosa, de uma investigação filosófica, de

346 Ver, sobre todo esse desenvolvimento ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 57-62.

um conjunto de ambas (porque não?), ou mesmo de investigação nenhuma, da aderência irrefletida, por exemplo, a qualquer tipo de tradição (seja ela hegemônica ou não), etc. Assim, as opiniões, vemos, não são um tipo de discurso específico com um tipo de critério de validade próprio. Mas elas são a própria textura da vida política. Se elas pedem algum tipo de validade específica isso depende do tipo de afirmação contida na opinião em questão. Então, se ela é uma opinião sobre algo factual, obviamente que lhe será exigida evidência factual; se é uma opinião, por exemplo, sobre o sentido da existência humana, lhe será exigida no mínimo a consistência argumentativa; se, como é frequente, parte de uma constatação factual para apontar o sentido de algo, precisará de ambos aqueles critérios de validação.

Nesse sentido, o que Arendt pretende, então, quando fala que Sócrates queria “tornar as opiniões de seus concidadãos mais verdadeiras”?

Não se trata de torná-las verdadeiras no sentido dogmático do termo, evidentemente, mas de proporcionar-lhes as bases para que possam aceder ao tipo de exigência de validade que devem ter as opiniões políticas, *stricto sensu*. E essas exigências são precisamente aquelas que, segundo a leitura de Arendt, encontramos na formulação kantiana dos juízos reflexionantes. Com base nessa concepção, sejam as opiniões embasadas cientificamente, sejam as embasadas filosoficamente, ou de qualquer outra forma, precisam, tendo autêntica pretensão política, submeter-se às máximas do pensamento crítico, ou, como vimos, do senso comum. E Arendt trata de enumerá-las:

Seguem-se as máximas desse *sensus communis*: pense por si mesmo (a máxima do Iluminismo); ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência: esteja de acordo consigo mesmo (*mit sich selbst Einstimmung denken*). Essas não são questões de conhecimento; a verdade nos compele, não sendo necessárias “máximas”. Máximas são necessárias e aplicam-se apenas em questões de opinião e em juízos. E assim como em questões morais as máximas de conduta atestam a qualidade da vontade, nas questões mundanas, que são governadas pelo senso comunitário, as máximas do juízo atestam o “modo de pensamento” (*Denkungsart*).³⁴⁷

Assim, sendo que a máxima da consistência já era uma máxima do pensamento em si mesmo, não sendo peculiar ao pensamento crítico, podemos afirmar que as exigências próprias ao pensamento crítico são as máximas, aparentemente contraditórias entre si, do *pensar por si mesmo* e do *pôr-se em pensamento no lugar dos demais*. Como isso é possível?

347 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 71.

Faz-se imprescindível, antes de mais nada, a advertência de Arendt:

Devo adverti-los, aqui, sobre um mal-entendido muito simples e comum. O artifício do pensamento crítico não consiste em uma empatia excessivamente alargada, por meio da qual podemos saber o que de fato se dá no espírito alheio. Pensar, de acordo com a compreensão kantiana do Iluminismo, significa *Selbstdenken*, pensar por si mesmo, “que é a máxima de uma razão nunca passiva. Entregar-se a uma tal passividade chama-se preconceito”, e o Iluminismo é, antes de mais nada, a liberação do preconceito. Aceitar o que se passa no espírito daqueles cujo ponto de vista (de fato, o lugar em que se situam, as condições a que estão sujeitos, sempre diferentes de um indivíduo para outro, de uma classe ou grupo comparados com outros) não é o meu, não significaria mais do que aceitar passivamente o pensamento deles, isto é, trocar seus preconceitos pelos preconceitos característicos de minha própria posição.³⁴⁸

Acontece, portanto, que, nesse contexto (uma vez cumprido o difícil exercício de consistência do “dois-em-um”, trazida a pluralidade, a diferença contida minimamente no modo básico da dualidade do Eu-Tu, para o seio da consciência), “pensar por si mesmo” significa precisamente “pôr-se em pensamento no lugar de qualquer outro”, levar em consideração todos os juízos possíveis sobre a questão, “alargando o próprio pensamento”, assumindo o tipo de imparcialidade que é justamente exigida a qualquer juiz. E não há outro meio de fazê-lo senão tratando de abstrair-se – sem deixar de considerar os fenômenos particulares que são objeto do juízo em questão – dos próprios interesses, das “condições subjetivas e privadas” que os determinam.

Nesse sentido é que “quanto maior o alcance – quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro – mais “geral” será esse pensamento”³⁴⁹. Ou seja, tanto mais válidas e comunicáveis serão nossas proposições políticas, expressas em nossas opiniões, quanto mais aptos estivermos a voltar o exercício crítico sobre nós mesmos, a crítica é antes de tudo uma *autocrítica*³⁵⁰.

Não somos capaz de fazê-lo, entretanto, isoladamente. A nossa imparcialidade no tocante à nós mesmos, às nossas opiniões, depende, primeiro, de que vivamos em meio à uma pluralidade livre e habituada a esse dar e receber do exercício crítico, e de que adotemos e exercitemos a sincera e devota atitude de escuta das opiniões alheias que se opõem às nossas.

348 Idem, *ibidem*, p. 45.

349 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 45.

350 Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 44; onde lemos: “Pensar criticamente não se aplica apenas a doutrinas e conceitos que recebem os dos outros, aos preconceitos e tradições que herdamos; é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte do pensamento crítico. Essa aplicação não pode ser aprendida sem a publicidade, sem o teste que se origina do contato com o pensamento dos outros”.

E, ainda, de que tratemos, inclusive, se possível, de ajudar a formulá-las em sua versão mais aguda. É preciso, portanto, como diz Kant, que treinemos o nosso próprio pensamento, e a imaginação que lhe vem aqui ao auxílio, “para sair em visita”³⁵¹.

A mais bela passagem, expressão irretocável, ao meu ver, dessa atitude que tentei descrever acima, nos é dada pelo próprio Kant, não em meio a seus esforços filosóficos, mas (e isso a torna ainda mais preciosa) num escrito pessoal, direcionado a um amigo. Para nós – que frequentemente sentimo-nos atacados ao sermos criticados, e que, culturalmente, tornamos ingenuamente um clichê a afirmação profundamente problemática de que não se deve julgar o próximo, deixando à “Deus” esta função, no dia do “juízo final” ou seja lá quando for – a atitude kantiana, que descobrimos na seguinte citação feita por Arendt de uma carta pessoal endereçada à Marcus Herz, deve certamente erguer perplexidades se considerada com sinceridade e em todas as suas implicações, sem pretender-se que Kant a enuncie, por assim dizer, “da boca para fora”:

Você sabe que não me aproximo das objeções razoáveis meramente com a intenção de refutá-las, mas que, ao pensá-las, sempre as entremeo em meu juízo, concedendo-lhes a oportunidade de subverter todas as minhas mais queridas crenças. Mantenho a esperança de que, vendo meus juízos imparcialmente, da perspectiva dos outros, uma terceira via possa se acrescentar ao meu *insight* prévio.³⁵²

O que temos, portanto, até aqui, como fundamento da validade dos nossos juízos políticos é a constatação socrático-kantiana de que somos capazes de julgar os particulares reflexivamente, sem critérios e conceitos prévios, sempre que treinemos o nosso espírito para lidar com cada uma de nossa opiniões políticas *stricto sensu* submetendo-as continuamente ao movimento de ida e volta entre o diálogo silencioso do pensamento e as condições de imparcialidade (pensamento alargado) e comunicabilidade que nos aportam o senso comum e a imaginação. Assumimos assim, constituindo nossa própria opinião, autônoma, um ponto de vista *geral*³⁵³.

351 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994, [1982] p. 45.

352 Carta a Marcus Herz em 7 de junho de 1771; ver *Selected Pre-Critical Writings*, trad. G.B. Kerferd and D.E. Wolford, Barnes & Noble, Nova Iorque, 1968, p. 108, *apud* ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 44.

353 Aqui, porém, não se trata da generalidade do conceito, abstrata (como em “casa”, “arvore”, “gato”) ou metafórica (como em “justiça”, “essência”, “liberdade”), mas de uma generalidade de pontos de vista particulares, vinculada portanto, em certa medida, aos particulares em questão, que não os perde de vista. Se bem de um juiz (e aqui não importa se se trata de um juiz legal, desportivo, ou de cada um de nós enquanto seres possuidores de uma faculdade de julgar) não se deseja que ele se aproxime demasiado de qualquer das partes; tampouco se quer que ele julgue sem base no caso concreto, particular, na responsabilidade individual intransferível dos atores dos feitos em questão. Assim, nos diz Arendt: “Tal generalidade,

9.3

Neste mesmo sentido, vemos em Karl Jaspers, segundo Arendt “em todos os aspectos o único discípulo de Kant”³⁵⁴, sobretudo em sua insistência no aspecto comunicativo e intersubjetivo da verdade e da razão humanas, uma clara influência e um aprofundamento do pensamento crítico socrático-kantiano. A presença explícita do pensamento de Jaspers na obra de Arendt é certamente menos constante do que a referência a Kant e a Sócrates, mas, por outro lado, ele é, como sabemos, o únicos dos três com quem ela teve contato direto e manteve esse contato através de numerosa correspondência ao longo de toda a vida. Podemos encontrar os sinais explícitos da influência desse pensador em *Karl Jaspers: A Laudatio*³⁵⁵, 1958, e *Karl Jaspers: Citizen of the World?*³⁵⁶, 1957, ambos publicados em *Men in Dark Times*, 1970. E também em *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*³⁵⁷, 1954, e em *What Is Existential Philosophy?*³⁵⁸, 1946, além de, eventualmente, em *The Life of the Mind*³⁵⁹, 1977-78.

Assim, podemos ler, por exemplo, em *Karl Jaspers: A Laudatio* que, um pensamento como o de Jaspers, “sempre 'relacionado de perto ao pensamento dos outros' está fadado a ser político mesmo quando lida com coisas que não são no mais mínimo políticas; pois ele sempre confirma aquela 'mentalidade alargada' kantiana que é a mentalidade política *par excellence*”³⁶⁰. E como nos confirma Canovan, citando *Karl Jaspers: Citizen of the World?*, “a verdade”, portanto, para Jaspers, “emerge apenas na comunicação, de modo que o pensamento 'é um tipo de prática entre os seres humanos, não uma realização de um indivíduo em sua auto-escolhida *solitude*'”.³⁶¹ Desse modo,

contudo, não é a generalidade do conceito – por exemplo, o conceito 'casa', ao qual podem os subsumir vários tipos de habitação individual. Ela está, ao contrário, intimamente conectada a particulares, às condições particulares dos pontos de vista que temos que percorrer a fim de chegar ao nosso próprio 'ponto de vista geral'. Acabamos de falar deste último em termos de imparcialidade; é um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos” (ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 45-46).

354 ARENDT, Hannah. “*Karl Jaspers: A Laudatio*” in *Men in Dark Times*. New York, 1970, p. 74.

355 ARENDT, Hannah. “*Karl Jaspers: A Laudatio*” in *Men in Dark Times*. New York, 1970, p. 71-80.

356 ARENDT, Hannah. “*Karl Jaspers: Citizen of the World?*” in *Men in Dark Times*. New York, 1970, p. 81-94.

357 ARENDT, Hannah. *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, em *Essays in undersanding: 1930 – 1954*, 1994, p. 428-446.

358 ARENDT, Hannah. “*What Is Existential Philosophy?*” in *Essays in undersanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 163 – 187.

359 Aqui, ver especialmente ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 192.

360 ARENDT, Hannah. “*Karl Jaspers: A Laudatio*” in *Men in Dark Times*. New York, 1970, p. 79.

361 Cf. a esse respeito CANOVAN, Margaret. *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*. 1990, p. 148.

A afirmação do domínio público por Jaspers é única porque ela vem de um filósofo e porque brota da convicção fundamental que subjaz toda sua atividade como filósofo: que tanto a filosofia quanto a política dizem respeito a todos. Isso é o que elas têm em comum; e essa é a razão pela qual elas pertencem ao domínio público onde o que conta é a pessoa humana e sua capacidade para revelar a si mesma.³⁶²

Sócrates, Kant e Karl Jaspers, são, portanto, os três grandes *exemplos*³⁶³ nos quais o pensamento político de Hannah Arendt se apoia, para pensar as próprias bases de um pensamento filosófico político. O que Arendt afirma no trecho acima sobre Jaspers ela afirma alhures também, com outras palavras, sobre Sócrates e Kant. O que está em jogo aqui é a defesa que subjaz toda a obra de Arendt e também o centro do interesse deste trabalho, de que pensamento e ação, e em consequência filosofia e política, são atividades humanas fundamentais que, justamente dada a sua inestimável importância, não podem ser deixadas a cargo de políticos e pensadores profissionais.

9.4

Desse modo, o que as condições até aqui abordadas da nossa faculdade de julgar reflexivamente parecem pedir, em última instância, revelando a origem plural do pensamento humano e a intersubjetividade de nossa razão, é pela existência de uma esfera pública vibrante, baseada em condições de igualdade, reconhecimento da unicidade (personalidade) de cada participante, e ajuizamento público mútuo de ditos e feitos, discurso e ação. Exige-se, portanto uma pluralidade constituída de atores e espectadores, ou, como veremos, de atores-espectadores.

Desse modo, pensar politicamente é, primeiro, como todo pensar em geral, assumir para si e suportar o *pathos* próprio do pensamento em sua espontaneidade questionadora³⁶⁴: “ao formularem as irrespondíveis questões de sentido, os seres humanos estabelecem a si mesmos como seres questionadores [*question-asking beings*]³⁶⁵, abrindo, assim, uma janela para a liberdade. E *suportar* aqui significa suportar inclusive a própria inconclusividade da

362 ARENDT, Hannah. “*Karl Jaspers: A Laudatio*” in *Men in Dark Times*. New York, 1970, p. 74.

363 Sobre a grande importância dada por Arendt à noção kantiana de uma “validade exemplar” como o modo próprio dos juízos reflexionantes de fazer o elo entre conceitos do pensamento e os particulares do mundo, ver ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 77 e 83. E ARENDT, Hannah. *Some Questions of Moral Philosophy in Responsibility and Judgement*, 2003, p. 140-144

364 Ver a seção 15, *Plato's answer and its echoes*, in ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], em conexão com o que fica dito sobre as capacidades questionadoras humanas em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 58-62. E ainda: ARENDT, Hannah; *Philosophy and Politics*. 1990, p. 96-103.

365 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 62, tradução nossa.

atividade de pensar. Em seguida porém, é preciso partilhar nossas próprias perplexidades e compartilhar das dos outros, exercer a *crítica*, retomar a proximidade para com o senso comum e a linguagem popular, sabendo tornar comunicáveis os nossos pensamentos, julgar reflexivamente, formando a própria opinião na medida em que alimenta a, e se nutre da, opinião pública. O pensamento crítico é um pensamento comunitário, pois se funda num sentido comunitário, o senso comum [*sensus communis*].

Uma esfera pública vibrante, entretanto, exige, como mencionei de passagem, tanto atores quanto espectadores. Mas isso não é verdade, segundo a própria Arendt, para o mundo das aparências em geral, dada suas condições ontológicas de fenomenalidade plural, e, portanto, válido sim para seres humanos, mas porque válido para seres vivos em geral?

Sim, e notar isso é muito importante³⁶⁶. Porém, há peculiaridades significativas na relação ator/espectador propriamente humana. Peculiaridades que se sustentam justamente no fato, abordado ao longo de todo este trabalho, de que no caso humano, tais atores/espectadores são seres dotados de discurso, habitantes de um mundo impregnado de sentido, seres pensantes, *ajuizantes*, e, graças a isso como veremos, até certo ponto, livres para escolher para si mesmos que tipo de fenômeno, aparência, querem ser e sustentar – logo, profundamente singulares³⁶⁷.

Aqui, contudo, entender a posição de Arendt, que não é exatamente a mesma de Kant (nem de Sócrates ou Jaspers), exige um cuidado especial. São várias as possibilidades de se entender o vínculo ajuizante entre atores e espectadores no domínio político. E elas partem em geral de compreensões diversas das capacidades da atividade do pensamento e resultam em noções também muito diferentes da história e seu curso – não necessariamente, porém, de modo simétrico. Tomemos a leitura arendtiana de Kant como ponto de partida e chave de compreensão da questão.

Em determinado momento de suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, tentando tornar compreensível a aparente contradição dos juízos ou opiniões kantianas sobre os atos de guerra em geral e sobre o grande evento político de seu tempo, a Revolução Francesa, Arendt

366 Para esse sentido da dimensão do espectador inerente ao mundo das aparências como um todo ver o capítulo inicial de *The Life of the Mind, Appearance*, sobretudo a primeira seção, *The world's phenomenal nature*, onde lemos: “ nada nem ninguém existe neste mundo de quem o próprio ser não pressuponha um espectador”, ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 19, tradução nossa.

367 Para esse segundo sentido, por sua vez, que é o que interessa aqui especificamente, cf. a seção 11, *Thinking and doing: the spectator*, em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], e, ainda, as próprias *Lições Sobre a filosofia política de Kant* (ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982]).

busca, primeiro, fazer-nos compreender que a suposta contradição aí presente resulta de que Kant está julgando de pontos vista distintos a questão.

Em um deles ele é ator, e valem, portanto, em tratando-se de Kant, as máximas éticas da *Crítica da Razão Prática*, o *imperativo categórico*, muito mais do que as máximas políticas da *Crítica do Juízo* (seja da primeira parte, juízos estéticos, seja da segunda, juízos teleológicos) ou dos escritos tradicionalmente considerados políticos da fase final da obra kantiana. E assim sendo é natural que ele, que não considerava a ação uma atividade política, desaprove, como de fato faz, qualquer ação revolucionária ou ato de guerra. É por isso, portanto, que ele, no caso da guerra, “sempre agia pela paz” e, seja no caso da guerra, seja no da revolução “se tivesse agido de acordo com o conhecimento adquirido como espectador, teria sido, em sua própria opinião, um criminoso”³⁶⁸.

No outro, porém Kant se posta justamente no lugar, mencionado na citação acima, do espectador. Nesse caso, justamente por não ser uma das partes envolvidas, possuindo portanto um desinteresse atento nas questões e seus resultados, ele torna-se capaz de pensar politicamente e bem julgar os acontecimentos – o juízo é a atividade política por excelência em Kant. Com base nesse olhar desinteressado, imparcial, é que ele julga positivamente tanto a guerra quanto a Revolução. A primeira como um evento necessário ao desenvolvimento de nossa humanidade e a segunda como um grande acontecimento, a jamais ser esquecido, pelo qual os espectadores, não participantes, deveriam nutrir grande simpatia e entusiasmo – justamente como ele próprio que, diz-se, vivendo desde sempre em Königsberg, esperava ansiosamente os jornais com as notícias da Revolução. “Se tivesse esquecido”, nos diz Arendt, por causa daquele “dever moral”, seus vislumbres como espectador, teria se tornado aquilo que tantos homens bons, envolvidos e engajados nos assuntos públicos, tendem a ser – um tolo idealista”³⁶⁹. É aqui que Arendt nos diz haverem “dois fatores muito diferentes [...] intimamente ligados na própria mente de Kant”³⁷⁰ quando ele julga tais questões. Por um lado “a posição do observador”; por outro, “a ideia do progresso”:

Em primeiro lugar, há a posição do observador. O que ele vê é o que mais conta; ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não-participação, seu não-envolvimento. A preocupação desinteressada do observador caracterizou a Revolução Francesa como um grande evento. Em segundo

368 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 56.

369 Idem, *ibidem*.

370 Idem, *ibidem*.

lugar, há a ideia do progresso, a esperança no futuro, a partir da qual se julga o evento de acordo com a promessa que ele contém para as gerações futuras.³⁷¹

O primeiro destes dois fatores (ambos internos ao ponto de vista do espectador, e, portanto, decorrentes já da primeira distinção entre o ponto de vista do ator e do espectador) interessa positivamente aqui, ou seja, ele interessa enquanto fundamento da própria compreensão de Hannah Arendt dos juízos reflexionantes e da esfera pública. Todos os outros, porém, interessam negativamente. Se prestarmos suficiente atenção nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, veremos que, neste ponto, Arendt se opõe, em grande medida a Kant. Se pretendemos, de fato, entender a posição desta autora, seja no que tange à sua leitura geral de Kant, seja no que diz respeito à sua própria compreensão da faculdade de julgar como o elo possível entre pensamento e ação, entre filosofia e política, precisamos saber dar-nos conta de onde e com que intensidade Arendt e Kant divergem. E, no que tange a esta discussão, me parece, ela se desloca conscientemente à uma distância considerável dele. Temos já, com o que foi dito até aqui, os elementos suficientes para entender essa divergência.

Primeiro porque, como sabemos desde a *parte I* deste trabalho, a ação para Arendt é a atividade política por excelência. Se para Kant, como vimos mais acima, liberdade política é liberdade de publicização dos pensamentos e opiniões, não havendo liberdade de pensamento em tempos de censura da liberdade de expressão. Arendt, por sua vez, dá um passo mais adiante, para ela a liberdade, que é desde sempre política, implica liberdade de ação. E sendo assim, ela não pode concordar desde já com a formulação inicial de Kant da distinção entre atores (parciais, sujeitos às limitações de sua posição no mundo, incapazes de bem julgar, mas livres e autônomos apenas enquanto sujeitos éticos, caso ajam de acordo com o imperativo categórico, guiando assim a própria vontade pela razão, universal) e espectadores (desinteressados, imparciais, libertos na medida do possível tanto dos preconceitos implícitos em sua própria situação pessoal e contextual, quanto daqueles advindos diretamente da cultura e da coerção coletiva dos fatos sociais; mas tudo isso ao preço da não participação, do não envolvimento nos acontecimentos).

Mas também, no que tange ao segundo daqueles dois fatores envolvidos na compreensão kantiana da dimensão imparcial do espectador – “a ideia do progresso” – Arendt não pode estar de acordo com Kant. A noção de progresso, não era cara apenas a Kant, mas a

371 Idem, *ibidem*.

toda uma época, e central aos augúrios que o Iluminismo, a ciência, a industrialização, a modernidade como um todo, pareciam sinalizar em relação ao futuro da humanidade.

Seria suficiente o fato de Hannah Arendt ter nascido no Século XX (sem falar que era alemã e de origem judaica, que conhecia, portanto, as graves consequências já da Primeira Guerra Mundial na situação política e econômica do seu país, e que viria a conhecer em vida os horrores ainda maiores da Segunda Guerra Mundial) para tornar desnecessária qualquer explicação de sua descrença no progresso como uma lei da Natureza (Kant) ou da História (Hegel). Mas no caso de Arendt, como veremos, há não apenas fortes motivos pessoais e históricos para essa descrença, mas sólidas razões filosóficas, refletidas durante o tempo de uma vida, que a impedem de pensar a história como Kant, Hegel, ou mesmo Marx.

Ademais, nem mesmo em relação ainda ao primeiro daqueles dois fatores – “a posição do observador”, sustentada sobretudo nas capacidades da faculdade do senso comum – Kant se sustenta como fonte única do pensamento político arendtiano. É verdade que ele formula a noção de um juízo reflexionante de modo detalhado, cheio de *insights* e, ademais, por vezes bela, como eu mesmo considerei ao mencionar sua carta à Marcus Herz. Mesmo assim, nos diz Arendt, uma tal compreensão da imparcialidade do espectador em relação ao ator não é estritamente de origem kantiana, ela “é tão velha com o as montanhas”; “está entre as mais velhas e decisivas noções da filosofia. Toda a ideia da superioridade do modo contemplativo de vida vem do antigo *insight* de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir”³⁷².

Há, portanto, muito antes da visão moderna de Kant (entremeada pela “ideia do progresso”), uma compreensão antiga da situação privilegiada do espectador em relação ao ator no que tange à relevação [*alêtheia*] do “sentido (ou da verdade)”. E essa compreensão antiga, pré-filosófica, é inclusive a origem daquela que viria ser a formulação filosófica clássica da relação ator/espectador fundada no *bios théorétikos*³⁷³, o modo de vida contemplativo, cujas consequências para a história do pensamento político e metafísico conhecemos bem já desde a *parte I* deste trabalho.

O que temos, então, aqui, são duas novas formas de pensar a relação ator/espectador, ambas distintas da de Kant. A que se consagra na tradição filosófica, que opõe o ponto de

372 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 56.

373 Na raiz linguística dessa questão está o verbo grego *theōréō*, ou, em caracteres gregos, *θεωπέω*, (“olhar para”, “observar”, “contemplar”, “considerar”, etc). E é interessante considerar ainda, como nos diz Arendt, que “a etimologia antiga repetidamente derivou a palavra-chave '*theōrein*' e mesmo '*theatron*' de '*theos*'”. Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 129, tradução nossa.

vista dos espectadores [*theatai*] ao dos atores, sua *doxa*, seus assuntos humanos, plurais, e a “*vita activa*” como um todo. E a anterior (pré-filosófica), aquela da qual essa se origina em sua experiência básica. Esta, de modo algum sustenta, como faz a que lhe segue, a existência de uma hierarquia de oposição entre os pontos de vista do espectador e do ator.

A primeira delas nós já sabemos que não pode ajudar Hannah Arendt em seus propósitos. É justamente contra ela e seus efeitos milenares que Arendt busca auxílio em Kant, em Sócrates, em Jaspers e, igualmente, na outra concepção, a concepção originária, pré-filosófica, da relação ator/espectador. E o apoio exemplar que permite a Arendt resgatá-la, junto com sua noção também originária de sentido (ou verdade) como revelação [*alêtheia*], é a nascente compreensão historiográfica presente em Homero, Heródoto e Tucídides. Com base nela, Arendt consegue, no que tange à relação ator/espectador, uma solução seja para a deformação hierarquizante empreendida pela tradição filosófica, seja para a problemática noção de progresso entremeada na visão kantiana. Assim:

Em Kant, associa-se a essa velha noção a noção completamente nova do progresso, que realmente fornece o padrão de acordo com que se julga. O espectador grego, [...] olha e julga (encontra a verdade de) o cosmos do evento particular em seus próprios termos, sem relacioná-lo a qualquer processo mais amplo do qual pode ou não tomar parte. Ele ocupava-se de fato com o evento individual, com o ato particular. [...] Seu sentido não dependia nem de causas nem de consequências. A história [*story*], uma vez chegada a seu fim, continha todo o sentido. Isso também é verdade para a historiografia grega, e explica porque Homero, Heródoto e Tucídides podem conceder ao inimigo vencido o que lhe é devido. A história [*story*] também pode conter regras válidas para as gerações futuras, mas permanece uma história [*story*] única.³⁷⁴

Em outros termos, como a própria Arendt anuncia, “a questão aqui é: quem então é o sujeito da história [*story*]?”³⁷⁵. Nos encontramos, mais uma vez, como deve ser, no centro da problemática deste trabalho. Se queremos ser capazes de sustentar ao mesmo tempo, como constituintes da liberdade humana, a imprevisibilidade característica à ação e a formulação comunitária reflexiva de critérios para a ação, baseado não no isolamento do pensamento puro, mas nos juízos de uma pluralidade de espectadores atentos aos próprios acontecimentos, então é preciso que atores e espectadores esteja mais próximos do que imaginamos. Será preciso que eles sejam de fato as mesmas pessoas, que tratem-se de dois momentos interconectados da vida cotidiana de cada um de nós. E é precisamente isso o que Hannah

374 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 57.

375 Idem, *ibidem*, p. 58.

Arendt quer indicar quando trata dessas atividades como atividades humanas básicas e fundamentais, questionando profundamente sua “profissionalização”.

No que tange, então à pergunta acima levantada, nos diz Arendt, “somos deixados com a única alternativa que há nestas questões – ou podemos dizer com Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, deixando ao Sucesso o julgamento final, ou mantemos com Kant a autonomia da mente dos seres humanos e sua possível independência das coisas como elas são ou vieram a ser”³⁷⁶ (e aqui, estejamos atentos, trata-se novamente do Kant da primeira parte da *Crítica do Juízo*, e não mais do referido na citação anterior, aquele mais próximo de *A paz perpétua* ou *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*).

Como sabemos, a escolha de Arendt é clara. Para ela a história humana é sempre uma história de eventos, sem qualquer linearidade causal em si mesma, e com um poder de deflagração abismal, imprevisível e fora do controle dos próprios agentes. Mas não por falta de liberdade. A faísca produtora desses eventos é sempre a ação humana e não há nenhuma força subterrânea capaz de predeterminar-lhes, nem há um espectador que, completamente de fora, pudesse assim encontrar o sentido ou a verdade que lhe falta à esfera pública em si mesma. O espectador aqui está na esfera pública, ele não é o filósofo da história no sentido tradicional, mas o historiador no sentido mais originário da palavra:

O conceito de história, [...] é de origem grega e deriva de *historein*, investigar para contar como foi – *legein ta eonta* em Heródoto. Mas a origem desse verbo é novamente Homero (*Iliada* XVIII), onde o substantivo *histor* (“historiador”, digamos) aparece, e aquele historiador homérico é o *juiz*. Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado o historiador é o investigador que, ao relatá-lo, preside o seu julgamento. Se assim for, nós poderemos recuperar nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudo-divindade moderna chamada História, sem negar a importância da história, mas negando-a o direito de ser o juiz final.³⁷⁷

São duas, portanto, as vantagens deste ponto de vista pré-filosófico da questão. Primeiro, em contraste à posição da tradição filosófica como Arendt a interpreta, que nela o que *espectador* não se retira para uma região completamente “fora” do mundo das aparências. E que o que ele vê desde sua abstenção atenta de participação não é uma verdade incomunicável aos muitos (e nisso ela dá as mãos à Kant), mas um ponto de vista significativo

376 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 216, tradução nossa.

377 Idem, *ibidem*, p. 216.

e imparcial, dentre outros pontos de vista igualmente significativos e imparciais, que podem, inclusive, contradizer-se.

E segundo, em contraste com o ponto de vista sobretudo de Hegel, mas também, em parte, de Kant, que os *atores*, seus atos e sua pessoa, podem ter sentido independente de motivos, intenções, causas, ou consequências que os ajustem ao curso de um processo mais longo de forças determinantes diante das quais sua singularidade se perde. O que está em jogo aqui, novamente, e em todos os aspectos da questão é a liberdade humana. A filosofia da história arendtiana, na verdade, ou, em todo caso, suas reflexões sobre a história, se assim se preferir, não se opõem apenas à tradicional filosofia moderna da história. Ela se levanta contra qualquer vertente (seja ela filosófica, científica, religiosa, etc) que, ao pensar a história, pretenda haver descoberto ou buscar descobrir leis, forças, tendências ou princípios (não importa se eles são físicos ou metafísicos), como o de causalidade, por exemplo, que nada mais fazem do que negar o próprio objeto da história: a singularidade própria às ações e aos acontecimentos. É essa singularidade que (como vimos sobretudo na *seção 2* deste trabalho) dá corpo às histórias que formam a teia de relações humanas e o sentido do mundo. E é nela que está inscrita a liberdade humana, a característica imprevisível da ação e da história, o fato de que devemos estar sempre “esperando o inesperado”.

É com essas bases, portanto, que, Arendt nos diz, enfrentando aquela interpretação, poderemos retomar a dignidade da existência humana. Isso depende, porém, de que atores e espectadores, “as duas figuras fenomenológicas básicas do estar-no-mundo segundo o pensamento arendtiano”³⁷⁸, de algum modo se unifiquem, mas sem deixar esvair-se a tensão e a distinção específica de cada uma das atividades. De modo que, noz dirá Arendt, tratando de interpretar o texto kantiano:

É em virtude dessa ideia da humanidade presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa ideia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações. *É neste ponto que o ator e o espectador tornam-se unos*; a máxima do ator e a máxima (“padrão”) de acordo com a qual o espectador julga o espetáculo do mundo tornam-se um a só. O imperativo categórico da ação, por assim dizer, poderia ser desse modo enunciado: aja sempre de acordo com a máxima através da qual esse pacto original possa atualizar-se em um a lei geral.³⁷⁹

378 DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, in ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 164.

379 ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 75, grifo nosso.

Fica evidente que “todo agente, na medida em que é também capaz de pensamento, traz consigo um espectador que funciona como uma espécie de “testemunha” de seus feitos e ditos, e que virá a inquiri-lo e julgá-lo se e quando ele parar para pensar”³⁸⁰. Mas ele não julga apenas os próprios feitos, mas também os acontecimentos em geral, mesmo quando não participa ativamente deles, é participante da esfera pública enquanto espectador em meio à uma pluralidade de espectadores; e apenas enquanto um membro dessa pluralidade forma uma opinião imparcial, que abstraindo os limites particulares de sua própria condição, pode assumir um ponto de vista geral. Esse é o ponto de vista do “cidadão do mundo” kantiano, poderíamos dizer, que não é de fato um “cidadão do mundo” (isso seria ou um devaneio absurdo, ou bastante problemático), mas *julga como se fosse*, pode portanto, ter em mente sempre a humanidade (passada, presente e futura)³⁸¹, sem deixar de considerar a singularidade dos agentes ou dos acontecimentos históricos.

Hannah Arendt abre e fecha o volume I, *Thinking*, de *The Life of the Mind*, com duas citações diferentes de um mesmo historiador romano. Trata-se de Marcus Porcius Cato, ou simplesmente, para nós, “Catão, o Velho”. À primeira delas já fiz referência anteriormente em momento oportuno deste trabalho. Já a segunda, é também uma das duas epígrafes que, encontradas, após a morte de Arendt, solitárias, ainda na máquina de escrever, sob o título *Judging*, abririam muito provavelmente o ultimo volume da obra, dedicado à atividade do juízo. Ela é de especial importância aqui, pois indica o tipo de imparcialidade da faculdade de julgar que Arendt acreditou vislumbrar já desde o mundo grego na atitude dos bardos, poetas e historiadores³⁸², aqueles que, a serviço da palavra e da memória, reúnem, recolhem, juntam os acontecimentos, colhendo-lhes o sentido, formando deles um *logos*. Gostaria de fechar com ela esta seção.

380 DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*, in ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994 [1982], p. 163.

381 Vale a pena ler, tendo em mente essas reflexões, o capítulo final do volume I, *Thinking*, de *The Life of the Mind*, *Where are we when we think?*, sobretudo a seção 20, *The Gap between Past and Future: the nunc stans*, que se soma ao prefácio de *Between Past and Future, The Gap between Past and Future*, no sentido de estabelecer a atividade do pensamento como uma atividade que deve assumir em si, no presente, o choque das forças infinitas do passado e do futuro, suportando-o e tratando ser a força resultante, diagonal, do paralelogramo de forças composto por aquelas outras duas.

382 Sobre o sentido aqui referido da figura dos poetas e bardos e historiadores, que no sentido originário do “contar uma estória [*storytelling*]”, exerciam a mesma potencialidade, cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 132, onde lemos: “então, o que estava envolvido, antes do surgimento da filosofia, na noção de uma posição fora do domínio dos assuntos humanos, pode ser melhor esclarecida se nós examinarmos brevemente a compreensão grega da função da poesia e da posição do bardo. [...]” (tradução nossa).

Disse Catão: “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*, a causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão”.³⁸³

383 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 216, tradução nossa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendo, desde um princípio, a realização deste trabalho como uma instância daquele mesmo exercício de pensamento crítico que vimos desenhar-se como o modo propriamente político do pensamento filosófico. E considero, ademais, o espaço onde ele se realiza e que o acolhe – *a universidade pública* – como uma das instâncias fundamentais de sustentação possível da qualidade e vibração daquela esfera pública que, ao abrigar a relação entre pensamento e ação, pode, ao menos dentro do contexto do nosso percurso histórico, dar à luz a liberdade humana em seu sentido mais radical.

Foi nesse sentido que, erguendo-o do momento presente, porque, afinal, “importa ser de seu próprio tempo”, julguei válido colocar o problema das possíveis relações entre a atividade humanas fundamentais do pensamento e da ação. Desde então, portanto, a hipótese central que acompanhou minhas leituras e exercícios de pensamento em torno daquele problema foi a de que a liberdade humana, em Hannah Arendt e além, poderia ser compreendida sobretudo como o processo de doação de sentido que os seres humanos, enquanto uma pluralidade de seres únicos, comunitariamente, através do pensamento e da ação, brindam ao mundo que os abriga.

Em meio à tentativa de entender o sentido das atividades da ação (Parte I) e do pensar (Parte II) para Arendt, essa hipótese deu, por sua vez, lugar, a três outras sub-hipóteses ou caminhos de investigação mais específicos, cada um dos quais buscou compreender uma dimensão importante da existência humana, sem a qual a relação entre pensamento e ação e, portanto, a liberdade humana, seria impossível. São eles aqueles que se voltam para as dimensões *a) da linguagem ou do discurso, b) da personalidade, e c) da faculdade de julgar.*

Em nenhum momento, entretanto, essas três dimensões estiveram completamente apartadas. Certamente, em determinadas seções, dadas as próprias temáticas sob análise, pesou alguma mais que outra, mas, em geral, todas estavam sempre presentes, uma vez que, era justamente sua inter-relação que nos permitiria pensar o sentido da liberdade.

Havendo-lhes percorrido até aqui, posso, acredito, afirmar que nenhum dos três mostrou-se um beco sem saída. Todos provaram-se positivamente como baluartes da compreensão arendtiana da liberdade como sendo um diálogo público, comunitário, entre pensamento e ação; e, longe de não terem saída, abrem também, cada um deles, um novo horizonte de investigação. Tentarei agora, a caráter de conclusão deste trabalho (apenas um

mínimo passo na caminhada interminável do pensamento crítico) e articulando brevemente todos os principais temas aqui abordados, mostrar como e com que consequências isso se dá.

Em um texto do começo dos anos 50, publicado pela primeira vez na *Partisan Review* ainda em 1954, encontramos, ao meu ver, as chaves de uma compreensão coerente, não fragmentada, do pensamento e obra de Hannah Arendt. Trata-se de *Understanding and Politics*³⁸⁴.

Poderíamos de imediato nos perguntar: “mas como, um texto que antecede em mais de vinte anos, de prolífica escrita e pensamento, a sua última obra, inacabada, pode conter as chaves da compreensão de seu pensamento?”. Ora, que contenha as chaves não quer dizer que seja também o fundamento da construção da própria casa, sua obra, que abriga esse pensamento. O que quero dizer é apenas que, a partir desse texto, é possível vislumbrar de modo um tanto quanto panorâmico e abarcador, o projeto de investigação filosófica de uma vida. Mas para que cheguemos a vislumbrar, levando aqui a metáfora um pouco mais a fundo, como essa chave de leitura abre varias portas (certamente não todas), é preciso antes conhecer a casa, desde os alicerces até o telhado, não atoa trago à tona apenas agora, em meio às minhas considerações finais, o texto em questão.

E nesse sentido, no que diz respeito a cronologia das obras de Arendt, o momento em que esse escrito aparece é crucial. Seguindo-se, e ainda um pouco em meio a, seus esforços por compreender as origens do fenômeno totalitário³⁸⁵, esse texto situa-se nas origens do impulso filosófico por compreender o sentido da existência humana em seu duplo aspecto: da pluralidade e da singularidade, ou, dito de outro modo, da ação no intercurso com os outros e do pensamento no intercurso consigo mesmo.

Esse texto lida, pois, com a tentativa de compreender o Totalitarismo. Nele se expressam desde já as linhas de pensamento que exigem a Arendt, primeiro, uma investigação radical sobre aquela dimensão da existência humana que a tradição chamou “vita activa”, nascendo então *The Human Condition* (1958); e, mais adiante, uma investigação, tão dedicada quanto, a respeito daquela dimensão que a tradição, por sua vez, chamou “vita contemplativa”, tomando corpo, aqui, *The Life of the Mind* (1977-78).

384 Cf. *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* in: ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 307-327.

385 Do qual ela foi uma das principais vozes a apontar a novidade enquanto evento, mas também a profundidade de suas raízes, suas origens, além da força com que impactaria não apenas a realidade material mas sobretudo a forma em que temos de pensar a nós mesmos, nossa humanidade, nossa relação para com o mundo, a tradição, e entre nós.

O totalitarismo, contudo, aqui, é apenas o pretexto. O que interessa são as reflexões de Arendt no texto em questão acerca da importância e *modus operandi* da atividade da compreensão, ou, em todo caso, da atividade do pensamento crítico. Isso dito, e lembrando que *compreender* [*understand*] é a preocupação central da atividade do pensamento em busca de sentido e guiada pela faculdade da razão [*Vernunft*], distintamente, como sabemos, dos esforços empreendidos a partir da sede por conhecimento [*knowledge*], podemos, com base nesse curto e esclarecedor escrito, fazer as seguintes considerações:

Compreender, enquanto uma atividade “distinta do possuir a informação correta e do conhecimento científico, é um processo [...] que nunca produz resultados inequívocos”, “uma atividade interminável, através da qual, em constante mudança e variação, nós nos reconciliamos com a realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo”³⁸⁶. “É o modo especificamente humano de estar vivo, porque cada pessoa precisa reconciliar-se com um mundo onde nasceu como um estranho e onde sempre permanece um estranho, na medida exata de sua singularidade única”³⁸⁷. O resultado desse processo é “o sentido a que nós damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos no reconciliar com o aquilo que fazemos e sofremos”³⁸⁸.

Compreender, entretanto, não deve ser entendido como um prerequisite para a ação. O exercício do pensamento, na busca por compreender, deve sim acompanhar os fenômenos políticos em seu desenrolar, mas compreendê-los completamente só é possível uma vez que eles chegam a um fim.³⁸⁹ Por isso é que, diz Arendt em seu contexto, “não podemos adiar a nossa luta contra o totalitarismo até tê-lo 'compreendido'”³⁹⁰.

O que informa mais diretamente a ação não é a compreensão no sentido forte, a “compreensão verdadeira”, mas uma certa “compreensão preliminar”, que nada mais é do que aquela imprescindível faculdade do senso comum que foi tema recorrente dessas reflexões,

386 *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* in: ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 307-308, tradução nossa.

387 Idem, ibidem, p. 308.

388 Idem, ibidem, p. 309.

389 É crucial ainda para este trabalho o entendimento de que, paralelamente a essa questão, da compreensão dos acontecimentos históricos, está a questão da compreensão dos agentes. A singularidade de ambos se entremeia na ação e o “quem” do agente, como já vimos na *parte I* deste trabalho, também só pode ser compreendido uma vez tenha chegado a um fim. Cf. *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* in: ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 309; onde lemos: “a compreensão das questões políticas e históricas, uma vez que são tão profunda e fundamentalmente humanas, tem algo em comum com a compreensão das pessoas: nós só sabemos quem alguém essencialmente é, após sua morte. Essa é a verdade do antigo *nemo ante mortem beatus esse dici potest*. Para seres mortais, o definitivo e o eterno começam apenas depois da morte”.

390 *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* in: ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 309, tradução nossa.

composta em seu nível discursivo, não sensível, de pensamentos cristalizados, ou “congelados”, como Arendt gosta de dizer. É essa “compreensão preliminar” que, no caso do totalitarismo, baseando-se nos conceitos preexistentes de liberdade e tirania, “denuncia o totalitarismo como tirania” e define a luta contra ele como “uma luta pela liberdade”³⁹¹. E o mesmo, acredito, é válido hoje, para nós, ainda que sejam outras as variáveis do problema.

Não podemos pretender assumir apenas o lugar ajuizante do espectador diante do atual estado de coisas, abdicando, assim, da ação direta. Nosso contexto, penso, não é exagero afirmar, é inclusive mais problemático do que o drama totalitário em meio ao qual Arendt formulou essas reflexões. E não me refiro aqui sequer à necessidade de barrar o problema que constitui-se da ascensão ao poder de um bloco mundial antidemocrático de extrema-direita. Essa é apenas a crista mais evidente do iceberg em nossa rota de colisão. Me refiro à raiz (escondida muitas vezes sob o manto de uma suposta “democracia” liberal) – muito mais antiga do que esses últimos capítulos e ainda, infelizmente, é bastante provável que sobrevivente a eles – que constitui-se do sistema capitalista de produção, consumo e reprodução social de relações humanas hierarquizadas e exploratórias. Sistema esse que (sem desconsiderar aqui suas já problemáticas consequências atuais) ameaça, num futuro próximo, vir a destruir as próprias condições da vida neste planeta.

Por outro lado, entretanto, ainda que a ação não possa ser adiada em prol da compreensão, isso não torna de modo algum a compreensão prescindível. Uma vez que “é a única que pode dar sentido” aos acontecimentos e “gestar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humanos, que talvez venha a surgir livremente apenas após a batalha ser vencida”, “a atividade de compreender é necessária”³⁹². Desse modo, “o processo de compreensão é também, com toda evidência e talvez em primeiro lugar, um processo de autocompreensão. Pois, se apenas sabemos, mas ainda não compreendemos, contra o que estamos lutando, por outro lado não sabemos nem compreendemos muito bem em favor do quê estamos lutando”³⁹³.

E aqui, mais uma vez, a atualidade das reflexões de Hannah Arendt é impressionante. Só o exercício prefigurativo que alguns, mal compreendendo-o, chamam depreciativamente de utopia, e que está na base, como vimos, das capacidades da atividade do pensamento de postar-se entre as forças infinitas do passado e do futuro, é capaz de gestar a ideia

391 Idem, *ibidem*, p. 310.

392 Idem, *ibidem*.

393 Idem, *ibidem*.

compartilhada de uma nova bússola com um novo norte. A que temos hoje parece fadada a apontar sempre recorrentemente à “defesa do mau contra a vitória do pior”³⁹⁴, e esse tipo de resignação da parte de seres dotados de liberdade, por excelência capazes do novo, do inesperado, do nunca antes visto ou mesmo pensado, é realmente entristecedora.

Em todo caso há uma importante inter-relação entre conhecimento e compreensão. “A compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode avançar sem uma compreensão preliminar inarticulada”³⁹⁵. “A compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende, têm algo em comum: elas dão sentido ao conhecimento”³⁹⁶. E o que temos aqui é aquele mesmo entendimento já visto sobre a relação entre *ciência, senso comum e filosofia*, que agora deve relacionar-se ademais com a dimensão *política*.

A primeira consideração a se fazer é de que, seja o conhecimento científico, seja a atividade filosófica (compreensão “verdadeira”³⁹⁷), seja a ação política, dependem todos, ainda que de modos diversos, da faculdade do senso comum e da “compreensão”³⁹⁸ preliminar de que ela nos mune. Como sabemos, essa faculdade está na base da nossa capacidade de compartilhamento de uma realidade comum, sem ela viveríamos cada qual, literalmente, em seu próprio mundo. Contudo, a faculdade do senso comum é tão importante quanto complexa e já tratei em detalhes dos seus vários vínculos: com a sensibilidade, por um lado, com a razão e o intelecto, por outro, e ainda com a imaginação e a memória.

Aqui, entretanto, nos interessa particularmente sua capacidade de ser a memória atuante de determinada comunidade ou civilização, “aquela parcela de nosso espírito e aquela porção de saber herdado que todos os seres humanos têm em comum em qualquer dada civilização”³⁹⁹. Dito ainda de outra forma, o que interessa é a sua capacidade de fornecer o amparo conceitual de nossos juízos determinantes, que, ao menos no âmbito político, não são propriamente juízos, mas apenas “pré-juízos”, ou, na versão um tanto quanto equivocada do

394 Idem, *ibidem*.

395 Idem, *ibidem*.

396 Idem, *ibidem*, p. 311.

397 É natural que haja aqui essa imprecisão de vocabulário da parte de Arendt, uma vez que, neste momento ela ainda não havia formulado a partir de Kant sua distinção mais rígida entre verdade, como sendo o objeto de preocupação do conhecimento científico, e sentido, como sendo o objeto próprio de preocupação da atividade filosófica em sua busca por compreensão.

398 Ver a nota de rodapé anterior.

399 *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* in: ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 316-317, tradução nossa.

português, “preconceitos”^{400 401}. O senso comum, portanto, nesta acepção, é o corpo de sentido, de significado, um tanto quanto flexível, que estabeleceu-se no diálogo intergeracional da comunidade, chegando até nós.

O fato é que, tanto o cientista, quanto o filósofo, antes de empenharem-se, o primeiro na problematização das evidências, o segundo na problematização do próprio sentido, são membros de uma comunidade, compartilham de um senso comum, e esse senso comum é o ponto de partida de ambas as suas investigações. Deixando de lado aqui o cálculo matemático e a lógica, podemos dizer que enquanto o conhecimento científico lida com a dimensão factual, sensível, do senso comum, pondo-a constantemente em questão; o pensamento filosófico é que lida com aquela dimensão significativa, transcendente a todo o factual, de que falei acima.

E assim, o grande problema, por exemplo, com a tentativa em curso já há algum tempo no mundo contemporâneo de adequação do exercício filosófico (e até mesmo do literário e artístico em geral) aos critérios e padrões de cientificidade que invadiram de modo sufocante a academia como um todo, é que as ciências não são no mais mínimo capazes de refletir sobre aquela compreensão preliminar que elas próprias têm em sua base. Elas conhecem o mundo, com grande eficácia, e isso é muito importante, mas elas, por definição, não pensam, e isso é ainda mais importante.

Porque parte de uma “compreensão preliminar acrítica” (juízos determinantes ou “pré-juízos”)⁴⁰², de um sentido prévio irrefletido, mas não é capaz de, em suas operações restritas, pô-la em questão, refleti-la, é que o conhecimento precisa ser amparado também por um exercício radical de pensamento, por uma “compreensão verdadeira” (juízos reflexionantes ou

400 A palavra do português “preconceito” pode ser um tanto quanto enganosa no que tange a essa questão. As demais línguas próximas, de raiz romano-germânicas, apresentam-nos em geral, com o mesmo sentido, a palavra que corresponderia no português à “pré-juízo” ou “pré-julgamento”: *e.g.* *prejudice* (inglês), *Vorurteil* (alemão), *prejuízo* (espanhol), *préjugé* (francês). O fato é que, os conceitos, enquanto palavras de determinada língua, são sempre fruto do exercício conjunto do pensamento e da faculdade de julgar, eles são pensamentos ou juízos cristalizados, por assim dizer. Uma vez que temos uma linguagem estabelecida e nos engajamos discursivamente em seus conceitos para significar algo, lidamos com seus conceitos de modo a formarmos deles nossos juízos. Podemos, porém, fazê-lo de modo irrefletido, acrítico, formando assim os chamados juízos determinantes (ver a *seção 6* deste trabalho), os “pré-juízos”, ou de modo refletido, formando assim renovadamente juízos reflexionantes, que não propriamente juízos, pensamento crítico, e repensam novamente os conceitos envolvidos, questionando seu sentido prévio. O uso da palavra “preconceito”, portanto, neste sentido, perde em explicitude no que tange a toda essa questão e não abarca completamente o sentido do problema.

401 Cf. ainda, em paralelo a toda essa discussão ARENDT, Hannah; *Introductio into Politics in The Promise of Politics*, 2005, p. 99-108, onde a autora, num texto pensado especificamente como um escrito de introdução na política, distingue de modo cuidadoso a relação entre preconceito [*prejudice*] e juízo [*judgement*].

402 *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* em ARENDT, Hannah; *Essays in undersanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 311, tradução nossa.

simplesmente juízos). E aqui a filosofia retoma toda a sua importância⁴⁰³. Por isso é que, como afirmei mais acima citando Arendt, “a compreensão precede e sucede o conhecimento”.

Esses modos de investigação, entretanto, não apenas partem do senso comum, mas devem sob o risco de, não o fazendo, perder-se em meio a um sem fim de dados incompreensíveis (ciência) e especulações completamente estéreis (filosofia), retomar o caminho do diálogo com o senso comum. E, mais uma vez, o caminho de acesso possível, dessa vez em retorno, do conhecimento científico ao senso comum, é através da transcendência que lhe proporciona a “compreensão verdadeira”. Afinal “a verdadeira compreensão sempre retorna aos juízos e pressupostos que precederam e guiaram a investigação estritamente científica. As ciências podem apenas iluminar, mas não provam nem refutam, a compreensão preliminar acrítica da qual partem”⁴⁰⁴.

E tudo isso adquire especial importância quando pensamos o campo político. Uma vez que, nem o conhecimento, nem o pensamento informam diretamente a ação, mas apenas o senso comum (compreensão preliminar), “se o cientista”, por um lado, “desencaminhado por seu próprio esforço investigativo, começa a posar de especialista em política e a desprezar a compreensão popular da qual partiu, perde imediatamente o fio de Ariadne do senso comum, único capaz de guiá-lo com segurança no labirinto de seus próprios resultados”⁴⁰⁵. Mas se, por outro lado, “o estudioso quer transcender seu próprio conhecimento – e não há outro modo de dar-lhe sentido senão transcendendo-o – ele deve retomar sua humildade e escutar cuidadosamente à linguagem popular [...]”⁴⁰⁶. E o mesmo vale para o pensamento e a “compreensão verdadeira”. É a linguagem popular que, “quando expressa a compreensão preliminar, dá início ao processo da verdadeira compreensão”. E “sua descoberta [expressa na

403 Nesse sentido, do modo que vejo, uma das raízes centrais dos enormes problemas com os quais precisamos lidar hoje é que, na virada da era moderna, o campo racional, a partir do advento da ciência moderna, confundindo, como fazia a própria tradição filosófica da qual se originou, verdade com sentido, acreditou-se capaz de resolver todos os problemas da humanidade via conhecimento, julgando desnecessária e infrutífera qualquer metafísica, seja ela racional-filosófica ou religiosa. Com isso, tornou-se hegemônica a cientificação do campo racional, mas, malgrado todo o conhecimento acumulado pela ciência nos últimos séculos, uma vez que ele não toca a dimensão do sentido, dentre outras formas alternativas de busca por sentido e compreensão, a metafísica religiosa, geralmente falsa em propósitos, cresce a passos largos. Ela teve o terreno livre para esse crescimento, dentre outros fatores, pelo descrédito do pensamento filosófico. Isso somado ao fato de que os resultados do conhecimento científico nunca foram, digamos, socializados de fato (e me refiro não apenas em termos materiais, mas sobretudo intelectuais) por algum tipo de projeto republicano-democrático de universalização da educação pública e de qualidade, são elementos suficientes para que nos demos conta do tamanho do problema que temos a resolver.

404 *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* em ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 311, tradução nossa.

405 Idem, *ibidem*, p. 311.

406 Idem, *ibidem*.

compreensão preliminar] deve sempre continuar a ser o conteúdo da compreensão verdadeira, se esta não quiser perder-se nas nuvens da mera especulação – um risco sempre presente”⁴⁰⁷.

Então, tanto o conhecimento quanto a compreensão, são capazes de, e devem de fato, estar em diálogo constante com o senso comum, e este é que comporta a base discursiva para a ação política. Disso podemos afirmar que deve haver uma diferença qualitativa significativa entre as esferas públicas de comunidades que valoram, cuidam e cultivam – não apenas como uma região restrita a especialistas, mas como um aspecto cultural enraizado, ou seja, em diálogo com a cultura popular – das dimensões do conhecimento científico e do pensamento filosófico e aquelas que não.

Diante disso, avalia Arendt, o problema central da condição humana moderna, que resulta na grande dificuldade em compreender o totalitarismo, de julgar propriamente sua novidade, urdindo da experiência seu sentido, é uma preocupante perda do senso comum. Pois, ainda que as categorias políticas com as quais o senso comum nos mune não sejam as mais adequadas ao pensamento crítico do presente (urdidas que foram para um passado onde os fenômenos em questão, em sua singularidade única, não existiam) elas são a base e o ponto de partida necessário da compreensão.

Esse problema, entretanto, que diz respeito à já explorada ruptura do fio da tradição, não é o único que nos toca, e ele poderia ser até mesmo um bom problema, pois é uma dificuldade que nos exige repensar as categorias que estão na base dos juízos irrefletidos (“pré-juízos”), renovando assim o sentido de nossa relação para com o mundo. Dessa forma, ainda que isso não apareça tão bem em *Understanding and Politics*, a questão na verdade está em que o problema da ruptura do fio da tradição vem acompanhado da nossa aparente incapacidade de julgar reflexivamente, urdindo da própria faculdade de julgar e dos particulares sob juízo as categorias necessárias à sua compreensão. Assim, “o paradoxo da situação moderna” parece ser que “nossa busca por sentido é gestada e, ao mesmo tempo, frustrada por nossa incapacidade originária-lo”⁴⁰⁸. No exato momento em que somos impelidos a questionar o sentido das categorias que temos, esse exercício parece resultar-nos impraticável.

Está em nós, porém, como vimos na *seção 9* deste trabalho, a capacidade de julgar sem parâmetros prévios, reflexivamente. O que pode resgatar-nos desse contexto, portanto, é, tenho argumentado, a retomada de um diálogo recorrente entre pensamento e ação, a difusão

407 Idem, *ibidem*, p. 312.

408 Idem, *ibidem*, p. 313.

do pensamento crítico. Sem esse trabalho conjunto do senso comum, do pensamento e da faculdade de julgar reflexivamente, perdemos aquela possibilidade de, ao considerarmos a realidade como um interregno entre o passado e o futuro, transcender o presente factual, abrindo os horizontes de sentido no tempo, na historicidade característica da existência humana, tornando-o assim um presente aberto à liberdade. Sem isso, a ação dificilmente não incorre em mero comportamento e repetição. E mesmo quando o imprevisível e o novo se impõem, uma vez que estamos despreparados para acolhê-lo, tende a perder-se no esquecimento, seu sentido ficando irreconhecido (como vimos, neste trabalho, no *Interlúdio*, no caso dos combatentes da Resistência francesa).

Em determinado momento de *The Life of the Mind*, Arendt nos diz que a importância política do pensar é marginal, ela se mostra apenas em “situações-limite”, quando “todos se estão deixando levar, impensadamente [...]”. Em seguida, porém, numa rápida reviravolta, ela interpreta a noção de “situações-limite”, emprestada de Karl Jaspers, de modo que a própria existência humana torna-se um exemplo de situação-limite na medida em que transcende em pensamento sua duração e considera o passado, julgando-o, e o futuro, planejando-o; sendo que nesses casos o pensamento teria sua relevância política, por assim dizer, expandida.⁴⁰⁹

As explicações de Arendt naquele ponto são escassas e não estabelecem de forma suficientemente clara os modos pelos quais se dá a relação entre pensamento e política pela qual este trabalho se interessa. Com base, entretanto, no que já ficou dito até aqui sobre sua obra é possível traçar algumas conclusões interessantes.

Como já afirmei em outra ocasião, o mundo humano precede as vidas individuais e sobrevive a elas. A parte invisível e intangível desse mundo, mais do que qualquer outra, dada sua fragilidade, precisa, para permanecer, de reificar-se nas mais diversas formas. Todas essas reificações – palavras, ditos, códigos legais, doutrinas, liturgias, instituições, obras de arte, etc – são ou contém pensamentos cristalizados. De modo geral, aquilo a que chamamos cultura, que recebemos das gerações passadas e que tratamos de legar às próximas gerações via tradição, é – enquanto mundo velho para novos seres humanos, recém-chegados – um conglomerado de “pré-juízos” que servem para estabilizar o mundo para aqueles que nele chegam a cada geração. Ninguém é capaz de ter, todo o tempo, juízos originais sobre todas as

409 ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981 [1977-1978], p. 192.

questões com que se encontra na vida, isso exigiria um esforço e atenção sobre-humanos⁴¹⁰. Nesse sentido, as tradições são parte imprescindível da existência humana.

No entanto, se a política deve ser, como Arendt acredita que deva, algo mais do que o conservadorismo de manutenção da tradição, sendo primordialmente agência e liberdade, inserção e afirmação do novo na forma da palavra e do ato, então é preciso que haja uma instância dessa renovação. Essa instância é a esfera pública, a política enquanto liberdade e participação ativa nos rumos da história.

Nesse sentido, podemos dizer que a tradição (cultura) está para a comunidade, assim como a personalidade está para o indivíduo. Nenhuma das duas é uma essência determinada que precisa ser resguardada a todo custo, mas apenas o resultado aberto de um movimento crítico pautado nas atividades de pensar e de julgar reflexivamente. No caso da personalidade, Arendt chega a falar em *The Human Condition* de uma “essência viva” da pessoa humana. Mas o mesmo vale para a cultura, ou tradição, e seu vínculo com a comunidade.

Em ambos os casos, é o pensamento que está na base da capacidade que temos de transcender tanto a natureza dada de nossos caracteres biológicos, quanto a cultura aprendida das comunidades em que somos inseridos e nos inserimos. Por um lado, é graças a atividade do pensamento que nos tornamos e nos mantemos propriamente pessoas, para além de meros seres humanos. E assim permanecemos, em ato, apenas enquanto ela nos acompanha, atualizando nossa personalidade, evitando que ela venha a degenerar num perfil psicológico qualquer. Por outro, é o exercício público do pensamento que tem a capacidade de pôr em questão a cultura, de desestabilizá-la, questionando a justiça de suas práticas, a beleza de seus ídolos, o sentido de suas palavras, a relevância de suas instituições, etc.

É real nesse ponto a dificuldade em conciliar a conservação dos tesouros passados, com o ímpeto do novo. A solução, ao meu ver, não é exatamente simples, mas pode tornar-se clara nos termos da própria Arendt se nos lembramos que *ação* e *comportamento* são coisas diversas. Desse modo, aquele tipo de ação impensada, que a cultura inevitavelmente nos impõe, e nem sempre de modo danoso, não é propriamente ação, mas comportamento. Existe comportamento animal (natural), mas também comportamento cultural, por assim dizer. Tratam-se ambos de determinações diante das quais nossa existência está posta, e, enquanto tais, opõem-se à liberdade e à ação. E uma vez que o pensamento, seu exercício crítico em relação a si e em relação ao mundo, é que é responsável por liberar-nos desses determinismos,

410 ARENDT, Hannah; *Introductio into Politics* in *The Promise of Politics*, 2005, p. 99.

não há ação, propriamente falando, sem pensamento, apenas comportamento. Liberação e liberdade, porém, são coisas distintas (como ficou claro desde as análises aqui empreendidas, ainda na *Parte I*, em torno à *The Human Condition*). E liberdade e ação se confundem, ou, no máximo, a liberdade é considerada o sentido da ação e da política. Liberdade é sempre liberdade política, participação. Mas isso sempre se faz no diálogo com a tradição e constituindo novas tradições a partir da reflexão do pensar e das instituições da ação.

Portanto, assim como a satisfação de nossas necessidades vitais é condição sem a qual não podemos aceder à esfera pública, implicando, pois, em liberação de certas determinações biológicas básicas; o pensamento, ao atordoar-nos no que tange às noções cristalizadas que a nossa cultura nos transmite, implica numa liberação de determinações culturais, sem a qual aquela primeira liberação estaria incompleta. Sem essas duas dimensões de liberação, a ação livre, deliberadamente escolhida, que implica, agora sim, liberdade no sentido forte, seria impossível.

Podemos afirmar, assim, em poucas palavras, que o pensamento, em seu efeito depurador, conjuntamente, tanto da personalidade quanto da cultura, é um pressuposto indispensável de uma noção de ação política como a que nos propõe a autora. Ademais, dadas tais considerações, a filosofia, se entendida como o campo desse exercício inacabável da busca pelo sentido nos moldes do pensar como aqui descrito, tem um importante papel a jogar não apenas hoje, mas sempre renovadamente, enquanto instância de abertura de novos horizontes de sentido em meio à realidades angustiantemente pétreas.

Estamos, enquanto civilização numa situação como esta. Nossa realidade está, já há bastante tempo, aprisionada, graças ao afastamento continuado entre pensamento e ação, e a conseqüente descaracterização de ambas as atividades, numa espécie de limbo existencial do sentido. Se não deixamos em nós mesmos de sermos criaturas essencialmente questionadoras, livres, pensantes e agentes, algo de natureza contextual deve ser responsável por sequestrar-nos do nosso exercício continuado de liberdade. Precisamos resgatar a proximidade entre pensamento e ação, e esse resgate passa, uma vez que o locus próprio de sua reunião é, como vimos, a esfera pública, pela possibilidade de popularizar essas atividades, de democratizá-las.

Em todo caso, o que vimos construir-se aqui, ao longo deste trabalho, foram os esboços de uma noção de liberdade para a qual conflui, seja em sua dimensão individual, seja em sua dimensão comunitária (sendo que ambas estão profundamente inter-relacionadas) um diálogo cíclico entre pensamento e ação. Assim, falando sobre a compreensão, nos diz Arendt:

“ela não escapará a esse círculo, mas, pelo contrário, estará ciente de que qualquer outro resultado estaria tão distante da ação, cuja outra face é a compreensão, que nem poderia ser verdadeiro”⁴¹¹. Cabe, pois, que nos perguntemos, novamente, ao concluir estas reflexões, as perguntas que nos guiaram desde um princípio: “Qual o sentido da *política*?”, “Em que constitui-se realmente a *liberdade humana*?” e “Qual é, hoje, em nosso contexto, o tamanho do fosso entre uma noção conceitual justa de democracia e aquilo que temos posto em prática?”.

411 *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* em ARENDT, Hannah; *Essays in understanding: 1930 – 1954 / Hannah Arendt*, 1994, p. 322, tradução nossa.

REFERÊNCIAS:***Hannah Arendt:***

ARENDR, Hannah. *Between Past and Future; Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin Books, 2006.

_____; *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____; *Eichmann em Jerusalém*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____; *Essays in understanding: 1930 -1954*. New York: Harcourt, Brace & Co. 1994;/ *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. São paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____; *The Human Condition*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1998;/ *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2014.

_____; *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt, Inc., 1981;/ *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____; *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____; *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc, 1968.

_____; *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1979;/ *As origens do totalitarismo*. São paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____; *Philosophy and Politics*. Social Research, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990.

_____; *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books, 2003.

_____; *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

Outras:

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*; Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Filosofia da Educação) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: s.n., 2009.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lnham – Boudel – New York – Toronto – Oxford: Rowman & Littlefield publishers, Inc, 1996.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____; *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*. Social Research. New York, v. 57, nº 1, p. 135-165, spring, 1990.

CORREIA, Adriano. *Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito[mind] e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt*. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: 2002

HABERMAS, Jürgen. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power* em Social Research, New York, Vol. 44, nº 1, 1977, pp. 3-23.

HOMERO, *Odisseia*. São Paulo: Editora 34, 2013.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2011.

JONAS, Hans. *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Aendt's Philosophical Work*. Social Research. New York, v. 44, nº 1, p. 25-43, spring 1977.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KOHN, Jerome. *Thinking/Acting*. Social Research. New York, v. 57, nº 1, p. 105-134, spring, 1990.

PORCEL, Beatriz. *Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição*, em *O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt*, Passo fundo: IFIBE, 2012.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt's Storytelling*. *Social Research*. New York, v. 44, nº 1, p. 183-190, spring 1977.

_____; *Hannah Arendt: For love of the world*; New Haven and London, Yale University Press, 1982.